Sommario

BIANCIARDI

John Mastrogianakos, *La dialettica polisistemica nell'"Integrazione"* di Luciano Bianciardi p. 2

SCRITTURA FEMMINILE

Luciana d'Arcangeli, *Franca Rame e Maria Jatosti: due "piedistalli" a confronto* p. 5

ATTRAVERSO IL CONFINE

Stefano Adami, *Letteratura, mondo* p. 7

Carlo Villa, *Agrità* p. 9

Anna Maria Farabbi, *Passando il confine: uno sguardo dalle parti di Londra* p. 11

RIVISTE

Ennio Abate, *Intellettuali? Sì. In una moltitudine in esodo* p. 18

Gaetano Farinelli, *Rapporto tra culture* p. 22

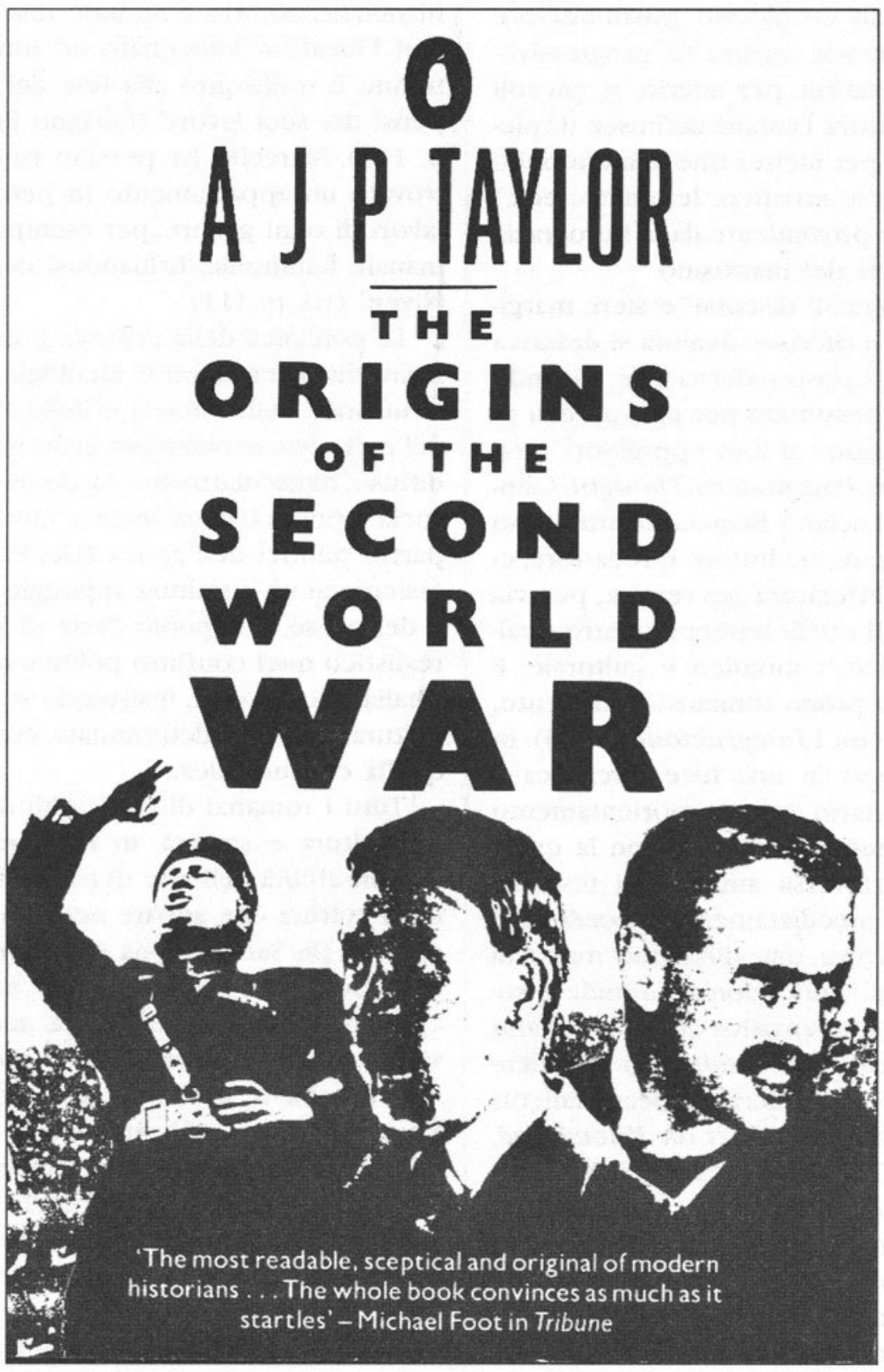
Massimo Parizzi, *"La circolarità totalizzante della comunicazione pubblica"* p. 25

Giordana Piccinini, Emilio Varrà, *Davvero favoloso il mondo di Amelie?* p. 27

Gabriella Solari, *Dai Sud del mondo* p. 28

LA BIBLIOTECA DI OTTAVIO CECCHI

Hannah Arendt p. 30



Penguin Books, 1991

Bianciardi

La dialettica polisistemica nell'"Integrazione" di Luciano Bianciardi

John Mastrogianakos

Il punto di partenza di quest'indagine si ispira in parte a qualche osservazione, ormai canonizzata, di Jean-François Lyotard pronunciata nei suoi vari scritti sulla condizione postmoderna e i suoi legami col marxismo. Lyotard dichiara che il marxismo non ha ancora realizzato il progetto di emancipazione della classe operaia, ma ha invece fatto scatenare una serie di anomalie, quali la soppressione dell'insurrezione popolare in Ungheria nel '56, nonché della rivolta studentesca a Parigi nel '68. L'effetto epistemologico di questi eventi storici è, secondo Lyotard, "il crollo dei grandi discorsi di progresso umano" e della nostra fiducia in essi. Così Lyotard è diventato il critico *par excellence* del mondo cosiddetto postmoderno, un'epoca in cui si è rifiutata la grande narrazione progressivo-umanistica, sia marxista che capitalista, per aderire a "piccoli discorsi" ovvero marginali. Addirittura Lyotard definisce il "piccolo discorso" il modo più adatto per metter fine al monopolio epistemologico (politico, filosofico, artistico, letterario, ecc.) esercitato dalla grande narrazione proveniente dalla burocrazia del neocapitalismo come da quella del marxismo.

Il sorgere e il diffondersi di "piccoli discorsi" e sfere marginali è precisamente quello cui ci si riferisce qualora si descriva lo scopo sovversivo della scrittura postmoderna che, secondo i suoi più grandi teorici, "apre la possibilità per gli oppressi di trovare una voce con la quale opporsi ai loro oppressori" [traduzione mia] (Iain Hamilton Grant, *Postmodern Thought*, Cambridge, Icon Books, 1998, p. 31). Luciano Bianciardi, attraverso la sua carriera di scrittore, recensore, traduttore e redattore, ci ha fornito tantissimi esempi di letteratura sovversiva, per via sia dei suoi scritti saggistici che di quelli letterari, contro qualsiasi forma di assolutismo politico-economico e culturale. E questo è ben evidente fin dal suo primo romanzo-documento, *Il lavoro culturale* (1957), e poi con l'*Integrazione* (1960). In quest'ultimo, lo scrittore ha messo in una luce sarcastica e mordente il suo ideale rivoluzionario per un riorientamento della cultura italiana, infatti "la grande iniziativa" con la quale combattere il neocapitalismo attraversa ambedue i testi. La cultura italiana, durante gli anni immediatamente precedenti il boom economico (1958-1963), aveva una direzione marxista mediata dall'idealismo e rivolta all'edificazione culturale e sociale delle classi popolari. Poiché ogni tentativo di portare avanti un "piccolo discorso", benché idealistico, fondato su esperienze antitetiche alla "grande narrazione" burocratica (Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, University of Minnesota Press, 1979) viene ostacolato, Bianciardi, per via di Luciano Bianchi, suo alter-ego non conformista, si rassegna alla sorte di cittadino apparentemente integrato nei meccanismi burocratici del lavoro aziendale, cosicché la fine del romanzo è un testamento amaro e ironico del fallimento di qualsiasi forma di opposizione contro la burocrazia.

Un fattore che rende drammatica la rassegnata delusione finale è il fatto che il *Lavoro culturale* e l'*Integrazione*, nonché quasi tutti i romanzi che li seguono, registrano l'impotenza della sinistra nei suoi tentativi culturali e criticano sul piano storico il fallimento del Partito comunista. Basti pensare all'Algeria, di cui Bianciardi parla nel *Viaggio in Barberia* (1969), a Budapest, cui allude nell'*Integrazione* (1960), e perfino agli *événements* parigini del '68, adombrati nel romanzo anti-storico *Aprire il fuoco* (1969).

Altri esempi che riflettono il fallimento della sinistra è la sequenza del *Lavoro culturale* dove si parla della "crisi del libro in Italia" e di come si dovrebbe trovare qualche iniziativa per invogliare il pubblico a leggere di più. Nella stessa sequenza si descrive inoltre della proposta formulata dal responsabile del Pci di una nuova rivista culturale, ma il progetto fallisce perché i vari intellettuali non si accordano, rimanendo ciascuno chiuso nel proprio discorso di potere e d'interesse che contrasta con quello collettivo: "Ma ebbi subito l'impressione che non si sarebbe concluso nulla, perché, mentre Simonetta parlava [...] di un organo culturale concreto, moderno, aperto a ogni tendenza, legato ai problemi della città, la signora Olga e gli amici continuavano a dire che occorreva un qualcosa per uscire dalla tetra noia della provincia" (Luciano Bianciardi, *Il lavoro culturale*, Milano, Feltrinelli, 1957, p. 78). Altro esempio potentissimo di rassegnazione è offerto nell'*Integrazione* dalla fine ironico-patetica di Marcello, l'ego apparentemente più "saggio e più raziocinante" (Goffredo Fofi, *Introduzione*, in Luciano Bianciardi, *L'integrazione*, Milano, Bompiani, 1960, p. X) di Bianciardi, ridotto a recitare una parte marginale in contrasto con l'idealista impegnato ed integrato: "Non esce quasi mai, tranne il solito giro alla fine del mese per raccogliere i compensi dei suoi lavori" (Luciano Bianciardi, *L'integrazione*, cit., p. 117); Marcello ha persino rinunciato alla sua identità: "Ha trovato un appartamento in periferia: una stanza sola [...] Fa lavori di ogni genere: per esempio scrive novelle per un settimanale femminile, firmandosi con un nome di donna, Lorella Niven" (ivi, p. 111).

La polemica della retorica politica italiana post-bellica, cioè il conflitto fra le varie ideologie riguardo alla trasformazione strutturale della società e della cultura italiane, era, negli anni del radicale cambiamento economico-sociale, un fenomeno ben diffuso, particolarmente in un paese caratterizzato da dualismi sociali, politici, economici e culturali; dualismi che i maggiori partiti politici dell'epoca (Dc, Pci, Psi) volevano sfruttare per assicurarsi un continuo appoggio politico dai vari settori sociali del paese. E appunto l'arte di Bianciardi comunica in modo realistico quel conflitto politico-retorico che caratterizzerebbe l'Italia fino ad oggi, insistendo sulla "lotta per una determinata cultura, per una determinata concezione del mondo contro" quella consumistica.

Tutti i romanzi di Bianciardi danno importanza al rapporto fra cultura e società: in maniera gramsciana riflettono sulla responsabilità dell'arte di trasformare la società. La concezione della cultura che appare nei suoi romanzi è la stessa di Gramsci e di De Sanctis, "una coerente [...] concezione della vita e dell'uomo, una religione laica, una filosofia che sia diventata appunto 'cultura', cioè abbia generato un'etica, un modo di vivere, una condotta civile e individuale" (Antonio Gramsci, *Arte e cultura*, in *Marxismo e critica letteraria*, Roma, Editori Riuniti, 1976, p. 46). Anche per il nostro Bianciardi un dato momento storico-sociale è sempre caratterizzato da molte correnti di pensiero. Non per nulla tutti i suoi romanzi mettono a confronto una serie di ideologie la cui sintesi è quasi sempre problematizzata, o addirittura viene meno. Quindi la lotta dell'arte 'per una nuova società si traduce semplicemente in un discorso fra tanti, che si scontra per esprimere una visione sintetica e cambiare gli atteggiamenti sui quali si fonda la società.

Nell'*Integrazione* Bianciardi mette a fuoco il suo continuo processo di integrazione in un contesto urbano dove magari spera di cambiare le cose, come per l'appunto aveva tentato di fare nel *Lavoro culturale*. Nell'*Integrazione* si ha però un cambiamento di luogo. Sviluppando la tecnica dello sdoppiamento fra Marcello e Luciano Bianchi, la trama si svolge adesso a Milano, in una casa editrice. Così, accanto al tentativo di integrarsi nella città, c'è anche lo scetticismo crescente del narratore e di suo fratello, per cui si rivela a Luciano prima e a Marcello poi l'inutilità della vita aziendale, portandoli finalmente ad opporsi – senza successo – all'immedesimarsi nella società capitalista (Luciano), magari attraverso un'esistenza ai margini (Marcello). È una dichiarazione amara del fatto che in fin dei conti il sistema capitalista della città sconfigge sempre qualsiasi forma di opposizione, riassorbendola nel sistema di produzione attraverso, come si dice tantissime volte nel romanzo, i suoi "rapporti di forza".

In quello che segue, vorrei isolare alcune sequenze narrative dell'*Integrazione* per esaminarle alla luce della teoria "polisistemica" della letteratura (Marcel Cornis-Pope, *Rethinking Postmodern Liminality: Marginocentric Characters and Projects in Thomas Pynchon's Polysystemic Fiction*, in "Symploke: A Journal for the Intermingling of Literary, Cultural and Theoretical Scholarship", 1-2, 1997, pp. 27-47). Detto brevemente, un sistema polisistemico è reperibile in qualsiasi struttura discorsiva (sociologica, politica, letteraria, amministrativa, burocratica, ecc.) che vive in una dialettica di "lotta e trasformazione" (ivi, p. 8) con altri sistemi discorsivi. Appunto perciò Altoviti, uno dei tanti personaggi coinvolti nella "grossa iniziativa", dice a Luciano che la necessità di creare nuove direzioni di progetti culturali "è una questione di rapporti di forza" (Luciano Bianciardi, *L'integrazione*, cit., p. 54). Questa prospettiva teorica è, secondo me, utile per una discussione delle pratiche postmoderne – quali la frammentazione, la fragilità della memoria, la lotta fra il centro (simboleggiato dalla grossa iniziativa culturale) e il margine (simboleggiato dallo svago libidinale del narratore) – che Bianciardi adopera nell'*Integrazione* con il fine di mettere in rilievo esperienze alternative (ludiche e libidinali, marginali e liminali) in contrasto con l'esperienza centrale della burocrazia aziendale. Commentare la funzione culturale e politica dei discorsi liminali e marginali per la loro resistenza ideologica ai ritmi logico-burocratici della città è addirittura situare Bianciardi in un più ampio discorso postmoderno di frammentazione, rottura e perfino decentralizzazione.

Luciano, l'alter-ego non conformista e bizzarro, conduce il tema della sovversione della vita urbana fondata sull'idea del progresso fin dal primo capitolo, discorrendo di come da giovane passasse le sue giornate a passeggiare in provincia: "Insomma c'era spazio e agio per passeggiare" (ivi, p. 8). Questo ricordo nostalgico di un *modus vivendi* ormai finito viene subito messo a contrasto con il discorso sul progresso che inibisce lo spazio dedicato al movimento e alle passeggiate: "Non c'è dunque motivo di meraviglia se di quest'altra città, nuova, grande, importante, a noi che ci arrivammo [...] sembrassero differenti le strade" (ivi, p. 10). Viene subito alluso il fatto che in città lo spazio è fondato sulla facilitazione delle macchine e non sulla comodità dei pedoni. Inoltre, il mondo urbano rappresenta una costrizione che contrasta con il modo di vita personale e disinvolto della provincia. Adesso le strade riservate ai pedoni sono sparse e limitate, "spazzando via ai margini noi pedoni" (ivi, p. 11). Dunque, l'importanza del primo capitolo consiste nell'esplorazione di Bianciardi della differenza fra due mondi, due ideologie e due discorsi contrastanti: quello centrale della città e l'altro marginale della provincia, che coesistono in una polemica costante: "Ogni piazza, ogni slargo di via, là dove forse potevi sperare che si facesse meno esigua la fetta riconosciuta a noi pedoni, era invece occupato da chiazze d'erba stenta, chiamate tappeti verdi, a noi vietate [...] In ogni caso il margine di noi pedoni restava lo stesso, minimo" (*ibidem*). Vocaboli quale "margine", "spazio limitato" e "minaccioso", cioè significanti che si riferiscono alla soppressione della libertà e dello spazio personale, sono sempre in contrasto con parole che evocano progresso, centralità e necessità: "Anzi, si riduceva – il margine a noi pedoni – giorno per giorno, man mano che progredivano i lavori in corso. Perché la città, come era scritto nei giornali, era veramente tutto un cantiere" (*ibidem*). A livello polisistemico la città e la sua dicotomia fra il margine (pedoni) e il centro (progresso) evoca da un lato uno spazio di soffocazione con cui Bianciardi ironicamente critica il progresso e dall'altro serve come pretesa per inserire nel romanzo una dimensione sovversiva che prende varie forme, quale l'omissione del ricordo e le forze libidinali.

La prima forma di sovversione percorre tutto il testo: Bianciardi mostra di non ricordare avvenimenti, persone e circostanze fondamentali della sua vita. Altra tecnica è quella riguardante il personaggio femminile di Anna, simbolo delle forze libidinali e irrazionali per via delle quali Bianciardi porta più in avanti il sovvertimento dei ritmi logici della burocrazia aziendale a Milano. Quanto al mancato ricordo, la trama presenta moltissimi esempi di "non mi ricordo", a confronto delle numerose occorrenze di "ricordo che dalle nostre parti", riferite alla vita in campagna. E questi spazi narrativi di omissione del ricordo si creano proprio per cancellare e svalutare il ritmo della vita in città, dove Luciano Bianchi si sente alienato, fuori chiave, e persino marginalizzato dal lavoro, nonché dalle per-



Edizione del 1992

sone; e per rimedio prova a sovvertire, sfuggire e persino eludere la sua posizione nel contesto urbano.

Nella sequenza (capitolo 2) dove si parla della logistica della grossa iniziativa socio-culturale, la riunione di intellettuali vuole introdurre un certo Giovanni, uomo industriale, nel gruppo. Ma Bianchi, il narratore, dice che non si ricorda bene l'avvenimento. Bianchi, dopo che ha detto al fratello che voleva tornare in campagna, nel capitolo 3, allorché ricominciano le discussioni sulla grossa iniziativa, termina col "neppure mi ricordo", in riferimento al discorso di Ardizzone, uno dei responsabili delle iniziative culturali. Crescendo la sua riluttanza e fatica ad integrarsi nella grossa iniziativa, il narratore minimizza e di nuovo ricorre all'omissione del ricordo: "Ma poi, verso il venticinque del mese, ci fu la grande riunione con Altoviti, noi quattro [...] alcuni altri che non ricordo" (ivi, p. 42). Parecchi sono gli esempi di omissione del ricordo, sia riferiti alle persone che al lavoro, come per esempio nel caso di Gaeta, altro uomo di cultura e poeta. Di lui la voce narrante dice parenteticamente di non ricordarsene affatto: "mi sono dimenticato". Del suo lavoro e dei suoi incontri d'affari dichiara: "Me ne son dimenticato [...] Ma non ci potrei giurare" (ivi, p. 52). Insieme con la tecnica dell'omissione del ricordo, c'è anche la sovversione procurata dal costante differimento del lavoro da parte dello svago. Ad esempio, nel quinto capitolo a Gaeta, preso dal fervore dell'iniziativa, Bianchi risponde: "'Bene', facevo io, 'ma ora andiamo a prendere un caffè'" (ivi, p. 56). La problematicità del ricordo nonché il ricorso al differimento del lavoro, come se il narratore volesse sottrarsi alla responsabilità della grossa iniziativa, rispecchia non solo un discorso sovversivo del suo lavoro, ma serve a "de-centralizzare" il baricentro narrativo dalla grossa iniziativa (lavoro) e dal discorso burocratico (le riunioni) di cui lui e il fratello fanno parte.

Come si diceva, assieme alle due tecniche Bianciardi ricorre per fini sovversivi anche alla forza libidinale della sua relazione erotica con Anna, il personaggio femminile. L'apparizione di Anna coincide con la scomparsa del lavoro dal pensiero e dal discorso del narratore – "per me fu un mese bellissimo" (ivi, p. 47). Tale tematica è sviluppata dal quarto capitolo fino all'ottavo. Solo qualche esempio sarà sufficiente per far vedere l'anticonformismo del rapporto fra il narratore ed Anna. Mentre suo fratello suda dal lavoro, il narratore si pavoneggia: "ero abbronzato e asciutto, e stavo benissimo" (ivi, p. 48). Per di più, scene di un erotismo iperbolico (*ibidem*), di vacanze smisurate (ivi, p. 51) e di una generale abulia (ivi, p. 56) prendono il controllo del narratore, tanto che dimentica completamente le responsabilità pratiche che lo richiamano al centro: "Io non capivo nemmeno troppo bene cosa stava accadendo, perché avevo la testa altrove (ivi, p. 49). "Anna ha la sua importanza per capire certi fatti che successero dopo, e quindi non posso ignorare quei sei o sette giorni (e le notti) che passammo insieme a fare all'amore quasi di continuo" (ivi, pp. 47-48). "Anna mi scriveva tutti i giorni" (ivi, p. 49). Inoltre, le scelte linguistiche adoperate per descrivere Anna riflettono un alto livello di astrazione dal mondo, un'astrazione che si traduce in uno stile quasi lirico-poetico che serve per portare il narratore dalla sfera dell'impegno (centralità) a quella del divertimento (margine): "Si era messo un fazzolettino di seta alla gola, e mi accorsi solo allora di quanto fosse bianca in viso, e di quanto chiari erano i suoi occhi" (ivi, p. 51).

La parte più significativa del romanzo, cioè la sequenza narrativa che più di ogni altra è la metafora della vita marginale, dello scopo sovversivo e del fine ironico del narratore, sono le discussioni sulle regole grafiche nonché le sviste tipografiche commesse mentre il narratore, ormai immerso nei meccanismi dell'editoria, fa la redazione di un articolo: "Tornavo in ufficio con [...] la testa vuota, e non c'è dunque da meravigliarsi se mi sfuggiva qualche virgoletta, qualche numerino di nota, una volta persino un pesce. (Per pesce si intende un periodo omesso, saltato. Si chiama così perché bisogna reinserirlo a margine, circondato da un segno di matita...)" (ivi, pp. 79-80). Le omissioni del narratore riflettono il fatto che la sua "job performance" in relazione alla grossa iniziativa è sempre differita, spostata alla periferia – così come lui sposta gli appunti al margine di un testo – dove risiedono il suo rapporto con Anna e la sua predilezione per l'omissione del ricordo. Dunque, "il periodo omesso" è la metafora dell'atto di differire la centralità che il lavoro in azienda gli sovrappone. Se si applica a questo romanzo una lettura decostruzionista (alla Derrida), un'analogia fra il testo e la nozione di "*difference*" viene subito in luce: Nello stesso modo in cui un qualsiasi testo (sia letterario sia fattuale) è costituito da un complesso di relazioni stilistiche e referenziali caratterizzate da tracce altrettanto riferibili ad altri significati (*dé-bordement*), così la trama dell'*Integrazione* rappresenta precisamente che la vita del narratore è nient'altro che un continuo differire il suo ruolo centrale, cioè un perpetuo differire e frammentare la sua unità civile a favore di discorsi alternativi (erotici e di svago) per via dei quali sovverte e contesta la posizione centrale della burocrazia aziendale.

Insomma, la tecnica dell'omissione del ricordo, il fattore libidinale e persino la strategia del differimento, funzionano insieme per creare una "doppia narrativa" (Derrida) che genera la visione sovversiva del narratore, a sua volta racchiusa nella fabula generale recitata dallo stesso narratore. Il risultato di questo "*double récit*" è che si generano due discorsi. Uno rappresentato dal discorso del lavoro (le riunioni della direzione, la redazione), simbolo della grossa iniziativa fondata sulla "grande narrazione" proveniente dalla centralità burocratica, mentre l'altro è rappresentato dall'omissione del ricordo e dagli svaghi libidinali, simbolo del "piccolo discorso" della marginalità, come sistema sovversivo per mezzo del quale il narratore lancia la sua critica verso uno spietato sistema burocratico, tema centralissimo nella *Vita agra*.

