Questo numero del Dossier *raccoglie materiali parzialmente eterogenei, ma che hanno lo scopo di stimolare il dibattito su due questioni che ci stanno particolarmente a cuore. Prima di tutto, il tema della marginalità e del confine come risorse, che segnala un interesse primario della rivista, presente fin nel titolo, e consente l'apertura e la trasversalità disciplinare, l'attraversamento delle separazioni e degli specialismi. In secondo luogo, poi, il problema di una più attenta e sorvegliata lettura critica di Bianciardi, che non si accontenti di determinate categorie interpretative (anarchismo, autobiografismo ecc.), al cui interno, una certa vulgata che va per la maggiore, vorrebbe incasellarne l'opera.*

I due argomenti affrontati, già rilevanti di per sé, una volta letti gli interventi, probabilmente, appariranno meno disomogenei di quanto non fosse lecito aspettarsi all'inizio. E questo non perché la semplice lettura dei materiali riesca a produrre alla fine, sorprendentemente, una difficile sintesi, ma per il fatto che vengano suggerite e tracciate piste di ricerca, certo ancora da focalizzare e sviluppare, ma che lasciano comunque intravedere interessanti e insospettate convergenze.
Tutti i lettori che vorranno collaborare all'approfondimento dei temi trattati sono espressamente invitati a mandare il loro contributo in termini di proposte, lettere, articoli e qualunque altra cosa possa risultare utile a tal fine.



Edizione del 1994

Attraversare il confino

Velio Abati *[da una rivista culturale]*

Geometrie

> Continuo a guardare verso il gabellino, e mi viene alla mente con nostalgia quell'altro gabellino, messo giù a valle a mezza strada fra Prata e Boccheggiano, dove si doveva cambiare il postale, scendere da quello di Roccastrada, salire sull'altro per Massa Marittima. A quei tempi ero sempre innamorato. Ora invece sono mesi che guardo senz'amore il gabellino, aspetto il segno, perlustro e scruto e scrivo.

Tempi e luoghi si contrappongono ad altri tempi e luoghi, in corrispondenza di un rovesciamento esistenziale. Non solo, tempi luoghi e soggetto sono presi in un'opposizione storica regressiva, dove la dimensione individuale dà implicitamente accesso a quella collettiva. Chi conosce Bianciardi vi vede una caratteristica fondamentale della sua produzione e sa quali siano i diversi decenni implicati. Potrebbe semmai sorprendere la distribuzione dei segni: positivo, per il senso di pienezza e speranza, il periodo della ricostruzione e negativo, per solitudine e disillusione, il periodo della vasta contestazione giovanile e operaia. Ma questo attiene alla storia dello scrittore e dà oggi ragione della ripresa d'interesse intorno alla sua opera. Ciò che preme notare è che per Bianciardi la discrasia, il conflitto tra passato e presente è esplicito e fuori discussione, che inoltre la solitudine è vissuta come conseguenza di quel conflitto. Il testo è tanto più significativo, perché alla sua altezza la dialettica dei tempi storici e personali (in Bianciardi il lettore non troverà mai un tempo esclusivamente personale, intimo se non in falsetto) è giunta al suo grado più basso; ieri e oggi, 1848 e 1959 si sovrappongono in un'implosione irrimediabile del decorso storico. Eppure la giustapposizione non giunge a cancellare la denotazione temporale dei singoli tasselli del *collage*, tant'è che l'esperienza ora di spaesamento ora di divertimento del lettore è affidata appunto all'incongruenza dei singoli elementi di montaggio.

Il contrasto tra tempi è inscindibile dal contrasto dei luoghi, che sotto l'invarianza (in questo caso "marginalità", "gabellino") fanno conflagrare la loro opposizione: tra il "confine" per il luogo tra Massa e Roccastrada, con i suoi significati di apertura, di scoperta, e il "confino" per il casello autostradale di Rapallo, che capovolge i significati antichi. In altre parole, coscienza e lacerazione dell'esilio letteralmente non esisterebbero se dovessero affidarsi solo alle evidenze dell'esiliato, impotenza presente e insensatezza del futuro. Solo perché "a quei tempi" si è stati innamorati, "ora" si può aspettare il segno. Né si deve intendere ritorno dell'identico, perché al di là della proiezione psicologica è l'investimento nel futuro a fare del passato un non finito e del presente il piano della loro realizzazione, per quanto conculcata e minima essa sia: perlustro e scruto e scrivo.

Nel tempo presente, meglio, nella fase storica maturata nell'ultimo decennio, quelle che con terminologia desueta chiameremmo idee dominanti e che comunque informano la comunicazione sociale comune dove tutti siamo immersi – salvo inaccessibili *élites* di iperborgesia internazionale – hanno caratteristiche del tutto diverse. Ciò che ferisce è l'assenza o al più la messa in ridicolo del tema dell'esilio. Non parlo del profugo, naturalmente, oggetto della nostra doppia e umanitaria attenzione dell'aiuto e della guerra, dentro o fuori i confini che sia. No, non parlo di chi consideriamo inferiore. Chi di noi ha la faccia tosta di considerare sé, o una parte importante di sé, al confino? Non sono sterminati i "segni" che possiamo senza sforzo raccogliere in ogni momento del giorno e della notte, da qualsiasi punto del villaggio? Non è, il tempo futuro, una ripetizione qualitativa del presente?

Oggi, al di qua dell'oscurata scissione tra futuro e passato, scaraventati in un presente eterno occorre invece, per sapere dove ora siamo, una paziente quanto sorvegliata ricognizione, che nessuno da solo potrà mai compiere. Qui rischio qualche appunto.

Che poi per me quella indicata sia una questione pratica e collettiva, cioè politica, credo che sia dimostrato dalla sua stessa esposizione.

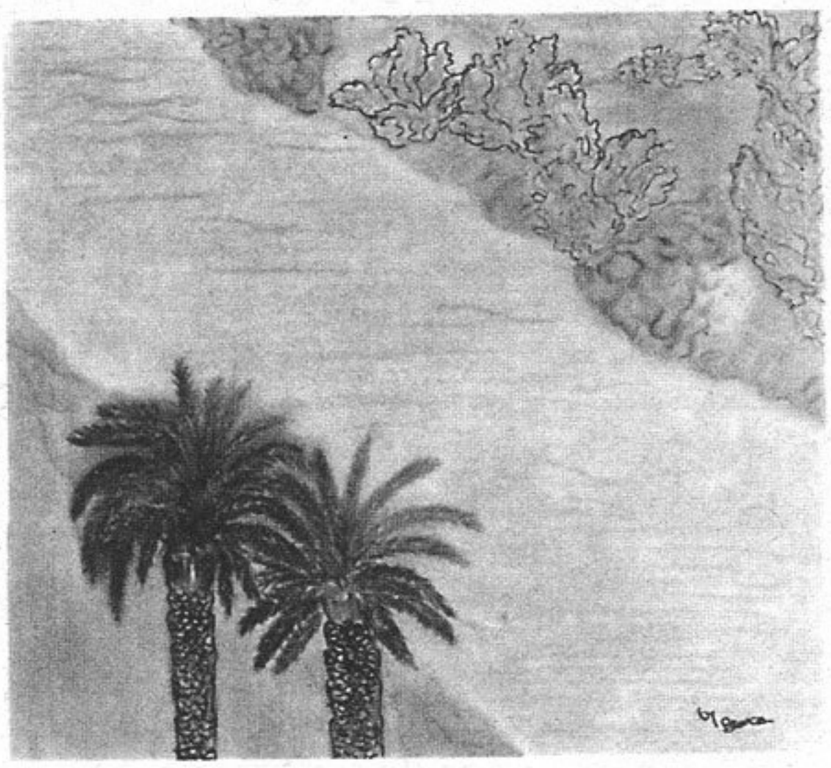
Piazze

Chi parla sceglie un pubblico. Naturalmente è vero anche l'inverso: solo la presenza di un certo pubblico permette un discorso e non un altro. La banalità – di cui mi devo scusare – dei richiami non comporta affatto che tra i due elementi vi sia omogeneità, anzi, stando agli insegnamenti, mettiamo, di un Bourdieu, parlarsi è sempre misurare ed esercitare le reciproche dissimmetrie di potere sociale.

Ora, quello che mi pare eclatante è la vuotezza che copre la parola "pubblico" nelle condizioni storiche date. Credo di non allontanarmi dalla percezione comune, se rilevo che il primo significato che ci si affaccia alla sua pronuncia non è – come ancora accade in un moderno vocabolario italiano – insieme di persone

Carmelo Lauretta

OASI DI SION



ARTE E FOLKLORE
CATANIA

Edizione del 1993

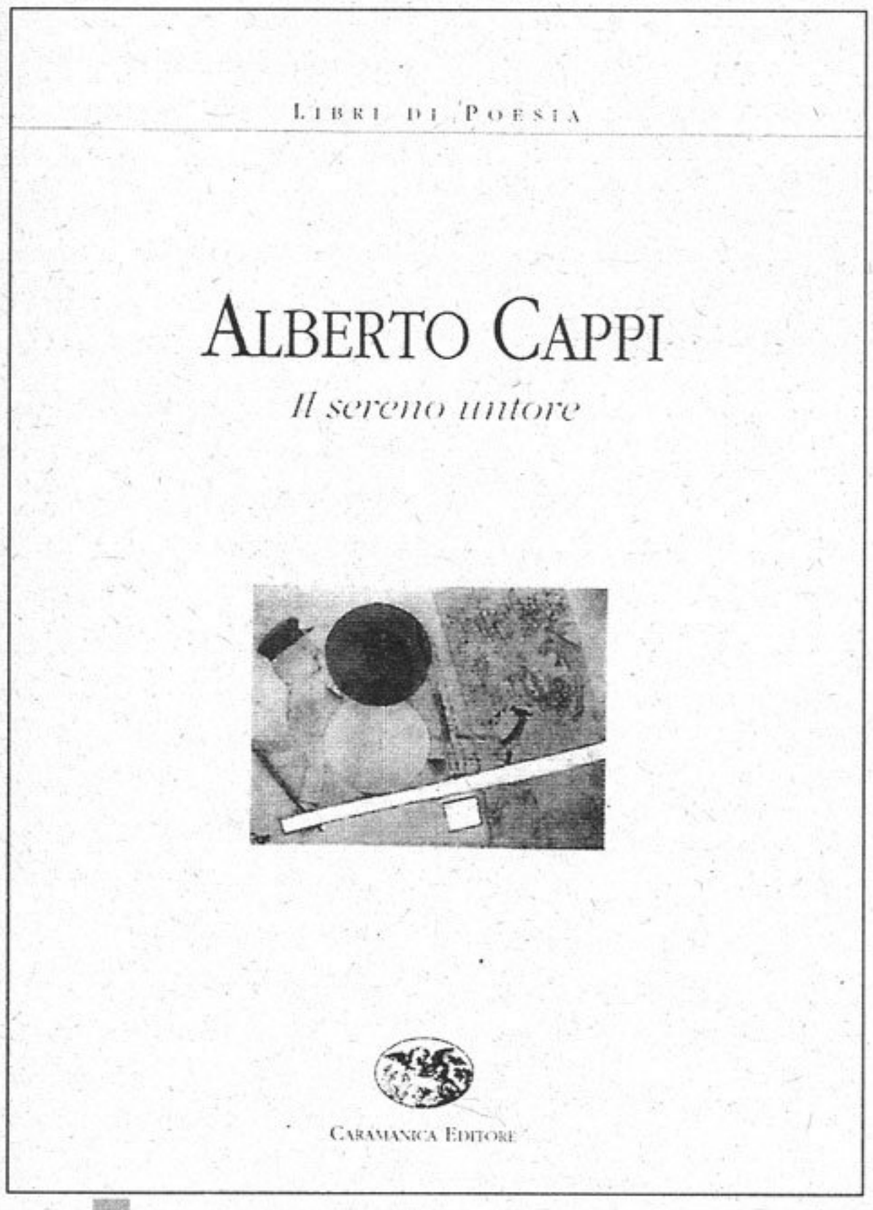
che "abitano o frequentano uno stesso luogo", bensì quello che per ultimo e troppo restrittivamente è lì indicato, "assistono al medesimo spettacolo". Insomma il pubblico della televisione, che, come insegna l'imperativo dell'auditel, tanto più è "vero" quanto più è stupido: ci spiegano gli esperti, o il richiamo spazientito del conduttore di turno all'ospite impacciato, che la televisione non è fatta per argomentare, ma per asserire e più ancora evocare.

Quali altri luoghi sociali concreti si danno di circolazione della comunicazione, voglio dire del confronto pubblico? Non paiono quelli del lavoro o – come mi si corregge – dei lavori. Non solo perché "sono" tanti e per lo più sono sommersi, clandestini e intermittenti, ma ben più cogentemente perché il lavoro è ed è considerato una nullità nei rapporti sociali di potere.

Non quello del tempo libero, che rovescia la nullità del lavoro in una pienezza divorante, dove cioè la comunicazione è governata dal confronto della capacità di consumare.

Ma forti limitazioni sono anche in quello più meditato del giornale, della rivista, o del libro. La ragione è sia nella presenza dell'industria culturale, di cui Fortini diceva che se ne parla sempre meno quanto più si fa potente, sia nella latenza di soggetti sociali riconoscibili. La spinta progressiva alla specializzazione di pubblici incomunicanti anche se materialmente sovrapposti, perché inerenti allo stesso insieme di persone fisiche, è solo un segno dell'assenza attuale di un confronto pubblico, a riprova della fragilità di ogni habermasiano affidamento alla comune, antropologica, razionalità comunicativa. Nella gran parte dei casi non è dato letteralmente sapere a chi si parla, la regressione senile o l'impotenza infantile del soliloquio è divenuta condizione sociale diffusa.

Io credo che sarebbe un passo avanti ragionare sul fatto che oggi non si dà un pubblico, e dunque nemmeno parola, capace di un discorso comune, nel senso non che parli a tutti, ma che sia in grado di parlare di tutti o, per essere più precisi, del destino comune; a meno di pagare il prezzo del forte tasso d'intransitività del linguaggio artistico. Questo perché a me sembra che generalmente – intendo in quelli che mi stanno accanto, i più delle nostre società tardo-capitaliste – viga il peggiore degli impliciti, dove non è prevista né la presenza né l'assenza di un pubblico comune, fatto che – è appena il caso di rilevarlo – impedisce tra l'altro la percezione della propria marginalità.



Edizione del 1997

Inni

Un luogo dove tutti cantino contemporaneamente la propria canzone diviene solo un luogo di silenzio assordante. Tuttavia non si deve chiedere all'esempio più di quanto può dare, perché diverse sono le strategie del silenzio e perché non è vero che il rumore non abbia una logica, se non altro per il fatto già ricordato che certe voci sono ad ultrasuoni e perciò impercettibili ai più.

Il valore distribuito generosamente in tutti gli angoli istituzionali e non scambia la libertà di parola con l'obbligo del non ascolto. È una virtù pubblica riconosciuta e incoraggiata invitare con buona educazione il prossimo a dire la propria per continuare più tranquilli a fare i fatti propri: dal programma televisivo al filo diretto con il candidato, fino ai servizi clienti dei pubblici uffici e ai "contratti formativi" delle scuole pubbliche. Naturalmente la brutalità della cosa deve essere nascosta per evitare non la follia ma la coscienza di essa. Se non vogliamo dire che è concessa a chiunque la ragione del cliente, non si può comunque non notare che mentre dell'illuminismo si nega il principio anche formale dell'universalismo, si ricorre a piene mani ad una tolleranza resa leggera come un giunco: bisogna permettere a tutti di dire la propria, perché tutti hanno ragione, mi scrisse una giovane volenterosa.

Nell'ultimo decennio il capitalismo, proprio perché ha potuto liberare di più i propri spiriti animali, ha mostrato meglio che, come le strade del profitto, quelle del consenso sono numerose. Da più parti è stato fatto notare che lo sviluppo attuale del capitalismo, da alcuni chiamato postfordista, di fronte a limiti fisici e sociali all'espansione allargata dei consumi, trova più conveniente diminuire la distribuzione sociale della ricchezza, concentrarsi sulla diversificazione piuttosto che sull'allargamento del mercato, e aumentare le spese della repressione, interna e internazionale. Voglio dire che sia è cominciato a risultare più costoso mantenere il coro dei virtuosi che imporre sbrigativamente in alcune regioni il silenzio, sia tra molti di coloro che hanno potuto continuare a cantare hanno cominciato a farsi sentire sempre più i giri di vite. Ecco che allora la tolleranza repressiva, a suo tempo mostrataci da Marcuse, ma che ogni tanto ci si premura di adattare ai nuovi contesti e per i nuovi arrivati con la vecchissima parola d'ordine della morte delle ideologie, deve essere accompagnata da rinforzi interni e da alternative esterne.

Ci sono rinforzi di lungo corso, come quella sorta di corollario del principio di cui si discute, interiorizzato silenziosamente e comunque imposto dalla forza dei contesti di relazioni sociali, di istituzioni, di discorso. Intendo l'obbligo di parlare per comparti.

Ma ce ne sono anche di fresca ri-proposta. Dal momento che le idee, voglio dire le strutture mentali, il complesso di valori, hanno una loro inerzia che fa attrito, come avviene per le istituzioni, si trova più efficace impiegare le vecchie etichette per cose nuove, spesso opposte. La situazione in cui siamo immersi da almeno un decennio è più grottesca della Macondo colpita dalla peste dell'insonnia, perché mentre conserviamo una lucidità feroce per le etichette, non siamo più in grado di vedere gli oggetti a cui stanno appese, eseguendo pur tuttavia le funzioni appropriate di essi, per cui mai come in questo momento dobbiamo far nostra l'invocazione di Cristo: Padre, perdonaci perché non sappiamo quel che facciamo.

La strada esterna è certamente più brutale. È il silenzio. Il silenzio di una parte di ciascuno di noi e poi è il silenzio sorvegliato con la forza della fame, dell'analfabetismo (quanti sono, in Italia, quelli che i tecnici chiamano analfabeti funzionali?), della malattia; il silenzio dei nuovi poveri. Quanti sono in Italia? È poi il silenzio amministrato con la forza delle armi: quelle che vendiamo

Ferdinando Banchini

BILENCHI

Analisi e cronistoria



LABORATORIO DELLE ARTI - MILANO

Edizione del 1999

e quelle "celesti", che usiamo in proprio. Una strada che questo decennio è tornato anzi a percorrere con un vigore tutto nuovo, per l'esperienza delle generazioni di mezzo europee, tanto che è sensato leggervi uno sforzo organizzato perché i più, dopo aver fatto proprio il principio della fine del conflitto di classe, lo sostituiscano con la massima che solo la guerra può sciogliere i problemi dello stato e di ciò che ancora continuiamo a chiamare progresso.

Forse, per noi che apparteniamo al coro dei virtuosi, sarebbe un buon inizio adottare la regola del risparmio, non solo perché sarebbe più conforme al silenzio che ci circonda, ma perché ci darebbe più tempo di riflettere sulla confusione tra nomi e cose, sul limite inaudito delle nostre parole di esiliati, sulle necessità negate. Con qualcuno, forse, si potrebbe dialogare.

Eutrofie

Negli anni Sessanta, per andare da un certo luogo della provincia grossetana a quella senese impiegavamo quattro ore, con condizioni atmosferiche sfavorevoli anche sei. Lo spazio da un punto di vista dell'uomo – come qualsiasi altra cosa che riguardi la sua vita – è sempre anche un fatto storico-sociale. La percezione di esso, cui ricorriamo in ogni istante come ad un implicito naturale evidente di per sé, è direttamente proporzionale al nostro esercizio sia di attraversamento materiale sia di comunicazione con gli altri in quello spazio distribuiti. È appena il caso di richiamare che in una data epoca l'esercizio di cui si parla è diverso da individuo a individuo, cioè da classe a classe; come hanno osservato da tempo sociologi statunitensi, che per primi hanno vissuto il fenomeno, l'individuo della classe dirigente residente a New York è il vicino di casa di un altro suo collega, bianco o nero che sia, liberal o conservatore, abiti a Londra o a Singapore o a Milano. Viceversa è distantissimo, non dico dal nero di Harlem, ma dal bianco della classe media. Vite parallele, Umwelten incomunicanti, anche se nella realtà pratica e politica complementari.

È un fatto tanto evidente da passare inosservato la moltiplicazione abnorme, nelle odierne società capitalistiche, di occasioni e rapidità del trasporto nonché, più vistosamente, di canali e di fonti dell'informazione e della comunicazione. Non c'è bisogno di stare a ricordarli. In un paese con una storia linguistica particolare come l'Italia, dove per tanti secoli ha convissuto una divaricazione drammatica tra l'artificiosa unicità della lingua scritta e l'enorme varietà di quelle parlate, la conseguenza è stata una rapida piazza pulita del ricorrente sogno e cruccio del letterato legislatore di lingua, che ha cambiato le carte in tavola tanto agli snobismi plurilinguistici quanto alla carica oppositiva dei dialettali, al meglio consegnando ai primi una carica realistica e ai secondi una confidenzialità privata. Ma ha messo fuori tempo massimo anche quei tentativi che si volevano polemici con estetismi letterari e barocchismi linguistici. Penso alle esperienze diverse e per certi versi opposte, quanto ai gusti, ai percorsi disciplinari, ma accomunate da una radice illuministica e dalla volontà di progetto di linguaggio sociale di Franco Fortini e Tullio De Mauro, dall'uno voluto modulare, riutilizzabile e dall'altro di cristallina essenzialità nel vocabolario come nelle strutture sintattiche.

L'esplosione a cui abbiamo assistito nell'ultimo decennio è anche il passaggio ad una democratizzazione delle notizie e delle conoscenze? Di certo la selezione tecnologica, voglio dire economica e strumentale, è o appare socialmente poco significativa. Si può dunque dire che si è realizzato oggi ciò che Fortini diceva essere proprio della Rivoluzione, la comunicazione reciproca di tutti a tutti? Credo che l'osservazione debba andare al di là dell'enorme disparità tra la mole delle fonti informative in cui si è solamente fruitori e quella in cui si può essere anche locutori e attori. Intanto la moltiplicazione delle forme generata dall'industria dell'informazione ha prodotto e produce una spinta potente alla segmentazione di materiali e campi informativi, per la quale la possibilità di ricostituire le connessioni è inversamente proporzionale all'effetto di concretezza determinato dal progredire delle frammentazioni. C'è poi un processo entropico che opacizza la superficie stessa del materiale informativo, di cui siamo avvertiti ogni volta che ci capita di doverci lamentare di non aver avuto l'informazione giusta al momento giusto. Naturalmente lo stesso fenomeno si riscontra sul lato della fonte, aggravato a dismisura dalle ovvie volontà di camuffamento. Difficilmente si riuscirà a sopravvalutare gli effetti, per ampiezza e durata, dell'inestricabilità di alto e di basso, di estetico e di non estetico, di vero e di falso nei flussi dell'industria dell'informazione, così come, contemporaneamente, la sua capacità, nella comunicazione sociale corrente, di sovrapporsi alla realtà stessa, fino a sostituirla.

La facilità degli accessi ad una massa informativa che supera centinaia di migliaia di volte la possibilità umana d'ascolto o di consumo di ciascuno richiede, come ognuno vede, non minori competenze ma una loro crescita, in ragione della necessità di selezione e d'interpretazione. E come sa ciascun insegnante o ognuno di noi che abbia avuto modo di osservare onestamente i propri rapporti con il suo vicino non c'è condizione peggiore di un'igno-

ranza che presume di sapere, riprodotta appunto su larga scala dall'industria dell'informazione.
Io credo che il primo passo sia proprio prendere coscienza del nostro stato d'ignoranza presuntuosa, perché sia possibile il successivo, l'adozione d'una strategia del risparmio contro il soffocamento. Dati i tempi, devo forse chiarire che l'indicazione non è da intendere né come ritorno a chiusure di una Umwelt locale, perché vediamo ogni giorno come esse siano l'utile idiota di turno pronto a invocare e ricevere tributi di terra e di sangue, né come massima esclusivamente individuale, perché, come già è stato più volte detto, nessuno può illudersi di salvarsi da solo (potrei aggiungere che si tratterebbe comunque di un fatto per me ignobile).

Attraversare il confino

Se noi guardiamo al nostro decennio, quando è tornato attuale e dominante il tema della fine dalla storia, anche nei termini di un ritorno al passato (inizi '900 o primo '800 o inizi dell'era islamica, secondo le ideologie e gli ambiti) – e che la dominante ideologica, anche nelle sue affermazioni stentoree del migliore dei mondi possibili, sia un'effettiva ripetizione di vecchie autopresentazioni del capitalismo è indubbio, confermata persino dalle frivolezze della moda e del "modernariato" – per domandarci chi, secondo l'ideologia del decennio, è considerato soggetto o soggetti del processo storico, vediamo una divaricazione incolmabile tra un "soggetto" naturale – il mercato, il profitto – e un soggetto individuale: i singoli uomini. Tutte le "riforme" della politica, dei partiti come degli istituti giuridici, avvenute nel nostro paese hanno avuto di mira la costituzione di oligarchie decisionali in diretto rapporto di legittimazione con la massa degli individui delleganti, tramite il voto, il referendum, l'acclamazione, l'ascolto. Dico dell'Italia, ma è solo un modo indiretto di nominare un fenomeno di uniformazione che qualcuno chiama americanizzazione e che più precisamente è guidato dagli apparati dirigenti degli Stati Uniti, per conto di un capitalismo ormai mondializzato. Si pensi solo all'altro processo di espropriazione, che vede farsi autonomi gli esecutivi nazionali dai parlamenti e la subordinazione di quelli ai dettami di organismi internazionali esclusivamente finanziari (cioè né elettivi né "politici") come il Fondo monetario internazionale, la Banca mondiale, ecc.
Non credo che sia necessario spendere troppe parole per capire a chi giova la naturalizzazione del profitto e la restrizione della soggettività storica all'individuo. Può però essere opportuno soffermarci sull'ideologia odierna di quest'ultimo. Tra gli italiani moderni bastano le meditazioni di Leopardi ad insegnarci l'infimità dei limiti antropologici e la sofferenza irrimediabile che ne nasce, a meno di non occuparci dell'eternità delle anime. È la stessa biologia, del resto, a spiegare come l'individuo ceda alla sopravvivenza della specie. Il pensiero sociale che, con il marxismo, ha cercato di pensare sul suo terreno storico la risoluzione dei due termini ha parlato della libertà di ognuno come condizione della libertà di tutti, quale orizzonte ultimo raggiungibile. Ma non ci si può nascondere che, se e fino a che quel principio non cesserà d'essere una norma orientativa per designare una condizione raggiunta, il suo grado d'indeterminatezza non elimina il dolore che possiamo dire storico dell'individuo e quindi la legittimità del dissidio – storicamente dato – individuo/genere. Voglio dire che constatata la realtà storica della non coincidenza tra libertà dell'individuo e libertà di tutti, nessun'altrettanto giustificata osservazione dell'inscindibilità tra la libertà di tutti e la libertà dell'individuo può moralisticamente chiedere obbligo d'obbedienza per un avvenire che oltrepassi i termini della nostra vita individuale. C'è posto solo per un'autoimposizione, essendo l'esistenza un *unicum* irripetibile.
Ma quanto oggi da ogni lato si va imbastendo intorno all'individuo non ha niente a che vedere con i limiti antropologici o biologici della dialettica tra specie umana e natura, né con quelli storici della dialettica individuo/collettività. Si tratta all'opposto del nascondimento di uno dei poli dialettici, che, resa tra l'altro non più necessaria una razionalità severamente conscia dei propri limiti, lascia convivere nichilismo e compensazione narcisistica. Proprio nel decennio precedente, quando, prima delle strette successive, le classi dominanti avevano ancora potuto concedere alle classi medie qualche giorno di tronfia ostentazione, si era parlato di narcisismo di massa. Ove si spogli quel che di troppo contingente (in Italia potremmo dire di craxismo) che l'impiego della formula ha avuto, io credo che essa indichi un processo di lunga durata. Che cos'è il narcisismo in cui viviamo? È l'immersione nella solitudine e nell'impotenza, in modo tale che è impedito l'accesso alla coscienza di esse, perché espropriata, e lasciata agire, soggettivamente, in una pura percezione emotiva. È la condizione non tragica e insuperabile di passività del frammento, fuori dell'arco temporale e di quello sociale. Ma la latenza angosciosa, in forza della stessa paura che genera, spinge costantemente l'insorgere dell'opposto elemento euforico, che s'incarica di disporre il soggetto all'edonismo e all'ostentazione. Euforia e paura, con tutte le conseguenti catene d'intreccio e di fuga, costituiscono la trama e l'ordito con cui noi individui delle società capitalistiche odierne costruiamo le corazze ideologiche che ci proteggono dalla fatica della verità, dalla quale saremmo sì messi di fronte all'arroganza



Marisa Madieri
Verde acqua
La radura

EINAUDI TASCABILI

Edizione del 1998

dei nostri miseri privilegi, ma anche alle vie o ai sentieri della possibile sopravvivenza della nostra specie.
Se poi usciamo dall'osservazione delle idee dominanti per cercare di capire come, al di là dell'ideologia, stiano le cose, ci accorgiamo d'ignorare quasi tutto. Di più, ci accorgiamo, come è stato già notato, che non possediamo neppure un linguaggio ed una strumentazione concettuale adeguati – se non per frammenti e per approssimazione – all'oggetto che sta davanti ai nostri occhi. Per questo sono convinto, anche se non è una convinzione consolatoria, che linguaggio e ricerca, concetto e oggetto, vadano indagati insieme in un vero lavoro d'inchiesta, che inoltre quest'ultimo non possa essere un fatto solo individuale, ma avere i caratteri della socialità, sia pure di pochi.
Tuttavia qualcosa di generale e anche molto ovvio può essere detto. L'estesa condizione di passività reale dei più alimenta e serve a nascondere il potere effettivo delle oligarchie (economiche, politiche, culturali) che perseguono il profitto e il vantaggio privato grazie all'espropriazione di tutti gli altri del potere di decidere della vita e del destino comune. La moltiplicazione osservata nell'industria dell'informazione, che per certi aspetti può essere presa a metafora dello sviluppo capitalistico odierno, non solo per le forme, ma anche per la funzione produttiva e riproduttiva da essa assunta nel dominio mondiale del capitalismo, malgrado il continuo processo di concentrazione monopolistica che la agita, offre il fianco ad un possibile uso estraneo. Voglio dire che l'incentivazione parossistica del consumo tenuta viva dall'industria dell'informazione non serve solo a vendere, ma anche a distrarre chi consuma dal sospetto che non tutti i piatti siano digeribili e che addirittura egli stesso potrebbe diventare una fonte d'informazione. Va anche osservato che se la passività dei più non fosse accompagnata da estesi e graduati processi di complicità, non si potrebbe evitare che qualcuno faccia i nomi e i cognomi e qualche altro li riconosca e passi parola.
C'è almeno un'ulteriore difficoltà alla ricostruzione della mappa dei poteri: per sapere "chi", bisogna sapere anche "dove". Intendo riferirmi al fatto che il processo di dileguamento dei punti di comando ha assunto anche la forma della disseminazione. Nel processo, che data dalla sconfitta dei sommovimenti degli anni Sessanta-Settanta e dalla crisi petrolifera, è stata resa flessibile anche la specializzazione geografica della distribuzione del potere, una volta riassunta nell'opposizione provincia/metropoli. Le cose si sono complicate non perché sia caduta l'opposizione centro/periferia, ma perché è divenuta mobile, lo spazio stesso sfugge sempre più alle descrizioni della geometria euclidea: gli uomini si sono accorti di frequentare tanto "non luoghi" che "luoghi virtuali". Naturalmente ogni occasione è buona per diffondere fumo aggiuntivo, così ci siamo trovati di fronte a interessate o volenterose (mai mancheranno gli zelanti) decretazioni della fine delle periferie, ovunque essendo il centro, con quale rispetto non dico della logica aristotelica, ma del buon senso ognuno può vedere da sé.
Si tratta di una difficoltà di notevole importanza, perché l'altro lato della questione è il non sapere dove siamo noi. È stato notato agli inizi che la coscienza della propria collocazione spaziale è connessa con la coscienza della collocazione temporale. Si deve ora aggiungere che sapere dove siamo noi – i più di cui si discorre – fa tutt'uno con il sapere dove sono le oligarchie. Se non vediamo qual è la distanza dai nostri nemici, se addirittura non sappiamo di essere ai margini, che noi o una parte importante di noi è al confino, come facciamo a vedere che il confino è anche la porta ad un altro mondo, abitato da uomini e da domande che non hanno cittadinanza? Come possiamo vedere che il confino può essere attraversato?

La psichiatria come terra di confine

Giuseppe Corlito

Premessa

Sono stato invitato dagli amici della Fondazione Bianciardi o meglio dai compagni, vorrei dire con termine desueto, segnatamente da Velio Abati, a scrivere un contributo per la rivista della Fondazione, che coniugasse *il tema del confine* caro a Bianciardi con quello della psichiatria come campo della mia competenza professionale. Ho aderito volentieri perché non solo penso che questo campo è percorso dalla marginalità sociale e dai meccanismi dell'esclusione, ma perché lo considero *epistemologicamente fondato su una terra di confine,* posizione che non andrebbe abbandonata – come si corre oggi il rischio di fare – pena la rinuncia ad una possibile ricchezza. Le terre di confine sono sempre sedi di conflitto, spesso violento e sanguinoso, come ci mostra la vicina questione balcanica, ma sono anche terre dove si può aprire una "frontiera", cioè terre da cui possono venire il nuovo, il cambiamento, in cui il conflitto può produrre trasformazione. Ma per essere foriero di trasformazione il conflitto deve essere governato, deve essere iscritto in un progetto, che è esattamente quello che oggi ci manca.
In tal senso penso che "il mito della frontiera" di Bianciardi, fin dalla metafora delle "quattro strade", di "Grosseto come Kansas City"[1], sia molto diverso dal mito della frontiera di marca americana, anche se penso che Bianciardi organizzatore culturale e traduttore se ne è abbondantemente nutrito.
Ma il mito americano contiene dentro di sé come marchio indelebile dell'occidente – direbbe Ernesto Balducci[2] – il segno del genocidio, anche nella sua versione kennediana, che coprì col blocco navale a Cuba il più elevato rischio di guerra atomica del dopoguerra. Bianciardi rimane "fuori", nonostante il suo successo, per altro tardivo; rimane un provinciale dis-integrato, spropaginato ed "esiliato", radicalmente fuori dai giochi politici, tutti, '68 compreso, coerente in questo fino alla sua precoce morte da alcolista, anch'essa avvenuta nella solitudine più marginale[3].