Nonostante la sua contestazione dell'integrazione in qualsiasi struttura civile e burocratica (lavoro, matrimonio, ecc.), alla fine il narratore, sconfitto e placato, rompe la relazione con Anna e prende moglie. Ironicamente, finisce per accogliere la centralità offerta dal lavoro combattuto fin dall'inizio e perfino il patto matrimoniale. Benché quest'atto arrendevole possa suggerire la sua integrazione nel sistema che odia tanto, tale fine è solo apparente, poiché per la maggior parte della trama il narratore si sente meglio quando non si integra, ricorrendo invece ad azioni eccentriche: vacanze lunghe, pause caffè, rapporto amoroso con Anna. Anzi, tantissime sono le parti in cui dichiara apertamente la sua avversione per la vita aziendale. Quindi, l'integrazione finale non è altro che la vittoria dell'"Altro" nel senso che il potere burocratico (l'Altro) riassorbe qualsiasi forma di resistenza proveniente dal margine. Ma va detto che per il narratore l'integrazione è solo una finzione transitoria per mezzo della quale mettere a nudo la necessità di esistenza nella città. Nel pezzo che segue, le scelte linguistiche, se paragonate ad altre non-conformistiche (le sue dichiarazioni amorose in presenza di Anna e la sua disposizione generalmente eccentrica nei confronti del lavoro aziendale), tradiscono le connotazioni differite. "Ormai lo capisco: in questa città, se sai darti un ordine, se sai metterti in linea, trovi lavoro buono e ci stai bene" (ivi. p. 101). Addirittura, viene subito chiaro che l'integrazione finale di Luciano Bianchi, nonché quella di suo fratello Marcello, non è che un inganno di sopravvivenza fondata sulla necessità. Sotto questa luce d'inganno, il concetto "d'ordine" con cui adesso prova a convincere il lettore della sua nuova integrazione è nient'altro che una rassegnazione amara, in accordo con il fatto che a Bianchi non piace

affatto la sua nuova vita "ordinata" e integrata. E così come è inutile che Marcello lanci questo mattone verso la città ["a che servirebbe tanto?" (ivi. p. 120)] - doppio simbolo di soppressione e ribellione - è altrettanto inutile che Luciano lotti contro un sistema burocratico che, nonostante la resistenza del margine, ci riassorbe nel centro.

Essendo un testo che elabora una trama sovversiva e che alla fine non realizza nemmeno un *mythos* o *dénouement* soddisfacente, *L'integrazione* implica un "ethos" postmoderno in quanto mette in luce un discorso che contesta e frammenta, sebbene momentaneamente e transitoriamente, la nozione dell'unità e della centralità della burocrazia di sinistra e della vita aziendale, sostituendo a questi un discorso eccentrico, quasi anarchico e non conformista. È precisamente in questo senso paradossale che Bianciardi, per via di un idealismo smisurato, continua a sfidare con storie che ci invitano a superare i nostri limiti e a creare altre possibilità di esistenza.

NATI
IN GUERRA
RACCONTI DI/VERSI
PREFAZIONE DI SIMONE CASINI
POSTILLA DI LUIGI M. REALE

MAURO MORI



MCMXCVII
Campanotto Editore

Scrittura femminile

Franca Rame e Maria Jatosti: due "piedistalli" a confronto

Luciana d'Arcangeli

Osato l'accostamento tra Bianciardi e Fo (*Bianciardi, Fo e la puttana innamorata*, in "Il Gabellino", IV, 5, maggio 2002, "Dossier 6"; pp. 3-4) la tentazione di guardare più da vicino alle loro compagne è irresistibile: avessero anche loro insospettabili "comunanze"? Nata nel 1929, lavora nel settore spettacolo, conosce un anarchico nei primi anni Cinquanta, se ne innamora, nasce un figlio, lavora con il suo compagno, lo aiuta a scrivere fino a produrre opere proprie. Cenni biografici che, nonostante le enormi diversità delle loro vite, accomunano la Rame e la Jatosti. Una ricerca in Internet fornisce dieci pagine dettagliatissime di instancabili fatiche tese ad informare, divertire, educare, sostenere le istanze femminili e femministe - e non solo - mostrando una comunanza di vita e di intenti tra le due che stupisce e chiede un approfondimento.

Franca Rame ha spesso giocato sulla "pesantezza" del suo vivere con Dario Fo, ovvero un "monumento"[1], come lo chiama lei, e delle difficoltà di fargli da "piedistallo". Eppure sembra anche questa una nota comune alle due donne in esame. La prima cosa che colpisce di loro è la forza di carattere, accompagnata dall'abilità artistica, dalla bellezza, e da una pragmaticità e abilità pratica non comuni. Prima di incontrare i loro uomini ambedue lavoravano da anni e non smetteranno mai di farlo anche se, per un periodo, metteranno le loro doti al servizio dei rispettivi uomini. Franca Rame interpreterà le opere di Dario Fo e metterà a frutto tutte le doti di gestione teatrale, dal momento della fondazione della compagnia teatrale Fo-Rame, nel 1958, in poi - quelle stesse doti imparate negli anni di vicinanza con la madre che fece altrettanto per suo marito, capocomico. E sarà la costanza della Rame a portarla ad accumulare gli innumerevoli documenti che costituiscono il suo archivio cartaceo - di cui oltre due milioni di documenti, per ora, costituiscono il suo ricchissimo archivio elettronico. Maria Jatosti, invece, ricorda come "un giorno mi decisi, abbandonai tutto quello che avevo, riempii due valigie e partii. Il mio corredo stava tutto lì dentro"[2]. Era il primo febbraio del 1955 ma già da tempo batteva a macchina le cartelle manoscritte di Bianciardi. Nei quasi venti anni che seguiranno passerà dal lavorare per lui a lavorare con lui per poi tornare a lavorare da sola e, nell'ultimo periodo di vita di Bianciardi, a fare anche il lavoro del suo compagno.

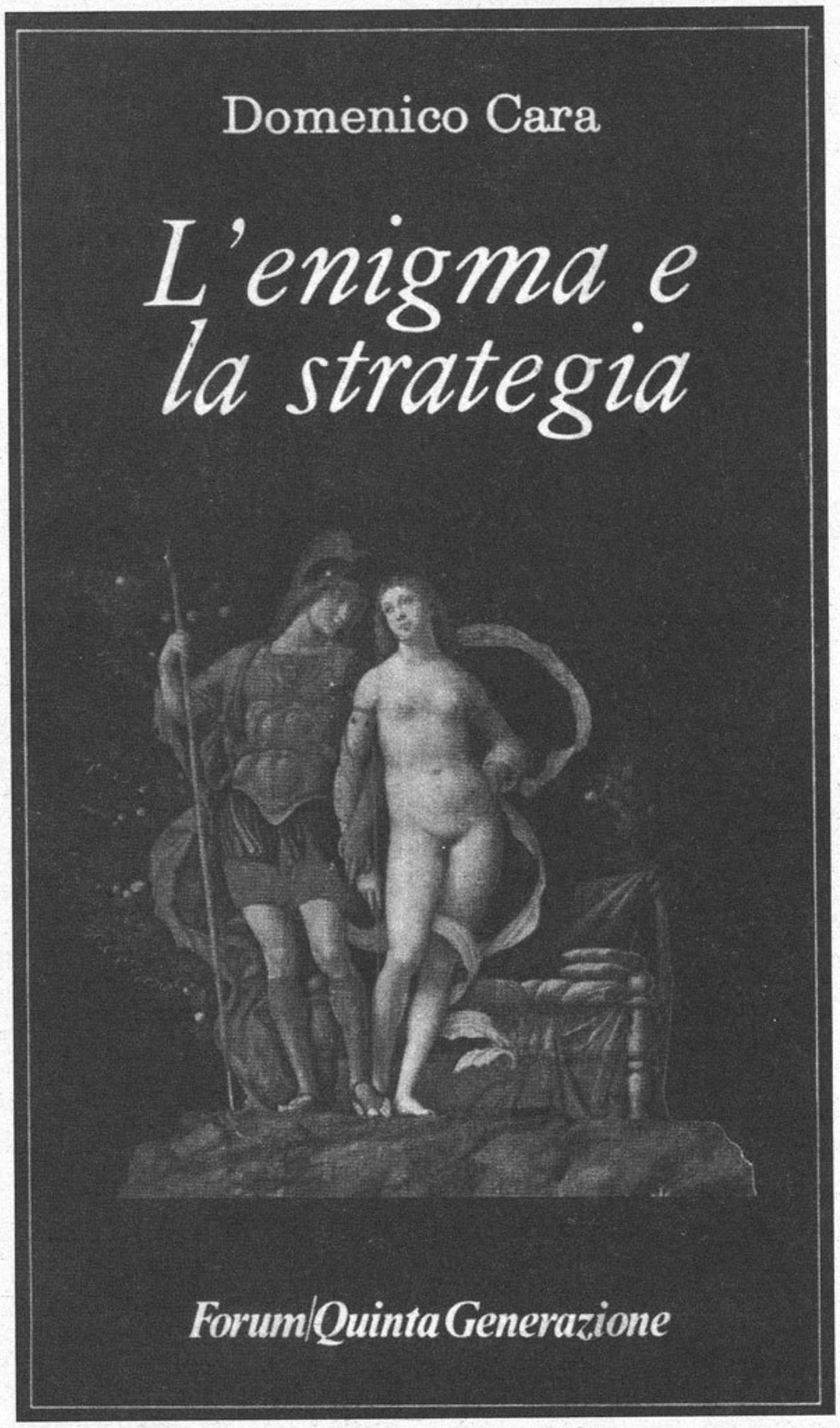
Il privato di queste due donne si infiltrerà, come spesso avviene, nella produzione dei due autori. Una volta incontrata Franca Rame, il pennello di Fo ripeterà sempre "lo stesso viso, gli stessi lineamenti delicati e morbidi"[3] che aveva dipinto sul suo primo armadio a quattro ante e la sua penna scriverà su misura per lei, per "le sue chiavi, i suoi modi espressivi"[4]. Momenti di vita vissuta più o meno positivi saranno visibili ad occhi esperti, come, ad esempio, le esperienze autobiografiche del loro matrimonio, che saranno riscontrabili, dagli inizi de *Gli arcangeli giocano a flipper* (1958) fino alla più recente *Coppia aperta, quasi spalancata* (1983)[5]. Anche il rapporto di Maria Jatosti con Luciano Bianciardi sarà reso difficile dai tradimenti di quest'ultimo, ma ancora di più dai sensi di colpa dell'uomo nei confronti di un amore non più clandestino - "colpevole" di averlo allontanato dalla famiglia. Pino Corrias ha raccontato come "Luciano riconosceva la sua propria paura, riconosceva l'ostilità che lo circondava, trasformava tutto in senso di colpa e (cupamente) finiva per metterlo in conto a Maria. In ogni libro, Anna [vero alter ego della Jatosti] è amante e nemica. Il suo è un amore che non redime, un amore senza futuro, che vive accanto alla 'colpa'"[6]. Non stupisce che Maria si sia "ricostruita con lentezza" e che "alla sua battaglia con e

contro Luciano, per amarlo e per salvarsene, abbia dedicato un libro che si chiama *Tutto d'un fiato* scritto nel 1974, due anni dopo quelle due ultime settimane di dolore, all'ospedale San Carlo, del novembre 1971"[7].

Anche lo scrivere per allontanare esperienze dolorose, per guarirsi le ferite, accomuna le due autrici: la Jatosti per sopravvivere al dolore di una morte annunciata, la Rame per affrontare il ricordo della violenza sessuale subita nel 1974[8]. Ma le loro opere non finiscono in un cassetto. Anche se dolorosamente, queste vengono pubblicate e/o recitate per rendere partecipe il pubblico di queste esperienze, per renderle comuni e collettive, e per lottare contro il loro ripetersi. Gli anni Settanta, poi, sono anni fecondi per le donne che si avviano alla scrittura e, ancora oggi, ci si interroga, come sostiene Maria Jatosti, "se esista [...] un modo 'femminile' di intendere, vivere, praticare la letteratura, o meglio ancora la scrittura, in definitiva di rapportarsi alla realtà, ai fatti della vita e della storia. Se esistono, insomma, stereotipi sessuali e differenze di genere"[9]. E dal loro punto di vista, necessariamente femminile, Franca Rame e Maria Jatosti hanno scritto di donne in maniera tale che le donne vi si possano riconoscere, con "un'epica dell'interiorità, dell'individualità, come archetipo di una totalità"[10]. Per la Rame ricordiamo in particolare i due atti unici *L'eroina* e *La donna grassa*, che compongono lo spettacolo *Parliamo di donne* del 1991, per la Jatosti il romanzo *Matrioska*, del 1999.

Artisticamente la Rame e la Jatosti sono profondamente diverse: più esposta l'una, nel teatro su territorio nazionale e internazionale e nei testi, meno l'altra, disponibile dalle pagine dei suoi libri, ma anche dal vivo. Accomunate dall'uso della parola e dalla voglia di non essere "artista" ma di fare un "mestiere", da un atteggiamento che la Jatosti chiama "antisacrale e antisimbolico"[11]. Riconducibili, almeno in parte, alla teorizzazione di Gramsci, in voga dagli anni Cinquanta ai Settanta, sul ruolo di guida dell'intellettuale per la riaffermazione della cultura popolare. Questa comune radice fa sì che anche gli intenti trovino una comune fonte di ispirazione, in modo che il loro lavoro faccia riferimento oltre sé stesso. Il teatro dei Fo "si 'sporca' con la strada, con la vita, non solo perché da lì prende i temi, ma perché lì è diretto e lì deve essere utile [...] [è] solidarietà [...] sostegno [...] è voglia di tenere sveglie le coscienze"[12]. I testi della Jatosti vengono scritti "sempre più spesso 'sul campo', seguendo impulsi, sollecitazioni, pensieri, riflessioni che nascono dall'osservazione attiva e partecipe dei fatti della storia – quotidiana privata e generale – sforzandomi di guardare al presente con gli occhi al futuro"[13].

Questa voglia di vivere nel presente, di essere "utili" nel quotidiano della gente ma anche nella loro crescita, nel loro futuro, si rispecchia nelle attività divulgative e di supporto di queste donne. Nonostante i rischi personali e professionali, Franca Rame, negli anni Settanta, si dedicò a *Soccorso Rosso* – un'iniziativa promossa, all'interno del collettivo teatrale "La Comune", allo scopo di sostenere i "compagni" in difficoltà, i detenuti "politici" e le loro famiglie . Più recentemente, dal 1998, si è dedicata al Comitato "Il Nobel per i disabili" che ha visto Dario Fo devolvere, e Franca Rame distribuire, l'intera cifra del premio Nobel a favore dei disabili[14]. Sempre dal 1998 Maria Jatosti ha invece girato l'Italia con lo spettacolo *Voci dall'Esilio e dalla Guerra*, i cui proventi vanno a favore delle vittime di tratta e tortura nel mondo[15]. Inutile soffermarsi, poi, sulle altre numerose attività educative e divulgative di ambedue le autrici che affollano i loro curricula.



Edizione del 1985

Si potrebbero quasi definire "vite esemplari", ma questa definizione rischierebbe di assumere le malauguranti fattezze di un prematuro "coccodrillo". Al contrario, entrambe sono più vive e attive che mai: Franca Rame sta continuando, imperterrita, a catalogare e archiviare materiali e a far sentire la sua presenza nella vita pubblica del Paese, mentre Maria Jatosti continua a scrivere e a divulgare la poesia e la cultura italiana. Nelle parole di quest'ultima, "la lotta è contro la tentazione di appiattirsi, omologarsi in un ordine comodo e spesso ignobile. La lotta è contro il pericolo di perdere la facoltà di incazzarsi e di dire No. La lotta è contro i modelli biecamente mercantili che il tempo, la realtà, i media, mediocremente, ignobilmente ci propongono. La lotta è, più che mai, contro il buio e l'idiozia"[16]. Viene da chiedersi: ma se queste donne hanno scelto di essere dei "piedistalli"... cosa avrebbero potuto fare se non avessero dovuto "sopportare" – con tutto l'amore possibile – i loro "monumenti"?

[1] Dario Fo, *Il teatro politico di Dario Fo*, Milano, Mazzotta, 1977, p. 141.
[2] Pino Corrias, *Vita agra di un anarchico*, Milano, Baldini & Castoldi, 1993, p. 80.
[3] Bianca Fo Garambois, *La ringhiera dei miei vent'anni*, Torino Einaudi, 1981, p. 74.
[4] Dario Fo, *Il teatro politico di Dario Fo*, cit., p. 150.
[5] Tutte le opere citate di Dario Fo e Franca Rame sono disponibili nella collana *Gli struzzi* di Einaudi.

[6] Pino Corrias *Vita agra di un anarchico*, cit., p. 166.
[7] Ivi, p. 50.
[8] Franca Rame, *Lo stupro* (1975), in *Le commedie di Dario Fo. Venticinque monologhi per una donna di Dario Fo e Franca Rame*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 91-95.
[9] Maria Jatosti, *Sulla scrittura delle donne*, in "Il Gabellino", II, 1, aprile 2000, p. 7.
[10] http://www.mumumu.it/sezioni/listino/archivio/ferri-matrioska.html. Gio Ferri, [Recensione a] Maria Jatosti, *Matrioska*, Lecce, Piero Manni *1999*,. Cfr. per Franca Rame l'intervista di Rosella Simone, *Tutta casa, impegno e palcoscenico,* agosto 1988, apparsa su "Marie Claire", poi in Franca Rame, *Parliamo di donne*, Milano, Kaos, 1992, p. 115.
[11] http://www.cirps.it/risorse/poesia/autori/fsjatosti.htm. Dalla *Dichiarazione poetica* di Maria Jatosti, giugno 2000.
[12] Vladimir Majakovskij, *Messaggi ai posteri selezionati e condivisi da Dario Fo*, Roma, Editori Riuniti, 1994, p. 38. Quest'affermazione era già vera agli esordi ma si è radicata ancora di più dagli anni Settanta, con quello che viene chiamato il periodo "politico".
[13] http://www.cirps.it/risorse/poesia/autori/fsjatosti.htm. Dalla *Dichiarazione poetica* di Maria Jatosti, giugno 2000.
[14] Un miliardo e seicentocinquanta milioni di vecchie lire.
[15] http://www.cgil.it/autorieartisti/autori/jatosti.htm. Dalla *Dichiarazione poetica* di Maria Jatosti, giugno 2000.
[16] http://www.cirps.it/risorse/poesia/autori/fsjatosti.htm.

Attraverso il confine

Letteratura, mondo

Stefano Adami

"I *limiti del mio linguaggio* sono i limiti del mio mondo". Con la proposizione 5.6 del *Tractatus logicus-philosophicus* Wittgenstein si inserisce con forza in un aspetto della discussione sulla natura del linguaggio e dei suoi rapporti con l'Essere, che è al cuore dell'esperienza umana, e della *narrazione*. Nell'usare il linguaggio, infatti, la questione che ci viene contemporaneamente posta è: cosa diciamo quando diciamo qualcosa? E nell'usare il linguaggio *per l'espressione narrativa*, la domanda diviene ancora più acuta e radicale, poiché noi lo usiamo per costruire e descrivere qualcosa che – in *qualche modo – non è*. Che cosa facciamo e diciamo infatti quando – attraverso il linguaggio – costruiamo un sistema, un tessuto, che è il tessuto e il sistema narrativo? E cosa accade poi quando noi partecipiamo dell'operazione del *leggere un testo narrativo*?

Vargas Llosa ha recentemente sostenuto che "la letteratura, a differenza della scienza e della tecnica, è [...] continuerà ad essere [...] uno di quei denominatori comuni dell'esperienza umana, grazie al quale gli esseri viventi si riconoscono e dialogano [...] la letteratura è la somma delle verità contraddittorie – come le chiamava Isaiah Berlin – di cui è fatta la condizione umana". Ma in che modo questo si dà, in che modo accade? In che modo si dà *attraverso il linguaggio*? È la questione che si pone lo stesso Walter Benjamin quando, nello scritto *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo,* si chiede: "che cosa comunica la lingua?". Una questione in cui, secondo il filosofo inglese Gregory Bateson[1], "vi è una forte confusione che non è mai stata chiarita. Forse oggi i linguisti di professione sanno come stanno le cose, ma a scuola si continuano ad insegnare [...] che il sostantivo è un nome di persona, di luogo o di cosa, che il verbo è una parola che indica un'azione, e così via [...] che una cosa la si definisce mediante ciò che, si suppone, essa è in sé, e non mediante le sue relazioni con le altre cose". Il linguaggio come una struttura rigida composta di unità discrete e compatte. Il linguaggio come *specchio della natura*. In un suo intervento, il linguista e filosofo del linguaggio Leo Rauch[2] ricordava che "esiste una nota storiella su un inglese sciovinista, che tentava di dimostrare la tesi che l'inglese è la migliore di tutte le lingue possibili dicendo: prendiamo qualcuno dei nomi stranieri per coltello. In francese è chiamato couteau, in tedesco Messer; ma in inglese si dice Knife, cioè esattamente ciò che è!"

Ora, la proposizione wittgensteiniana citata in apertura sembra postulare una forte coincidenza fra linguaggio ed essere. Ma sono stati Parmenide ed Eraclito i primi a rilevare la potenza della contraddizione del linguaggio, e ad esprimerla nel linguaggio. Come scrive Parmenide, infatti, due sono le strade, quella attraverso cui l'Essere è, e la contraria; solo la prima è percorribile e, in essa, il linguaggio dice "ciò che è". Ma è possibile mentire; è possibile *creare con il linguaggio*; è possibile narrare storie fantastiche; è possibile dunque dire anche "ciò che non è".

D'altra parte, certa 'vulgata' filosofica vuole Eraclito opposto a Parmenide; vuole quello sostenitore di una esperienza in cui è impossibile perfino "nominare" le cose, poiché esse "scorrono via via diverse", e dunque – come faceva il suo discepolo Cratilo – è possibile solo indicarle. Ma la questione viva del nominare è centrale anche nell'esperienza socratica, i cui percorsi d'indagine iniziano sempre infatti con la domanda "cosa è"? Il punto che Socrate pone, dunque, e che riprende in certo modo dalla tradizione, è questo: qual è la validità e la portata dello strumento linguistico? Come lo usiamo? E che usi ne facciamo? Cosa accade quando perdiamo il linguaggio? Il linguaggio "coglie" le cose, le "tocca", ne indica la "radice", oppure è una semplice "etichetta" che per convenzione applichiamo su di esse? Gabriel García Márquez ha disegnato in una bellissima immagine la profondità di questo interrogarsi, in *Cent'anni di solitudine*:

"Fu Aureliano che concepì la formula che li avrebbe difesi per parecchi mesi dalle evasioni della memoria [...] pochi giorni dopo scoprì che faceva fatica a ricordarsi di quasi tutte le cose [...] allora le segnò col nome rispettivo, di modo che gli bastava leggere l'iscrizione per riconoscerle [...] Con uno stecco inchiostrato segnò ogni cosa col suo nome: *tavolo, sedia, orologio, porta, muro, letto, casseruola.* Andò in cortile e segnò gli animali e le piante: *vacca, capro, porco, gallina, manioca, malanga, banano*. A poco a poco, studiando le infinite possibilità del dimenticare, si accorse che poteva arrivare un giorno in cui si sarebbero individuate le cose dalle loro iscrizioni, ma non se ne sarebbe individuata l'utilità. Allora fu più esplicito. Il cartello che appese alla nuca della vacca era un modello esemplare [...] *Questa è la vacca, bisogna mungerla tutte le mattine in modo che produca latte e il latte bisogna aggiungerlo al caffè e fare il caffellatte*".

Marquez immagina dunque una comunità che sta perdendo il linguaggio e che cerca di evitare questa catastrofe. La perdita del linguaggio, e la narrazione di questa esperienza, parlano degli aspetti importanti della natura del linguaggio: innanzitutto del suo essere una *struttura interconnessa*, che deve essere tramandata come un *tutto*, una *unità*; e soprattutto che essa non può essere semplicemente tramandata attraverso delle *regole meccaniche*. La lingua non è una semplice "lista di designatori", perché i designatori – lo vediamo nell'esperienza quotidiana, così come nella pagina di Marquez sopra citata – da soli sono semplicemente forme vuote, se non sono accompagnati da una serie di regole, da un tessuto connettivo di relazioni a cui i designatori si riferiscono. Ed è proprio così – ce lo ha insegnato Noam Chomsky – che "funziona" una lingua: la parola "vacca" da sola non serve a comprendere nulla, bisogna dire "*questa è la vacca, bisogna mungerla tutte le mattine in*

modo che produca latte e il latte bisogna aggiungerlo al caffè e fare il caffellatte". A discutere recentemente di questo aspetto secondo il quale una lingua non si può acquisire semplicemente *seguendo una regola* è stato il logico americano Saul Kripke in un lavoro intitolato *Wittgenstein on Rules and Private Language*. In esso Kripke immagina che, dinanzi alla somma di 57 più 68, il cui risultato è comunemente creduto vero, certo e oggettivo, un individuo proponga come soluzione il numero 5.

Alla "regola", alla "razionalità" che dice che la somma corretta è 125, l'individuo replica che deve esserci almeno un fatto oggettivo che dimostri che questo risultato è quello corretto, invece del suo. I sostenitori della soluzione 125 si appellano al fatto che questa si trova seguendo la regola della somma imparata a scuola; l'individuo che propone la somma 5 replica che anch'egli ha seguito una regola della somma, che prevede che sommare voglia dire continuare a contare fino all'esaurimento, se entrambe gli addendi sono inferiori a 50, ma che se uno degli addendi è superiore a questa cifra, allora la somma è sempre uguale a 5.

La conclusione di Kripke è che – in ogni forma dell'operare umano, concreto o astratto – non esistono fatti esterni che confortano l'una o l'altra delle regole, l'uno o l'altro procedimento razionale, dicendo quale dei due sia più razionale; e che tutt'al più possano darsi "fatti interni", e non esterni, a favore dell'uno o dell'altro. Non c'è una ragione che ha base su un "fatto esterno" che sostenga il seguire una certa regola piuttosto che un'altra, che ne rappresenti garanzie di validità. Nemmeno il fatto evidente che due o più sommatori si trovano concordi sul risultato – che un numero n di sommatori concordi sul fatto che 57 più 68 dia 125 – dimostra nulla, o rappresenta un argomento a favore della validità della regola e del risultato. Come fa rilevare Kripke, infatti, può darsi che i sommatori arrivino casualmente ad un risultato concorde, seguendo ognuno una "regola privata", magari con la certezza di seguire una regola comune, che partecipa della verità e che ha quindi salde radici *esterne*.

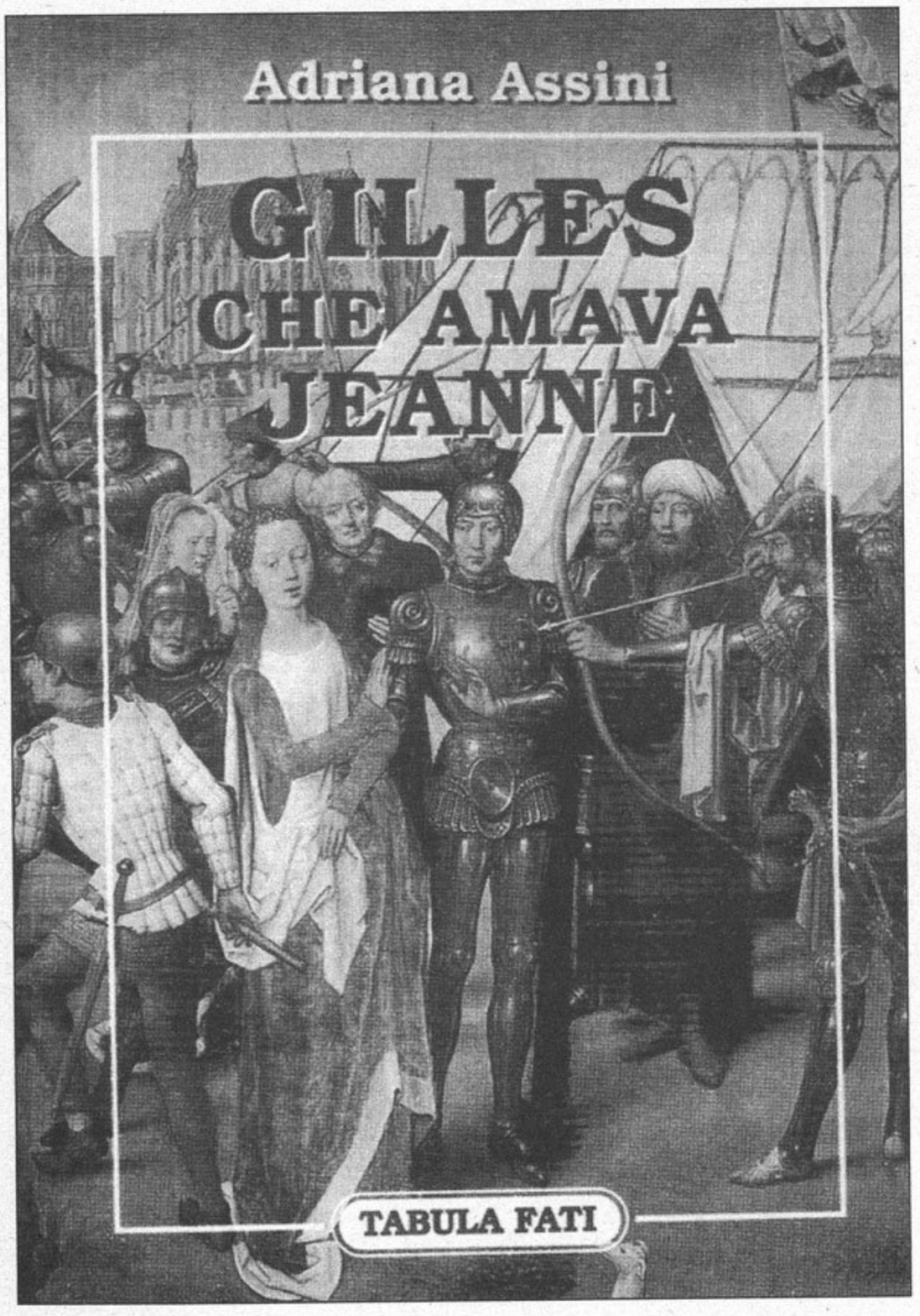
La sensazione della verità – dice Kripke – che noi proviamo per l'intero orizzonte di ciò che ci sembra vero, non può avere la base in nessun fatto esterno, perché, scrive, "qualcuno potrebbe trovarsi nella stessa situazione epistemica in cui si troverebbe se ci fosse calore, semplicemente sentendo la sensazione del calore anche in assenza di questo". Ogni regola ha bisogno di una regola che ne spieghi le applicazioni, esattamente come – nella pagina di Marquez – ogni termine, come, per esempio "vacca" o "latte", ha bisogno di una serie di indicazioni che specifichino a quale oggetto si riferisce e qual è l'uso di esso.

Anche Noam Chomsky ha dimostrato in più luoghi e con argomentazioni simili che insegnare una lingua ad un bambino – così come insegnare una lingua in generale – attraverso un sistema di istruzione basato su regole meccaniche è impossibile, perché richiederebbe un tempo infinito. Questo indica dunque che il linguaggio è una produzione che ha natura *intuitiva*, *spontanea*, e soprattutto *comunitaria*, una natura comunitaria che opera sulla base di una sostanza precedente alla struttura. Una sostanza di relazioni che *produce* senso, che lo costruisce.

La *narrazione* è dunque il luogo dove questi aspetti intuitivi, spontanei e comunitari del linguaggio si esplicitano, dove questa costruzione di senso trova radice. Il luogo dove emerge il fatto che il linguaggio è innanzitutto un tipo biologico, una creatura. In tal modo il linguaggio si dà, si mostra, si costruisce; costruisce il proprio mondo. Nessun singolo parlante, infatti – ha sostenuto anche Putnam[3] – conosce in modo esaustivo le strutture di una lingua né il significato delle parole appartenenti al suo lessico. Tale conoscenza viene costruita nell'uso. Il linguaggio viene dunque ad essere un tessuto in cui le parti dipendono strettamente dal tutto, "un insieme di enunciati che si sostengono tra di loro", un *campo di forze*. Il senso, il significato è il luogo verso cui *converge* la conversazione, l'atto linguistico in generale. Scrive ancora il primo Wittgenstein, il Wittgenstein del *Tractatus*: "non come il *mondo* è, è il Mistico, ma *che* esso è". L'Essere è dunque il Mistico, allo stesso modo in cui nominare, dire l'Essere sono atti che sfuggono alla piena comprensione. Il nominare è dunque qualcosa che accade e che si costruisce in una comunità attraverso una convergenza di contenuti. L'espressione narrativa è una delle forme, forse *la* forma, di questa ricerca.

Continua Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche*[4]: "Ma se gli uomini non esternassero i loro dolori (non gemessero, non torcessero il volto, ecc.)? Allora non sarebbe possibile insegnare a un bimbo l'uso delle parole mal di denti [...] Quando si dice 'ha dato un nome a una sensazione', si dimentica che molte cose devono essere già pronte nel linguaggio, perché il puro denominare abbia un senso". Il linguaggio, dunque, precede la conoscenza, precede l'esperienza, precede il pensiero; o meglio: è altro da tutte queste cose ma, ad un certo punto, *nell'espressione*, si fonde con esse.

La narrazione viene ad essere dunque *il luogo* del linguaggio, l'aspetto in cui esso trova la più completa e autentica espressione. Per dirla in conclusioni ancora con le parole di Wittgenstein, in una nota che troviamo più avanti, al paragrafo 338: "Certamente, soltanto se si è imparato a parlare si può dire qualcosa. Dunque chi vuole dire qualcosa deve anche avere



Edizione del 1997

imparato a padroneggiare una lingua; e tuttavia è chiaro che si può voler parlare senza dover parlare. Così come si può voler danzare senza danzare. E, riflettendoci, la mente afferra l'immagine del danzare, del parlare e così via".

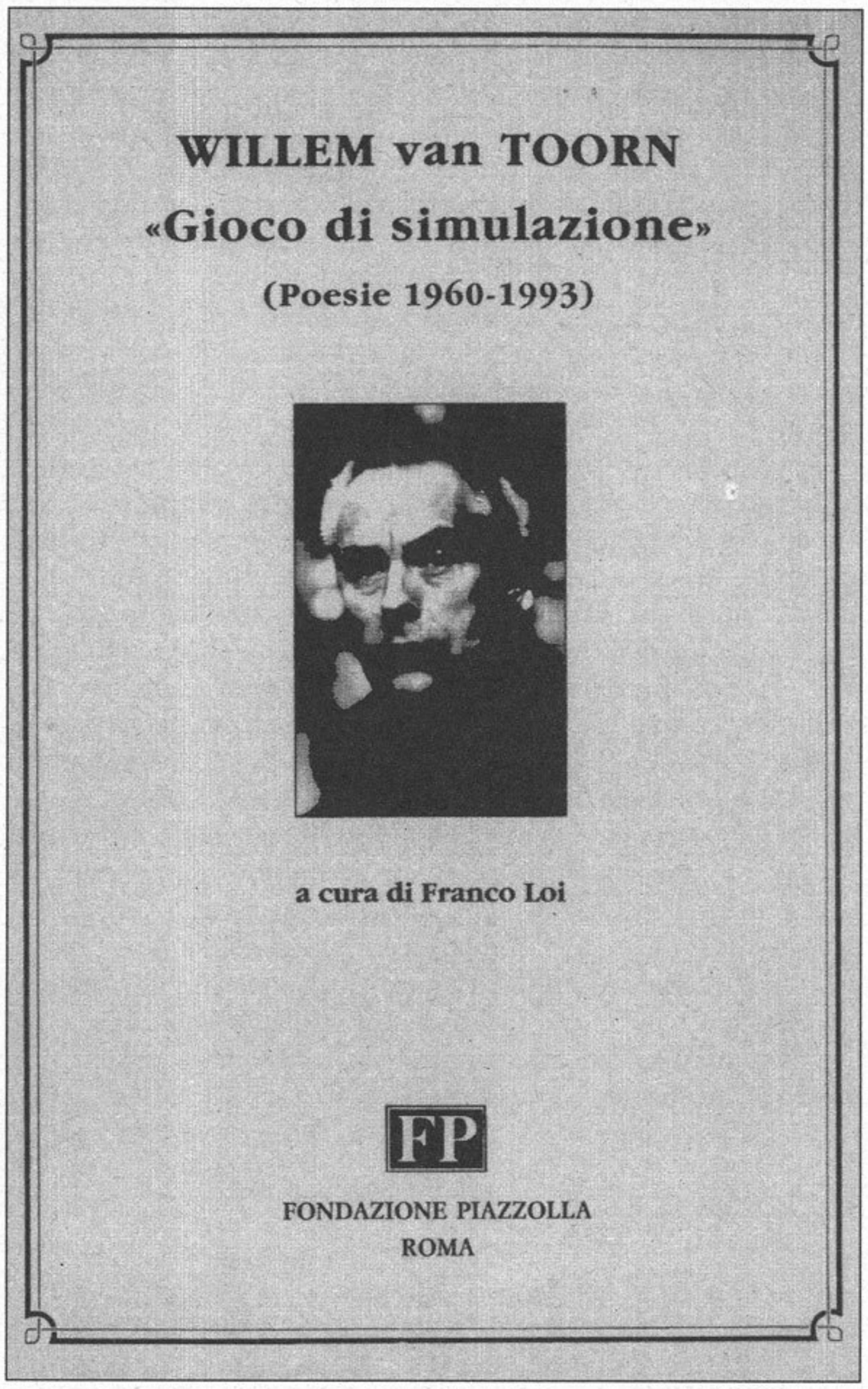
[1] Gregory Bateson, *Mente e Natura, un'unità necessaria*, Milano, Adelphi, 1984, pp. 32 sgg.
[2] Leo Rauch, *Modelli di apprendimento linguistico*, in *Linguaggio e Filosofia*, a cura di T.Hook, Roma, Armando, 1971.
[3] Hilary Putnam, *Mind, Language and Reality*, Cambridge, University Press, 1975, pp. 53 sgg.
[4] Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1983, pp. 122 sgg.

Agrità*

Carlo Villa

Tutte le civiltà hanno la loro pastiglia nel gregarismo e nell'intolleranza; sono segni d'un esecrabile indulgere che firma la decadenza. Gl'istinti forti non ammettono eretici ed è la corruzione a sostenere i patiboli. Per trionfare tra gli uomini occorre essere un Torquemada protetto dalla polizia, e l'energia d'uno Stato si misura da chi soffre e non grida. L'idea s'impone per le teste che cadono in uno scetticismo che ammetta tutti i punti di vista, scardinando la condizione generale. Più dottrine e partiti non hanno la forza d'affermarsi, e si escludono a vicenda con un vago lucore d'inciucio. I regimi di clemenza soffocano le attività, invocano i giustizieri: essere individui è un inferno. E per parlare d'un romano della prima ora, sembra che Nerone in un guizzo di languore previchiano abbia esclamato: "Beato te, Priamo, che hai potuto vedere la rovina della tua patria!"; cittadino esemplare, bisognerebbe riconoscergli il sublime dell'affronto, insieme a quello dell'enfasi, comprensibile nel personaggio, nella bocca d'un imperatore non essendo ammessa la banalità del gesto anonimo. A meno di essere costretti a misurare la sua demenza dai sospiri delle sue vittime. Ma se è vero che fece incendiare Roma, innamorato dell'Iliade, s'è mai dato un omaggio più sensibile e significativo a un'opera d'arte, e un esempio altrettanto dinamico di recensione letteraria? Ogni governo è ormai un sintomo della decotta condizione umana, nella sua impotenza a offrire dei conforti plausibili; così viene disprezzato in un cerchio privo di soluzione, cellofanandone malamente i fetori; intanto il crimine affligge ciascuno, uscendo di casa; e spesso restandovi barricato; i delinquenti vengono trattenuti solo se pizzicati sul fatto, e non fossero confidenti a giustificare i fondi neri, in funzione dell'affollamento carcerario; comunque liberati a seconda delle disponibilità economico-politiche; mentre il rancore dei cittadini esigerebbe capri espiatori e bagni di sangue; salvo a instaurare il despota di turno appena si facesse più seria l'istanza morale; si ha bisogno di vittime e di carnefici a tempi alterni: così, morta la DC, si premia il leader delle televendite: cravatte o parole fa lo stesso, e il possibile volenteroso che mettesse mano a un ordine veritiero sarebbe condannato al ludibrio con facili lazzi, vignette, colpi alla nuca; non sempre solo figurati. Una volta la disobbedienza civile stava per sfida alle cattive leggi; oggi sta per infrangerle, con saccheggi, blocchi, caos, dirottamenti, terrorismo; anche per scommesse minime e settoriali. Dal dopoguerra le elezioni sono state ogni volta avvelenate da pericoli artefatti e da minacce internazionali strumentalizzate, e i cittadini hanno assistito a corruzioni e disinvolture, scandali e sistemi di gestione i più aberranti ai loro danni, impotenti a difendersi se non tramite squallide emulazioni, dato il pessimo esempio, creando un tessuto lebbroso in tutto il paese; e ora che grazie all'arroganza di Berlusconi gli eventi cominciano a recare nel cittadino condizioni per la riscoperta d'un impegno civile, sarebbe doppiamente una beffa la sinistra restasse sorda e ancora una volta sciatta nelle sue divisioni pecorili. Non a caso riaffiora il terrorismo, sorta di anticorpo aberrante, magari strumentalizzato. Nella normalità della insicurezza quotidiana, solo i morti vedranno la fine del conflitto, e accumulo documenti sui quali a questo immane sproposito vorrei meditare; ma anche così che senso avrebbe ancora una voce nel deserto? Ma ad affogare non si chiede forse aiuto fino all'ultimo, possibile fiato? Coraggio dunque: chiamiamolo "aiuto!", e che sia come potrà essere; almeno tu essendoti accorto di che diavolo di faccenda stai vivendo. Non ho assistito all'avvento, ma solo al disgregamento del fascismo, e ora assisto, con meccanismi analoghi, al suo risorgere attraverso gli stessi incentivi economici-finanziari; mi chiedo come mai, legalizzandolo, la cosiddetta opposizione non se ne sia ancora accorta; perché è della stessa matrice, ecco perché; traendo vantaggi dalle stesse bandiere di carta moneta e alleandosi al capitale con malafede strisciante: si danno la mano vergognosamente, i due poli.

La scena delle nostre esplorazioni infantili rimane nella mente come un paradiso perduto, che cerchiamo continuamente di



Edizione del 1994

recuperare, e il proustiano giardino di Illiers ne resta un esempio perfetto; ma qualora dal luogo d'origine non ci fossimo mai allontanati, l'assenza di un distacco a cosa ci costringerebbe? Fra le cose e la loro libertà esiste un nodo difficilmente districabile e sappiamo tutti quanto sia aggressivo fare dei doni. Oggi posso ben dirlo: ogni valore dovrebbe essere un'azione, non una reazione e ho passato la vita a tavolino per asserire che questa dovrebbe essere vissuta e non scritta; anche se poi la poesia, almeno per Kraus, è il percorso più breve tra un rigagnolo e la via Lattea. Chi diventa adulto sul nascere finisce per non crescere più; e ho avuto fin da bambino una sofferenza simile, anche nell'attesa di eventi minimi, come il giocattolo di latta a Natale; la gita a due passi da casa la ingigantivo disperatissimo e alla prima avvisaglia di ogni evento sono alla finestra ad attendere le rade occasioni d'un incontro; l'ansia di apprenderlo subito, dopo recandomi la delusione. Vedo l'alba, che ora inizia alle 5, e il chiarore celestino, con ancora qualche stella, irradia e si diffonde omogeneo da est. Solo quando spengo la luce artificiale diventa più chiaro, in quel punto preciso, e alle 5,30 posso già leggere e battere senza più l'ausilio della lampada, ma com'è distante ancora tutta la giornata, mentre l'idea del pasto mi diventa incalzante; fin dalle dieci la mente ha bisogno dello stomaco, e debbo alzarmi se voglio appagarla. Non si può avere tutto, e per avere qualcosa spesso rischio di non avere un bel niente. Per mantenermi sveglio comunque non esiste solo il caffè, conoscendo la malattia, e con l'insonnia, l'ossessione della fine, per questa miseria d'un domani che appena arriva, pur mostrandosi sempre puntuale, non si sa dove vada a finire. La continuità non è un problema da poco, e la lotta nell'attenderla parrebbe ancora più aspra della semplice viltà, restando superato il dubbio d'Amleto, per quanto a portata di mano. Vivere ancora nonostante tante sollecite sviste mi rende mendicante affamato di spiccioli, in attesa d'uno stupido miracolo assolutamente impossibile. Raderci al suolo e cancellare le nostre miserabili tracce sarebbe così salutare per tutto l'edificio, ma vi sostiamo ancora per qualche effetto deperibile, con taccagna tesaurizzazione che non frutta niente. Il terrore dell'ignoto ci fa vili, Arpagoni cretini, essendoci stato inculcato un Altissimo spilorcio patentato. Non perseguo l'immortalità, il mio orgoglio non è inesauribile, ho delle risorse limitate; ma avendo fede da vendere, un qualche benvenuto più valido vorrei godermelo ancora in vita; non ho ambizioni che superino l'anno in corso, e magari vivrò anche di meno. La superbia m'appare inganno e il dettato d'una fede soltanto del fumo. La megalomania dei pulpiti supera il più scontroso dei deliri; chi non accetta la sua nullità è un malato di mente. Credere alla volontà di durare spaventa ben di più d'una diagnosi screanzata. Voglio restare definito e mortale, dato l'assurdo della mia stessa nascita. Anche per questo avrei preferito che Cristo - ma si tratta d'un'opinione personale senz'ombra di blasfemia - avesse concluso la sua carriera sulla croce. Quel dimostrativo gesto di resuscitare, nient'affatto necessario a un personaggio salvifico, gli ha fatto perdere l'aura della tragedia, che invece avrebbe avuto uno splendido tema. Niente è più estraneo al dramma d'un' aureola di eccezione. Come lo si può emulare davvero. Ci sarebbe riuscito giusto l'uomo che affrontò Alessandro e Platone, e che si masturbava sulla pubblica piazza affermando: "magari bastasse strofinarsi il ventre per non avere più fame". L'uomo celebre per la botte e per la lanterna, quando fu fatto prigioniero, interrogato su cosa sapesse fare, rispose: "soltanto comandare", all'araldo stupito per una simile risposta gridando: "chiedi chi vuole comprarsi un padrone"; restando fino a Berlusconi inappagata questa sua sprezzante offerta.

A scorrere insieme una ventina di supporti "culturali" si ha una struggente sensazione di già visto e d'uniformità infelice; vi cadono sempre gli stessi nomi, episodi, in una genealogia che s'avverte da un nucleo premasticato, trasposto, obbediente per vantaggi palesi. Quali, ci si domanda? Vergogna solo a pensarli. E ci si vergogna anche d'aver dedicato tutta la vita a questo sistema, non sapendo far altro, in definitiva; né potendo fare niente per modificarlo. Mi piace pensare che se fossi uscito dall'ignoto, nel quale di fatto continuo a restare nonostante tutto, negli anni '50 anziché '60 avrei avuto un ben diverso destino; c'era ancora spazio e tempo per redazioni colte, i prezzi non erano ancora montati, la critica e i giornali avevano ben altre cadenze e comparti rispettosi; ho avuto sfortuna anche in questo. La nostra vita è disseminata di uccisioni, noi stessi restando vittime ossesse.

Sono le quattro del mattino e mi rimetto in movimento rinunciando a ciò che vorrebbero i miei piedi appena discesi dal letto, infilandomeli senza indugio nella felpa. È la notte in cui Dostoievskij concepì con *L'idiota* il nulla altrettanto ardente del rovo di buona memoria; e, confidente di me stesso, dubito che sarà la respirazione a salvarmi: sarebbe troppo comodo. Non esco che raramente di casa solo verso le sette per un giornale che varia a seconda dell'inserto; quindi una breve spesa, quasi sempre la stessa per una ragionevole dieta. Un altro si preoccuperebbe, ma io ho dei motivi schiaccianti per condurre quest'esistenza noiosa, inconcepibile solo per chi non sappia la dolcezza d'una giornata così leggendaria con niente. Ma che puntura quando considero il poco tempo ancora a disposizione per fare, nonostante i possibili propositi. La luce vegeta ancora cruda in un nero che continua in un blu peculiare, assolutamente doloroso e inequivocabile, creato per l'uomo

Lucio Zinna

Il ponte dell'ammiraglio
e altre narrazioni



Libri Thule/Romano Editore

Edizione del 1986

che non abbia più nulla da difendere, e batto le palpebre con odio, ricordandomi prigioni e interrogatori finendomi per trovare in un film per soli uomini, quando ci si rende conto con tremore che la ragazza lascerà cadere l'asciugamano senza che la macchina da presa usi la discrezione dei vecchi film di Hollywood, ma rimarrà immobile, distruggendoci la femminilità, e del suo segreto non rimarrà più nulla. Secondi senza riuscire a sentirmi battere il cuore, sebbene lo desideri intensamente in una sensazione d'illogicità: qualsiasi cosa possa fare, non supererà mai uno stato d'animo simile; è una sensazione d'eterna morte. Terrorizzato dal tempo, questa volta mi sono spaventato sul serio, e anche fossi riuscito ad alzarmi attraverso il peso immane dell'apatia, sarei potuto essere solo qualcun altro: una assenza vuota, un'esistenza inosservata e impotente, come quella di uno spettro.