Collocazione epistemologica della psichiatria

Michel Foucault[4], ricostruendo la nascita della clinica e della medicina moderna a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo nel crogiolo socioculturale che produsse la rivoluzione francese, ha dimostrato come il contributo dato dalla clinica alla costituzione delle scienze umane è lo studio del caso singolo, che rompe l'interdetto millenario di Aristotele, il quale proibiva il discorso scientifico sull'individuo. Questo avviene in particolare attraverso la concettualizzazione dell'anamnesi, cioè la ricostruzione della storia del singolo, che impone il ritrovare il decorso della malattia, la sua "storia naturale", in ogni caso che si offre allo "sguardo medico", all'osservazione scientifica[5]. Tale discorso riguarda in particolare la collocazione della psichiatria. Non casualmente Pinel[6] è insieme uno dei padri della psichiatria e della clinica medica: è proprio lui che fa dell'anamnesi uno dei momenti dello schema di inchiesta ideale. D'altro canto la medicina, e la psichiatria al suo interno, è la scienza umana che più di ogni altra si è avvalsa del discorso scientifico a partire da quell'epoca con Pinel e Cabanis ed in particolare dei metodi matematici con l'avvio dell'epidemiologia e l'applicazione della statistica[7]. La medicina, quindi, si pone come cerniera, e quindi ancora come terra di confine, tra le scienze

umane, tutte centrate sulla storia e sulle sue variabili, e le scienze esatte, fondate sul metodo matematico. Il discorso è ancora più pregnante per la psichiatria, che non solo ha allevato al proprio interno una delle grandi "narrazioni" moderne, quella della psicoanalisi freudiana con la sua metodologia ricostruttiva[8] dei casi clinici, ma che a tutt'oggi "racconta" ancora dei casi singoli nelle proprie riviste ufficiali, quando nel resto della medicina se ne è quasi perso il costume. Perciò mi sono rappresentato da tempo il rapporto tra medicina e psichiatria come quello tra due ellissi, di cui la seconda è da intendersi interna alla prima, ma non del tutto: con uno dei due fuochi spostato all'esterno: verso le scienze umane, ma senza perdere il contatto con quelle naturali. In altri termini la psichiatria è due volte "terra di confine": è un confine interno alla medicina, che già di per sé sta al confine tra le scienze naturali e quelle umane.

Alla stessa conclusione si può pervenire per altra via, utilizzando l'impostazione materialistica di Timpanaro. Nel libro *Sul materialismo*[9] egli propone una gerarchizzazione delle scienze su base materialista, rivendicando tale impostazione soprattutto alla biologia, che tra le scienze naturali è quella che più ha valorizzato la dimensione storica del divenire contro certe astrattezze della fisica matematizzata. In tale impostazione Timpanaro parte dall'ammissione della "priorità della natura", cioè dalla "priorità del livello fisico sul biologico e del biologico sull'economico-sociale", sia in senso "cronologico" sia nel senso del condizionamento che *tuttora* la natura esercita nell'uomo"[10]: così la medicina ed al suo interno la psichiatria sono scienze naturali, biologiche, in cui, però, la dimensione storico-temporale è decisiva. Esse sono appunto collocate su quella cerniera (o frontiera) tra le scienze della natura e le scienze dell'uomo. Per dirla con Timpanaro stanno sulla "saldatura fra le due diverse storicità"[11], quella fra le discipline biologiche e le economico-sociali. La medicina in quanto tale, ed ancora di più la psichiatria, dovrebbero essere per definizione scienze dell'uomo, anche se oggi tale dimensione globale è persa o – in una visione più ottimistica – rischia di perdersi. Il loro essere scienze umane e storiche non dovrebbero impedire loro di valersi di un discorso a struttura scientifica, anzi oggi più che mai siamo chiamati ad applicare trattamenti e procedure "basati sulle evidenze scientifiche"[12] e non più sulle opinioni dei singoli operatori. Per usare un approccio, oggi "di moda"[13], quello etico, nel nostro settore siamo chiamati contemporaneamente a trattare le persone "personalizzando" gli interventi alla loro storia ed alla loro individualità e a garantire loro la massima sicurezza scientifica degli stessi interventi. Metodologicamente l'attuale ideologia dominante, quella definita post-moderna, radicalizzando alcune tendenze del moderno, esaspera la frattura idealistica tra scienze umane e scienze naturali, esattamente all'opposto della proposta di Timpanaro di trovare un ponte basato sulla dimensione storica. La scienza e la tecnica sembrano dominare tutto l'orizzonte, compresi i settori tradizionalmente esclusi: si pensi allo strutturalismo ed al poststrutturalismo in campo letterario, ma, di fatto, ciò che è dominante è un'ideologizzazione della scienza, le cui posizioni sono esportate fuori dei loro limiti ed assolutizzate, in una forma estrema di scientismo. Fuori di questo orizzonte, che sembra totalizzante, esistono solo posizioni mistiche ed irrazionali. In realtà scientismo e misticismo sono due varianti della stessa ideologia post-moderna[14] e mi sembra che esse trovino la loro base materiale nelle macchine elettroniche della quarta rivoluzione industriale[15], quelle che sfruttano le qualità psichiche degli esseri umani (e non più quelle muscolari) e che distruggono ogni forma di realtà sensibile trasformandola in virtuale, condannandoci ad una vita "drogata" da mangiatori di loto[16].

Tutto ciò si riflette in modo inevitabilmente drammatico nel campo della psichiatria, con il rischio a cui ho accennato e che è stato definito "riduzionismo"[17], il quale, sulla base del concetto scientifico di ridurre i problemi complessi a questioni più semplici e risolvibili, finisce per essere una semplificazione unilaterale della complessità dell'essere umano e della sua mente. Oggi domina il campo delle neuroscienze un "riduzionismo biologista", che riduce tale complessità all'"uomo neuronale"[18], una più sofisticata riattualizzazione dell'"uomo robot"[19] della biologia degli anni '50 e del più antico meccanicismo cartesiano, per cui tutto, personalità, comportamento (normale e patologico), è riconducibile a determinanti biologiche condizionate geneticamente. Al polo opposto sta la deriva mistica della psicologia dinamica, il cui campo è invaso da quelle che Jervis definisce "psicoterapie ottimistico-consolatorie" e "spiritualistiche", che invitano a seguire "il linguaggio del cuore", che vendono ottimismo "sotto forma di illusioni tagliate su misura per rassicurare persone fragili" e che non sono distinguibili da "gruppi religiosi settari basati su opzioni di rinascita e conversione"[20]. Potremmo definire questo un "riduzionismo psicologistico". Esiste anche un "sociologismo" (o potremmo dire un "riduzionismo sociologico") anch'esso evidenziato in un'opera precedente da Jervis, il quale "rimuovendo il biologico" considera solo le relazioni tra gli esseri viventi, negando il loro essere "organismi vivi e concreti"[21]. Esiste un unico modo di superare lo scoglio dei "riduzionismi": guardare alla complessità in base alla teoria dei sistemi, ma questa necessita di un solido fondamento materialista se si vogliono evitare certe fumisterie misticheggianti "verdi", cui il discorso della complessità è approdato utilizzando le posizioni postume di Bateson[22].

Un'ipotesi di confine: il modello bio-psico-sociale

Nel campo psichiatrico esiste da almeno due decenni un'ipotesi, che si presta al superamento dei suddetti "riduzionismi", il cosiddetto *modello bio-psico-sociale* di G.L. Engel[23], formalmente riconosciuto in tutta la più recente trattatistica psichiatrica, ma sostanzialmente negato a favore delle scorciatoie opinabili di cui si

I LAPISLAZZULI

Francesco Mandrino

CONTA IL SAMBUCO
ALL' ALCHECHENGI...

Joker

Edizione del 1995

è detto. Esso deriva direttamente dalla teoria dei sistemi e ipotizza "un sistema biologico", che enfatizza il substrato anatomico, strutturale e molecolare dei disturbi psichici ed il loro impatto con il funzionamento biologico della persona; "un sistema psicologico", che enfatizza l'impatto di fattori motivazionali e personologici sull'esperienza del disturbo e della reazione ad esso; e "un sistema sociale", che enfatizza le influenze culturali, ambientali e familiari sull'espressione e sull'esperienza del disturbo. Il modello di Engel non nega la componente organica delle malattie, né sostiene che una malattia fisica sia la diretta conseguenza del bagaglio psicologico e socioculturale della persona, ma spinge ad una visione più corretta e più "complessiva" dei disturbi psichici e del loro trattamento.

Un esempio importante, che conferma la validità dell'ipotesi di Engel, è il suo studio che attestava il rapporto tra morte improvvisa e fattori psicologici stressanti[24].

Il modello di Engel è chiaramente sovrasistemico, nel senso che ogni sistema può influire sugli altri, ed ecologico, nel senso che "la salute" è il risultato di un buon equilibrio tra i tre sistemi[25]. Ancora una volta questo modello si propone come "un confine", nel senso che la natura dell'essere umano, della sua parte più "nobile", la mente, e della sua salute si colloca in una sorta di confine tridimensionale, in "una terra di confine" fra i tre sistemi suesposti.

Per fondare materialisticamente questo modello dobbiamo pensare al fatto che esiste un'organizzazione gerarchica complessa[26] tra questi sistemi, che non possono prescindere uno dall'altro, evitando ogni forma di riduzionismo e riproponendo la posizione di Timpanaro. Mi riferisco alla teoria del *materialismo emergente*[27], che propone un modello unitario dei rapporti tra mente e cervello, escludendo entità non necessarie alla comprensione di tale rapporto e che rimangono appannaggio esclusivo della religione. Secondo il materialismo emergente *tutto è materia*, ma con diversi livelli di organizzazione, cioè insiemi di sistemi le cui componenti appartengono a differenti livelli. I livelli più alti *emergono* da quelli più bassi con la caratteristica che i livelli più alti dipendono dai più bassi, ma ogni livello ha leggi proprie non immediatamente deducibili da quelle dei livelli più bassi. Così i livelli più alti hanno *proprietà nuove emergenti* che non si trovano ai livelli più bassi.

Convergono a favore del materialismo emergente recenti acquisizioni delle neuroscienze (come il *darwinismo neurale* di Eldelman[28], per cui le condizioni ambientali selezionano specifiche organizzazioni cerebrali, quali le reti neurali) e della cibernetica (come il *modello computazionale della mente*[29] basato sulle esperienze sull'intelligenza artificiale, che, pur avendo un diverso substrato fisico rispetto a quella umana – elettronico invece che biologico –, ha caratteristiche simili: ai livelli bassi le due intelligenze sono condizionate dalle leggi fisico-chimiche; ai livelli alti mostrano flessibilità, adattabilità e libertà; con livelli intermedi complessi di mediazione).

Ciò supera il dualismo cartesiano tra mente e corpo[30], ancora dominante nella cultura occidentale, porta a definire la *mente umana un sistema materiale aperto* [31] e conferma l'ipotesi materialista di Timpanaro a proposito dell'evoluzione dal fisico al biologico all'economico-sociale e del condizionamento che la natura esercita a tutt'oggi sull'uomo (sia che vogliamo chiamare questo a seconda dei diversi linguaggi: istinto, inconscio, livello biologico-neurale).

E' strano che, pur ritrovando una posizione materialistica così forte nel campo della teoria della mente, della psichiatria e in senso più esteso nelle neuroscienze, nella medicina e nelle scienze biologiche in generale, il materialismo vive una vita così grama nel campo del pensiero, della filosofia e della politica. E' come se lo scientismo e la sua immagine speculare spiritualistica e mistica rappresentassero la castrazione, la sterilizzazione delle valenze trasformative e radicali delle scienze con esiti disastrosi[32].

Allora, il campo della salute mentale (in senso più estensivo di quello disciplinare della psichiatria) si configura come un campo complesso su cui insistono discipline diverse, ma affini ed interindipendenti (la psichiatria, la neuropsichiatria infantile, la psicologia, la sociologia ecc.), che si occupano di un "oggetto" complesso, l'essere umano e la sua mente (sicuramente l'oggetto più complesso dell'universo noto). Esso corrisponde ad un modello etiopatogenetico dei disturbi psichici "plurifattoriale in cui l'interazione e la transazione di molteplici fattori influenza i livelli di salute e di malattia"[33].

Il problema della marginalità: inclusione ed esclusione

Sul modello dell'esclusione si fonda il grosso delle teorizzazioni e delle esperienze psichiatriche degli anni '60, da cui parte il movimento per il superamento dei manicomi e per la riforma dell'assistenza psichiatrica. In estrema sintesi il concetto è che la follia sarebbe frutto di un processo di marginalizzazione sociale di persone "diverse" per caratteristiche biologiche, psicologiche o di collocazione di classe. I manicomi sarebbero stati il contenitore sociale di questa marginalità, che contemporaneamente ne assumeva il compito della gestione e forniva "lo stigma", cioè l'etichettamento medico-scientifico della sua diversità[34]. Nelle posizioni più estreme (quelle dell'"antipsichiatria", fenomeno molto meno diffuso del carattere estensivo che ha assunto il termine) la malattia mentale era una sorta di "invenzione" ideologica atta a giustificare la marginalità sociale reclusa nelle istituzioni totali.

Non posso diffondermi per ragioni di spazio sull'analisi dettagliata di questo campo variegato di posizioni, ma devo dire che esse hanno mostrato di essere molto "deboli" non solo teoricamente (non erano materialiste), ma anche praticamente, una volta superata la fase della lotta contro il manicomio, quando si è trattato di costruire l'alternativa con la cura e la prevenzione dei disturbi psichici nella comunità locale e nella società in generale. Fra l'altro questa è la ragione per cui ho impostato così questo articolo, tenendo volutamente periferico il discorso della marginalità, che pure si prestava più facilmente al tema bianciardiano del confine.

Enfatizzare il concetto di esclusione occulta quello complementare di *inclusione*, da cui a mio avviso non può essere separato. *Nel contingente* l'enfasi sull'esclusione sociale coglieva negli anni '60 un aspetto della fase alta del ciclo economico, in cui gli esclusi dalla produzione erano minoranza e tra questi le persone con gravi disturbi psichici (in particolare quelli con un comportamento schizofrenico). Pochi anni dopo, cambiata la situazione economica, in cui l'accento cade sul consumo e sul mercato, mentre enormi masse rimangono fuori dalla produzione, cambia l'assetto sociale (anche quello microsociale dell'organizzazione familiare[35]) e nell'occidente emergono massivamente dal punto di vista epidemiologico quelle che potremmo chiamare "patologie dell'inclusione": anoressia e disturbi alimentari psicogeni, uso di sostanze psicotrope e depressione. Viceversa l'incidenza delle schizofrenie tende a diminuire, non solo per il cambiamento dei sistemi diagnostici.

In senso prospettico non solo la marginalità sociale non coincide con la follia[36], ma soprattutto l'enfasi data all'esclusione occulta il ruolo sociale della follia: l'essere umano è un animale sociale con ferree leggi di appartenenza al gruppo. In buona sostanza il destino del folle è quello che è indicato dalla pressione sociale normalizzatrice a chi non si adegua al conformismo sociale[37]. E' quello che Freud aveva già rilevato, all'inizio del secolo appena concluso, ne *Il disagio della civiltà*[38], anche se in termini troppo astorici. Così la ragione è un'isola ritagliata nel mare della follia, della "sragione": il disegno del confine che se ne ricava è totalmente ribaltato.

L'intera storia della follia e di conseguenza della psichiatria potrebbe essere ricostruita sulla base di tale coppia complementare di

concetti, a conferma del loro essere legate antropologicamente all'appartenenza al gruppo umano. Nelle civiltà, in cui il sistema produttivo prevalente è quello agricolo, prevale la *concezione magico-religiosa della follia* (intesa come "possessione" proveniente dall'esterno dell'essere umano), che produce fenomeni di esclusione (classica la *caccia alle streghe*, che erano donne isteriche, in epoca medioevale) e di inclusione (come i riti collettivi quali *il ballo di San Vito* nel tarantismo meridionale, ormai estinto con la fine della mietitura a mano). Con l'affermarsi del *modello medico della malattia mentale*, dominante col passaggio al regime economico industriale, prima in epoca illuminista prevalgono gli strumenti repressivi della *pedagogia dei folli*, che vanno sicuramente nella direzione dell'esclusione, a cui si contrappongono gli esperimenti rivoluzionari del *trattamento morale* (uno dei principali esponenti fu ancora Pinel nella Francia della rivoluzione), basato sui meccanismi inclusivi dell'*open door* e del *no restrinct*; successivamente in epoca positivista si contrappongono la *freniatria* e l'*antropologia criminale* di Cesare Lombroso, che sosterranno il concetto della pericolosità sociale e la reclusione manicomiale, e la *psicoanalisi freudiana*, che sosterrà la comprensibilità dei folli[39]. Possiamo giungere fino ai nostri giorni in cui la battaglia per il superamento dei manicomi ha riproposto gli stessi temi. Lo stesso discorso sui "riduzionismi" potrebbe essere ricostruito in questa ottica.

Da un punto di vista strettamente scientifico il problema se il disturbo psichico sia causa o conseguenza di emarginazione sociale rimane irrisolto dall'epoca dei primi studi di ecologia urbana della scuola sociologica di Chicago, i cui dati empirici non riuscirono a decidere definitivamente se una malattia mentale produceva una *deriva sociale* verso gli slums, i quartieri poveri, oppure se la povertà *alleva* la malattia mentale[40]. I dati empirici tendono comunque ad accreditare l'ipotesi dell'allevamento[41].