* Da *Agrità*, di Carlo Villa, in corso di stampa presso la Società Editrice Fiorentina, col contributo della Fondazione Luciano Bianciardi.

Passando il confine: uno sguardo dalle parti di Londra*

Anna Maria Farabbi

Da più di quindici anni non collaboro ad una rivista. Fu una scelta di rigore, concentrazione: decisi un passo indietro per ritirarmi in una terra estrema di lavoro. Privilegiando l'ascolto.
Questa mia finestra, oggi, è un atto politico. Consacra l'ascolto dell'alterità. Del farsi ponte per costituire, sostenere, porre in luce una possibilità di passaggio, di incontro.
Voglio che lo straniero entri nella nostra casa e si presenti da solo, con il suo dirsi, con il suo lavoro tra i palmi.
Sia chiaro: io qui non ci sono.

anna maria farabbi

L'intervista: Erminia Passannanti

Il tuo lavoro ad Oxford ti offre il privilegio di vivere linguisticamente e culturalmente una interessantissima postazione di osservazione. Come riesci a far convivere e coniugare le tue radici italiane e l'ospitalità inglese?

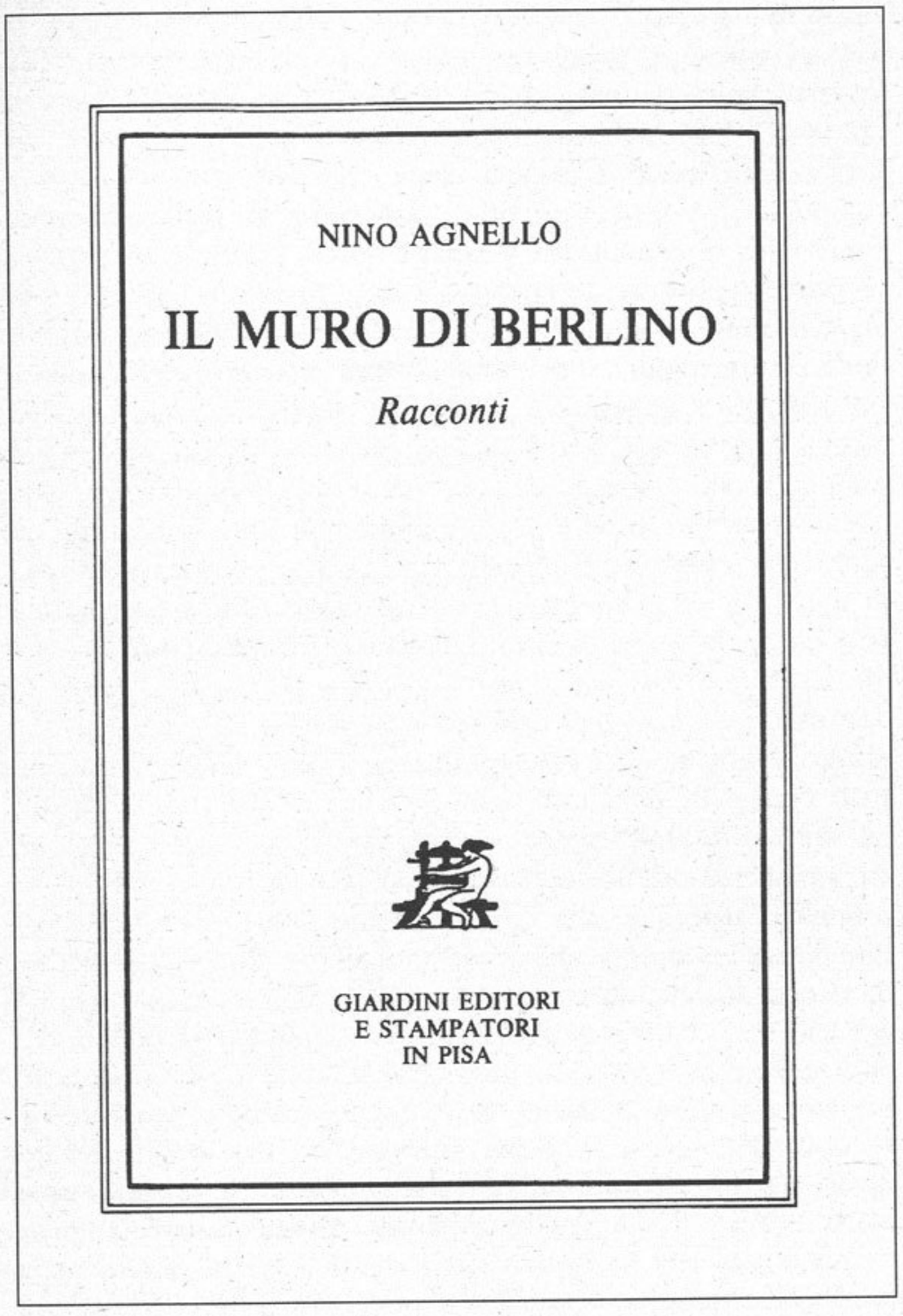
Più che d'ospitalità parlerei di una sorta di simbiosi, volta al reciproco profitto, in quanto, appena misi piede a Oxford, nell'agosto del 1995, nel giro di pochi mesi mi ritrovai a far parte dei circoli letterari e accademici del luogo, quasi spontaneamente, non dovendo subire l'impatto delle difficoltà burocratiche che, in una fase iniziale, spesso ostacolano i cambiamenti di residenza, soprattutto quando la città in cui si decide di trasferirsi è in una nazione straniera. In Inghilterra, la burocrazia è stata molto snellita e questo per il benessere degli stessi inglesi che, com'è noto, non tollererebbero di dovere perdere il loro tempo attendendo i comodi della orrenda macchina statale. Per queste e per molte altre ragioni, che hanno a che fare principalmente con la mia prima laurea in Lingue e Letterature straniere, il mio allontanamento dall'Italia nel 1995 è avvenuto senza troppe difficoltà o traumi, anzi contrariamente alla mia natura scettica, con una sorta d'inusitato entusiasmo, di ottimistica aspettativa nelle opportunità a venire. Non avevo, in altre parole, l'urgenza economica o psicologica di mettermi alla ricerca di un 'riparo': m'accadde di essere cercata da coloro che, per una ragione o per l'altra, avevano deciso di offrirmelo.

Parlo degli istituti accademici e di cultura in generale, come l'Istituto di cultura italiana a Londra, la Maison française, la Rewley House, la Taylorian Library, e, non ultime, le varie università ospitanti come quella di Norwich, Oxford, Glasgow, Londra (UCL), Aberystwith (Galles), ma anche e soprattutto dei vari gruppi letterari e della gente che vive tra Oxford e la capitale, persone provenienti da ogni parte del mondo in cerca anche loro di ospitalità, e pronta a darne. Inoltre, provenendo dall'Italia, una nazione europea a cui l'Inghilterra guarda con ammirazione – fosse altro che per l'arte e le bellezze naturali delle nostre regioni – questa ospitalità offerta risulta oltremodo affabile. E questo mi fa piacere dirlo per confermare la giusta fama di cui gode Oxford quale città autenticamente multiculturale, aperta al mondo al di là dei confini insulari. Con questo non voglio dare l'impressione che da queste parti sia tutto rose e fiori, né che si stia verificando – o si sia verificato in me – un distacco premeditato e finale dalle nostre radici italiane per il gusto o la volontà di cedere alla seduzione del 'diverso', dell''esotico'; questo no, non ritengo così facile la decadenza in me della matrice greco-latina, e cattolica, che resiste, motivando la mia poetica, rappresentando in percentuale gran parte della mia memoria storica e affettiva. Piuttosto, mi sembra di rintracciare nei miei scritti, ma anche nei miei atteggiamenti quotidiani, i segni concreti di quella naturale e originaria attitudine alla 'contaminazione' che avvertivo in me fino da adolescente, e che opera, in qualche senso, da un punto di vista culturale, oltre che psicologico, un'omogeneizzazione dei dati dell'identità. Non è che io mi sia voluta estraniare dai miei 'centri' di significato, ma portarmi 'oltre' i loro perimetri. Ho sempre subito il fascino delle lingue straniere, in particolare di quella inglese, e, come poetessa, mi hanno influenzato diversi autori che ho studiato o tradotto, come le Brontë, Sylvia Plath, Seamus Heaney, Geoffrey Hill, Ronald Stuart Thomas. Romano Luperini ha notato che nella mia poesia si rintraccia più l'influenza di questi autori stranieri che quella delle grandi voci della nostra tradizione lirica nazionale. Del resto, lo dimostra Joyce nel romanzo *Ulysses*, ma prima di lui tutti gli artisti, come Swift, Rabelais, Chaucer, Dante, che si siano occupati del viaggio e della problematica dell'elaborazione di un proprio linguaggio 'poetico' come metafora di mutamento interiore, metamorfosi inevitabile, che da una parte conduce l'esule alla libertà conferita dal distacco, dalla partenza e, dall'altra, al tormento della non appartenenza, in modo che, dovunque si porti, non è più a casa da nessuna parte.

C'è davvero una possibilità di coniugazione tra le due culture? O sono mondi completamente diversi, estranei l'uno all'altro?

Credo che esista una forte complementarità tra la cultura inglese e quella italiana, facce opposte di una stessa medaglia, per cui quello che manca a loro l'abbiano noi, e viceversa, una dinamica che determina un cercarsi reciproco, un avere bisogno l'uno dell'altro, come dimostra il turismo 'back-and-forth' tra i nostri due paesi. Parlando della popolarità dei soggetti italiani connessi all''entertainment', ad esempio, se una persona ha deciso di concedersi un 'trattamento' speciale, può sce-

gliere tra una vasta gamma di opportunità, dallo 'shopping' all'atelieur di qualche nostro prestigioso stilista, al volo 'Go' per 50 sterline tasse comprese a Venezia, sulla Costiera amalfitana o ai laghi del Nord, al corso di degustazione presso rinomate enoteche, e perfino alle lezioni di canto basate sull'apprendimento di famose arie dell'opera italiana. Coniugazione delle due culture, dunque, certo, ma, per quanto mi riguarda, ciò avviene nella prospettiva di una dialettica negativa: si tratta, in altre parole, di stabilire, di volta in volta, in quale polo di questa doppia identità io mi trovi meno a disagio, se nell'Italia



Edizione del 1991

di Berlusconi o nell'Inghilterra di Blair. In entrambi i casi, la risposta è difficile, se non addirittura drammatica.

Quanto e come la letteratura italiana, e in particolare la poesia, è conosciuta ed amata in Inghilterra?

Credo che la letteratura italiana classica sia sufficientemente conosciuta in Inghilterra; ma parlo di coloro che hanno interessi nel campo dell'arte e della cultura letteraria. Tuttavia, anche persone che non abbiano queste competenze specifiche saprebbero tirare in ballo, a un party o a un meeting, Dante o Machiavelli e, all'occorrenza, tra un drink e l'altro, perfino citarne un verso, un aforisma. In questa categoria di lettori, il progetto di riuscire - una volta andati in pensione - a tirare giù dallo scaffale la *Divina Commedia* (in traduzione), a sedersi in poltrona e leggerla dall'inizio alla fine sembra essere un'ambizione piuttosto diffusa.

Tornando alla tua domanda, ma facendo una digressione dal soggetto, a pensarci, più della letteratura, è il cinema italiano dei grandi maestri del neorealismo a godere, tuttora, di una considerevole popolarità presso il pubblico inglese. Per quanto riguarda la fama dei nostri cineasti, nelle varie occasioni che ho avuto di discutere di questi soggetti, mi è sembrato che, sebbene il Rossellini di *Roma città aperta*, e il De Sica di *Ladri di biciclette* siano molto apprezzati, si tenda a preferire il realismo esistenzialista del Fellini de *La dolce vita*, o il surrealismo autobiografico di *Otto e mezzo*. E questo perché, forse, Fellini soddisfa maggiormente nell'audience straniera l'aspettativa di quegli stereotipi che con tanta ironia riusciva a passare sottobanco al fine di criticare la propria cultura e identità nazionale. Tuttavia, posso fare anche un esempio contrario, che dimostra come, al di là degli stereotipi, gli inglesi sappiano comprendere anche il carattere autentico dell'italianità; infatti, molta fortuna ebbe, qualche anno fa, il romanzo *Il mandolino del capitano Corelli*, di Louis De Bernieres, ben recensito e venduto, di cui tutti parlavano. Com'è noto, la storia ha per protagonista un eroico e romantico ufficiale italiano, appartenente nondimeno alla schiera dei vinti, il quale, per giunta, ama l'opera lirica, soggetti, questi, che sempre 'inteneriscono' gli inglesi. Tuttavia, l'interpretazione di Michael Cage deluse, perché considerata un''americanata' che non faceva giustizia alla natura del personaggio. Quindi, oltre alla sensibilità critica che suggeriva una netta distinzione di valori tra il romanzo e il film, venne attaccato lo stereotipo dell'uomo Corelli che il regista americano rinvigoriva sulla base del ritratto psicologico e culturale dato da De Bernieres.

Comprendere l''altro da sé' è un'operazione sempre difficile, e si complica dinanzi a temi e valori transnazionali. Ad esempio, non so quanto a fondo, gli inglesi che si recano regolarmente al cinema, possano comprendere il Nanni Moretti di *Aprile*, o de *La stanza del figlio*, per l'impiego, intellettualizzato oltremisura, che questo nostro bravissimo regista fa di argomenti legati all'identità individuale in rapporto all'attualità politica italiana; o quanto risulti gradito alla riservatezza e al senso di pudore anglosassone l'autobiografismo del Tornatore di *Malena*, che mette in mostra un'imbarazzante e perversa intimità contro lo sfondo dei grandi eventi storici europei, di cui invece l'audience inglese ancora desidera sentirsi raccontare le trame.

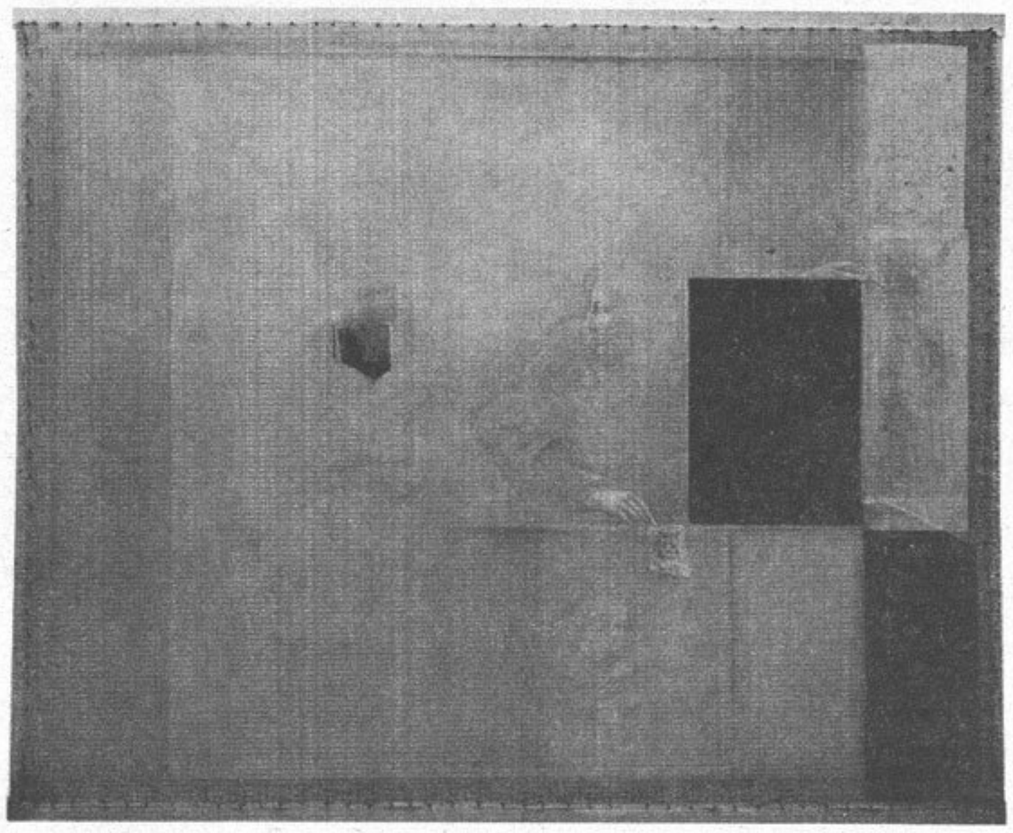
Non è semplicemente un luogo comune che gli inglesi, diversamente dai francesi, dagli spagnoli e da noi italiani, siano refrattari a quelle forme artistiche e letterarie che pongano un'enfasi eccessiva sull'ideologia e/o sul sesso: essi, mi pare, attribuiscono a questi campi la prerogativa di degradare e/o volgarizzare i fatti umani. Io credo che, in generale, gli inglesi, anche quelli di cultura medio-alta, non stimino le opere in cui questi due aspetti, l'ideologia e il sesso, siano ostentati come valori. Infatti, soltanto da qualche mese è disponibile nella biblioteca pubblica di Oxford *Salò*, di Pasolini, e quando, finalmente prosciolto dal veto della censura, questo film fu proiettato nelle sale cinematografiche della città, era davvero poca la gente disposta ad assistervi.

Quanta della letteratura contemporanea, del primo o del secondo Novecento si trasferisce nel Regno Unito? Puoi fare qualche nome?

A parte i classici citati, mi sembra che, per quanto concerne il romanzo italiano del Novecento, siano sicuramente i neorealisti ad essere letti, nell'originale o in traduzione, e a riempire gli scaffali delle varie librerie Blackwell, Waterstone, Borders. Penso a *The Drowned and the Saved*, di Primo Levi, *Christ Stopped at Eboli*, di Carlo Levi e *The Things We Used to Say*, di Natalia Ginzburg, che come vedi esistono nella versione inglese, e penso anche al Pavese di *The Moon and the Bonfires*, al Moravia di *The Comformist*, e al Fenoglio di *The Twenty-three Days of the City of Alba*, anch'essi dispo-

FRANCO CAVALLO

LA NASCITA DEL PRINCIPE



EDIZIONE DEL VICOLO DEL PAVONE

Edizione del 1988

nibili in traduzione. I romanzi di Italo Calvino e quelli di Umberto Eco - mi riferisco, in particolare, per il primo, a *Il barone rampante* e, per il secondo, a *Il nome della rosa* - godono di ottima reputazione e hanno certamente avuto successo di pubblico al tempo della loro pubblicazione. Per quanto riguarda il teatro, Pirandello sembra essere il più noto; comunque, quello del teatro rappresenta un ambito che non punta necessariamente a ottenere un successo di massa e, dunque, rimane prerogativa di un pubblico selezionato e raffinato. Ciò comporta che il numero di lettori che conoscono le opere di altri eminenti drammaturghi italiani, come De Filippo e Fo, sia modesto.

Ancora più rari sono coloro che conoscono la poesia italiana del primo Novecento: Montale, Quasimodo e Ungaretti rimangono privilegio di pochi eletti cultori, che vi accedono non tanto tramite opere in traduzione quanto, per lo più, nella lingua originale. Per quanto riguarda il secondo Novecento, il discorso è lo stesso. Zanzotto sembra essere recensito più di ogni altro nostro poeta vivente; esiste, inoltre, sul mercato una traduzione apprezzabile delle poesie di Franco Fortini, dal titolo *Summer is not All*, realizzata da Paul Lawton, per Carcanet, nel 1992; ma si tratta, in genere, di pubblicazioni accademiche, non alla portata di un pubblico amatoriale. In questi mega book-stores del Regno Unito, la poesia e il romanzo italiano devono letteralmente lottare per guadagnarsi un posto e farsi notare. Vuoi sapere del nostro patrimonio letterario che trapela più facilmente? Il genere del libretto: regina assoluta di popolarità è, infatti, l'opera lirica italiana, seguitissima e applauditissima, dovunque, in Inghilterra. Alcune produzioni a cui ho assistito erano davvero magistrali, altre, ma in proporzione minore, rischiavano di rasentare il più schietto kitsch. Diverse persone tra i miei conoscenti saprebbero canticchiare, dietro richiesta, un'aria dalla *Traviata* o dal *Rigoletto*.

C'è attenzione alla nostra letteratura da parte dell'editoria inglese, mi riferisco ad ogni tipo di pubblicazione sia nelle riviste che nei libri? E comunque ci sono iniziative che tu conosci atte a promuovere la conoscenza di autori italiani?

Le iniziative maggiori, in questo senso, sono promosse dall'Italian Cultural Institute di Londra, ma una buona parte degli eventi culturali e letterari che hanno luogo qui in Inghilterra sono incoraggiati dai vari dipartimenti d'Italiano delle università che offrono questa disciplina. Riagganciandomi a quanto dicevo prima, no, non credo che l'attenzione posta alla nostra letteratura contemporanea sia rilevante all'andamento del mercato editoriale inglese, che di per sé è molto florido e forte, sapendosi autogiustificare e autoincentivare, in ogni campo, soprattutto quello scientifico. Le letterature straniere sono, in quest'ottica, un fenomeno che definirei marginale. Condividendone il medium linguistico, molta è la letteratura americana importata nel Regno, ovviamente.

Per quanto riguarda la contemporaneità italiana, ho visto che Lara Cardella, Andrea de Carlo e Susanna Tamaro sono stati adottati nella loro lingua originale. Poca spesa, niente rischio. Forse il criterio che ha motivato l'interesse in questi autori si basa non tanto sulla qualità dei testi, ma sul fatto che siano stati dei best-sellers in Italia: è questo che motiva anche le iniziative editoriali delle opere contemporanee in traduzione: la commerciabilità. Ho l'impressione che la presenza dei titoli citati in libreria sia dovuta principalmente alla mediazione dell'università che li prescrive come testi di studio, e non a un'effettiva popolarità del romanzo italiano nel settore della narrativa europea del ventesimo secolo. Si sa che gli inglesi sono all'avanguardia, in questo campo, e impongono all'estero i loro autori e titoli meglio di quanto facciamo noi - ne è un esempio eclatante Ian McEwan, ma anche l'indiano Gunesekera e il tedeco Sebald, trapiantati in Inghilterra, tempestivamente esportati e tradotti nelle principali lingue europee.

Puoi brevemente tracciare una panoramica delle case editrici inglesi che pubblicano poesia, tenendo conto anche delle riviste?