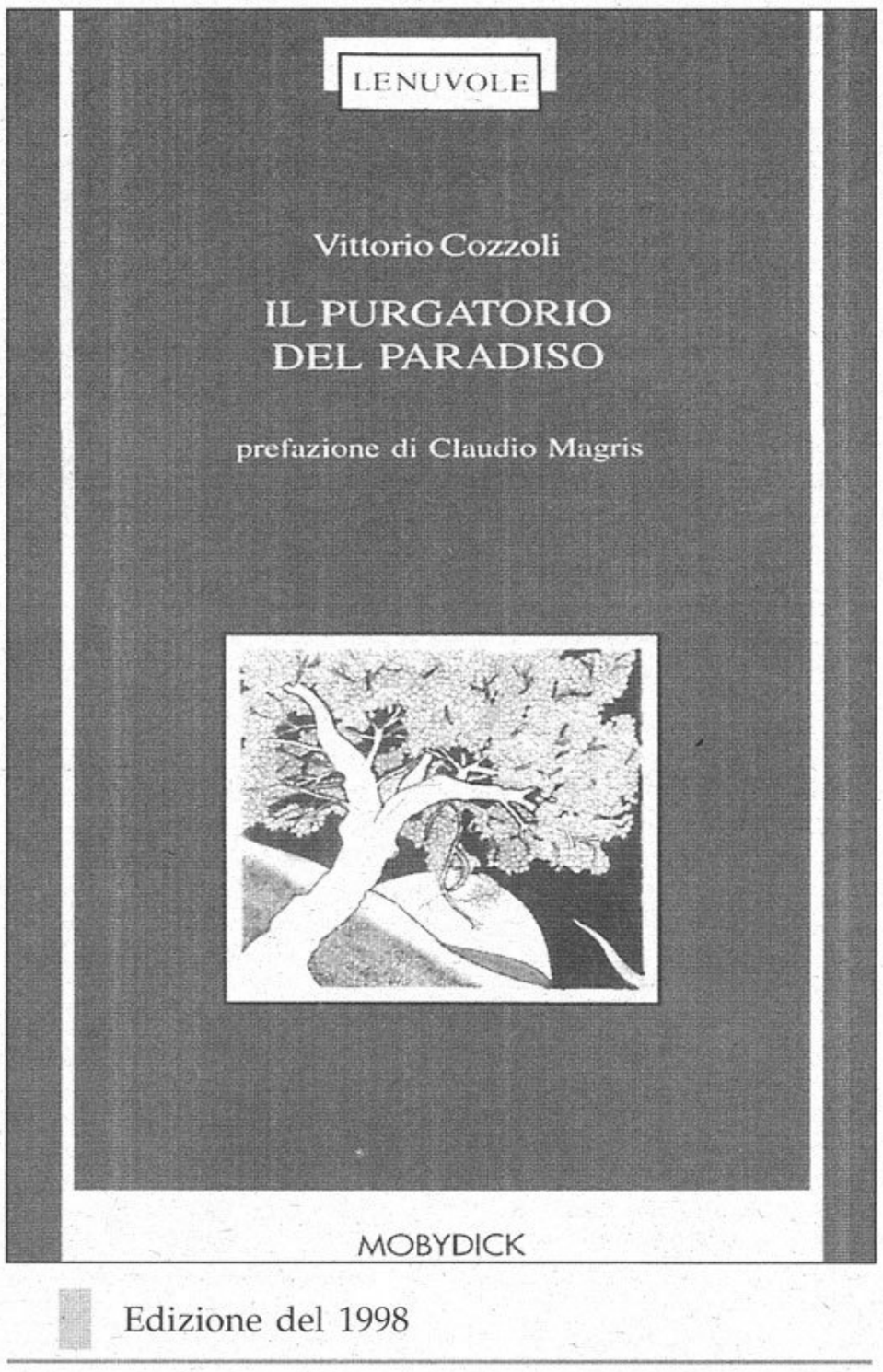
Circolarmente ritorniamo alla necessità di salvaguardare la complessità del nostro campo d'indagine dall'allevamento.

Conclusioni provvisorie

Ovviamente in un ambito così complesso non vi possono essere conclusioni esaustive.

La mente umana è un sistema materiale aperto con un'organizzazione complessa a più livelli che vanno da un substrato biologico-neurale ad un corredo di comportamenti, abilità e programmi adattabili e flessibili, con una dimensione storica, relazionale e sociale. Per conseguenza il campo della salute mentale è unitario, ma complesso al confine di molteplici domini, che abbisognano di conoscenze pluridisciplinari. *Il modello etiopatogenetico dei disturbi psichici è*, e secondo me inevitabilmente sarà, *multifattoriale*, quali che siano i progressi delle neuroscienze.

Tutto ciò implicherebbe che *i servizi* preposti alla loro cura ed alla loro prevenzione non solo dovrebbero essere *centrati sulla comunità* fuori dai muri delle istituzioni, ma soprattutto dovrebbero basarsi sulla cooperazione pluridisciplinare di molteplici figure professionali (psichiatri, psicologi, neuropsichiatri infantili, assistenti sociali, infermieri, educatori professionali ecc.), in una sola parola dovrebbero essere *dipartimentali*. Vanno in questa direzione tutte le normative nazionali (dall'art. 17 della legge 833/1978 istitutiva del servizio sanitario nazionale, che prevedeva l'organizzazione dipartimentale tra ospedale e territorio con esplicito riferimento alla salute mentale, con tutte le successive modificazioni fino al recente cosiddetto "decreto Bindi", che mantiene salda l'organizzazione dipartimentale, e al Progetto obbiettivo nazionale per la salute mentale 1999-2001). Purtroppo da circa un anno questa non è la scelta della Regione Toscana, che sta smantellando i Dipartimenti della Salute Mentale frutto di un lavoro organizzativo di due decenni. Purtroppo è da tutti i punti di vista una scelta miope –



chiusa negli angusti confini del Granducato –, che la Regione dovrebbe rivedere anche per omogeneità con la legislazione nazionale.

La mia modesta opinione è che sotto tutti i profili, epistemologico, scientifico, operativo e organizzativo, nel campo della psichiatria ed ancora di più in quello ampio della salute mentale occorre mantenere la posizione di confine che storicamente si è determinata tra le scienze della natura e le scienze dell'uomo, tra natura e cultura, cercando di allargare con una metodologia interdisciplinare il ponte lanciato tra le due sponde.

[1] L. Bianciardi (1957), *Il lavoro culturale*, Feltrinelli, Milano, 1991.

[2] E. Balducci, *Omelie*, da un nastro registrato direttamente, per gentile concessione del dr. G. Bellumori (Grosseto).

[3] "Alle diciannove e trenta, semiaddormentato dai farmaci, Luciano è sotto ai neon del pronto soccorso. Al medico di turno basta un'occhiata per capire che quest'uomo è in coma epatico. Sta morendo, questione di tempo. Familiari? Nessuno. Solo un amico. L'amico è al telefono, sta cercando di rintracciare Maria a Parigi", P. Corrias, *Vita agra di un anarchico*, Baldini & Castoldi, Milano, 1993, p. 189.

[4] M. Foucault (1963), *Nascita della clinica*, Einaudi, Torino, ed. it. 1969.

[5] G. Corlito (1993), *L'anamnesi nell'indicazione della psicoterapia analitica "breve" (a tempo determinato)*, in G.G. Rovera (a cura di), *Anamnesi e psicoterapia*, Centro Scientifico Editore, Torino, p. 99.

[6] P. Pinel, *La medicine clinique rendue plus précise e plus exacte par l'application de l'analyse*, Paris, citato da M. Foucault (1963).

[7] C. Ginzburg (1979), *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in "Ombre Rosse", 29, pp. 80-107; successivamente nel volume di A. Gargani (a cura di), *La crisi della ragione*, Einaudi, Torino.

[8] S. Freud (1937), *Costruzioni nell'analisi*, in *Opere*, XI, Boringhieri, Torino, 1979, pp. 539-552.

[9] S. Timpanaro (III ed.1997), *Sul materialismo*, Unicopli, Milano; le prime due edizioni presso Nistri e Lischi (Pisa) risalgono al 1970 e al 1975.

[10] S. Timpanaro, *op. cit.*, p. 7.

[11] S. Timpanaro, *op. cit.*, p. 71.

[12] G. de Girolamo, G. Giunchi (1998), *La ricerca nel campo della salute mentale: 8 dilemmi irrisolti*, in "Archivio di Psicologia Neurologia e Psichiatria", 4, pp. 380-398.

[13] Dico polemicamente "di moda" perché sembra che oggi le questioni etiche più spinose (dalla procreazione, all'eutanasia, alla clonazione ecc.) siano di competenza medica e non dell'intera collettività.

[14] G. Corlito (1997), *Sebastiano Timpanaro e le ragioni del materialismo*, in "Allegoria", 27, pp. 112-122.

[15] G. Corlito (1991), *Pontida come Teheran. Considerazioni sul fondamentalismo (religioso e non)*, in "La contraddizione", 25, pp. 72-83: "Un nuovo 'dio elettronico', nato da una massiva alienazione dell'umano, onnipotente, sofisticato e misterioso domina il campo, rinverdisce le vecchie religioni (anche per opposizione reazionaria), veste i nuovi panni dei fondamentalismi e quelli antichi del misticismo. Questa è forse l'origine del polo 'mistico' del post-moderno, il rovescio del suo nichilismo" (p. 81).

[16] F. Fortini (1985), *Il controllo dell'oblio*, in *Insistenze*, Garzanti, Milano, pp. 134-135.

[17] A. Dotti (II ed. 1999), *Il riduzionismo*, in P. Pancheri, G.B. Cassano, *Trattato italiano di Psichiatria*, III, Masson, Milano, p. 3202.

[18] M. David (1991), *Venticinque anni dopo*, capitolo aggiunto alla nuova edizione di *La psicoanalisi nella cultura italiana*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 593-625.

[19] L. von Bertalanffy (1970), *Teoria generale del sistema e psichiatria*, in Arieti S. (a cura di), *Manuale di psichiatria*, Boringhieri, Torino, III, pp. 2195-2211.

[20] G. Jervis (1996), *Sopravvivere al millennio*, Garzanti, Milano, pp. 29-30.

[21] Jervis (1993) in *Fondamenti di psicologia dinamica*, Feltrinelli, Milano, p.71, denuncia "un *sociologismo*, che ignora il valore del *naturalismo* sistemico, cioè cancella il senso dell'orientamento ecologico. In un'ottica ecologica, infatti, ogni animale – e l'uomo stesso – è biologicamente parte dell'ambiente prima di esserlo sociologicamente e culturalmente. Questo antinaturalismo produce un relazionismo 'puro', cioè disincarnato, o formalistico, dove viene ignorata l'esistenza stessa di organismi vivi e concreti". Nel già citato articolo su Timpanaro e il materialismo (G. Corlito, 1997, p. 117) ho commentato a conferma di quanto detto sul post-moderno che così "una posizione 'scientista' può approdare al più puro spiritualismo".

[22] G. Bateson (1989), *Dove esistano gli angeli*, Adelphi, Milano.

[23] G.L. Engel (1980), *The Clinical Application of the biopsycsocial*, in "American Journal of Psychiatry", n. 137, p. 535.

[24] H.I. Kaplan, B.J. Sadock (1993), *Manuale di Psichiatria*, EdiSES, Napoli, p. 1.

[25] Infatti, per la classica definizione dell'Organizzazione Mondiale della Sanità "salute" è "il pieno benessere fisico, psichico e sociale".

[26] Cioè livelli sempre maggiori di ordine secondo il concetto di *entropia negativa* che caratterizza gli organismi viventi secondo la teoria generale dei sistemi (cfr. L. von Bertalanffy, 1970).

[27] H. Karlsson, M. Kamgginen (1995), *Biologycal psychiatry and reductionism*, in "British Journal or Psychiatry", 167, pp. 434-438.

[28] G.M. Eldelman (1987), *Neural Darwinism. The Theory of Neural Group Selection*, Basic Book, New York.

[29] F. Ciolfi, F. Gallo, G.Luppi, A. Vigorelli, E. Zanette (1998), *Corso di filosofia*, Bruno Mondadori, Milano.

[30] A.R. Damasio (1995), *L'errore di Cartesio*, Adelphi, Milano.

[31] G. Corlito (2000), *Un punto di vista materialista sul cambiamento antropologico, sociale e culturale*, in *Conversazioni ad Assisi*, in corso di stampa.

[32] J. Monod (1989), *I valori nell'epoca della scienza*, in "Linea d'ombra", 40, pp. 35-39.

[33] P. Martini, G. Corlito, A. D'Arco, F. Domenici, P. Fusi, A.F. Rinaldelli (1985), *Il modello organizzativo di un unico servizio di salute mentale a struttura dipartimentale, centrato sulle attività extraospedaliere*, in R. Zerbetto, *Realtà e prospettive della riforma dell'assistenza psichiatrica*, Istituto poligrafico e zecca dello stato, Roma, pp. 105-129.

[34] Una citazione valga per tutte dai *Documenti precongressuali di Psichiatria Democratica* (1976) per il primo ed unico congresso nella storia di questa associazione: "Se è vero…che l'esclusione non è e non può essere causa determinante della malattia, così come è inesatto ritenerla effetto di quest'ultima, è altrettanto vero che essa è l'unica forma sotto cui si presenta il disagio psicologico che noi siamo chiamati istituzionalmente a gestire. Il malato… non è malato *perché* escluso, e non è escluso *perché* malato; egli è tale, ossia malato, *in quanto* escluso. Volere scindere la presunta malattia dalla sua faccia sociale, vale a dire dal processo emarginativo che *socialmente* la sostanzia, significa ideologizzare il problema psichiatrico e restituirlo al mondo neutrale e 'scientifico', dosato ed 'oggettivo' della tradizione medica" (p.28). Con la lodevole intenzione di evitare la "neo-manicomializzazione" del territorio, esportando la logica del manicomio nei nuovi servizi alternativi, se ne universalizzava lo statuto per cui tutto il disagio psichico è quello istituzionalizzato.

[35] J.L. Linares, *Le emozioni nella separazione coniugale*, in M. Andolfi, C. Angelo, M. de Nichilo (1996), *Sentimenti e sistemi*, Cortina, Milano, pp. 185-194.

[36] Da alcune indagini, ad es., risulta che circa il 50% dei clochard non presentano disturbi psichiatrici: allora far coincidere follia e marginalità rischia di gabellare per "psichiatrica" ogni devianza sociale e paradossalmente di attribuire alla competenza della psichiatria tutto il controllo sociale, mandato a cui essa storicamente tenta di sottrarsi.

[37] G. Jervis (1975), *Manuale critico di psichiatria*, Feltrinelli, Milano; in particolare cfr. *Il rifiuto della follia come fattore di normalizzazione del gruppo*, pp. 88-89.

[38] S. Freud (1929), *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, X, Boringhieri, Torino, 1978, pp. 557-630.

[39] Per una ricostruzione più dettagliata cfr. il Capitolo secondo del già citato *Manuale* di Jervis, *Breve storia della psichiatria contemporanea* (pp. 42-66).

[40] R. Collins, M. Makowsky (1972), *Storia delle teorie sociologiche*, Zanichelli, Bologna, 1980 (ed. ital.).

[41] R.E.L. Faris, H.W. Dunham (1939), *Mental disorders in urban areas: an ecological study of schizophrenia and other psychoses*, University of Chicago Press, Chicago.

A Milano con Bianciardi

Ottavio Cecchi

I

Alla fine di febbraio (del 1999 – *n.d.r.*) ho consegnato alla Fondazione Luciano Bianciardi di Grosseto undici lettere a me inviate dallo stesso Bianciardi tra il '56 e il '57, durante la preparazione del mio libro, uscito col titolo *Prima di giorno*.

Conoscevo Bianciardi solo di nome, ma non sapevo niente di lui, nemmeno che fosse grossetano. La conoscenza del suo nome mi veniva dall'eco, che raggiungeva Firenze e Roma, delle battaglie che lui e alcuni suoi compagni conducevano per allargare la capienza democratica del partito comunista, d'altronde bene orientato contro il settarismo, e disciplinato, ma di idee ancora un po' pesanti, poco pronto al rinnovamento. Impastoiato nelle alleanze internazionali e, come massa, poco incline a riconoscere che persino l'Italia, nonostante il fascismo e la guerra, era in grado di sopportare il peso di un rinnovamento di grande portata.

Grosseto non è quel *grosso sito* che alcuni credono. Grosseto è stata investita dalle maggiori correnti culturali europee e se ne vedono i segni e le tracce. Più che nei monumenti e nelle opere, lo si nota in quel complesso di funzioni e di comportamenti che Leopardi, nel suo saggio sui costumi degli italiani, chiama "conversazione".

FERDINANDO CAMON

ROMANZI DELLA PIANURA

IL QUINTO STATO * LA VITA ETERNA

GARZANTI



Edizione del 1988

Non accadde solo a Grosseto: qua e là per l'Italia vecchi, inamidati frequentatori dell'Albergo Lux e dell'Internazionale si trovarono in difficoltà quando ebbero a che fare, per una ragione o per l'altra, con cittadini italiani molto più moderni ed evoluti di loro.
Ad accorgersi per primi di questa differenza di "conversazione" (in altri termini: di cultura e di livello politico) furono i giovani. Tra loro, a Grosseto, c'era anche Luciano Bianciardi, studente, poi laureato e infine professore supplente di filosofia nella sua città. Forse fu lui, come mille altri in giro per l'Italia, a scambiare il malcontento per le cose della politica o per un nodo provinciale troppo stretto. Sta di fatto che il disaccordo montò e un bel giorno Luciano Bianciardi prese il treno per Milano.

Non so con precisione dove avesse origine l'antipatia che egli sentiva per Milano. Tutto, di quella città, gli rimaneva indigesto: la parlata lombarda, la camminata della gente, cioè l'andatura dei milanesi, il cibo e tutto il resto.
Non avrebbe torto il lettore se, prima di averle lette o scorse, pensasse a quelle lettere come a modelli di quotidianità burocratica. C'era anche questo, c'era anche il sollecito delle bozze troppo a lungo trattenute, c'erano le notizie sull'andamento dei lavori, gli improvvisi altolà perché qualcosa non aveva funzionato a dovere; c'erano tutte quelle costanti che accompagnano la formazione dell'opera; ma c'erano altre due cose che non si trovano né nelle case editrici, né altrove: l'ironia e lo sforzo per elaborare un concetto di storia.
Bianciardi era un uomo colto e portò con sé la sua cultura quando partì per la città delle case editrici e dei grandi giornali, dove la vita pareva più vita. Quei giovani intellettuali che a Grosseto come a Roma, a Milano e altrove alzarono la voce contro la "politica culturale" del Pci avevano ragione. Ma come potevano capire, loro, così giovani e generosi, così sinceri e privi di ipocrisia che a dividerli dai padri era anche il concetto di storia?
Ma non solo. Quei giovani avevano ereditato il concetto di storia dalle generazioni dei padri, che lo avevano usato secondo la storia del loro tempo; e ora, i giovani, ne davano una lettura che non combaciava con quella insegnata loro da gente che l'aveva capovolta.
Il concetto di storia non era mai uguale a se stesso. Il nodo del discorso è qui, non nelle dimensioni delle città o nella differenza di età tra padri e figli.
Per cominciare a fare un po' di luce dentro di loro, quei giovani dovevano aspettare che dai lenti archivi ufficiali cominciassero a uscire non solo i documenti, ma i nomi stessi di coloro che la storia medesima continuava a oscurare, se non a nascondere. Uno di questi nomi era di un ebreo, una delle più grandi menti del secolo, Walter Benjamin, morto suicida a Port Bou, tra la Francia e la Spagna, mentre cercava di mettersi in salvo dai nazisti. Le ideologie e i fabbricanti di progetti di guarigione e di un nuovo assetto (essi dicevano Ordine) del mondo avevano eretto attorno alle città e a qualunque idea diversa dalle loro alti muri e protezioni d'ogni genere. Protezioni particolari badavano che l'itinerario lineare portasse immancabilmente all'inveramento di un progetto che segnasse la fine del viaggio e fosse il perfetto calco dell'Idea. Su un cammino analogo, in un tempo molto remoto, si era posto Mosè. Egli a capo del suo popolo avrebbe raggiunto la Terra promessa, luogo di giustizia e di perfezione, dove i suoi seguaci avrebbero fermato la corsa del tempo per vivere felici in eterno. Il dio di Mosè è potente e crudele. Mosè vede la città dall'alto di un colle, ma morirà prima di raggiungerla. Dissidi e lotte interne avrebbero duramente colpito il suo popolo. Dai tempi di Mosè questa storia si ripete: l'immagine della Terra promessa è sempre davanti agli uomini, che, come Mosè, si mettono in cammino per raggiungerla. Ma inutilmente.

La fine della guerra, la sconfitta delle ideologie e dei totalitarismi fascisti, le guerre di liberazione, in seguito ribattezzate Resistenza, furono la storia, in fondo alla quale le interpretazioni storicistiche avrebbero dovuto aprire un grande vuoto capace di accogliere le nuove idee e la giovane umanità. Una donna, Hannah Arendt, nel suo saggio su *Le origini del totalitarismo*, pubblicato anche in Italia da Comunità, lasciò cadere con coraggio una frase nella quale era possibile scorgere lo scorcio di una polemica antitotalitaria e antistoricistica: non c'era al mondo niente di eterno e di stabile (questo avevano fatto credere le ideologie e i regimi totalitari). Un'altra grande donna, Simone Weil, aveva già detto e ripetuto che "[…] il vero Dio è il vero Dio concepito come onnipotente, che però non comandava laddove avrebbe il potere di farlo; infatti si trova soltanto nei cieli; e, quaggiù, nel segreto e anche […] sia pure in casi estremamente rari, può accadere che un uomo rinunci a comandare pur avendone il potere, per pura generosità […] Il bene puro non si trova da nessuna parte. O Dio non è onnipotente, o non è assolutamente buono o non avrebbe dovunque la possibilità di essere tale. L'esistenza del male, quaggiù, lungi dall'essere una prova contro l'esistenza di Dio, è perciò la rivelazione di questa verità". Ancora: "La creazione è, da parte di Dio, un atto non di espansione di sé, bensì di limitazione, di rinuncia. Dio con tutte le creature è qualcosa di meno che Dio da solo. Altrimenti come darsi una spiegazione del male del mondo, di Auschwitz?" Questi temi saranno ripresi, più di recente, da Hans Jonas e da altri.
Tra le minute delle lettere che scrissi, tra il '56 e il '57 (nel novembre uscì il mio libro da Feltrinelli), dirette a Luciano Bianciardi, ce n'è una nella quale gli annuncio una mia scappata a Milano: gli chiedevo quale fosse per lui l'ora migliore. Mi rispose subito.
Io, lui e mia moglie ci incontrammo la mattina presto nella sede della casa editrice. L'incontro tra noi due "maremmani" (lo dicemmo ridendo perché l'industria del bandito e della tomba etrusca non piaceva a nessuno dei due) fu subito cordiale. Decidemmo di uscire, di evitare la "riunione". Mi presentò ad Alba Morino, che dirigeva l'ufficio stampa, mi pare a Scuderi e basta: era presto, gli uffici erano vuoti. Demmo un'occhiata al libro, che era quasi pronto (si aspettava il disegno del mio amico Fernando Farulli per la copertina), e scendemmo in strada.

Se uno studioso sceglie per sé il mestiere di critico della cultura, non deve poi prendersela con le cose che succedono al mondo. A un critico della cultura si addice tutto: la letteratura e la fisica, la linguistica e la biogenetica, e guai a lui se nella foga del discorso oltrepassa i confini e invade il campo altrui. Deve, invece, mantenersi attento a tutto e parlare e scrivere di tutto; mai assumere per sé una di quelle discipline, per dir così, "occupate".
Steiner è maestro in questo sguardo d'insieme, che consiste nell'esprimere un giudizio sulla critica della cultura: uno sguardo d'insieme e non l'inevitabile confronto con le singole discipline; e ciò è quel che più conta. A questo stesso confronto non sfuggì di un millimetro. C'è poi un altro confronto: quello con l'insieme dei fatti e delle idee, altro campo minato dove nessuno può permettersi sguardi inadeguati.

Steiner è maestro eccellente in quella disciplina che è la critica della cultura. Ma non è, lui, uomo da passi indietro o da sorrisi accattivanti o compiacenti. Forse è lui l'uomo che in questi ultimi anni ci ha detto le cose più spiacevoli. Eppure, le abbiamo ricevute e incassate. Era Steiner che parlava. Si può cominciare di qui: "L'orrore è sempre endemico".

Io non so quanto tempo era che non ridevo leggendo un libro, né so quanti mai secoli fossero che non ridevo da solo per strada o in una stanza: io da una parte e il libro dall'altra. Sarà forse perché quelle cose che Bianciardi scriveva nelle pagine de *La vita agra* io le avevo già sentite dalla sua voce mentre noi tre, io, lui e mia moglie, andavamo per Milano alla ricerca di quella (si dice così?) milanesità che urtava i nervi a Bianciardi e faceva ridere me, fiorentino trapiantato prima in Maremma e poi a Roma. Milano mi piaceva. Mi piacevano tutti quei lasciti illuministi, tutti quegli scorci che mi rammentavano Vienna (Mahler, quel Mahler che, a quanto si dice, andava a passo operaio dietro i cortei dei lavoratori socialisti e che faceva risuonare nella sua musica il passo pesante dell'umanità in marcia senza speranza o le trascrizioni per dei valzer degli Strauss per poveri cristi ambulanti o per orchestrine da città termali) che mi riportavano all'orecchio la parlata triestina nella quale si passava all'improvviso da uno squisito ragionare a uno sboccato bestemmiare. Non era ancora giunto il tempo delle amicizie: non conoscevo ancora Ferrata, il grande Giansiro che veniva a prendermi al mio albergo in via della Spiga e insieme andavamo in Bagutta. Là Giansiro mi presentava i suoi amici, che poi erano i padri della letteratura di quei giorni, e concludeva il racconto cominciato sulla porta dell'albergo: "Vedi là? C'è una scuola elementare. È quella dove andavo io. Veniva a prendermi mio nonno. Mi chiedeva che voti avessi riportato e se erano buoni mi regalava una brioche".

Era ancora la Milano di Vittorini, di Ferrata, di Sereni…Io, Vittorini, lo avevo conosciuto a Firenze, in casa di Saba, in un fortuito incontro clandestino. Ma questa è un'altra storia.
A Milano c'era già anche Bianciardi.

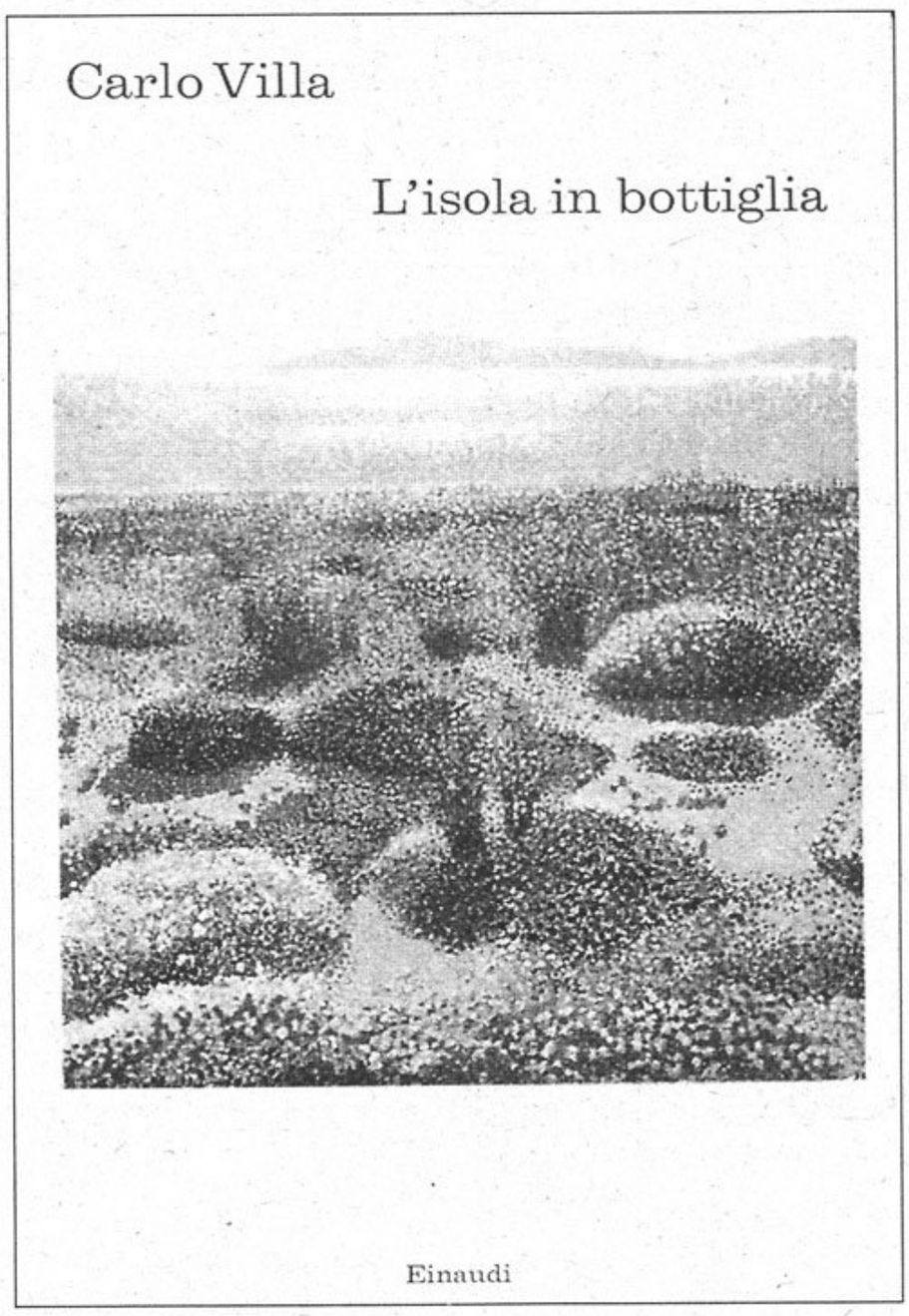
Era un uomo giovane, non era uno che aveva giocato sui tavoli del fascismo "di destra" e di quello "di sinistra". Al punto primo dello smilzo programma di quei giovani c'era il ritorno alla libertà. La maggior parte di essi non amava i maneggi della politica: i loro pensieri volavano alti. Bianciardi, come si è detto, veniva da studi filosofici. Era naturale che si trovasse accanto (o contro) alcuni politici maneggioni del prefascismo e altri politici e maneggioni, che a tutto pensavano eccetto che a cedere il potere o parte di esso a quei giovani che cominciavano a porsi seriamente la questione del concetto di storia. Ma per disgrazia erano "doppi", ossia la pensavano in modi opposti all'interno del medesimo ragionamento. Qual era il dilemma? Lasciare che le cose del mondo sciamassero libere al di là della fine (al di là, si vuol dire, dei limiti posti abusivamente agli avvenimenti e ai pensieri, ma che al tempo stesso non sapevano liberarsi dall'idea della fine); una fine, che fino a quel momento aveva coinciso con la morte e che da quel momento fino alla consumazione dei secoli avrebbe fatto tutt'uno con un eterno, sempreverde giardino. I più accorti videro assai bene come un iter siffatto e un siffatto finale fossero analoghi nel socialismo o meglio nel comunismo e nel fascismo.
Fu per questo che molti di essi, dopo un primo fuoco di paglia si ritirarono. Altri credettero che per portare un'ombra di liberalismo in Italia si dovesse seguire il partito comunista italiano. Questa scelta, a conti fatti, non pareva sbagliata. Tuttavia costò l'annullamento o quanto meno la mortificazione di migliaia di intelligenze. E anche questa, che sarebbe potuta sembrare una conclusione, si apre invece ad un interrogativo: in che modo quei giovani avrebbero impiegato le loro intelligenze?

"Vedi che ci sei arrivato anche tu, – disse mia moglie mentre, dopo la sosta nei pressi della casa di Hermann Hesse, si apprestava a darmi il cambio alla guida – vedi che non puoi rispondere alla domanda che ti ho fatto proprio qui, durante il viaggio di andata: che cosa avreste fatto se non aveste ingannato voi stessi?"
"Inganni, sì, ne abbiamo conosciuti tanti; ma io ne conosco più d'uno che potrebbe definirsi autoinganno. Che gusto c'è a farsi del male?"
Ha fatto una risata: "Che gusto c'è? Me lo domandi? Il gusto più raffinato che si conosca; come perdere a carte."
"Una raffinatezza piccolo borghese. Che raffinatezza sarà mai…"
"Il sangue e il tabacco…" – ha detto lei.
"Serra, eh? Di lui non si ricorda più nessuno. Serra e Kipling…Ancora!"
"Perché siete stupidi."
"Vuol essere un complimento?"
"No – ha detto con voce secca e dura – semmai non a voi. Si capisce, a lui, a Serra, e sai perché?"
"Su, avanti, dilla la tua bella banalità."
"Perché tra le tante doti aveva anche quella di essere un buon amatore." Ha alzato una mano: "Alt! All'Agip va bene?"
"Benissimo!" – ma dovevo essere immusonito.
È scesa dalla macchina, ha ordinato il pieno, dal di fuori ha infilato la testa nello sportello e con aria canzonatoria ha detto: "Geloso di Serra…? Che vergogna! Geloso di un tale morto in guerra più di mezzo secolo fa!"
È andata a pagare la benzina.
Risalendo e poi mettendo in moto, ha detto: "La scriverai ora, come ha fatto Calvino, la prefazione 1964 al tuo *Sentieri dei nidi di ragno*?"
"No. Per il semplice motivo che non ho scritto il *Sentiero dei nidi di ragno*."
Ho detto: "Tra i tanti custodi dell'ideologia e della storia che finisce sempre per correre lineare verso un immobile avvenire felice, c'eravamo anche noi. Non eravamo noi i buoni, di qua, e loro i cattivi, di là. Tutti noi eravamo i cattivi: eravamo tutti da una parte e la guerra era intestina…Il di là non c'era e non c'era neppure il vuoto, non c'era il Nulla perché è impensabile."
Ho fatto quel gesto buffo che diverte l'osservatore: mi sono battuto le dita a pugno sul petto: "Tu puoi burlarti di noi finché vuoi, ma la verità era proprio questa. Credi che Bianciardi e tanti altri avrebbero lasciato le loro città, i loro paesi, le loro campagne, per un semplice desiderio imitativo alla Rastignac? Ricordi? *A noi due!* E Parigi che dovrebbe accucciarsi ai suoi piedi…"A noi due" un corno! Sai quanti *due* aspettano il loro turno per entrare nella capitale del XIX secolo? Magari per la gabella, in un mattino di neve, come le contadine della *Bohème*? Non so se hai letto Dos Passos. C'è un suo libro molto bello, nel quale si assiste alla corsa a Washington dei funzionari del New Deal. Sono i rooseveltiani che "occupano" pacificamente il potere. Vengono verso la capitale dai più remoti angoli degli Stati Uniti con le loro vecchie auto, con le loro motociclette, con le loro mogli, risolute o tenere, nevrotiche o svenevoli, oneste o puttane; quelle mogli conteranno molto, una volta giunte a destinazione. E la furba Eleonor, la moglie del Presidente, in odore di omosessualità, capirà il valore e l'importanza di tutta quella gente di sesso femminile. Ritroverai alcune di loro sul treno della campagna elettorale del marito, ai fornelli a cucinare uova

strapazzate per i collaboratori più vicini. Vangelo: Schlesinger le ha scritte nel suo libro su Roosevelt queste cose. Ebbi la fortuna di conoscere Schlesinger Junior. Silenzioso, solitario…Lo conobbi a Belgrado, spazzata dal gelido vento della Pannonia. Cominciammo a parlare di quel libro in un caffè e continuammo su per le scale del Club. Eravamo in attesa di un annuncio: il maresciallo Tito è morto. Invece l'infermo agonizzò ancora a lungo, e noi intanto andavamo su e giù sui B727, tra un allarme e l'altro."
"Calma, ora…calma! Quel poco di entusiasmo che ti rimane lo spendi tutto per Roosevelt."
Le ho passato una mano sui capelli e le ho sorriso: "Roosevelt – ho detto – è stato il più grande del secolo…"