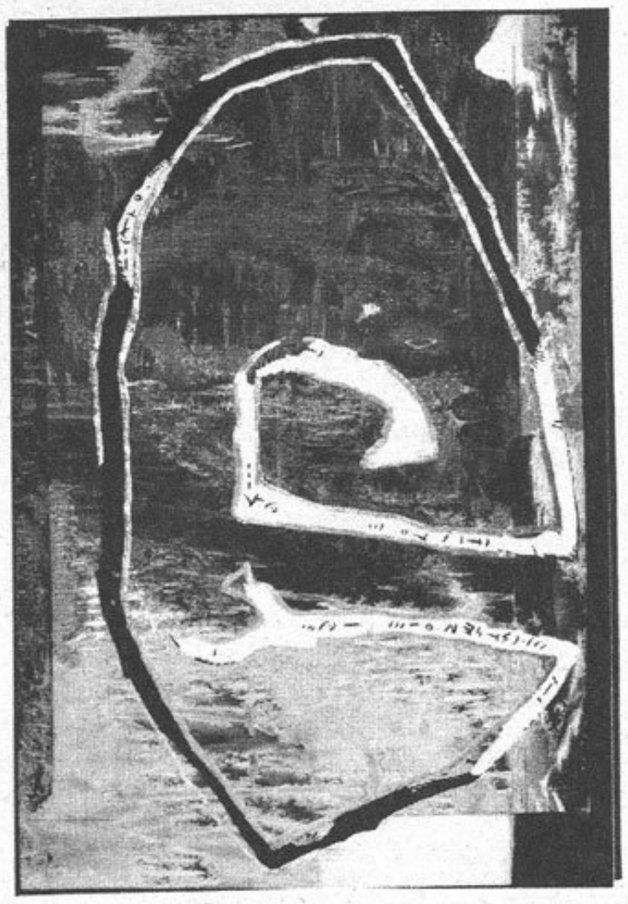
Il discorso è questo: vi sono realtà diverse e stratificate anche qui, nel Regno Unito, dove, a giudicare dall'enorme numero di raccolte poetiche pubblicate dalle varie case editrici come Faber&Faber, Carcanet, Granta, Penguin - la situazione sembrerebbe essere meno tragica che in Italia, nazione in cui acquisire notorietà come poeta è un'impresa a dir poco disperata. In Inghilterra esistono i poeti *main-stream* che, sia per il loro effettivo valore, sia per conoscenze e appoggi vengono pubblicati dalle grandi case editrici - vedi, ad esempio, nel secondo dopoguerra, la proliferazione di giovani e promettenti autori, come Ted Hughes, Geoffrey Hill, Seamus Heaney, che si appoggiavano al *Group* o al *Movement*. Ed esistono anche qui i poeti underground che come Michael Horovitz o i poeti di Liverpool quali Roger McGough, pur mantenendosi ai margini dell'industria culturale, sono stati gradualmente assimilati dalla fagocitante apparecchiatura editoriale, e ora fanno anche loro parte del *main-stream*. Di riviste che appoggiano questo movimento a marea ce ne sono tante; tra le più accreditate, la "London Review of Books", il "Times Literary Supplement", lo "Stand", la "Poetry Review", per citarne solo alcune.

Per la poesia e per la letteratura in genere, ci sono difficoltà di pubblicazione così come in Italia? In altri termini, in Inghilterra, che tipo di pubblico ha la poesia? Ha mercato?

Il pubblico della poesia è piuttosto vasto: questo perché

FRANCO CAPASSO

POESIE DEL FUOCO



MARCUS EDIZIONI

Edizione del 2000

molte persone ambiscono ad essere a loro volta poeti, e dunque in misura forse maggiore che i nostri lettori-aspiranti-poeti, comprano, leggono e regalano la poesia altrui. Il segreto del successo presso un dato editore consiste nell'abilità del poeta di fargli vendere un numero di copie (oltre duemila) tale da invogliarlo a rischiare nuovamente. È per questo che, in questo paese, sono così popolari le *poetry-reading*, basate sulla performance. C'è il rischio del divismo, è tangibile: la Regina fomenta di proposito questa vanità in alcuni dei suoi migliori autori che spendono anni inseguendo il miraggio di vedersi trasformati in *laureate-poet*, a un certo punto della carriera.

Comunque, bisogna dire che, anche grazie alla *political correctness* imposta dal British Cuncil alle grandi case editrici, larga importanza, promozione e diffusione ha assunto, nell'ultimo ventennio, la letteratura post-colonialista, che ha messo in luce le produzioni di opere in inglese di autori provenienti dalle ex colonie. Le letterature comparate pongono notevole attenzione a questo soggetto, soprattutto per quanto riguarda la letteratura indiana e africana, e dunque a fenomeni letterari come quello di Salman Rushdie o Ben Ocri. Molte testimonianze delle trasformazioni in atto nella mentalità e nella cultura inglese sono rese dalle opere di questo genere di autori.

L'editoria inglese non manca di appoggiare anche le altre letterature presenti sul territorio o ad esso contigue, come quella irlandese, scozzese e gallese, che stanno vivendo tutte concordemente una volontà di revival culturale e linguistico.

I poeti hanno una possibilità di guadagno dalle loro pubblicazioni?

Il guadagno è sempre relativo: se si è poeti, si vive a stento delle 'Royalties' o dei soldi versati dalla casa editrice all'autore al momento del contratto. Per i romanzieri, il discorso cambia; ci si può permettere un certo alto reddito e un bell'appartamento a Londra, se tutto va per il verso giusto, in altre parole se la ricezione è buona. Ma questi sono equilibri delicati che dipendono da tanti fattori, anche imprevedibili. Perfino per un autore ampiamente letto, come Michael Dibdin, che scrive romanzi gialli molto graditi alla massa dei lettori, il diventare ricco è stata una scommessa.

In Inghilterra rispetto all'Italia, i traduttori inglesi sono maggiormente tutelati, richiesti, pagati?

Esistono diverse associazioni professionali di traduttori e interpreti, e, tra queste, l'ITI e l'ACT sono le più stimate. Le cose sembrano essere più definite che in Italia e le offerte di lavoro più regolari e conformi alle norme del lavoro salariato. Gli Arts Council, soprattutto, investono in questa direzione per promuovere lo scambio tra letterature e lingue.

Puoi dirci qualcosa della tua rivista "Transference", in Internet?

"Transference" è una rivista bilingue che pubblica sia poesia che saggistica. Questa iniziativa editoriale, che ormai opera da due anni, ha ospitato e ospita scrittori di notevole interesse. Il sito è molto visitato: si parla di una media di 80/100 lettori al giorno che raggiungono il nostro URL da ogni parte del mondo. Ho avuto la fortuna di essermi immessa nel circuito con una certa consapevolezza del mezzo tecnico. Il sito è a questo indirizzo: http://www.transference.org.com.

Stai dirigendo per la casa editrice Ripostes di Salerno una nuova collana dedicata alla poesia inglese contemporanea. Per ora solo in testi originali. Quali sono i tuoi progetti? Gli autori che intendi pubblicare? Il target di pubblico a cui mirare?

Miro idealmente a un pubblico che sappia leggere i testi nella loro lingua originale, l'inglese. Considerato il fatto che, oltre a essersi imposta come lingua franca, grazie anche all'aiuto dei linguaggi multimediali, il suo apprendimento grammaticale è di fatto più semplice rispetto alle altre lingue europee come il tedesco o il francese, spero che le persone in grado di godere di questi testi poetici non-tradotti non siano un numero esiguo. La collana si chiamerà Transference, come la rivista on-line bilingue di poesia e saggistica che curo. Ripostes, nella persona di Alessandro Tesauro, è una casa editrice piccola, ma intraprendente, dotata di molto gusto e intuizione. Mi auguro, inoltre, di aprire la collana anche ad autori italiani contemporanei che vogliano provarsi con il bilinguismo.

Avendo due lingue in corpo, come e quando nasce in te una poesia inglese e come quando una in lingua italiana? Mentre ti chiedo, mi viene da pensare ad Amelia Rosselli, alla sua natura bilingue, alla sua risposta.

Ti sono grata per avermi posto questa domanda. Scrivo poesie in inglese quando devo pormi in relazione dialogica con i poeti di lingua inglese con cui settimanalmente mi incontro per partecipare ai work-shop, ad esempio, o alle poetry-reading, o ancora per scambiare opinioni con altri membri partecipanti di una data on-line poetry-list, come Poetryetc, o British Poets. In quei casi, scrivo in inglese soprattutto per farmi leggere, oppure mi autotraduco. Accade con altrettanta frequenza che siano gli altri a tradurmi, come è avvenuto con Peter Dale e Brian Cole, autori l'uno di preziose versioni inglesi delle poesie di Corbière, Laforgue, Villon e Dante, e l'altro di un'accreditata edizione bilingue delle poesie d'amore di Pablo Neruda.

Sempre a proposito del mio bilinguismo 'poetico', più di un critico ha voluto indicare una certa affinità tra i miei versi e quelli di Amelia Rosselli, che come me possedeva la capa-

cità di scrivere poesie in lingua straniera. Ciò è avvenuto trasversalmente, non tramite la mia conoscenza delle sue tematiche, che, al tempo in cui ho iniziato a scrivere, data la mia giovane età e la mia inesperienza, mi erano ancora ignote, e tantomeno per avere tradotto poeti stranieri e per esserci occupate criticamente di Sylvia Plath. Cercherò di chiarire questa somiglianza. Non ho mai raccontato di una circostanza occorsa nel 1989 o forse nel 1990 – al tempo in cui da poco avevo finito di redigere la mia tesi sul tema del suicidio nell'opera della Plath. Già attiva nel campo della scrittura creativa, mi recai a una rassegna di poesia organizzata a Salerno, chiamata appunto *Poesia*, di cui erano ospiti due critici che dovevano diventare in futuro miei cari amici, Romano Luperini e Robert Dombroski, e due poeti Edoardo Sanguineti (questi anche presente come critico) e Amelia Rosselli. Alla fine della serata, fui invitata a unirmi ai letterati diretti a cena, ma mentre camminavo sul lungomare insieme al gruppo, fui affiancata dalla Rosselli che mi chiese cortesemente, con la sua voce ieratica e insieme roca, se mi avesse fatto piacere tenerle compagnia perché non si sentiva disposta ad andare al ristorante. La seguii più per curiosità, non avendo ancora una misura esatta del suo valore. Una volta raggiunto l'albergo, entrammo nella sua camera d'albergo al terzo piano. Questa era particolarmente stretta e soffocante, con una finestrella che dava su un muro grigio. Amelia non pareva angustiarsene più di tanto. Ci sedemmo sul lettuccio e cominciammo a parlare affabilmente. Mentre fumava una dopo l'altra dal suo pacchetto tutte le sigarette, passarono le ore, e si fece mattino, avendo al centro della nostra conversazione, come principale argomento, la Plath, le sue poesie, le traduzioni che entrambe avevamo realizzato dei testi di *Ariel*, la tematica del suicidio. Nel lasciarla, volle regalarmi un libretto rilegato a mano contenente il testo inedito di un poemetto che intendeva pubblicare di lì a poco, avente come soggetto la lotta di classe, il cui famoso incipit recitava: "Il borghese non sono io". Invero, il fascino di questo poemetto non è tanto nel suo contenuto di pensiero, ma in come esso viene tradotto in forma poetica.

Dopo quell'incontro, ci sentimmo qualche altra volta telefonicamente, ma sempre per mia iniziativa. Ricordava l'occasione del nostro primo incontro, m'invitava ad andarla a trovare nella sua casa a Roma, mi chiedeva di mandarle i miei testi per pubblicarli a Roma con La Tartaruga. Non andai mai a trovarla né le inviai le mie poesie. Tuttavia, rimase forte in me l'impressione che ci fosse tra noi un aggancio che trascendeva l'interesse per la Plath, o quello per il soggetto della traduzione poetica; era un nesso che ovviamente esisteva al di là delle nostre biografie, e che risiedeva appunto nel linguaggio poetico che possedevamo, un linguaggio miscela d'idiomi nazionali e stranieri, appresi da sfere che esulavano dalla mera ricerca di una coerenza del discorso letterario in sé.

Percepivo già allora, in me, la tendenza a quel tipo di linguaggio contaminato, al cui centro c'è l'esperienza del dissimile, del molteplice, del caos, quella Babele che apparteneva al modo ellittico di parlare e di scrivere della Rosselli, alla sua persona e alla sua poesia: un linguaggio quotidiano, fatto di idiomi e formule, e tuttavia imprevedibile, difforme, espressionista, se visto dall'ottica normativa che sempre è delle lingue standard. Penso alla *Serie ospedaliera*, alla quale per autentiche affinità linguistiche, e non già tematiche, è analogo il mio poemetto *In Iugoslavia con i piedi a terra* del 1993.

Lavorando, parlando quotidianamente, vivendo intensamente e naturalmente la lingua inglese, credi ti abbia recato condizionamenti, influssi, innesti al tuo italiano. Hai una percezione diversa, più staccata o più intima forse, degli aspetti fonetici, della profondità stratificata delle accezioni, della lingua italiana?

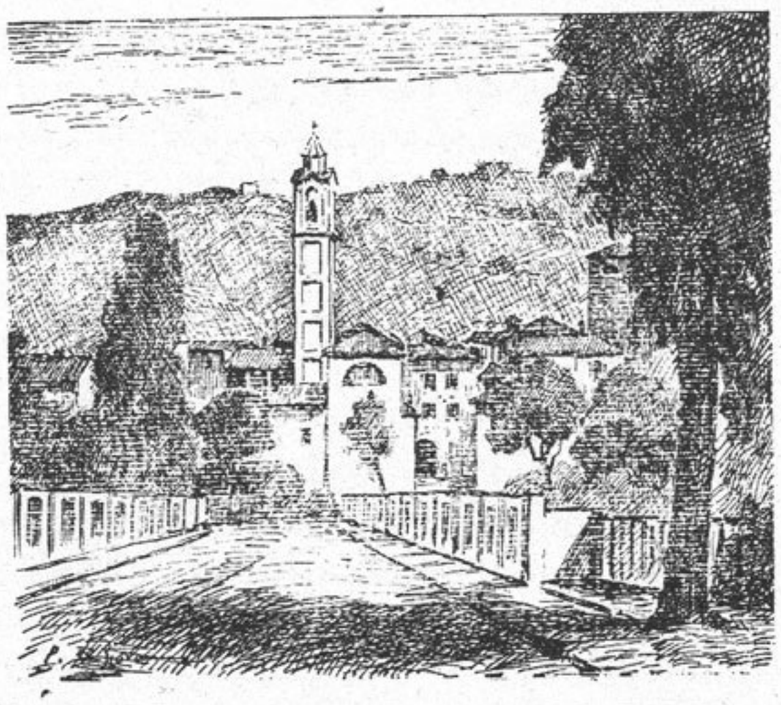
Sì, credo di sì, più intima, e più esigente, in molti sensi. Ad esempio, per introdurre una nota frivola, in talune persone ammiro il modo in cui pronunciano certi suoni chiave del nostro idioma. In inglese, mi affascina la sensualità della 'th', e la successione delle sibilanti che si percepiscono distintamente se ci si astrae e si lascia che la lingua diventi musica.

Per rispondere più a fondo alla tua domanda, dirò che la coscienza della propria lingua, come ha notato Elias Canetti, si accentua sempre nell'imminenza o nella minaccia di una sua perdita, vuoi per l'acquisizione metodica di altre lingue, vuoi per lontananza dal luogo d'origine in cui la lingua-madre viva continua a evolversi e a modificarsi mentre tu sei assente. Certo parlando quotidianamente l'inglese – e insegnando l'italiano come letteratura – vivo la condizione di una continua nostalgia del mio idioma, che temo potersi incuneare, anno per anno, nella nicchia del meramente letterario, del libresco, che sa di polveroso, ammuffito. Non nego che a questa ipotesi provi allarme e smarrimento. Come ammoniva Franco Fortini, questi sentimenti sono forse indici di una perdita inevitabile dell'integrità e dell'attendibilità dell'universo della parola poetica in quanto tale.

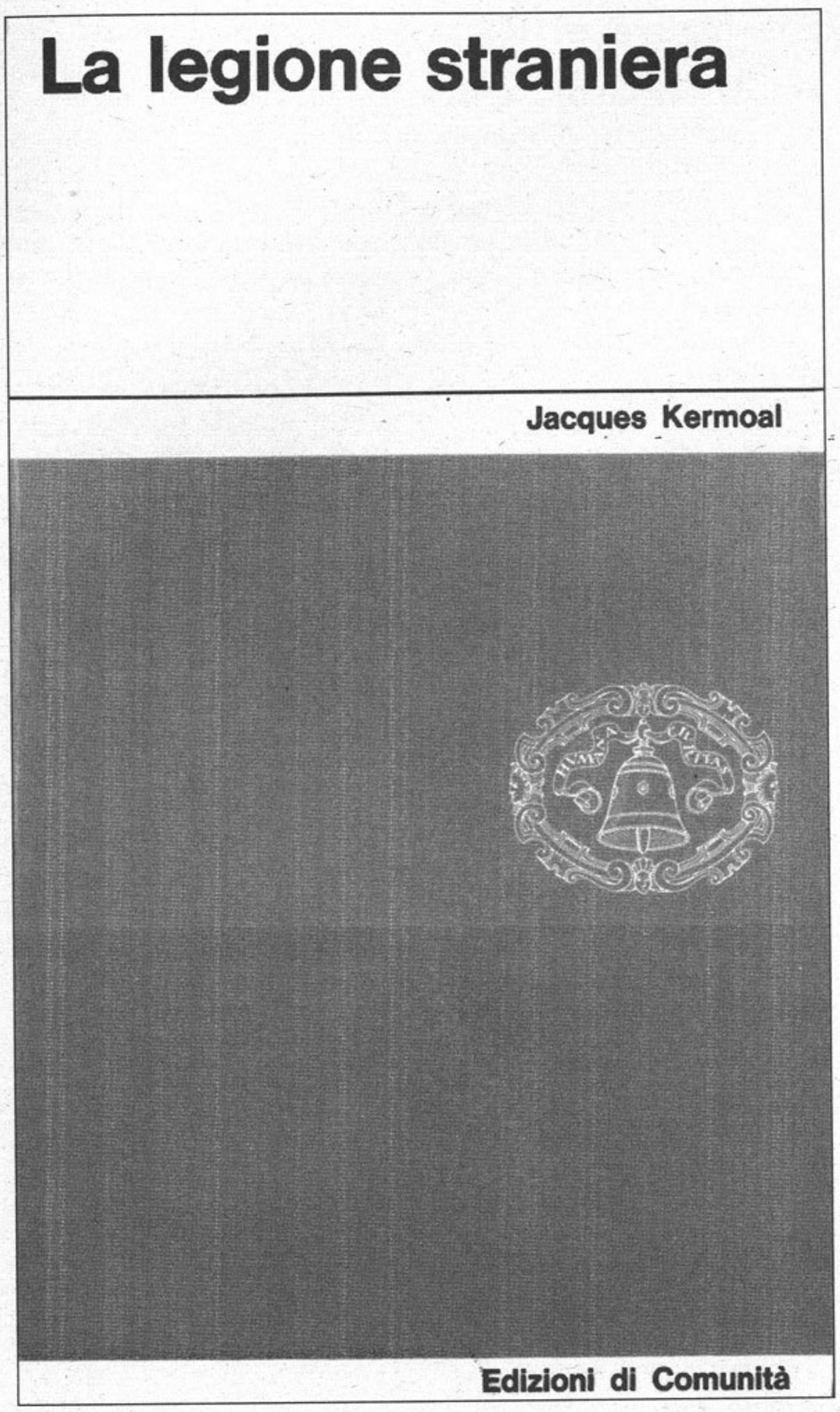
Erminia Passannanti
Tutor in Italian Literature
St. Clare's College
139, Banbury Road
Oxford UK
Erminia.passannanti@talk21.com

Pietro Carlini

PAESE MORTO



Edizioni Guardamagna
1997



Edizione del 1962

Nota biografica

Erminia Passannanti si è laureata in Lingue e Letterature straniere moderne, nel 1988, presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Salerno, con una tesi sull'opera di Sylvia Plath, avendo come relatore lo scrittore Renzo Paris. Dal 1984 al 1989, durante gli anni universitari, è stata la compagna del poeta inglese Jamie McKendrick, all'epoca lettore presso l'Università di Salerno. Questa vicenda sentimentale ha segnato artisticamente la vita di entrambi, come testimoniano le raccolte *The Siroco Room*, *The Kiosk on the Brink*, *The Marble Fly*, di McKendrick, pubblicate con la Oxford University Press.

La Passannanti ha iniziato la sua carriera di traduttrice con l'editore Ripostes, nel 1988, traducendo le poesie di Emily, Charlotte e Anne Brontë. Presentata come titolo all'Istituto degli Studi filosofici di Napoli, questa prima raccolta antologica guadagnò l'attenzione di Franco Fortini e consentì all'autrice di ottenere una borsa di studio per seguire e redigere gli atti del Corso-seminario *Realtà e paradosso della traduzione poetica* tenuto da Fortini nell'inverno del 1989 presso lo stesso Istituto napoletano. Tali documenti sono allegati in appendice alla tesi PhD che la Passannanti ha completato presso il Dipartimento di Italiano dello University College London (UCL, UK). In collaborazione con Franco Buffoni, ha tradotto *Racconti Contadini*, di Hubert Crackanthorpe, pubblicato da Guerini e Associati.

Nel 1991, ha vinto ex aequo la prima edizione della Rassegna nazionale di Poesia 'Laura Nobile', che aveva come presidente Franco Fortini. La raccolta vincitrice, *Noi Altri*, fu pubblicata nell'antologia di Vanni Scheiwiller (1992) *I 5 Poeti del Premio Laura Nobile*, all'interno della collana All'Insegna del Pesce d'Oro. Sempre per Ripostes, ha pubblicato in traduzione il saggio di Leonard Woolf *A caccia di Intellettuali*. Nel 1991 e 1993, ha ottenuto due borse di studio dall'Università di Norwich per condurre ricerche nel campo della traduzione poetica. Le due borse furono assegnate dal British Centre for Literary Translations, nella persona dello scrittore tedesco W.G. Sebald, allora direttore del Centro.

Nel 1995, è stata vincitrice assoluta di un'altra edizione del Premio 'Laura Nobile', la cui raccolta vincitrice, *Macchina*, è pubblicata con Manni Editore (2000) nella collana *La Scrittura e la Storia*, curata da Romano Luperini. Ha tradotto in italiano tre autori gallesi, il poeta Ronald Stuart Thomas (*Liriche alla svolta del Millennio*, Manni, 2000), Menna Elfyn (*Angelo di Cella*, Ripostes, 2000) e Robin Llywelyn (*Da porto abbandonato a Bianco Oceano*, Manni, 2000). Sempre per Ripostes, ha curato l'antologia di poesia britannica contemporanea *Gli uomini sono una beffa degli angeli*, con una co-prefazione del poeta e critico inglese Blake Morrison.

Nel 1995, si è trasferita in Oxford, dove insegna Letteratura italiana presso il St. Clare's College e Letterature comparate presso il St. Catherine's College (University of Oxford). È la coordinatrice per l'Inghilterra di Dialogue Among Civilizations Through Poetry (www.dialoguepoetry.org). È editrice di "Transference", una rivista on-line bilingue di poesia (www.transference.org.uk). Nel 1993, ha composto un poemetto dal titolo *In Iugoslavia con i piedi a terra* – incluso in *Macchina* e prefato da Guido Guglielmi – trascrivendo e rielaborando poeticamente i discorsi di sua madre durante la di lei degenza in ospedale a seguito di un ictus che le causò un'afasia del linguaggio. Ha curato la traduzione delle *Lettere* inedite di *Emily, Charlotte e Anne Brontë* per le Edizioni Tesauro.

Alla raccolta *Macchina*, del 2000, segue *Exstasis*, in via di pubblicazione con Lieto Colle. Una terza raccolta dal titolo *Mistici* è di imminente uscita con Ripostes.

Erminia Passannanti è sposata con Marcello della Corte, un medico chirurgo che lavora a Oxford. Ha due figli, Marco e Valentina.

Dice di sé

"La mia riflessione poetica su (e contro) il concetto di psiche-macchina trova fondamento in una concezione antimeccanicistica che attribuisce al corpo e alla mente le funzioni prima attribuite esclusivamente all'anima immortale. Il poemetto *In Iugoslavia con i piedi a terra* evidenzia tale problematica, senza tuttavia pervenire a una soluzione che specifichi la natura dell'inconscio, individuato nella percezione di una dimensione che trascende ogni spiegazione razionale. Nello stato di malattia in cui si dibatte la persona che ha ispirato questi versi – mia madre – la netta scissione inconscio-coscienza perde i suoi netti contorni con il risultato di attribuire all'inconscio una funzione dialettica in relazione di necessità con le sue sfere antagoniste, quella psichica 'razionale' e quella dello 'spirito' (Erminia Passannanti, Rassegna nazionale di Poesia 'Laura Nobile', Siena, 1995)".

Poesie**

FOSSATO

tutto oggi
lo scrivo
il poema

perché troppi secoli
sono
trascorsi e troppe nubi
correndo sulla terra e
troppi voli
specchiandosi
nell'acqua

e troppe notti pazienti
la civetta e troppi giorni

il grillo la cicala
tutto oggi lo scrivo

il poema
perché a lungo ho
tratto esperienza
e ora

canto
come canta il vento
su un campo
d'erba come cola dalla
corteccia

linfa
e corrono i fiati corrono
i branchi corre
la necessità
nel cibo

tutto visto
appreso assimilato
le mie oscure viscere
io poema

io scritto
e tradotto
ritorto nelle profonde
fibre

nelle elucubrazioni della vena
nella
trascuratezza delle tane

nell'esattezza
dei tuffi delle rane
come d'agilità

che fugge
come il terrore
o l'impeto
che tutto

oggi lo scrive
il poema
ora che a una pozza
melmosa
si disseta

che a bocca piena
chiede: voi
non restate a cena?

Traduzione di Brian Cole
A DITCH
today I write/ it all/the poem// because too many centuries/ have/ passed and too many clouds/ running over the earth and/ too many flights/ mirrored in the waters// and on too many nights the/ patient/ screech-owl and on too/ many days/ the cricket the cicada/ today I write it all// the poem/ because for along time I/ have/ dealt with experience/ and now// I sing/ as the wind sings/ over a field/ of grass as lymph leaks/ from the// bark/ and the breezes run the/ herds/ run the need/ for food/ runs too// everything seen/ perceived assimilated/ in my dark bowels/ I the poem// I written/ and translated/ twisted in the depths/ of my fibres// in the/ musings of the veins/ in the/ negligence of the caves// in the precision/ of frogs diving/ as of the agility// that flees/ like the terror/ or the impetus/ all of which// writes today/ the poem/ now that at a muddy puddle/ it quenches its thirst// and with a full mouth/ asks: are you not/ staying for supper?

LA VITA CONSACRATA

Guardami spogliata dei miei
beni terreni
che condivido con gli altri il
cammino
lungo una strada bianca che si
perde,
si perde nei sogni.

vado a testa alta sotto una
pioggia di raggi.
la strada è un rifugio possibile.
poco importa che siano mille,
le lingue. sposerò
la donna che è in me all'uomo
più straniero.
dannati senza terra, con niente
da perdere.

all'orizzonte del ritorno questa
luce
ci abbaglia, si spande sulle
soglie
tra la polvere, al nostro
passaggio,
potresti confonderti come una
città
invasa da un immenso gregge.

Traduzione di Brian Cole
THE CONSECRATED LIFE
Look at me denuded of my worldly/ goods/ who share with others the route/ along a white road that disappears,/ disappears in dreams.// I walk with head held high under a/ rain of

Maria Luisa Bompani,
Milena Nicolini, Mara Paltrinieri,
Rossana Roberti, Lisabetta Serra

Vi son frecce

il lavoro editoriale

Edizione del 1989

rays.// the road is a possible shelter./ to matters little that there are a/ thousand languages. I shall marry/ the woman in me to the most foreign man.// the damned with no land, with/ nothing to lose.// on the horizon of the way back this/ light/ is dazzling, spreads over the/ threshold/ in the dust, at our passing, you might feel dismayed like a city/ invaded by an immense flock of/ sheep.

* A partire da questo numero, la rivista sarà arricchita dalla collaborazione fissa della poetessa e scrittrice Anna Maria Farabbi. Il suo progetto, che è quello di esplorare la poesia inglese contemporanea, ben si accorda con gli interessi che la Fondazione ha sempre coltivato per la traduzione e, più in generale, per i rapporti tra culture. Le "finestre" di Anna Maria Farabbi, ognuna dedicata ad un autore, presenteranno direttamente i testi, in originale e tradotti, accompagnati da una nota biobibliografica. Questo primo contributo propone un'intervista ad Erminia Passannanti che, in ragione dell'attività svolta e della profonda conoscenza della situazione editoriale e letteraria inglese, può fornirci una significativa chiave di accesso al percorso dell'intero progetto.
** I testi proposti si possono leggere in Erminia Passannanti, *Macchina*, Lecce, Piero Manni, 2000.

Riviste

Gli articoli di questa rubrica - a parte l'ultimo, che prosegue l'attività, già avviata nel numero precedente, di analisi e di interlocuzione con una o più riviste - sono tutti maturati all'interno del ciclo di seminari intitolato Riviste in discussione. Uno sguardo sul presente nel confronto tra riviste italiane di cultura, *tenutosi nell'autunno-inverno 2002-2003 ad Alberese (Grosseto).*

I materiali presentati, per i loro tempi di elaborazione, per il fine che si prefiggevano e per altri motivi ancora, risultano piuttosto eterogenei, anche se, nel complesso, ci restituiscono un campione significativo (non tutti i partecipanti ai seminari, infatti, hanno prodotto un contributo scritto) dei temi svolti e approfonditi. Accanto a interventi più strutturati ce ne sono altri che, come quello di Massimo Parizzi, hanno volutamente il carattere di "appunto" e sono stati pensati come spunto di discussione per il lavoro seminariale.

Gli autori degli articoli che pubblichiamo hanno partecipato ai seminari in rappresentanza delle seguenti riviste: Ennio Abate, "Inoltre" [Via Pirandello, 6 - 20093 Cologno Monzese (Milano), tel. 0226700095]; Gaetano Farinelli, "Madrugada" [Via Romanella, 123 - 36020 Pove del Grappa (Vicenza), tel. 0424808407]; Massimo Parizzi, "Qui. Appunti dal Presente" (Via Bastia, 11 - 20139 Milano, tel. 0257406574); Giordana Piccinini ed Emilio Varrà, "Hamelin. Note sull'Immaginario Collettivo" (Via Zamboni, 15 - 40126 Bologna, tel. 051233401).

Tutti gli altri dati su queste riviste e sulle altre che hanno aderito al Fondo riviste contemporanee, *insieme alla schedatura di tutti i numeri che ci sono pervenuti, possono essere consultati sul nuovo sito della Fondazione: www.fondazionebianciardi.it*

Intellettuali? Sì, in una moltitudine in esodo

Ennio Abate

I discorsi che si fanno sull'intellettualità di massa si scontrano con il contesto attuale della cultura italiana rimasto profondamente elitario. Il termine *di massa* accentua così il suo significato squalificante, che richiama un aggregato sociale essenzialmente informe e passivo[1]. Un diffuso scetticismo verso l'intellettualità di massa, alla quale del resto *oggettivamente* apparteniamo, pare insinuarsi persino nel titolo dubitativo di questo stesso seminario.

Per ripensare in termini nuovi la questione, bisognerebbe sbarazzarsi dello stereotipo di tante analisi che insistono esclusivamente su descrizioni per nulla lusinghiere dell'intellettualità di massa: la sua "mezza cultura"; l'assenza di caratteri *propri* e persino la sua condizione di vita materiale fortemente "proletarizzata" (cosa che appare quasi disdicevole oggi a quanti hanno abbracciato quello che potremmo chiamare "rampantismo di massa"). Tali insidiose analisi rappresentano uno dei modi con cui l'élite ideologizza l'altro da sé e ostacola un processo di autovalorizzazione culturale e politica della nostra soggettività.

1. L'elaborazione faticosa di un tale processo deve innanzitutto sciogliere i legami di subordinazione e di identificazione proiettiva che l'intellettualità di massa tende a mantenere proprio nei confronti dell'élite che ha *corporativizzato* le proprie competenze specialistiche (scientifiche) o "universalistiche" (umanistiche)[2]. È necessario convincersi che in questa società (che chiamerei tendenzialmente postfordista) essa non può essere una *pars*.

Pars, con l'implicito riconoscimento della partecipazione non subordinata che la qualifica comporta da parte del Potere, era ed è oggi soprattutto l'intellettualità di cultura specialistica; mentre quella di cultura "universale" vede fortemente ridimensionato il suo ruolo.

È stata questa élite intellettuale che, rifiutando una vera dialettica con l'intellettualità di massa per il timore di andare incontro ad una propria "degradazione", ha mantenuto (e in ambiti ben delimitati mantiene) quei caratteri *propri* che la distinguono effettivamente dall'intellèttualità di massa. Essi vanno intesi come un residuo storico, una vantaggiosa "rendita di posizione" di un periodo in cui la divisione fra lavoro manuale e intellettuale, tipica della società industriale e poi fordista, era ancora ben netta e si parlava di "centralità della classe operaia" o del "popolo" (vi ricordate *Scrittori e popolo* di Asor Rosa?) o del Partito guida dell'opposizione di classe o del popolo; e gli intellettuali come ceto intermedio ben distinto oscillavano fra autonomia (dello spirito, dell'arte, della scienza, della professione, ecc.) e volontà di diventare organici (alla classe o al popolo, o allo Stato e al Potere).

2. Con gli avvenimenti di quello che è stato chiamato il secondo *biennio rosso* del Novecento, il '68-'69, al posto della dialettica fra i vari strati intellettuali, si è affermata una differenza incolmabile fra l'intellettualità "tradizionale" o "storica" sempre più corporativizzata e quella di massa respinta a ruoli subordinati. I successivi avvenimenti del '77 l'hanno ulteriormente rafforzata (vi ricordate *Le due società* di Asor Rosa?), aprendo anche una non trascurabile divisione all'interno stesso dell'intellettualità di massa: fra quella più statuale-impiegatizia a posto quasi fisso e, nelle sue punte più sensibili al mutamento politico, ancora suggestionata dai modelli d'intellettualità "universalistici" e quella in via di precarizzazione, che, rifiutandoli, si è costituita quasi del tutto sui modelli ormai massmediali o multimediali della società dello spettacolo o dell'informatizzazione[3].

3. Oggi, dunque, se non vogliamo, come si dice nella traccia, "obliare le differenze", il primo passo da compiere è riconoscere questa differenza fra élite intellettuale corporativizzata e intellettualità di massa subordinata (sembrando quasi impossibile parlare ancora di una sanabile *contraddizione*). Il secondo passo riguarda la comprensione delle conseguenze che derivano dalla nostra collocazione dentro i due principali settori degli intellettuali di massa: quelli – per intenderci – del terziario "tradizionale": scuola e impieghi ancora vagamente "pubblici" e quelli delle "nuove professioni" a forte tasso d'informatizzazione.

Solo così si potranno affrontare le specifiche ideologie o immagini di sé che la diversa collocazione nella gerarchia dei poteri-saperi comporta per questi tre settori dell'intellettualità odierna. Un nuovo lavoro di riflessione e di organizzazione dell'intellettualità di massa dovrà, ad esempio, valutare quanto la corporativizzazione degli intellettuali specialisti e universalistici sia aggredibile e come o quanto i rapporti fra intellettualità di massa legata a forme di lavoro ancora "pubblico" e intellettualità di massa "autonoma" siano ricomponibili in un progetto o in un'azione solidale.

In tal senso è utile richiamarsi ancora ad una visione marxiana che, stabilendo una interrelazione fra le forme dell'organizzazione del lavoro e quelle intellettuali, ci permetta di pensare gli intellettuali di massa innanzitutto come lavoratori sottomessi (o sussunti) al capitale e quindi coinvolti nelle dinamiche di deregolamentazione conflittuale che esso produce (valgano gli esempi dell'*aziendalizzazione* della scuola pubblica e della ricerca o della *flessibilità* di tutte le nuove forme di lavoro)[4]. Questo mi pare un punto fermo per ripensare la possibilità di una funzione critica dell'intellettualità di massa nella società odierna[5], che non dev'essere data per scontata.

Ci si può, infatti, chiedere se essa non sia completamente vanificata da questa sottomissione al capitale non solo dell'intellettualità di massa o di quella corporativizzata, ma, come alcuni sottolineano, dell'intera società attuale; oppure se – come propendo – l'intellettualità di massa debba costruire un altro tipo di critica, che non può contare più su nessun *esterno* come fu per l'intellettualità universalistica tradizionale la forma-Partito e su nessuna dialettica fra una *pars* ed un'altra *pars* di una totalità sociale.

[Noto che nella traccia di questo seminario, invece, la possibile funzione critica dell'intellettualità di massa o di sue porzioni è pensata ancora come critica di una *pars* nei confronti di un'altra *pars*[6]. Questa prospettiva rischia di riproporre all'intellettualità di massa una logica intercorporativa, da cui essa è *a priori* esclusa (si possono cooptare dei singoli non una massa) e di prendere troppo sul serio i *ruoli* che abbiamo nella divisione sociale del lavoro, che sono "maschere" imposteci (e spesso subite o condivise) del Potere. Le ragioni che ci contrappongono al capitale, inoltre, in quanto suoi lavoratori subordinati, non rendono più praticabile dalla nostra condizione il tipo di critica etico-politica svolto in passato dall'intellettualità "universale"].

4. L'intellettualità di massa post-sessantottina o post-settantasettina, infatti, se confrontata a quella "universale", fa la figura del nano accanto ai giganti.

Della lezione dei "padri" novecenteschi che hanno segnato la sua giovinezza essa ha potuto, infatti, trattenere ben poco. Ma non per volontà esplicita o inconscia di "tradire i padri", piuttosto perché è venuta meno, proprio nell'ultimo trentennio del Novecento, quella relativa continuità (di condizioni materiali, di sapere condiviso, di linguaggio) che permetteva una efficace trasmissione di cultura, fondata su specifiche istituzioni o luoghi propri di elaborazione (partiti, case della cultura, istituti indipendenti di ricerca, ecc.). Un sapere passato dai maestri ai discepoli è stato a lungo *praticabile* in una situazione mutata e magari difficile, ma non lo è in una situazione del tutto ribaltata com'è quella d'oggi[7].

Né quelle condizioni di vita né quei tipi di lavoro (intellettuale e manuale) esistono più nelle forme vive presenti in Italia fino a trent'anni fa all'incirca. Da qui anche rotture, abiure, pentimenti, isolamenti e, in genere, il prevalere di *sentimenti dell'aldiquà*[8] che, se non letti soltanto moralisticamente, ci mostrano un travaglio complicato e non disprezzabile dell'intellettualità di massa odierna per fronteggiare fenomeni straordinari e impensabili. Quanti non si sono potuti aggrappare a consolatorie postazioni "umanistiche" e hanno dovuto buttarsi nel "lavoro autonomo" hanno potuto accorgersi anche con sgomento quali formidabili concentrazioni di lavoro intellettuale il capitale ha saputo assorbire nell'industria materiale e immateriale, negli enormi laboratori scientifici, nei grandi studi di progettazione architettonica, negli staff di analisi economica, sociologica, statistica, ecc. E si sono accorti di tutta l'inadeguatezza di certi dibattiti che pretendono ancora di attribuire agli intellettuali funzioni d'avanguardia o di guida etica. Il mondo è andato al di là delle ipotesi di ascesi e di impegno che ci hanno suggestionato in passato e che – tra l'altro – molto spesso gli eredi dell'intellettualità universalistica hanno lasciato cadere, adeguandosi al Mercato o contrattando più o meno dignitosamente la resa.

5. Da dove ricominciare? Da dove, anzi, si sta già ricominciando? L'intellettualità di massa è in grado di trovare un altro

modello per sviluppare oggi in una società tendenzialmente postfordista una sua funzione critica?

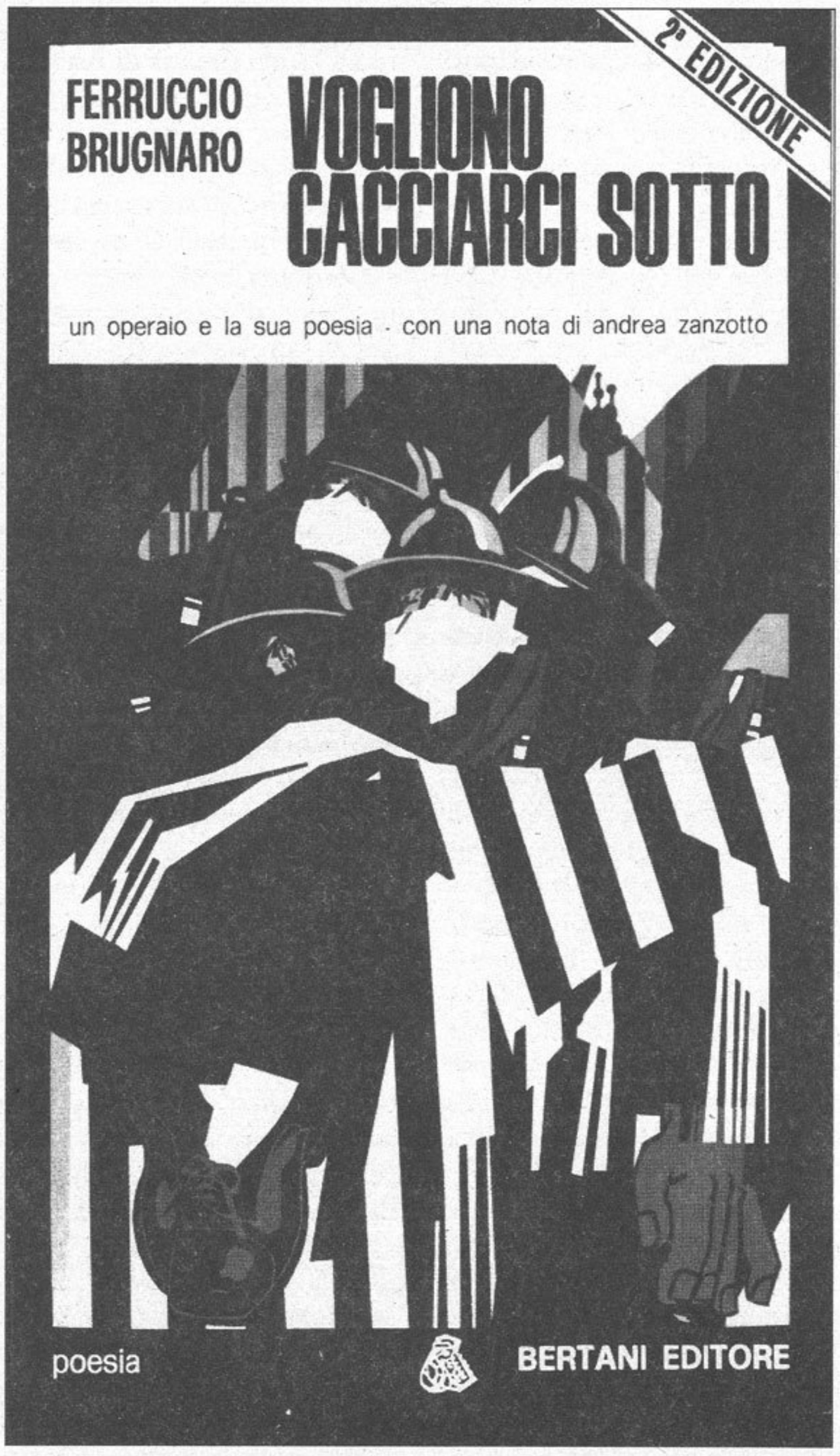
Certo non è facile muoversi nella dimensione del lavoro dominata completamente dal Capitale o ritrovarsi di fronte un orizzonte vastissimo, che oscilla fra globalizzazione imperiale e convulsioni localistiche e che rafforza costantemente la divaricazione fra *corporazioni* e *ghetti* entrambi gestiti da nemici che restano inaccessibili sia allo sguardo "umanista" sia a quello neutramente "scientifico" sia a quello ingenuamente "alternativo". Né è chiaro come si potrà tornare a sfidare i veri convitati di pietra, i poteri dominanti del Capitale Internazionale, che hanno cooptato o subordinato, in modi raffinatissimi o brutali, tutti i tipi di sapere.

Eppure, fra i vari tentativi in corso (da quelli rifondativi a quelli di movimento) a me pare stia emergendo un orientamento "esodante" che, in positivo, senza populismo e senza nostalgie, delinea meglio una possibile prospettiva liberante dell'intellettualità di massa.

Esso s'è impegnato soprattutto ad analizzare le trasformazioni del lavoro capitalistico contemporaneo ed ha messo in luce che proprio l'intellettualità di massa vi svolge una funzione produttiva (anche se tuttora subordinata) e grazie a quel carattere *generico*, non *specialistico* delle sue competenze (la semplice facoltà di pensare, la lingua), che dal punto di vista elitario della cultura tradizionale appare negativamente solo come "mezza cultura"[9].

Quest'orientamento si è sbarazzato dell'idea che la condizione dell'intellettualità di massa vada considerata come "degradazione", come perdita di un valore preesistente (l'aura sacrale della funzione intellettuale, la sua funzione di guida etica o critica).

L'accento è posto sulla nuova possibilità di *cooperazione in comune* esercitabile sul terreno materiale delle nuove forme comunicative che il lavoro sociale va necessariamente assumendo e sulla *possibilità di costruire con gli altri, in un nuovo contesto - isola apparentemente deserta o deserto quasi biblico o metropoli globalizzata - un'altra possibile civiltà.* Non smarrire l'oggettività di questi processi e dar valore all'azione quotidiana dei *molti* che li vivono praticamente da lavoratori sembra davvero un punto di svolta per rinnovare i discorsi sull'intellettualità di massa e non *pensarla più con celata disistima, come se fosse fatta di tanti Robinson individualisti, ognuno intento in qualche modo a ricostruire il tipo di vita che conduceva prima del naufragio.*



Edizione del 1976

Affermare, come si fa nell'area esodante, che "il lavoro intellettuale è diventato un lavoro come un altro [...] che oggi bisogna essere intellettuali per produrre, per comunicare, per vivere [...] che il lavoro è trasformato dalla capacità progettuale informatica [...] e che per la prima volta noi intellettuali possiamo cominciare a parlare come dei proletari [...] è finita quella separazione del lavoro manuale che ci faceva sentire strani e in qualche maniera partecipi dello sfruttamento degli operai. Ora sappiamo che il lavoro che facciamo con la nostra testa non ha nulla da invidiare a quello di alcun altro [...] solo il nostro lavoro è davvero produttivo e noi intellettuali, come comunità, siamo coloro che inventiamo e configuriamo la materialità del mondo [...] sfruttati e sale della terra [...] Oggi l'intellettuale può parlare come individuo comune [...] L'intellettuale è il lavoratore"[10], malgrado una certa enfasi ottimistica, sposta beneficamente il discorso, mette in primo piano i *molti* al lavoro e allude ad una democrazia radicale della *moltitudine.*

Il processo di moltiplicazione dell'intellettualità, questa spuria "democratizzazione" per cui competenze intellettuali *generiche* sono *comuni a molti*, troppo spesso considerata solo una perdita di qualità, ha invece una potenzialità che ci fa guardare senza nostalgia i tempi caratterizzati dalle élites o dalle avanguardie. Perciò alla domanda dubbiosa della traccia del seminario che si chiede se gli intellettuali di massa siano davvero "intellettuali", risponderei: sì certo, se riescono a pensarsi positivamente dentro una moltitudine (lavorante) in esodo.

6. E qui sono necessarie alcune precisazioni sul termine *moltitudine*, che nella traccia pare usato genericamente e senza attenzione al dibattito in corso, come fosse un semplice equivalente di *massa*, e sul termine *esodo.*

Il concetto di *moltitudine* ha un'utilità euristica anche e forse soprattutto per il nostro seminario sugli intellettuali[11]; e qui conta ricordare che esso: 1) serve a sottolineare il distacco dalle dialettiche progressiste e stataliste (presenti ad esempio nel concetto di *popolo*); 2) non va confuso con altri termini: *masse*, perché non equivale a *informe* o *babelico*; *classe*, perché non ne ha l'omogeneità e la materialità; 3) è, oggi, fermamente collegato ai problemi delle trasformazioni del lavoro e, in particolare, al dibattito sul cosiddetto *lavoro immateriale*; 4) allude meglio di altri concetti (*popolo, società, classe, cittadinanza, minoranza* o - per esagerare - *gente, pubblico, lettori, fruitori, consumatori*), al mutamento di contesto storico che stiamo vivendo[12].

Il termine, perciò, potrà sembrare anche di moda, gergale o persino snob, ma si può usare per la sua *sostanza* positiva; e cioè perché, indirizzando ad una determinata *astrazione* dei dati della realtà, ci ricorda più da vicino il processo di spappolamento delle società industriali, delle ideologie moderne, degli stili di vita, dei linguaggi e delle mentalità che hanno caratterizzato la nostra storia almeno dalla metà del Settecento a circa la metà del Novecento; e aiuta a far pulizia delle mitologie ricevute.

Quanto al problema di non obliare le differenze (accennato al punto 3), si può ora precisare che nella moltitudine (vivente e lavorante) possono avere spazio tutte le possibili differenze che valorizzano la moltitudine stessa e i singoli di cui è composta. Nella moltitudine le differenze *reali* (anche quelle "disturbanti") restano *fluide* e quindi modificabili. Solo il pensiero elitario (liberale, razzista, classista o sessista) e le pratiche repressive di vario tipo che ne conseguono, irrigidendo le differenze e costringendole in gerarchie stabili e variamente sacralizzate o proposte come "scientifiche", impedisce che si modifichino in permanenza. Quindi per tornare alla traccia: quali sono le differenze (punto 3) che non vanno dimenticate? Di quelle interne alla moltitudine direi nessuna, se vogliamo tener salda l'ipotesi di una possibile unità delle differenze o di una base comune pur nelle differenze, e quindi della fecondità degli scambi e delle contaminazioni. Mentre quella differenza che contrappone la moltitudine lavorante all'élite del Capitale non pare più pensabile secondo una dialettica fra *pars* e *pars* (fra capitale e lavoro), perché - malgrado le apparenze - il lavoro (quello della *moltitudine lavorante*) non è *pars* ma potenzialmente *tutto* e il capitale oggi è solo d'ostacolo alla sua liberazione e non più, come in passato, elemento in qualche misura necessario (il che fa risaltare ancor più la sua funzione parassitaria, repressiva e di controllo).