Ho scritto di recente, in un (quasi) saggio, qualche cosa che si riferisce al rapporto tra gli ebrei e l'immagine. Ho cercato di consegnare alla scrittura il ricordo di una lunga passeggiata fino a San Francesco di Fiesole in compagnia di un coetaneo destinato a diventare, nella sua città, Praga, uno stimato direttore d'orchestra. Lo conobbi a Firenze negli anni Cinquanta, in un palchetto del Teatro Comunale che la direzione aveva offerto all'ambasciatore cecoslovacco (ancora non era avvenuto il colpo di stato) e a sua moglie. Nelle prime pagine di *Errata* (che somigliano a *Infanzia berlinese* di Benjamin e all'inizio dell'autobiografia di Elias Canetti) c'è un bellissimo ritratto del padre di Steiner. Il rapporto di quest'ultimo con la famiglia e con le cose del mondo negli anni Trenta rivela una sofferta accettazione dell'iconoclastia ebraica ed islamica. Scrive George Steiner: "Come l'islam, il giudaismo è iconoclasta. Teme l'immagine, diffida della metafora. Gli ebrei emancipati amano gli artisti-interpreti, in particolare i musicisti. Fra loro ci sono stati numerosi maestri del palcoscenico e del cinema. Eppure ancora oggi, mentre plasmano una parte notevole della letteratura americana, mentre possono far riferimento ai modelli di Kafka, Proust, Mandel'utam o Paul Celan, gli ebrei non si sentono completamente a loro agio di fronte alla poetica dell'invenzione (fabulation), a quel seme di senape di 'falsità' o finzione, alla rivalità con il Dio creatore che è insita nelle arti."
Più volte, dal profondo di me, era venuta alla luce un'immagine, anzi il paragone tra due immagini analoghe. Analoghe o come? Simili, diciamo così e finiamola con questo tormento che fa da sfondo alle immagini, alle parole, ai libri, ai film.
"Scendi, se vuoi, penso io a portare la macchina in garage."
È scesa e io sono scivolato al suo posto, ho rimesso in moto e ho infilato in discesa la rampa di cemento che porta ai sottosuoli.
Mi sono ripetuto una frase di mia moglie. È saggia, ho pensato, è più saggia, è più forte di me.
"E l'ometto con la valigia?"
"Glielo aveva detto anche il suo amico Scholem…"
Rispondeva di sì, che lo sapeva come sarebbe finita.
Io non potrei dire ciò che lei ha detto a me. Ho tentato di cambiare il corso dei pensieri. Inutilmente. Ricompariva l'ometto con la valigia. Una voce mi diceva: "Tu lo sai, vero, che cosa pesava là dentro, in quella valigia."
"Tutti sapevano che là dentro c'erano le tesi sul concetto di storia. Si diventa ciò che si è, e non scomodare Nietzsche per così poco. Prendi noi due: siamo due personaggi di un romanzo degli anni Sessanta, due che litigano mentre corrono in autostrada sull'automobile, due che hanno imparato al cinema anche ad afferrare la bottiglia di whisky al momento del ritorno a casa. E il profondo del profondo non c'è."
"Bella scappatoia."

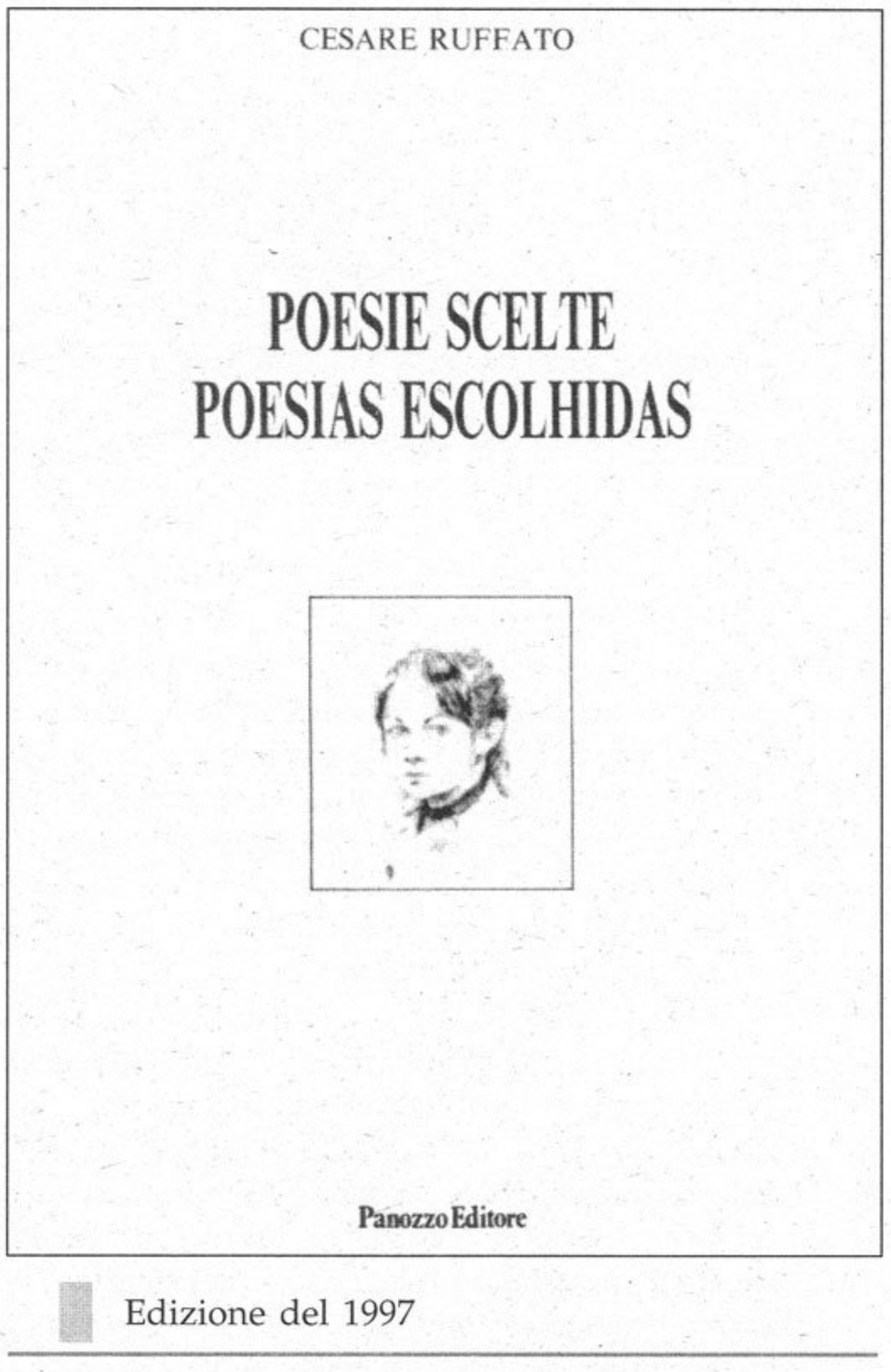
Rimasi a lungo accanto alla macchina e sarei rimasto ancora lì, fermo, a pensare se un'altra macchina con quattro rumorose persone a bordo non fosse entrata nel garage. Scesero e presero la via dell'uscita parlando e ridendo.
"Vivono," – dissi.
Mi traversò la mente una frase che mi pareva di aver letto in un saggio di Giacomo Debenedetti: la vita "passata soltanto a vivere…" Mi era sembrata oscura, indecifrabile. Che altro si poteva fare, vivendo, se non vivere?
In agguato c'era il frammento di un concetto di storia che pareva gli fosse stato buttato tra i piedi intenzionalmente. Se lo avesse recitato a memoria, non avrebbe ottenuto l'effetto desiderato; né con sé, né su nell'appartamento della pensione avrebbe trovato le tesi. Forse, in una libreria di Lugano o di Locarno, dove si potevano comprare anche libri in altre lingue. Ma le librerie a quell'ora erano chiuse. Non gli rimaneva che la memoria, quella memoria "leggendaria" che gli altri gli invidiavano. È di Proust, naturalmente, che Debenedetti si occupava anche in quel saggio. Se si passa la vita intera soltanto a vivere, non rimane che riviverla come redenzione. Non è forse vero che "redimere" significa riconquistare ciò che si è perduto? Le parole gli vennero alle labbra spontaneamente, senza sforzo.
Era dunque su questo concetto che discutevano, litigavano, si riunivano e si separavano senza sapere il perché i ragazzi come Bianciardi? Era questa la ragione ultima per la quale Luciano Bianciardi aveva preso il treno per Milano? Gli mancava la valigetta di cartone e il cappello all'antica, tale e quale a quello che suo nonno indossava nell'ingrandimento in salotto. Se n'era vergognato con i compagni di scuola; invece ora avrebbe voluto portarlo con sé dappertutto. Ecco le parole importanti: guardare nel profondo del passato.
"Il tempo perduto… – diceva – il tempo perduto. Possibile che solo là vi sia salvezza?"



Edizione del 1972

Nel bagliore del sole di mezzogiorno che entrava di prepotenza nella porta del garage, gli parve di vederlo, il "vecchio Benjamin", un po' curvo a causa del peso di quella valigia. Ma le tesi non le aveva affidate a sua cugina Hannah? O erano andate perdute?
"Perdute, perdute… Meglio perdute che nelle nostre mani."
Intanto avrebbe voluto averle tra le mani, consultarle, capire se le aveva interpretate per il verso giusto o no.
In seguito avrà tutto a disposizione, a cominciare dal volume delle tesi, ma ora non può fare altro che abbandonarsi alla spontaneità: a quel gioco, che gli piaceva chiamare delle libere idee forse per imitazione di quell'altra espressione, che spostava la riflessione nel campo psicologico: libere associazioni. Ma ancora più curioso era questo, che rimandava dritto a Freud: il giuoco delle libere idee. Erano tanto libere che non chiedevano alcuna informazione circa il cammino da percorrere: spuntavano dalla testa quando meno te l'aspettavi. Tal quale un sughero che tu cerchi di tenere sott'acqua: a un tratto lo lasci e quello salta su, oltre la superficie, con una spinta e, sotto la spinta, una forza che non avresti mai immaginato. I suoi colleghi, una volta che ne avevano parlato con lui (della "libertà delle idee", e del sughero, e della spinta e via di seguito), si erano appellati alle leggi della fisica (un corpo immerso in un liquido riceve una spinta dal basso verso l'alto, ecc.) o della retorica o della metrica. Perché fa effetto la rima? C'è il sughero: tu costringi le sillabe una addosso all'altra e quando le lasci è come se esplodessero andando a cozzare contro qualche cosa di duro e immobile che hai dentro di te, più o meno intorno al cuore, al centro delle emozioni…
Uno di essi, il più anziano, il più riservato, si posò l'indice sul naso e disse: "Eppure…"
Aspettò che i suoi colleghi tacessero e disse: "Che differenza c'è tra un sughero e una rima? Se il sughero tiene bene il mare, dopo la volata e un nuovo piccolo tuffo, se ne va galleggiando…"
Dalla periferia del gruppo si levò una voce: "E bravo il nostro Massetani!"
Quasi nessuno seppe mai che cosa avesse voluto dire il Massetani.
"Troppi anni d'insegnamento riducono come Bacco, tabacco e Venere" – disse un altro.
Il Massetani l'aveva detta, la sua cattiveria.

Dove avrebbe trovato dimora, tra quei giovani in vena di discussioni, l'angelo della storia? Non avrebbe trovato posto, e infatti non lo trovò. D'altronde, non si poteva pretendere di trovare un angelo per ogni gruppetto di giovani accalorati in una discussione. Non c'era posto per lui, non c'era posto per più di un Messia. Ora che avevano trovato la strada che porta là dove frequenti sono i passaggi ad ali spiegate, gli angeli correvano il rischio di trovarsi in una strada tipo *Otto e mezzo*, stretti da ogni parte da stormi di angeli fasulli, riconoscibili dal modo in cui si ponevano in faccia al futuro. Andavano avanti guardando avanti, e questo bastava per capire che non avevano capito un bel niente. Banalità, banalità. Con ali banalissime volavano, ormai, gli angeli di Klee, di Benjamin e di Rilke.
L'angelo era un'invenzione di Benjamin. Chiunque, con un po' di fortuna, può trovare su una bancarella o in una bottega di libri e stampe un disegno di Klee, e può accadere che quell'avventore compri il disegno. Lo porta dal corniciaio, si vanta della fortuna che ha avuto e, a casa, lo appende a una parete. Dentro di sé, sente che quell'angelo, in fondo, non gli piace, ma lui dice che è bello perché lo ha fatto Klee. Il giorno in cui di quel Klee, che non gli piace, proprio non gli piace, un critico amico gli mostra a uno a uno tutti i difetti (del resto riscontrabili anche in altre opere dello stesso autore) fa il giro delle gallerie e lo vende. Per dire che quel-



l'angelo ebbe invece la ventura di cadere in una mano creativa. Era caduto in buone mani e sotto un paio d'occhi miopi e attenti, le mani e gli occhi di Benjamin, che di quell'angelo fece l'angelo della storia.

A nessuno sembrò impossibile che quei gruppi di ragazzi, che si riunivano in sedi di fortuna o, in mancanza, nelle piazzette riparate dal traffico e sui marciapiedi, litigassero nonostante la stretta affinità del linguaggio. Nessuno di loro abbandonava il campo di battaglia. Se l'interlocutore diceva (per esempio): "Che bel regime è il vostro, bella democrazia: qui da voi, se un individuo dice che non può esservi democrazia dove al potere c'è il partito unico, se dice cioè qualcosa che non piace al governo, viene cacciato in galera," l'altro non cambiava, come avrebbe potuto fare, le carte in tavola, ma accettava e stava al gioco: "Bella democrazia la vostra, dove ognuno è libero di morire di fame."
Il realtà, gli uni e gli altri andavano perfettamente d'accordo: in nome delle comuni origini non facevano altro che rimandarsi la palla.
Non ebbero buona sorte quei ragazzi. Tuttavia ebbero, per così dire, la fortuna di uscire vivi dalla guerra. Fu come fare un tuffo nel tempo. Nessuno di loro si accorse, tanto fu svelto, del mutamento: non c'era più la guerra ed era tornata *una* pace: una pace e non *la pace* (ma si dà mai il caso che la pace, tutta intera, scenda sulla Terra?), e c'era da sentirsi e dirsi contenti, perché, tanto per andare in cerca di confronti poco sofisticati, tanti loro coetanei americani continuavano a battersi e a morire.
L'inganno, come si è tentato di dire, stava in quella zona buia del ragionamento, là dove la dialettica avrebbe dovuto esercitarsi fino allo spasimo: in quella parte buia del "dibattito" c'era la soluzione

del problema, che si rivelava nella stessa struttura del libro. Ma il buio era troppo buio e non c'era modo di condurre la discussione fino in fondo, fin dove sarebbe apparso chiaro che le due parti in contesa, in Europa e in oriente, dimoravano sullo stesso versante. Eccetto l'America. Per un Benjamin, c'erano milioni di ragazzi, e di adulti, che credevano davvero in una inimicizia che, per farsi credibile, doveva scatenare una guerra vera e vere persecuzioni e veri sterminii.
La Maremma di Bianciardi non era, dicevamo, la Maremma del bozzetto, patetica con la sua faccia da bandito. Erano il mare e la costa di casa sua, e Grosseto era la città dove era nato. Era talmente legato ai luoghi e alla gente di casa sua che preferì lasciarli per conservarli nella memoria.
In una lettera, commentando le descrizioni dei luoghi che un certo amore di terra lontana mi aveva dettato, mi chiedeva: "Ma come hai fatto?"
Un interrogativo come questo significava che anche lui aveva conservato immagini, suoni e luci di un paese amato.

Luciano Bianciardi non veniva da un mondo spopolato, lontano dagli occhi e dal cuore. Veniva da una Toscana che, accanto alle più significative tradizioni, conservava il gusto del nuovo. Di un nuovo "con misura", congiunto all'acutezza e all'eleganza del pensiero. Percorra il viandante quelle strade, attraversi quei paesi: si muoverà sul tracciato della modernità.
Chi non abbia la vocazione del pacco postale vedrà che l'interesse politico non è venuto meno. Le assemblee sono quasi sempre al completo e i cittadini prendono, con convinzione, la parola nei consigli comunali e provinciali e discutono. Aveva ragione Hannah Arendt quando diceva che la democrazia ha i suoi pilastri nei consigli. E nei consigli si discute di tutto, dalle cose più piccole alle più grandi.
La lingua è di un bel conio, che si presta al ragionare. La Maremma dei tempi di Bianciardi ventenne non era così. Era tuttavia un angolo tra i più belli del mondo, dove si poteva abitare o soggiornare preferibilmente se nati lì o mandati a fare il carabiniere, o il finanziere, o perché ricchi.
Egli apparteneva alla famiglia degli stanziali. Era nato a Grosseto e nelle scuole di Grosseto aveva scoperto la strada della filosofia. La laurea l'aveva presa nella prestigiosa università di Pisa. Si capisce la ragione della sua "fuga" se la si cerca per questa strada, o non la si capisce, o la si falsifica.
Che cosa era successo di grave da indurlo a lasciare Grosseto?
Erano successe sì delle cose: liti, dibattiti un po' accesi, forse litigi. Un uomo appassionato, un uomo di sentimenti e di ragione come lui non si sarebbe lasciato travolgere dalle beghe di provincia. Se non fosse stato al corrente di tutto ciò che accadeva nel mondo, se non avesse avuto una visione generale della politica e della storia, sarebbe rimasto nel suo guscio. E già che il nome di storia è stato pronunciato, tentiamo di completare il ragionamento.
Era quel concetto di storia che impegnò disperatamente Benjamin, quel concetto che avvelenava i giovani italiani subito dopo la guerra, ed era quel sovraccarico escatologico che inceppava e fuorviava il discorso. Tutto ciò che accadeva portava al finale in gloria, a quel compimento che era nel medesimo tempo l'inizio di una felice eternità.
Siccome la trasformazione sarebbe avvenuta in meglio, il mondo sarebbe guarito di tutti i mali.
Di questa opinione non era Kafka; a curarsi a letto si doveva mandare non il mondo, ma tutti coloro che lo volevano guarire.

Il richiamo del pensiero anarchico, in tutto quel tratto di costa, è stato in passato piuttosto forte e il Bianciardi "milanese" lo sente nel profondo di sé. Vagamente accenna a un attentato dinamitardo, ma è un tentativo di artificio letterario, è come un fantasma che si agiti nelle stanze di un vecchio castello o in una di quelle torri di guardia che si ergono sui colli in riva al mare. È come uno scoppio di grisù mal riuscito. Quando volle concretamente parlare delle miniere dell'immediato entroterra, insieme con l'amico Carlo Cassola scrisse *I minatori della Maremma*, la prima grande inchiesta italiana del dopoguerra (1956) sul mondo del lavoro.

II

Dalla sua stanza nella sede della casa editrice, Luciano telefonò a Maria, la sua compagna. Mi accorsi che rispondeva a una domanda: "Sì. Sono simpatici."
Poi disse: "Va bene, a mezzogiorno."
Riattaccò. Venne verso di noi: "Maria vi invita a pranzo."

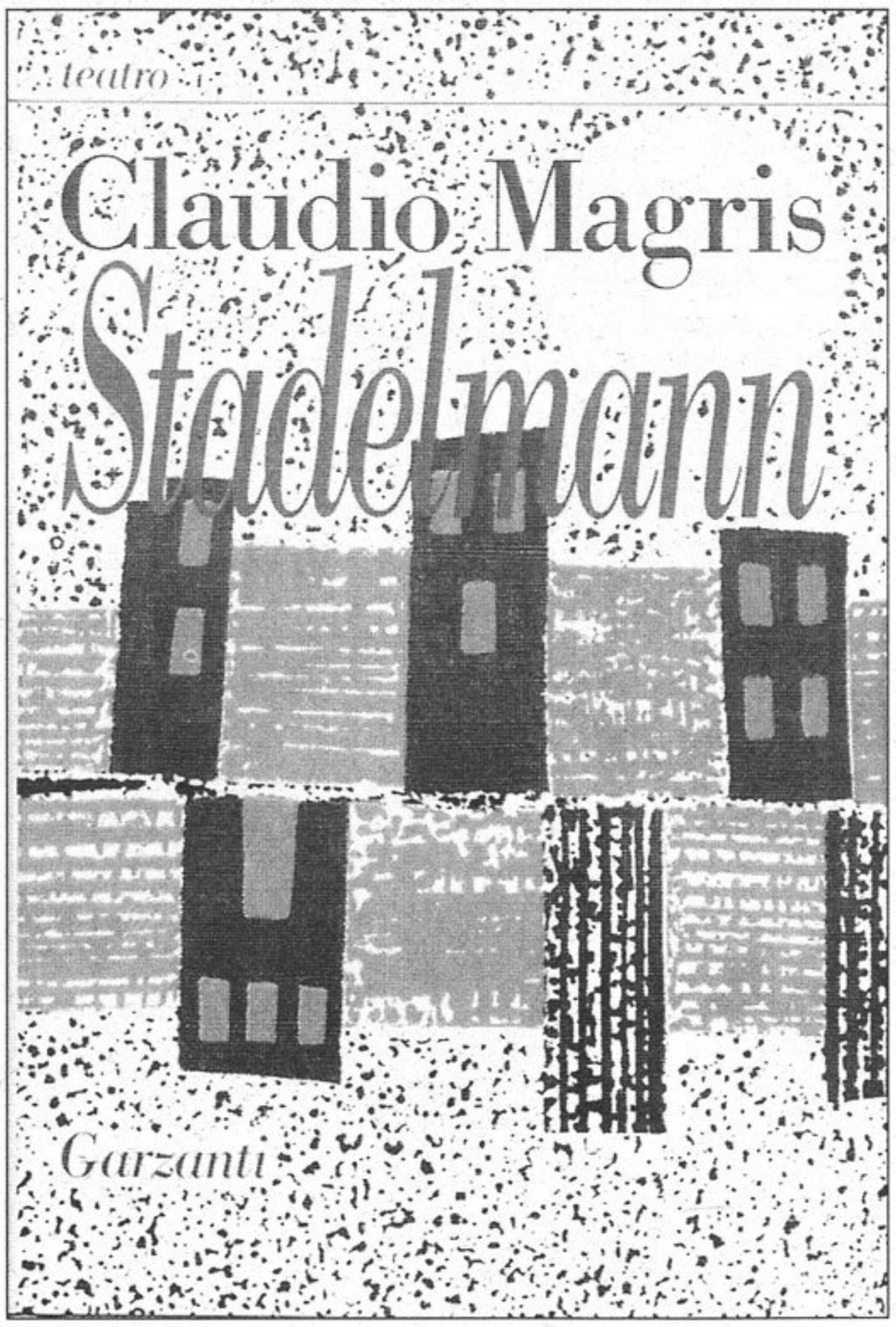
Ringraziamenti, presentazioni e saluti. Luciano disse: "Lei è romana, dice *decquà* e *dellà*." E rise soddisfatto.
Cominciò così il più singolare viaggio attraverso Milano.
Bianciardi si era lasciato alle spalle una Maremma già molto diversa da quella che magari aveva conosciuto da bambino. Cominciò l'idillio che evocammo insieme (una Maremma sempre bella: un po' Eden un po' western) e mise subito in mostra rughe e piaghe di quella terra. Luciano si portava dietro miniere e minatori come colpe. Era, in parte, vittima di quella *visione del mondo* fondata sulla miseria, che il vecchio Lukàcs, dio solo sa quante colpe aveva lui sulla coscienza, rimproverava a Charles Louis Philippe.

Non ho bisogno di ricorrere a quel libro che Bianciardi intitolò *La vita agra* (ma era un autoritratto, non un semplice titolo) per descrivere la casa sua e di Maria. Abitavano a mezzo, come si dice in Toscana, con gente venuta dal nord, con cognomi tedeschi: ma dire "a mezzo" era fare credito eccessivo a quella stanza divisa in due parti da una tenda come le mura di Gerico in *Accadde una notte* di Frank Capra.
La parte di qua dalla tenda era la zona giorno, la parte di là era la zona notte.
Maria, una bella ragazza di tipo intellettuale, venne verso di noi e ci tese la mano. Le presentazioni avvennero così, attraverso il vano della finestra. Maria, la mattina, aveva chiesto per telefono a Luciano che proponeva l'invito se eravamo simpatici, Luciano aveva risposto di sì. Strada facendo, io avevo sussurrato a mia moglie: "Speriamo che non sia una di quelle smorfiose…"
Maria era la simpatia fatta persona. Quel poco che aveva per loro due riuscì a farlo diventare un pranzo per quattro. Non abbondante, ma sufficiente.
Ho ancora negli occhi un bel fiasco di vino toscano posato come un re nel mezzo della tavola apparecchiata.
Per tutta la mattina eravamo andati in giro guidati da Bianciardi. Ebbi modo di apprezzare la vena umoristica e satirica del nostro amico: era, il suo, un umorismo che mordeva, e le sue battute, fulminanti, lasciavano il segno. Era un umorismo che nasceva dall'ironia e da una non comune cultura. Quel che non capii era il fondo irrazionale, l'antipatia che Bianciardi aveva accumulato per una città che a me, invece, piaceva: mi piaceva quando era affollata, mi piaceva quando, di mattina molto presto, era vuota. Non riuscivo a capire la ragione per la quale anche i miei concittadini, i fiorentini, l'avessero tanto a noia.
Quando uscì *La vita agra* ritrovai in quelle pagine la passeggiata e le parole, come se Bianciardi le avesse meditate a lungo, fino a

raggiungere la parola giusta, quella e non un'altra, e la ripetesse, sicuro dell'effetto.
Vergogna, dicevo a me stesso, ridere così di Milano e dei milanesi, e intanto mi piegavo in due dalle risate.
"I dané, sempre i dané" – diceva Luciano –. Dicono tutti la grana, la grana e poi i dané. Ci vogliono tanti dané, dicevano le donne al mercato. "Venite" – ci diceva Bianciardi. E ci trascinava al mercato a sentire le donne che dicevano i dané, ci vogliono tanti dané…
Il droghiere diceva invece:
"La grana, la grana…e per fare la grana bisogna essere svelti."
E giù la tiritera: mezzo chilo di stoccafisso.
E poi?
Una scatola di tonno.
E poi?
Tre etti di acciughe.
E poi?
Borotalco.
E poi?
Una bottiglia di acquetta.
Sa l'è l'acquetta?
La varechina.
Sa l'è la varechina?
La candeggina.
E poi?
Se uno non si muoveva con sveltezza, perdeva il posto: "Attenti a quello là."
Un colpo di reni e via, ha soffiato il posto a quella donna che non ha risposto all'*e poi*.
Eravamo andati in giro per quelle strade e a un tratto a lui era salito alla gola una sorta di singhiozzo che pareva una bestemmia.
Quello che aveva detto lo venni a sapere nel '62, quando uscì *La vita agra*: "Abbandonata, la terra aveva buttato su sterpi, erbacce, marruche alte come un uomo, una specie di sottobosco incolto e ineguale, con buche, avvallamenti, montarozzi di scarico e di spazzatura. Di giorno ci andavano i ragazzini a giocare agli indiani, ma di notte si riempiva di larve indistinte in quella scarsa luce framezzo alla nebbia che si abbioccolava sugli sterpi. A sostare nella strada vicina, le vedevi, contro i lumi opposti e lontani, muoversi, sparire, incontrarsi, dividersi ancora, scomparire."
E questo era un bello scrivere, come non si leggeva da un pezzo.
La risata più lunga e più profonda la facemmo quando passammo accanto a un piccolo pullman che, su una targa applicata a uno sportello, portava scritto: "Posti sei per i dolenti."

Ma che c'era andato a fare a Milano?
Verso le ultime pagine de *La vita agra* si legge: "[…] io ero venuto non per far crescere le medie e i bisogni, ma per distruggere il torracchione di vetro e cemento, con tutte le umane relazioni che ci stanno dentro. Mi ci aveva mandato Tacconi Otello, oggi stradino per conto della provincia, con una missione ben precisa, tanto precisa che non occorse nemmeno dirmela […] credi pure che la vita è agra, lassù."

Luciano Bianciardi era andato a Milano perché, apparentemente, la vita della provincia lo soffocava. È il pretesto di tutti. Poi, nel paese nuovo, nella città che da lontano prometteva un mutamento totale nel costume dell'inquieto Tal dei Tali. Si dice Milano o New York e si sprofonda di nuovo nella mitologia della Terra promessa. Fatto sta che qui tutto è tristezza e a Milano, alla mitologia della Terra promessa, per dovere di militanza, se ne aggiunse un'altra: quella della fabbrica. Pareva che prima o poi la gente si sarebbe dovuta convincere che tutte le popolazioni, operaie o contadine, intellettuali o vagabonde, si sarebbero adeguate a uno schema di vita assimilabile in tutto e per tutto a quello della fabbrica. Furono scritti fiumi d'inchiostro su questo argomento. Furono impostate riviste sul peso e l'influenza che la fabbrica doveva avere sui singoli cittadini e sulle masse lavoratrici. Spiace ancor oggi scriverne. È passato molto tempo, ma ci furono anni in cui si scialò tempo e denaro per mandare in giro per le città e per il mondo alcuni fedeli segugi ad annusare le cantonate: non ci sarà, per caso, da queste parti un operaio scrittore? Questa ricerca degli operai scrittori fu una trovata esilarante. I mandanti non ebbero nemmeno il sospetto che un operaio scrittore non poteva esserci, per la semplice ragione che, appena inchiodato davanti alla carta bianca, quell'operaio sarebbe diventato scrittore, non sarebbe più stato operaio e si sarebbero posti a lui gli stessi problemi che impegnavano, mettiamo, Maurice Blanchot. Risultato: si formarono dei gruppetti di piccoli arroganti che portarono confusione nelle redazioni dei giornali e delle case editrici. Per la maggior parte erano stati anche cattivi operai.
Luciano Bianciardi, il suo malcontento, come è naturale che sia, lo aveva maturato in seno a una onesta famiglia piccolo borghese grossetana: "Sono nato," scriveva in una autobiografia dettata per "Belfagor", "in una piccola città toscana, quasi trent'anni or sono, giusto poche settimane dopo l'ascesa al potere del fascismo, da una tipica famiglia piccolo borghese: infatti mia madre era – ed è ancora – maestra elementare, mentre mio padre, fino a qualche anno fa, cassiere in una banca."
L'autobiografia va avanti per un certo numero di pagine.
È uno scritto critico, la vita è agra.



Edizione del 1988

Bianciardi scrittore satirico*

Anco Marzio Mutterle

Tra Bianciardi e Venezia non esiste a livello di opera e nemmeno di biografia rapporto alcuno. È vero, d'altra parte, che le attività della Fondazione Bianciardi di Grosseto hanno suscitato in alcuni di noi un interesse che è andato facendosi via via sempre più pronunciato, dall'attenzione verso l'attività del traduttore che qualcuno di noi coltivava già da tempo, fino a questo intervento per così dire professionale di un gruppo di italianisti veneziani, di cui un segnale era stato fornito già con la presentazione della ristampa de *La battaglia soda* nel corso del 1998 (gli Atti sono stati pubblicati su "Il Gabellino", I, 0, maggio 1999 – *n.d.r.*).

Di fatto, tornare a leggere Bianciardi e discuterne significa anche, per chi più o meno bene ha seguito per anni la produzione letteraria del Novecento, non dirò assolvere a un senso di colpa, che sarebbe espressione troppo impegnativa, ma almeno avvicinarsi a una valutazione più corretta e soprattutto più equa del quadro letterario del secolo che muore – espressione che già si usava nei bilanci storici e letterari di 100 anni or sono.

A me pare che negli sforzi di sistemazione storiografica relativi al secondo Novecento, una tipologia di autori sia andata sacrificata, quella dei moralisti: intendo quegli scrittori che muovendo da problematiche e istanze magari squisitamente personali, operavano un lavoro di dissacrazione critica che vorrei definire pre-ideologica. La serie delle vittime è piuttosto lunga, da Flaiano a Mastronardi; ma sospetto che anche una certe condanna all'emarginazione critica subita da Bassani e Cassola non sia estranea a una certa dinamica dell'ideologia letteraria che si sviluppò dagli anni Sessanta in poi.

Personalmente, mi è accaduto di rileggere qualche tempo or sono l'opera intera di Bassani, scoprendo un grande narratore, ormai divenuto ignoto ai suoi stessi contemporanei; la medesima operazione mi sono impegnato a compiere con Cassola, che ci riporta in prossimità dell'area Bianciardi.

Il carteggio tra i due intellettuali allora amici, a proposito dei minatori della Maremma, pubblicato di recente dalla Fondazione (*La nascita dei "Minatori della Maremma". Il carteggio Bianciardi – Cassola – Laterza e altri scritti*, a cura di Velio Abati, Firenze, Giunti, 1998 – *n.d.r.*), è di grande valore documentario e testimonia una capacità di impatto sui problemi del reale – al di là della stessa loro urgenza sociale – che oggi può produrre un effetto persino straniante.