7. A conclusione. Accogliendo la domanda molto sotterranea di *che fare*? presente nella traccia, direi che oggi per avviare un processo di *autovalorizzazione* del *lavoro e dei saperi che già possiede ed esercita* l'intellettualità di massa sia necessaria una militanza dell'esodo[13] e non più una militanza dentro un Partito, cioè in una struttura gerarchica *separata* o *esterna* alle vecchie e alle nuove attività professionali e al "tempo libero" o al *tempo da disoccupati*.

Una militanza ancora di tipo partitico risponderebbe ancora quasi automaticamente ad esigenze di un ceto intellettuale che, ipnotizzato dai poteri corporativi, ancora si pretende in qualche modo d'élite (o d'avanguardia) e testardamente ripropone la sua opposizione al capitale in quanto élite "buona" contro quella "cattiva", rifiutandosi di riconoscersi pienamente dentro la *moltitudine* e di organizzarsi in quanto tale contro il capitale.[14]

Il Capitale ha sottomesso al suo dominio tutta la società e non c'è più la possibilità di un fuori di una pars (di un partito, di una parte) in cui preparare la "comunità altra". La irrinunciabile funzione critica (e in alcuni casi rivoluzionaria), svolta in passato dal Partito della classe operaia o da alcuni intellettuali, va cercata dall'intelllettualità di massa esclusivamente entro le sue degradate condizioni di vita e di lavoro/non lavoro.

Certo, una forma compiuta per raccogliere e maturare in pieno i bisogni di liberazione della moltitudine lavorante oggi non esiste. Il *tempo dell'esodo* in cui viviamo significa anche disagio, provvisorietà della cooperazione, fugacità d'incontri e instabilità delle reti comunicative.

Ma le forme "provvisorie" di autorganizzazione, che si possono presentare nel nostro caso anche nella veste dimessa dei *samizdat* (dal foglio personale, alla rivista, al foglio volante, al sito anticonformista su Internet, alla rivista "carbonara" accolta in qualche piega istituzionale) sono quasi d'obbligo oggi per i singoli o gruppi che non vogliono restare nella nicchia di un privato ampiamente colonizzato o aggregarsi ai potentati che controllano una sfera pubblica devastata.

Nei luoghi dove è possibile riunirsi per cooperare si tenta giustamente di non riprodurre le forme di comunicazione catechistiche e burocratiche, che secondo le consolidate tradizioni nazional-popolari perpetuano rappresentanze elitarie e basi populistiche. Abbiamo bisogno di elementari spazi di dialogo viso a viso, non virtuali (senza negare in assoluto il valore della comunicazione virtuale). Perciò: singoli o gruppi che s'incontrano, discutono, si scambiano informazioni, ne vagliano qualità e contenuto, si ripuliscono dalle inevitabili tensioni, attrazioni e repulsioni, avendo presente che l'obiettivo è di arrivare ai mondi extra, agli altri di cui si parla (e di misurarsi con i convitati di pietra che ci dominano).

Da questo lavorio potrà nascere un'immagine positiva e militante di intellettuale di massa: non succube dei mass media, né infantilmente onnipotente, non arruffona, in contatto vivo con i bisogni degli altri/le altre, capace anche di confrontarsi e contrastare (senza demonizzarla) l'intellettualità accademica umanistico-scientifica; un militante, né epigono né avanguardia, né prono alle Corporazioni né tentato dai nichilismi da ghetto; e che si ponga a mezzo - spezzandone l'incantesimo - fra il silenzio o la riflessione (nient'affatto trascurabili) dell'impolitico e il fracasso e gli spasimi della politica.

Se questa immagine si consoliderà, forse il termine stesso di militante o di esodante potrà essere indifferentemente sostituito o mantenuto, poiché il contenuto positivo, oggi inabissatosi, avrà raggiunto nuova evidenza.

Come afferma anche Edoarda Masi, "il solo modo di reagire correttamente, da parte degli 'intellettuali' che non vogliono essere residuo del passato borghese né di quello leninista è di spogliarsi di ogni carattere di élite e - fin dove è possibile - di ogni specifica individualità, farsi esempio vivente e molecola di una collettività cosciente in fieri"[15].

---

[1] "Nella *Seconda considerazione inattuale*, quella dedicata alla storia, Friedrich Nietzsche sosteneva nient'altro che questo essere la massa: o massa di manovra nelle mani dei grandi uomini o massa di resistenza contro la loro azione. La massa è dunque una sorta di soggettività oggettivata, di materia vivente della politica che deve essere plasmata nella sua contingenza" (Marco Bascetta, *Moltitudine, popolo, massa*, in *Controimpero*, Roma, Manifestolibri, 2002).

[2] E cioè nei confronti degli eredi più o meno scoloriti dei philosophes, dei maîtres à penser, depositari una volta della coscienza della classe o del Popolo o eticamente impegnati - ancora oggi Cesare Segre ne ripropone il modello ("EnnErre", 17, 2002) - o disincantati e professionali alla Weber.

[3] Cfr. *1977, l'anno in cui il futuro incominciò*, Bologna, Fandango, 2002.

[4] "In Italia 9 dipendenti su dieci sono oggi assunti con lavori atipici, mentre il cosiddetto lavoro 'individuale', cioè non regolato (sia esso subordinato o in regime di collaborazione) da contratti collettivi è ormai pari al 50,6 per cento (oltre tredici milioni) della forza lavoro complessiva" (Giuseppe Bronzini, *Cittadinanza, Welfare State e conflitto sociale*, in *Controimpero*, cit.).

[5] Certo può venire il dubbio che, insistendo sul taglio marxiano (analitico-scientifico), si voglia esorcizzare il fascino che ha su di noi, specie in epoca "post-comunista" e in un clima di confuso "ritorno del sacro", quella funzione sapienziale della cultura che fu prioritaria fra gli "antenati" degli intellettuali moderni: i dotti e i filosofi antichi. Ne risente il nostro discorso? Ne guadagnerebbe in profondità, se invece tenessimo conto di quei nostri antenati pre-moderni? Oppure rischieremmo ripiegamenti verso gli oscuri terreni della religione, del misticismo, del mito? Ma, senza qui rispondere al dubbio, pare giusto sottolineare che un discorso antropologico non può prescindere dalle condizioni storiche degli intellettuali di massa come lavoratori.

[6] Nella traccia si fa riferimento a una parte degli insegnanti che dovrebbe "svolgere una funzione critica nei confronti dell'assetto socio-economico attuale" o "verso l'operato di altre componenti intellettuali (i tecnici, i burocrati, i politici)".

[7] Oggi invece le parole di quelli che abbiamo potuto (con una certa approssimazione) considerare nostri maestri si insediano in modo vivo solo in qualche interstizio delle nostre personali giornate di lavoro o di letture e trovano scarsissima eco nel tessuto sociale. Non siamo alla altezza della loro intelli-

genza? O piuttosto siamo finiti in bassifondi più oscuri e viscidi dove quelle limpide voci non possono risuonare? Di quelle parole possiamo serbare memoria personale, ammettere che hanno senso solo in certe situazioni di vita o di lavoro che hanno mantenuto una loro specifica identità (in alcuni livelli universitari o della stampa o degli istituti di ricerca ad esempio), ma non certo nella scuola, fra i giovani, nel mondo delle riviste autoprodotte, nei non luoghi metropolitani, ecc.). Possiamo tradurne il contenuto non contingente? Sì, forse... ma ci vuole prima una nuova lingua.

[8] Cfr. *Sentimenti dell'aldiquà*, Roma, Teoria, 1990.

[9] Ecco un esempio di analisi dell'intellettualità di massa condotta da un punto di vista esodante: "Chiamiamo intellettualità di massa l'insieme del lavoro vivo post-fordista (non già, si badi, qualche settore particolarmente qualificato del terziario) in quanto esso è depositario di competenze cognitive non oggettivabili nel sistema delle macchine. L'intellettualità di massa è la forma preminente con cui si dà a vedere, oggi, il general intellect. Non è in questione, ovviamente, l'erudizione scientifica del singolo lavoratore. A venire in primo piano, guadagnando il rango di eminente risorsa produttiva, sono solo (ma questo 'solo' è tutto) le più generiche attitudini della mente: facoltà del linguaggio, disposizione all'apprendimento, memoria, capacità di astrarre e di correlare, inclinazione all'autoriflessione. Per general intellect bisogna intendere, alla lettera, l'intelletto in generale. Non sono in questione le opere del pensiero (un libro, una formula algebrica ecc.) ma la semplice facoltà di pensare. Per raffigurarsi il rapporto fra general intellect e lavoro vivo postfordista, basti far riferimento all'atto con cui qualunque parlante attinge all'inesauribile potenzialità della lingua per eseguire una contingente e irripetibile enunciazione. La lingua (come l'intelletto, la memoria ecc.) è quanto di più diffuso e di meno 'specializzato' sia dato concepire. Non lo scienziato, ma il semplice parlante è un buon esempio di intellettualità di massa. Quest'ultima non ha nulla a che spartire, dunque, con una nuova 'aristocrazia operaia'; se ne colloca agli antipodi" (Paolo Virno, *General intellect*, in *Lessico postfodista*, Milano, Feltrinelli, 2001, p. 149).

[10] Antonio Negri, *L'inverno è finito*, Roma, Castelvecchi, 1996, p. 86.

[11] Per un suo approfondimento filosofico-politico qui impossibile, rimando ad un agile libretto di Paolo Virno, *La grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Roma, Derive Approdi, 2002.

[12] Solo quello di classe non mi sento di sbrigarlo con faciloneria. Anche perché la moltitudine andrebbe intesa come un prodotto complesso della lotta delle classi, pur se non è riducibile a una "nuova classe operaia" (non avendone la compattezza delle condizioni materiali di vita). C'è una discontinuità, una diversità, come del resto il proletariato industriale non era riducibile ai servi dell'epoca feudale, malgrado certe somiglianze.

[13] In Italia un discorso sull'esodo è stato sviluppato alla fine degli anni ottanta, solo in apparente coincidenza con il crollo dell'Urss, poiché il vero sfondo storico di queste riflessioni è stato quello delle esperienze del '68-'69 e del '77, considerate sintomi e anticipazioni dei problemi posti dalle forme postfordiste e spettacolari della società d'oggi. Paolo Virno e la rivista "Luogo Comune" fra il 1990 e il 1993, Massimo De Carolis in *Tempo di esodo,* Roma, Manifestolibri, 1994) e ora la rivista "Derive e Approdi" hanno prodotto tesi che valorizzano forme di secessione e di autorganizzazione a-statuali più che antistatuali (sfumando la trattazione "classica" del comunismo come "presa del potere").

[14] Il problema di agire come moltitudine contro il capitale imperiale è ben presente, a me pare, in un pensatore 'spinoziano' come Antonio Negri, che si chiede in uno dei suoi ultimi saggi: "La forza-lavoro s'è metamorfosata [...] E allora come può la soggettività rivoluzionaria formarsi nella moltitudine dei produttori? Come può questa moltitudine decidere resistenza e ribellione? Come può sviluppare una strategia di riappropriazione? Come può, la moltitudine, condurre una lotta per l'autogoverno di se stessa?" (in *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, Roma, Manifestolibri, 2000). Certo mancano ancora le risposte convincenti, ma il ripiegare su una militanza partitica chiuderebbe la ricerca in una formula sicuramente logorata.

[15] In "L'Ospite Ingrato", 1, 1998, p. 50.

Rapporto tra culture

Gaetano Farinelli

La rivista "Madrugada" nasce in contemporanea con la fondazione dell'Associazione Macondo e ne porta dunque le tracce.

Sfogliando i primi numeri ci si accorge che il peso prevalente della rivista è determinato dalla lettera articolo che la redazione aspetta e riceve dal Brasile; non si va in macchina se non arriva il pezzo dal Brasile di Lorenzo Zanetti

L'incontro con il Brasile prima e con alcuni paesi dell'America Latina poi ha una base positiva, un'aspettativa ottimista; nasce dal desiderio di conoscere, di scoprire l'altro; è un po' il desiderio di scoprire e di capire, vedere e sentire, la voglia di meravigliarsi.

Il Brasile alla fine degli anni ottanta esce dalla dittatura; era ancora pieno di contraddizioni e lo è tuttora. C'era un sindacato vivace anche se condizionato dalla cultura corporativa dei decenni precedenti. Una chiesa, non tutta, che aveva sposato la causa dei poveri, degli oppressi; c'era una cultura pedagogica che aveva in Paolo Freire un buon referente.

E c'era pure una scuola in degrado, una chiesa conservatrice; c'era il mito della musica, dei riti afrobrasiliani, del carnevale, accanto alle contraddizioni di miseria e ricchezza, delle favelas, e dei quartieri ricchi custoditi dalle guardie.

La rivista e quelli che partivano per il Brasile sentivano queste cose, vivevano il comune desiderio della scoperta di un mondo nuovo e ne sentivano pure il fascino.

In Italia ed in Europa non mancavano momenti di vivacità e se vogliamo anche di attenzione all'esterno, ma si aveva insieme una sensazione di chiusura, troppo rivolti a se stessi, un atteggiamento di narcisismo e di conservazione. Forse anche per questo i giovani, almeno quelli che io ed altri contattavamo, sentivano il bisogno di uscire dal guscio, fare un'esperienza nuova, un'esperienza di diversità; noi li invitavamo espressamente al viaggio, perché il viaggio significa partire, andare altrove, mettersi alla prova, misurare la propria autonomia affettiva, culturale. Uscire dal chiuso ed incontrare un altro mondo, un modo diverso di parlare, un modo diverso di sentire e di pensare.

Era dunque il tempo della curiosità, della scoperta, il tempo della ingenuità anche, se vogliamo, e della meraviglia. Con una indicazione costante: che il viaggio fosse un percorso interiore, che fosse una rivelazione, un togliere il velo dai nostri pensieri e dai nostri sentimenti per riguardare con attenzione e con rispetto a quello che c'è dentro di noi di personale, di culturale, di intimo e di sociale, di politico, di vero e di falso, di sincero e di ambiguo; un viaggio dello spirito, un viaggio dell'interiorità, che non significava fuga dalla realtà, pura introspezione o introversione, ma ascolto di sé, un rivelare se stessi a fronte di quanto si vedeva e si sentiva e si frequentava fuori.

Era il tempo dell'ottimismo, dell'esaltazione dell'altro come alternativa al nostro modo di essere e di vivere, era il tempo dell'incontro.

Sorgeva però insieme, nello stesso tempo, un elemento, un atteggiamento di prudenza, direi meglio un moto riflessivo di ancoramento alla propria terra ed alla propria cultura; scrivevo poco innanzi che si partiva per respirare, per andare lontano, per uscire; nello stesso tempo si manteneva il legame con la propria terra, e mi spiego: in Brasile si incontravano a volte Italiani, che si potevano sicuramente considerare progressisti, i quali vivevano una relazione di identificazione con il Brasile, una rinuncia quasi alle proprie origini, a volte un senso di colpa e di inferiorità morale nei confronti del Brasile.

Tale atteggiamento era legato anche ad una riflessione sulla colonizzazione e sullo sfruttamento dell'Occidente sui paesi poveri; comunque era un eclissarsi, un rinunciare alla propria appartenenza, alla propria cultura, alle proprie radici. Era l'atteggiamento di chi vuole farsi carico degli altri, portare i loro pesi, ma con un senso di colpa o una volontà di espiazione.

Non voglio qui criticare il loro atteggiamento, voglio solo affermare che la loro presenza in Brasile non era dialettica, diventava facilmente succube e perdeva comunque la caratteristica originaria; voglio dire che i pesi, per quanto ingiusti, sono comunque i pesi di cui essi, gli indigeni, i brasiliani, debbono rendersi conto e liberarsene con le forze che hanno e con la loro presa di coscienza; noi non possiamo essere sostitutivi. Che è l'atteggiamento di chi vuole sostituirsi al figlio

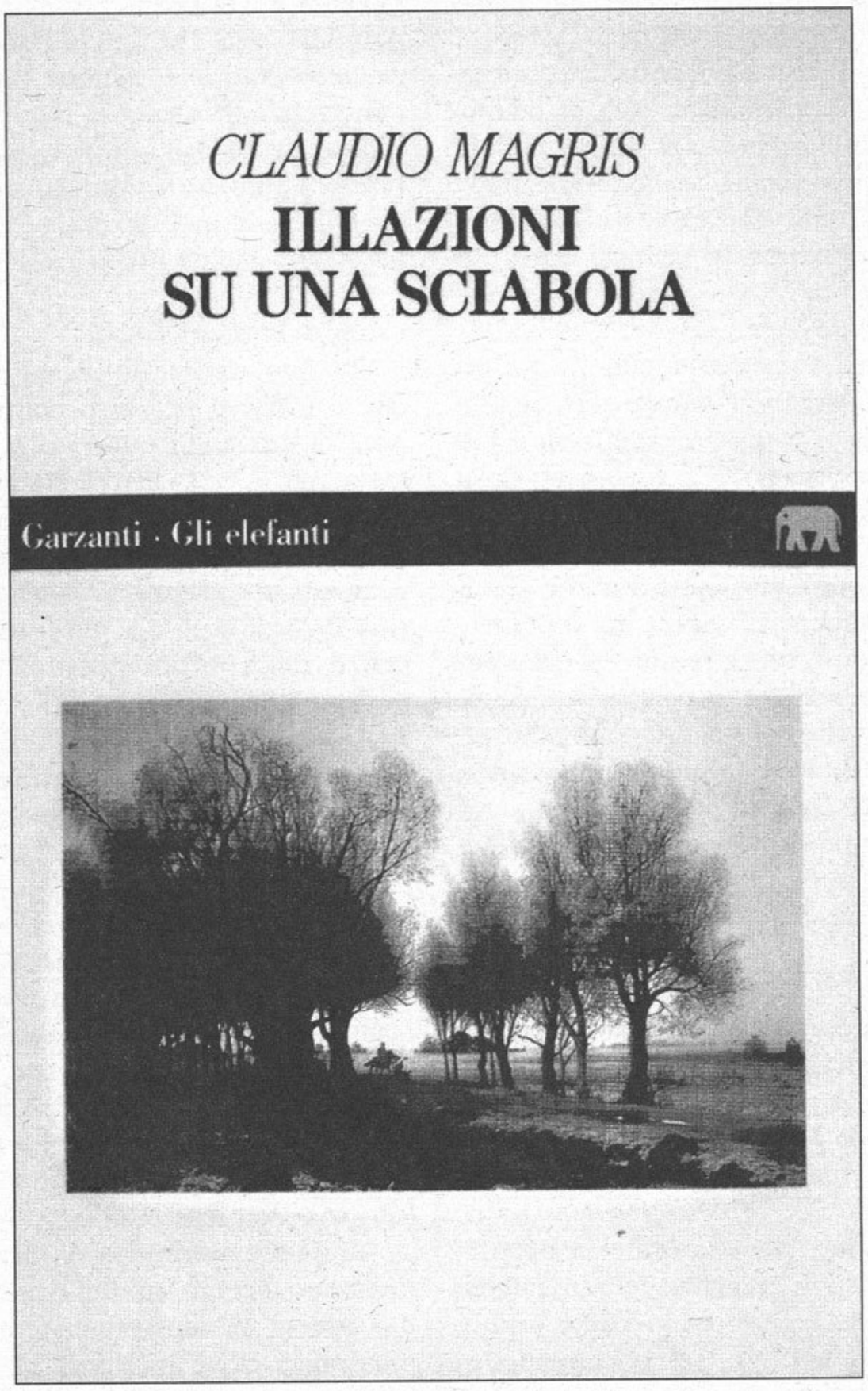
che si trova in difficoltà e vuole preparargli la strada, anzi gliela vuole già pronta.

Dentro questa riflessione dunque si collocava la volontà di mantenere la nostra identità, il legame con le nostre radici, la nostra cultura, tenere ferma la nostra visione delle cose, aperti al confronto, al conflitto, alla solidarietà intesa non come sostituzione dell'altro nella fatica, ma come prendere insieme, assumere insieme, affrontare assieme le cose che sono comuni a noi e a loro, il presente ed il futuro, l'economia e le sue storture, la persona ed i suoi diritti, la pace e la guerra.

Verso la metà degli anni novanta la rivista e l'associazione compivano qualche passo in avanti: restava come strumento di relazione il viaggio, si coltivavano i temi del rapporto economico Nord e Sud del mondo, il tema del debito dei paesi in via di sviluppo, si apriva il dibattito sulla conquista dell'America in occasione del centenario della scoperta dell'America.

Ma insieme emergeva il bisogno di un confronto permanente e di un dialogo anche in casa nostra: il rapporto tra Nord e Sud d'Italia. Per questo venivano programmati dei campi scuola e di formazione cui partecipassero ragazzi del Nord e del Sud (uomini e donne); ed i campi si organizzavano al Nord, al Centro e al Sud d'Italia. Questo perché la conoscenza, la relazione, la convivenza non fosse solo formale, ma effettiva. Il tema di quegli incontri era la relazione; e qualche campo era strutturato in modo che i partecipanti entrassero anche in relazione con il luogo e gli abitanti del luogo.

E intanto in Italia si cominciava a sentire la presenza degli stranieri e si poneva il tema delle immigrazioni. E anche la nostra rivista timidamente affrontava quel tema, cercando di individuarne le cause ed anche alcune implicazioni.



Edizione del 1992

Infatti, nel numero 9 del 1993, Mario Crosta insinuava le conseguenze del protezionismo dell'Occidente, che strozzava le economia in formazione ed era dunque anche responsabile ulteriore delle emigrazioni dai paesi in via di sviluppo verso il Nord del mondo e dunque anche verso l'Italia.

Nello stesso anno Enzo de Marchi in un articolo della rivista titolato *Dialogo culturale ed incontro con l'altro* raccontava una storia del rabbino Eisik, tratta dai *Racconti dei chassidim* di Martin Buber, che aveva come conclusione questa morale: il tesoro è in casa nostra, ma noi lo scopriamo solo dopo un pellegrinaggio in terra straniera. L'autore metteva in guardia dalla nostra falsa coscienza, che rimprovera la chiusura degli altri, mentre al fondo crediamo che la nostra cultura sia già universale, aperta a tutti.

François Turcotte, in un articolo del 1994, notava la presenza degli immigrati in Italia e nel Veneto in modo sempre più rilevante, e notava insieme l'ingenuità con la quale noi entriamo in rapporto con gli immigrati, senza tener conto della loro diversità, pensando che sia sufficiente la buona volontà e che alla fine tutto si aggiusta. Mentre invece certe cose (e qui ricordava, ad esempio, lo stretto legame tra religione e vita civile esistente tra i musulmani) non possono entrare tra di noi senza discussione e senza confronto e richiedono quanto meno la conoscenza del problema.

Questo non significa che l'immigrazione debba essere condizionata dalla diversità di cultura, ma democrazia è confronto ed i valori sono tali quando sono riconosciuti, altrimenti restano astratti. E, comunque, le divergenze, se ci sono, prima o poi vengono a galla; e certe divergenze che incidono nella vita civile vanno affrontate con delicatezza, con rispetto ma vanno affrontate.

Nel 1995 abbiamo aperto una riflessione sull'Islam, la sua storia e la sua religione. La festa di quell'anno era incentrata sulle differenze (*Da una civiltà che umilia ad un mondo che celebra le differenze*), per sgombrare il campo dalle paure, ma anche per fare fronte all'emergere di partiti chiusi e aggressivi nei confronti degli emigranti.

Nel mese di luglio, sempre di quell'anno, usciva un articolo di Ennio Ripamonti che apriva alcune considerazioni puntuali sul razzismo in Italia, un razzismo che emargina nei momenti in cui prevale la paura. Ennio scriveva di un razzismo oggettivo, quello confermato dalle leggi di un paese, e razzismo soggettivo, legato ai comportamenti delle persone. Tra l'altro ricordava un episodio di razzismo, l'uccisione di un africano a Villa Literno (in provincia di Caserta), nel 1989, un giovane lavoratore africano, Jerry Maslo.