È difficile non pensare a bilanci sul Novecento, un secolo che ormai si delinea con un primo cinquantennio di altissimo valore, effetto in realtà della frammentazione ultima e avanguardistica del grande monolito della cultura ottocentesca; e una seconda metà che sta concludendo nelle dolcezze di un'Arcadia postmoderna; in Italia, in particolare, il fenomeno è connotato dalla rimozione di tutto il filone realistico-moralistico (Moravia compreso) e dalla valanga di rassicuranti imitazioni dell'unico maestro ritenuto degno di assurgere a modello, ovvero Calvino.

Di un destino simile rimase vittima anche un autore quale Bianciardi, che a una rilettura di oggi, distanziata e diremo così panoramica, offre una inedita sensazione di autenticità e freschezza, che travalica gli equivoci in cui la sua opera e il suo stesso personaggio incorsero a metà degli anni Sessanta. E l'autenticità risiede nel modo genialmente disarmato e diretto con cui Bianciardi seppe testimoniare e fantasticare su talune problematiche della condizione intellettuale.

In un quadro storico spezzato tra il moralismo massimalista quale è rappresentato ne *Il lavoro culturale* e la feroce affermazione del paternalismo neocapitalistico (ovviamente *La vita agra*, ma già ampiamente anche *L'integrazione*), Bianciardi attinse risorse non tanto all'autobiografismo che è diffuso nella sua opera ma a cui sarebbe semplificatorio e quasi insultante ridurlo, bensì allo strumento che nei confronti di una società quale quella italiana, in ogni epoca e contesto politico, sembra disporre di una metastorica duttilità e pregnanza, ovvero la satira.

Garanzia di efficienza e durata è che essa è perseguita, in questo scrittore, innanzitutto a livello di mimesi linguistica: si sfrena nel rilevare l'assurdo presente in ogni linguaggio convenzionale, in particolare quelli degli ambienti intellettuali sia della politica progressista come nel cuore della produzione padronale. Quanto Parise, nel *Padrone*, aveva ottenuto ricreando un terrificante mondo fumettistico, Bianciardi realizza tramite una parodia linguistica tanto precisa e veritiera da risultare straniata e allucinante.

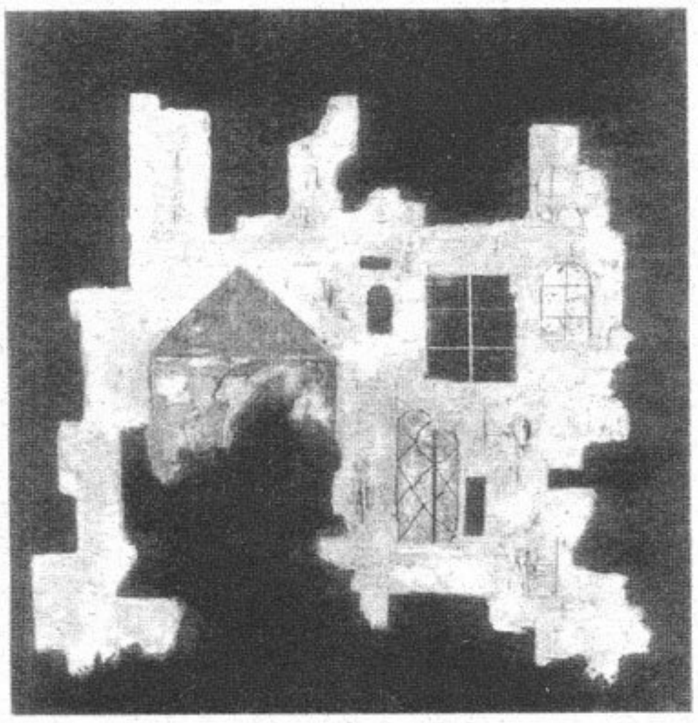
Per conseguire questo, occorreva un referente che potesse accollarsi un ruolo antifrastico, e questo è l'"io" fittizio di colui che narra, connotato come fragilità, rabbia, pigrizia, appetito sessuale. Sta qui il punto nevralgico e, credo, l'origine di taluni fraintendimenti critici che pretenderebbero fare di Bianciardi uno dei tanti nipotini di Gadda che negli anni Sessanta si proponevano e gravitavano attorno a talune diramazioni della linea lombarda. La rabbia di Bianciardi, anche quando ricorre all'elencazione deformata e all'insulto, non è la nevrosi del lombardo borghese Gadda, narcisistica e sprezzante; ritengo piuttosto sia stata decisiva, a partire da *La vita agra*, la frequentazione traduttoria con le pagine di Miller, che rendono esse sì una soggettività umoristica e scanzonata o disperata, ma comunque vitale e diretta in misura radicale. Non esiste isteria nello scherzare di Bianciardi, ma la denuncia dell'ostacolo che l'assurdo della storia contrappone alla ragione.

Ancora: leggo nelle pagine di Cor-

ACHILLE SERRAO

Presunto inverno

POESIA DIALETTALE (E DINTORNI)
NEGLI ANNI NOVANTA



CARAMANICA EDITORE

Edizione del 1999

rias il riferimento a un giudizio, al solito di straordinaria luminosità, di Fortini, il quale richiamerebbe Maccari e un certo spirito "selvaggio". Ritengo che la radice vera di Bianciardi, a cominciare dalla sua passione garibaldina, vada individuata proprio qui; Bianciardi è scrittore che si incontra solo casualmente con la linea lombarda, anche se taluni cedimenti degli ultimi anni potrebbero suggerire una prossimità non solo al modello Gadda, ma addirittura e purtroppo, a un Gianni Brera. Qui, anche nel rapporto con il pubblico, si crearono fraintendimenti che ne fecero uno scrittore disperato al punto da ironizzare e demolire in primo luogo se stesso. Ma tornando all'umorismo bianciardiano, dirò che anche quando si fa demolitorio ed espressionistico, esso non è mai decorativo, adulatorio o servile verso il potere: rimane ancorato a una testarda intenzione di protesta e denuncia, a una diagnosi, schematica quanto si vuole, di tipo storico.

Lo stesso collocarsi di Bianciardi nel quadro letterario italiano poteva riuscire di complessa decifrazione; posso testimoniarlo in qualità di lettore di provincia giovanissimo quale ero al tempo dei suoi esordi: dopo *I minatori della Maremma*, lessi *Il lavoro culturale*, per il quale ovviamente stravedevo, ma non nei termini di uno strappo definitivo, di una rinuncia alla possibilità di incidere su un tessuto civile, bensì di una denuncia malinconica e sbeffeggiante, che avrebbe dovuto aprire una nuova successiva fase di impegno. Con tali premesse, *L'integrazione* non poteva apparire che un arretramento, la confessione deludente di una rinuncia. Non molto dopo, *La vita agra* – presto incarnata visivamente nella *silhouette* non propriamente netta di Ugo Tognazzi – avrebbe peggiorato la situazione e preparato, almeno da parte mia, il disinteresse successivo nei confronti di un autore di cui evidentemente le coordinate mi erano scomparse dalla vista.

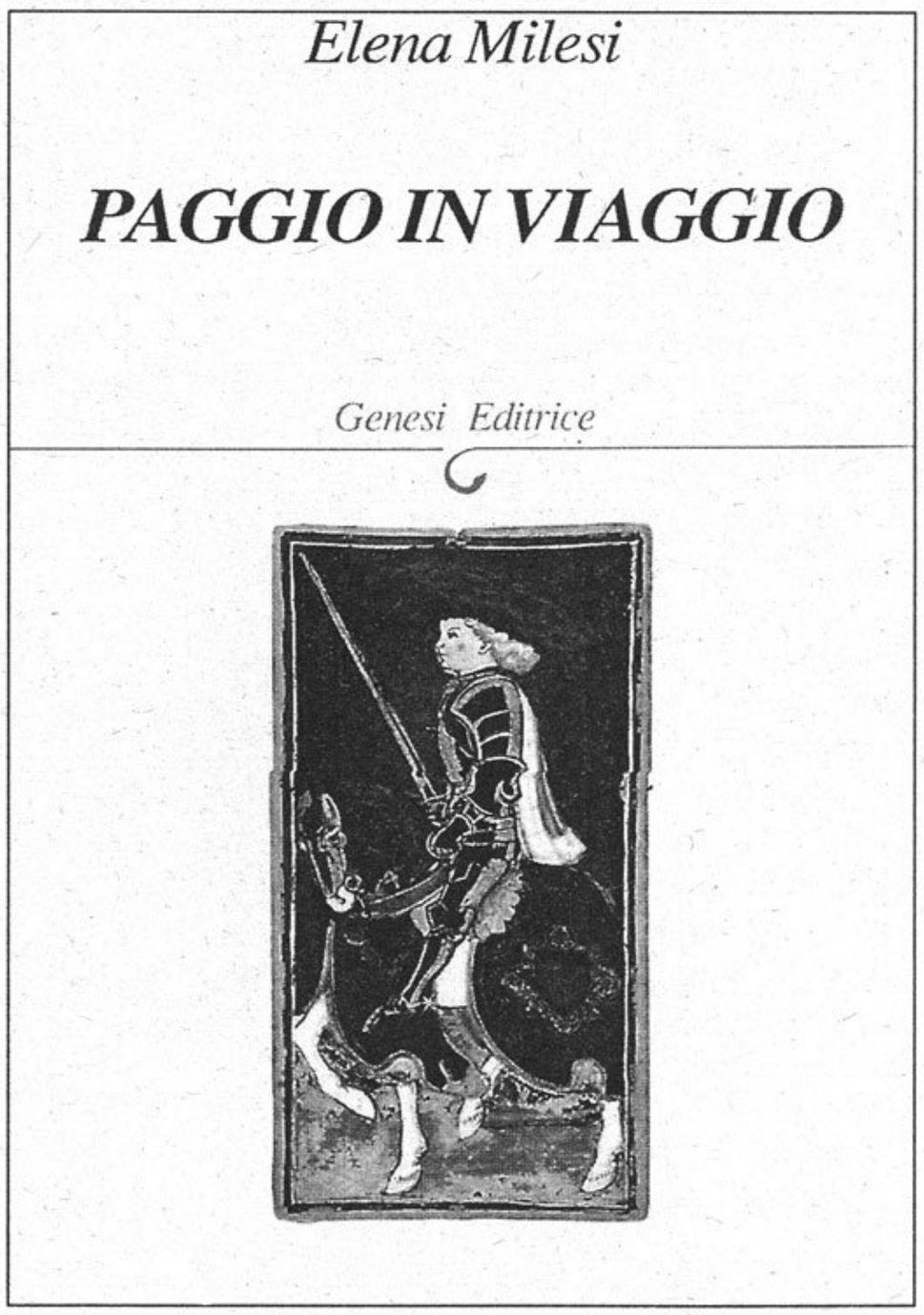
Parlo della mia miopia, ma è probabile che riflettesse una reazione abbastanza diffusa. Rammento – per concludere col tasto personale – una presentazione de *La vita agra* che ebbe luogo a Padova (1962, evidentemente; o forse inizio '63) presso un Circolo intitolato a Labriola (Arturo, Antonio?), nel corso della quale Bianciardi venne letteralmente linciato, a parole s'intende, da un pubblico di militanti di sinistra che lo accusavano esplicitamente di essersi venduto al capitale (editore del libro fu Rizzoli, se si ricorda), di avere asservito la letteratura all'industria e via dicendo. Erano appunto gli anni del "Menabò" e del dibattito su letteratura e industria; era anche chiaro che quanto aveva fatto Bianciardi spiazzava un po' tutti, non era integrabile con le proposte né di Vittorini né di Calvino. Non si trattava di realismo critico ma nemmeno della visione metaforica globale di una realtà con l'industria sostituita alla natura; e nemmeno riusciva possibile contestualizzare *La vita agra* col lavoro di esplorazione intelligente e circospetta che conducevano Ottieri e Volponi.

Quella strana serata padovana – e sicuramente strano era un altro dettaglio, che a presiedere e fare gli onori di casa fosse un Antonio Negri che si dimostrò in quel ruolo assolutamente impeccabile ed equidistante – fu l'unica occasione che ebbi non di avvicinare perché mai avrei osato, ma almeno di sentire di persona Bianciardi. Era accompagnato da Ripa di Meana; ignoro se fosse presente anche Domenico Porzio. All'atteggiamento ringhioso del pubblico replicò in modo disarmato e disarmante, andando fuori tema e intrattenendosi sul fatto che i suoi amici e coetanei andavano morendo uno a uno, e che ogni rientro a Grosseto doveva registrare una scomparsa. Una risposta che lasciò interdetti ma anche divertiti un po' tutti, e che si sarebbe letta qualche tempo più tardi come codicillo o appendice alla ristampa 1964 del *Lavoro culturale*.

Non mi piace usare il termine "anarchico" o "anarcoide", che non ha alcuna valenza critica; non so fino a che punto una categoria del genere possa adattarsi a Bianciardi, che fu comunque scrittore colto e tutt'altro che dilettantesco e sprovveduto. Certo è che le sue pagine, la ripugnanza a conformarsi su qualunque tipo di schema, politico come culturale, hanno consegnato una intrepida e autodistruttiva coerenza cui solo oggi, forse, a secolo concluso e a normalizzazione avvenuta, è possibile rendere ragione.

Questa coerenza è estensibile, sia pure tra alti e bassi, alla sua opera nel complesso. Essa andrebbe riordinata, probabilmente, proprio a cominciare dal culto garibaldino e dalla tesi di fondo che regge la produzione bianciardiana, pur tra dislivelli e cambi di percorso: essere la storia italiana una ripetizione ciclica di fallimenti e imbrogli, nel corso della quale i rivoluzionari, i candidi e coraggiosi, vengono sistematicamente accantonati e sostituiti dai conformisti inetti ma dotati di vocazione padronale: il Risorgimento come la Resistenza, i garibaldini come coloro che credettero all'impegno civile nel secondo dopoguerra. Questa tesi è sicuramente documentata su una conoscenza approfondita e di prima mano sulla letteratura relativa, fino a pervenire al curioso manierismo de *La battaglia soda*, che è qualcosa di ben più complesso di un romanzo storico, e approda alla mimesi linguistico-stilistica di alcuni registri costanti della memorialistica garibaldina: mimetismo equivale a fare critica dall'interno.

Se si presta attenzione alla cura linguistica, persino a livello di etimologia e vocabolario, della scrittura di Bianciardi, laureato normalista e sia pure nell'emergenza postbellica, la sua pagina riserva spazi insospettati di spessore e scoperta: la parabola sconsolata della condizione intellettuale nel secondo Novecento, di cui i volumi singoli appaiono segmenti tutt'altro che disarticolati, suona anche constatazione sul crollo di un sapere se non forse dell'inu-



Edizione del 1991

tilità di ogni sapere: riguardi esso le ricerche frammentate di storia locale, come le grandi risposte sui destini della storia.

Luciano Bianciardi ridiventa oggi autore di spiccata, intrinseca eloquenza, proprio in quanto fingendo di raccontare del proprio fallimento umano ha registrato i dati di una svolta-soluzione finale antiumanistica, sul piano civile e soprattutto culturale.

La sua diagnosi, se pure porta alla base una interpretazione assai precisa della storia dell'Italia contemporanea, si nutre di rabbie e prese in giro umorali, ed ha adottato letterariamente la forma dell'autobiografia, stesa in capitoli durante gli anni; più che bisogno di confessione, il racconto in prima persona è la cifra stilistica irrinunciabile, un codice nel quale l'esperienza si colloca in misure, se non ordinate e composte, organiche certamente, assumendo i ritmi dell'avventura e di una parabola complessiva tra speranza e disillusione, tra Kansas City e Nesci. E a proposito di Nesci, occorrerà recuperare alla considerazione critica *Aprire il fuoco* (1969!), sviluppo e conclusione de *La vita agra*. La desolata solitudine e il senso di sconfitta che trasudano da quel romanzo non sono carenza stilistica; se mai, in quel caso Bianciardi ha tentato una *summa* narrativa di quelli che erano stati i suoi interessi e insieme anche le sue angosce, con acquisizioni e prospettive che non suonano banali. Il fallimento storico è stato dilatato fino ad abbattere gli scomparti temporali: le Cinque Giornate del 1848 sono state spostate nel 1859; ma in quella Milano le figure di Cesare Correnti e Carlo Cattaneo convivono con Giorgio Bocca. Un gioco che non perviene mai al caos, perché difficilmente Bianciardi avrebbe sopportato di esporre a un gioco di massacro il Risorgimento; e anche per questo la Milano risorgimentale mescola i propri tratti, con antifrastica ironia, a quelli infernali, anche nelle designazioni linguistiche, della capitale del neocapitalismo degli anni Sessanta. Anche in *Aprire il fuoco* il ritmo che si impone e incide in maniera duratura è tuttavia la narrazione in prima persona, la scansione esatta delle ore e delle giornate, pervase dal vuoto e dal disagio esistenziale definitivo, di cui il pieno del lavoro culturale di provincia o dell'attività dell'industria culturale era semplicemente una provvisoria anticipazione.

*Intervento tenuto nel corso dell'incontro *L'intellettuale necessario. Giornata Bianciardi: incontri e filmati,* promosso a Venezia, il 15 aprile del 1999, dal Dipartimento di Italianistica e Filologia Romanza dell'Università "Ca' Foscari."

UNIPOL ASSICURAZIONI
CGIL
coop Unione Ribolla