Metteva in guardia, nel suo articolo, da una lotta al razzismo generica ed inconcludente ed invitava ad una lotta non solo negativa ma anche propositiva, promozionale di incontri, perché si conoscano le minoranze e le loro culture; l'incontro non è facile, ma è pur necessario il rapporto da vicino. Finché gli stranieri sono lontani tutto va bene e siamo tutti buoni, ma quando ci stanno in casa allora le cose cambiano; per questo bisogna affrontare i problemi, organizzare gli incontri e aprire con loro le conversazioni.

Nel numero 20 dell'aprile del 1996 leggo l'articolo di G. Matti su *L'Islam, la fede e le opere*, una lettura aperta della religione e dei suoi aspetti, che apre quanto meno uno spiraglio di conoscenza sull'Islam. Il fatto che tra noi ci siano molti

musulmani spinge la curiosità a conoscere la religione, la dottrina musulmana, i riti ed i comandamenti.

Mario Bertin nel numero 25 del 1997 proponeva una distinzione tra globale e mondiale: il primo indica un processo economico, il secondo un processo culturale; noi che eravamo abituati alle parole di villaggio globale, uomo planetario come visione universale, rispettosa però delle culture, ci trovammo allora di fronte a questo vocabolo nuovo, a questa nuova realtà, che bisognava capire e bisognava comprendere: il processo di globalizzazione, che si presentava come necessario, inderogabile, ma con una forza aggressiva che bisognava smascherare.

La prima riflessione di Mario Bertin era questa: la globalizzazione comporta un fenomeno di schiacciamento, di omologazione, di azzeramento delle culture per una nuova cultura fondata sulla tecnica, sul commercio, sul denaro, sulla forza della finanza; ed insieme comporta lo sradicamento delle attività economiche ma anche degli uomini dal proprio territorio sia a livello economico (l'attività finanziaria sempre più anonima ed aggressiva) che a livello culturale.

A fronte di questo fenomeno, o meglio a lato di questo fenomeno, lo scrittore notava il sorgere, l'emergere di alcune categorie, spesso rigide, che sono l'etnia e la religione, e tali categorie venivano proposta come reazione al fenomeno della omologazione, dello schiacciamento culturale, della pianificazione di un pensiero unico; era una reazione (quello di identificarsi nella razza e nella religione), un fenomeno che porta separazione e scontro. Basta ricordare la guerra nei Balcani.

Nel numero 32 del 1998 Mario Bertin riprendeva il discorso del rapporto tra culture e della possibilità di una fusione tra di esse, che a suo parere poteva nascere solo da un confronto, da un dialogo alla pari, senza mentalità da colonizzatori e senza inutili sensi di inferiorità; secondo l'autore poteva nascere una cosa nuova e questa cosa lui la esprimeva con una metafora: la formazione di un unico albero, ma con tanti rami diversi, quante erano le diversità che vi confluivano e che lui chiamava *umanesimo meticcio*.

Nel numero 36 di "Madrugada", nella rubrica *Etica del confronto*, Marie José Hoyet riprendeva questo discorso: affermava che ogni cultura è irriducibile a qualsiasi altra, ma può insieme integrarsi nella relazione e definiva nel suo articolo il mondo il "caos mondo", in cui il disordine (che è la varietà delle culture e delle lingue) non divide ma è patrimonio, tesoro di potenzialità infinite.

Nel numero 41 del 2001, Stefano Allievi affronta il pluralismo religioso, che è un dato di fatto in presenza delle immigrazioni nel nostro paese, vale a dire che non ce lo siamo inventato e non lo abbiamo costruito noi: c'è, semplicemente, e comunque ci spinge ad una presa di coscienza e ad una nostra posizione; oggi il nostro territorio è disseminato di religioni altre, cioè diverse dalla religione cattolica e dalle religioni cristiane, cui eravamo abituati; tra queste si può aprire un colloquio, una conversazione informale, più che un dialogo religioso, in un rispetto della "Pluralità delle religioni", delle religioni come dono di Dio e non come punti di passaggio o come propedeutica alla vera e grande religione. Questo pensiero lo avverte di più la minoranza: infatti i cristiani dell'India, che sono un nulla numerico, cominciano a parlare delle religioni come dono di Dio e non come costruzione del Male o del diavolo.

Monica Ruffato, nel numero 44 di "Madrugada" del dicembre 2001, riprende il tema del rapporto tra culture in *La cittadinanza dell'identità culturale; il pluralismo della società contemporanea* e ritorna sul tema della convivenza tra le culture diverse, non assimilabili, quando vengono a confronto cittadini di diversa provenienza per trovare uno spazio comune sulla libertà e sulla uguaglianza senza rinunciare alla propria identità; cammino difficile, che implica certo il confronto politico e civile, senza cadere nel tranello che consiste nell'affermare che chi viene da fuori deve rispettare a priori le nostre abitudini e dunque assoggettarsi (vedi ad esempio la questione del Crocifisso nei luoghi pubblici, metterlo o non metterlo, oppure l'affresco di Maometto all'inferno).

Su questa linea, che è il diritto alla cittadinanza, abbiamo affrontato il tema del fondamentalismo, parola che nella mentalità dominante richiama subito l'Islam; ora c'è da notare che l'insidia del fondamentalismo non c'è solo nell'Islam, ma in ogni ideologia che cerchi il fondamento ultimo della convivenza democratica e dunque la base di un sistema politico di convivenza in qualcosa che venga dal di fuori e cioè che sia indipendente dall'uomo, indipendente dal popolo che costruisce appunto la democrazia nella riflessione critica, stabilendo insieme le leggi e le norme e assoggettandosi alle regole che lui stesso emana nel corso del tempo.

Considerazioni finali

Ritengo che sia interessante il percorso fatto dalla rivista, che è anche il percorso culturale dell'Associazione Macondo, fatto di domande e di risposte mai definitive, perché la tolleranza non è una virtù definitiva, la democrazia non è una condizione calcificata, ma è il riconoscimento di una convivenza che si costruisce assieme e dove insieme si costruiscono le norme e si coltivano i valori, tenendo conto delle origini proprie e degli altri; dei punti in comune, ma anche delle divergenze, dei conflitti possibili, delle possibili soluzioni, senza pensare che tutto comunque sia risolvibile.

Ci sono in questo percorso alcune idee portanti, che sono in qualche modo definitive, vale a dire che ciascuno di noi ha una sua identità che gli proviene dal gruppo sociale cui appartiene, è un patrimonio che gli appartiene e di cui fa parte ed è la base di partenza del suo vivere personale e collettivo.

Eventi storici ci hanno messo a contatto con uomini e donne di culture diverse, che costretti dalla necessità vengono ad abitare il nostro spazio ed il nostro tempo; sono spinti da bisogni e da necessità, hanno anch'essi una identità che è la loro origine e la loro provenienza; la convivenza con costoro non sarà scontata, vale a dire che non sarà senza dei conflitti (non parlo di scontri fisici e violenti) che vanno affrontati e non vanno certo rimossi, tenendo conto che la nostra identità e la loro sono diverse e all'origine inconciliabili.

Da qui il confronto a partire da un concetto di cittadinanza, inteso non come eredità o proprietà indivisibile, ma patrimonio aperto, in mutamento cui possono partecipare anche le minoranze degli immigrati assieme ai quali si costruiscono le leggi, si contestano le leggi, si osservano le leggi di convivenza (vedi, in proposito, la polemica sui crocifissi e le impronte digitali).

Ma c'è un altro punto su cui bisogna fermare le nostre riflessioni: i processi di globalizzazione, dai quali non si può prescindere nel presente, non sono leggi di natura, ma sono processi che hanno origine dall'uomo e vanno perciò presi e considerati in modo critico, individuando gli elementi positivi e negativi; e difatti i fenomeni migratori attuali non sono indipendenti, sciolti dai processi di globalizzazione, sciolti dal processo neoliberista attuale. E dunque bisogna stare attenti a quelli che sono i processi di omologazione, attenti agli effetti di questi processi su quanti ne sono coinvolti e magari ne sono coinvolti solo in termini drammatici e negativi.

Da ricordare, inoltre, che globalizzazione può voler dire omologazione attorno a determinati valori: il consumo, il mercato, il denaro, la competizione. Questo processo di omologazione può comprendere sia i valori individuali che quelli collettivi ed è facile che ci siano dei rigurgiti rispetto ai processi

di omologazione, vale a dire che nei paesi sorgano movimenti di contestazione aperta che si identificano in valori chiusi, come la razza e la ritualistica religiosa.

Da qui nasce la riflessione sui fondamentalismi, che non sono da ricercare solo in alcuni luoghi, o certe ideologie, o in determinate religioni; il fondamentalismo consiste nel voler dare *tout court* una indicazione comportamentale a partire da una religione o da una ideologia, senza distinguere convivenza civile e ideologia o religione. Ora questo atteggiamento non riguarda solo l'Islam, ma anche il cristianesimo, il neoliberismo o pensiero unico, dato come regola inattaccabile.

Oggi ci troviamo in una condizione di pluralismo di fatto, nel senso che convivono culture diverse, di provenienza diversa, accettate o non accettate che siano; questa condizione spinge a cercare, a trovare non tanto soluzioni precostituite tra la maggioranza, ma a cercare insieme anche alle minoranze soluzioni di cittadinanza democratica, che sappiano affrontare e attraversare il conflitto.

La diversità di cultura è una ricchezza, ma questo non significa che sia una condizione di stasi, di pace assoluta o di pigrizia arruffona; la diversità concreta, storica significa appunto vicinanza tra uomini di provenienza diversa e dunque di religione e di cultura diversa. Una condizione dunque non voluta, ma reale, in cui sentiamo gli umori gli uni degli altri e possiamo anche sentirci minacciati per il venir meno dei nostri controlli sulle cose e sulle persone; non è solo la paura di perdere la supremazia, ma appunto la percezione di non essere più gli unici detentori, gli unici portatori del bene.

Nell'approccio bisogna tenere conto della diversità e non cadere nella ingenuità che tutto sia buono, né tanto meno che sia tutto indolore e che il bene sia predeterminato e già scritto nei libri sacri (ognuno ha i suoi). Il contatto fisico, reale, la convivenza mettono a nudo le idealità e scoprono la nostra preparazione ed impreparazione al confronto ed al conflitto; il conflitto va esercitato e non rimosso.

È necessaria la conoscenza dell'altro, non tanto per scoprirne le debolezze o i punti neri, le carenze, ma per comprenderlo e quindi prenderlo dentro il cerchio comune della vita, senza cedere a priori sui nostri valori, ma costruendo assieme la convivenza.

La convivenza non sarà facile, ma sarà necessaria; non sarà necessariamente giusta, per questo bisogna costruirla.

"La circolarità totalizzante della comunicazione pubblica"

Massimo Parizzi

Tempo fa, a una "Festa dell'Unità" a Milano, parla D'Alema. Ci vado. C'è un palco all'aperto – siamo d'estate – e davanti è già pieno di gente. Terrà un discorso, un comizio? O ci saranno domande dal pubblico? Un dibattito?

No.

Sul palco ci sono tre sedie. D'Alema arriva, sale e si siede. Di fronte a lui prende posto un altro tizio, non ricordo chi, e in mezzo il terzo, il moderatore. Perché è un talk-show.

Il moderatore pone domande a uno e all'altro, D'Alema e il tizio gli rispondono. Qualche volta si mettono a parlare fra loro. Gli sguardi corrono fra i tre. Nessuno guarda mai il pubblico, che se ne sta lì, a bocca aperta, come davanti al televisore.

Poi tutti vanno a casa.

Non so che cosa ne pensate voi, ma per me le chiacchiere politiche, che capita piuttosto spesso di scambiarsi fra amici, sono di una noia mortale. Se è frequente che si trasformino in polemiche, che si alzi la voce, è, credo, perché altrimenti non si reggerebbe alla noia. Sto pensando a quando si *chiacchiera*, non a quando si parla di politica, che è un'altra cosa, ma, mi sembra, sempre più difficile. Secondo me è che è sempre più difficile non ripetere, semplicemente, quello che si legge sui giornali o si sente ai telegiornali e nei talk-show. E lo si ripete, spesso con le stesse parole. In sostanza, è come limitarsi a dire sono d'accordo con tizio o non sono d'accordo con caio. A volte si dice letteralmente soltanto questo. Si vota. Non soltanto alle elezioni. Tutti i giorni.

Sul numero 13 di "Versodove", nell'intervista a Zygmunt Bauman, a un certo punto l'intervistatore chiede: "In che modo allora è possibile generare una politica dell'ascolto, specificamente dell'ascolto delle differenze?" (p. 7).

Nella stessa intervista, più oltre, un'altra domanda parte da un'osservazione: "Sempre meno nelle grandi città si ha il tempo e soprattutto lo spazio per incontrarsi e per confrontarsi". Bauman, che nell'intervista impiega spesso la parola "dialogo", risponde dicendo, fra altre cose: "Gli spazi pubblici sono molto importanti. La creazione di spazi pubblici è un grande diritto architettonico, una grande arte che invita le persone a stare insieme a lungo [...] Gli spazi comuni sono assenti nel nostro sviluppo urbano. C'è un architetto americano di nome Flusty che ha notato come la maggioranza dello sviluppo architettonico crei [...] spazi che funzionano solo come luoghi di passaggio dove nessuno si ferma. In uno dei miei libri ho menzionato la mia esperienza orrenda alla Défense di Parigi [...] È una piazza enorme, completamente vuota [...] Non si trova neanche una panchina in tutta la piazza dove ci si possa sedere e chiacchierare. Soltanto in fondo, in un angolo della piazza sopra un podio, c'è qualche panchina. Di conseguenza la gente che vi si siede diventa lo spettacolo" (p. 8).

Fa pensare, almeno a me, agli spazi, in senso proprio e metaforico, della comunicazione pubblica.

Ma forse ci pensava anche Bauman, che poco oltre dice: "Oggi il *flâneur* [quello di cui parla Benjamin, per esempio] non ha più bisogno delle sue gambe perché siamo tutti dei *flâneurs* quando guardiamo la televisione seduti sulle nostre poltrone. La città non può offrire tante attrazioni, varietà, diversità, quante ne offre la televisione. Abbiamo cinquanta canali, o forse duecento, e saltiamo da un canale all'altro senza incontrare in fondo nessuno. Quindi il *flâneur* diventa una persona solitaria. Da un lato la 'telecity' influenza il modo di vedere il mondo, dall'altro spoglia della sua funzione la città, quella vera, la rende superflua. La città reale promuoveva legami tra le persone [...] L'incontro era reciproco e rappresentava, potenzialmente, l'inizio del dialogo. Nella 'telecity' invece l'incontro proviene solo da un lato [...] lo schermo non ti vede, è soltanto un'immagine, e quindi non è l'inizio di un dialogo, è senza conseguenze" (p. 8).

Nello stesso numero di "Versodove" viene intervistato Vincenzo Consolo, che, fra l'altro, dice: "Viviamo di un linguaggio che occulta la realtà, di eufemismi che continuamente vengono

creati per nascondere le piaghe [...] Tutto il linguaggio delle società avanzate è eufemistico, e quindi è un linguaggio bugiardo. È sempre più difficile per un narratore usare il registro comunicativo in una società linguistica come questa" (p. 69).

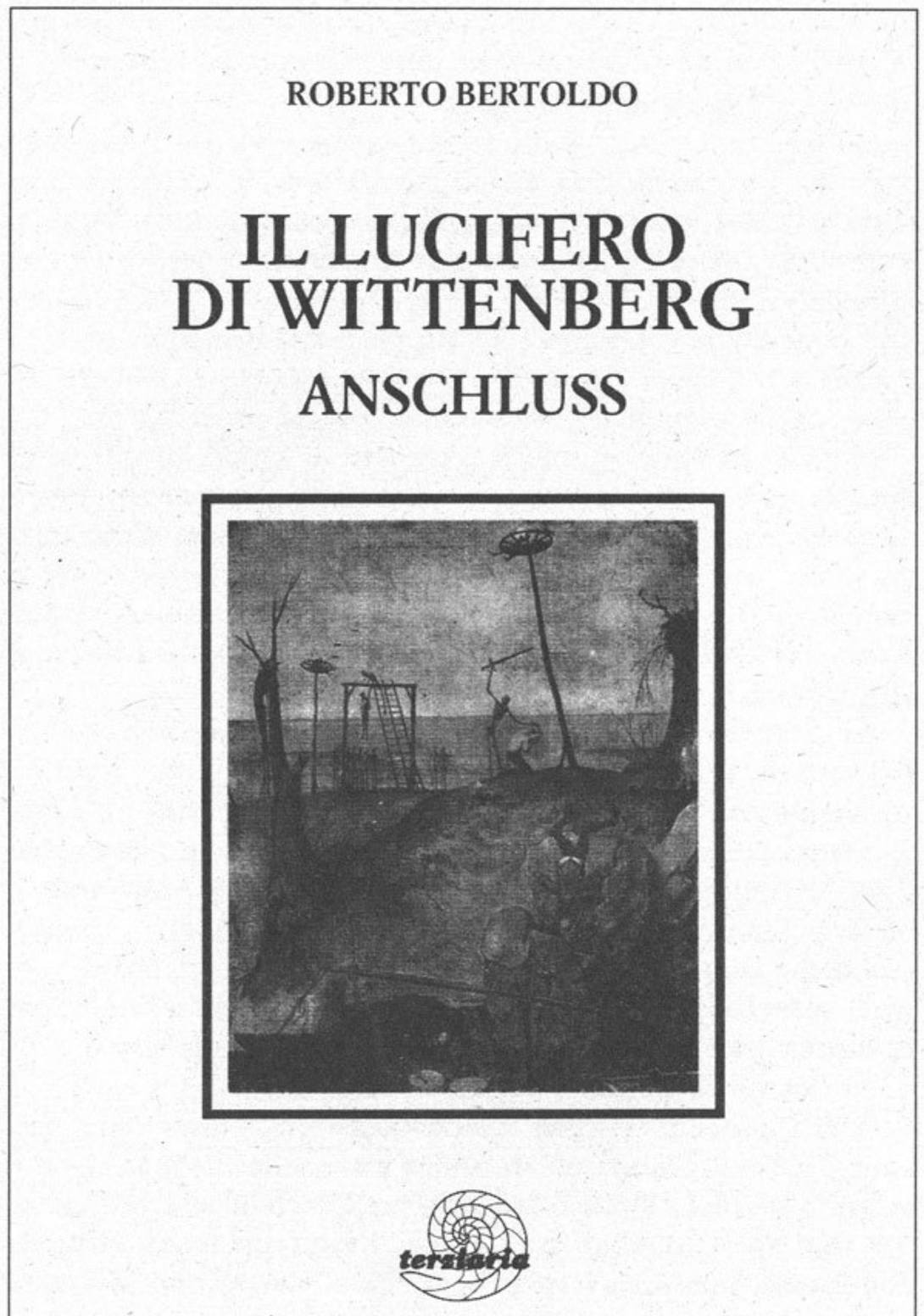
Insomma, c'è un problema di linguaggio, e c'è un problema di comunicazione pubblica. O meglio, c'è un problema di linguaggio dentro un problema di comunicazione pubblica. È che di quest'ultima ha assunto il monopolio la comunicazione virtuale, la 'telecity' di Bauman. Che è virtuale per la ragione portata da Bauman: lo schermo non ti vede. Degli addetti alla comunicazione parlano. Chi li ascolta e li vede non può parlare e non è previsto che parli: non è un interlocutore, è un pubblico. E quando quegli addetti parlano fra loro, mettono in scena un dialogo di fronte a un pubblico, come sulle panchine della Défense. Questo tipo di comunicazione è un monopolio non solo nel senso che è onnipresente, ma nel senso che è invadente. Tende a fungere da modello anche quando, tecnicamente, si potrebbe chiamare il pubblico a essere un interlocutore. Come con D'Alema alla "Festa dell'Unità", dove lo 'schermo' del palco vedeva il pubblico, ma faceva come se non lo vedesse. Come se fosse uno schermo vero. Curioso, il reale che si sforza di 'fare come se' fosse virtuale.

Qualche anno fa, invitato a proporre un tema di discussione per una *Biennale europea delle riviste culturali* che si sarebbe tenuta a Genova, tirai fuori queste righe: "La comunicazione pubblica è, oggi, in parte viziata da una circolarità. Sul modello della comunicazione pubblicitaria, anche quelle partitico-politica, culturale (dalle scelte editoriali a quelle delle pagine culturali di quotidiani e periodici), oltre che massmediatica in senso più stretto (pubblicazioni e trasmissioni di grande richiamo), tendono spesso a sondare le aspettative del pubblico per intonarsi a esse. Così, i ruoli di emittente e destinatario come reciprocamente 'altri', centrali in ogni comunicazione, tendono tacitamente a identificarsi e confondersi; e, si potrebbe dire, lo spazio per la 'novità', spazio che sta sempre nello scarto tra ciò che il destinatario si aspetta e ciò che l'emittente gli propone, tende a ridursi". Un amico vi aggiunse "l'ovvio corollario che le aspettative del pubblico sono a loro volta plasmate da queste modalità della comunicazione pubblica".

Che cosa succede quando si assiste a un talk-show? Che rapporto si crea fra chi vede e ascolta (il telespettatore, io) e chi non (mi) vede e parla? Un rapporto fra rappresentato e rappresentante. Succede, in genere, che il telespettatore si immedesima con uno dei parlanti, dal quale si fa rappresentare tanto da farsi sostituire. Parla lui in vece mia, per me. Si direbbe un curioso, perverso sviluppo del concetto di 'democrazia rappresentativa': non è soltanto al momento delle elezioni che voto i miei rappresentanti. Li voto ogni giorno. Ogni giorno voto. Cioè: non soltanto il processo decisionale, ma anche quello di formazione delle opinioni avviene tramite rappresentanti.

Penso a quotidiani come "Il Manifesto" e "Liberazione", e un tempo "Il Quotidiano dei Lavoratori" e "Lotta continua", agli infiniti periodici della o vicini alla sinistra 'extraparlamentare', 'di classe', 'd'opposizione', 'alternativa', come nel corso del tempo si è chiamata. E penso alla stampa minore: ai bollettini, notiziari, volantini, news-letter dei 'movimenti del movimento', di associazioni di quartiere, centri sociali. Non cercano e non hanno mai cercato, per quel che so, fin dove arrivano il mio ricordo e le mie conoscenze, un altro linguaggio, un altro rapporto con il lettore. Non vi vedono un problema?

Ma, rispetto al passato, anche recente, qualcosa è cambiato:



Edizione del 1998

l'invadenza dei mass media. Il loro monopolio sulla comunicazione. Il carattere totalizzante, o totalitario, della comunicazione pubblica oggi, il suo essere diventata, colonizzando per esempio le chiacchiere fra amici, anche 'privata'. È il suo "il linguaggio di cui viviamo" di Consolo. E se "è sempre più difficile" come dice "usare il registro comunicativo in una società linguistica come questa", non lo è solo per i narratori, ma per tutti. Ogni genere di comunicazione si situa in questo contesto, e questo contesto è uno dei contenuti di ogni genere di comunicazione.

Propositi: perseguire strategie contrastanti, o 'spostate', rispetto a quelle della comunicazione pubblica. Come (in una rivista)? Una modalità può essere quella di tentare una comunicazione 'trasversale' (termine, ahi, massmediale) rispetto ai singoli contesti comunicativi, ai cosiddetti generi insomma: per eludere la ghettizzazione di questo o quel genere (la poesia, la filosofia...), per diminuire il tasso di automatismo del rapporto testo-lettore... E questo si può farlo cercando di porre in un rapporto di reale interlocuzione generi diversi o, anche, pubblicando uno stesso testo in contesti diversi. Decontestualizzando.

Un'altra modalità può consistere nel portare l'interlocuzione all'interno del testo stesso: nel pubblicare ad esempio il testo di un autore inserendovi delle vere e proprie note, di un altro autore, che lo commentino, lo interroghino, lo contestino... Ma modalità ce ne saranno altre centomila, e ognuna, è chiaro, corre sempre il rischio di trasformarsi in un espediente,

in un mezzuccio... Centrale, mi sembra, è partire da una concezione del lettore.

Un libro di Giorgio Agamben intitolato *La comunità che viene* inizia con la frase: "L'essere che viene è l'essere qualunque [...] quodlibet ens [...] 'l'essere tale che comunque importa' [...] l'essere qual-si-*voglia*". Forzando un po' il senso di Agamben, vuol dire che: 1. In presenza di una comunicazione pubblica come quella che conosciamo, in ipotetica presenza o preannuncio del *quodlibet ens*, può essere non inutile praticare una comunicazione *personale*. Non privata, anzi pubblica nel senso di tendenzialmente universale, ma personale, che abbandoni ogni idea di target, pubblico, gruppo di riferimento ecc. Questo si può tentarlo, come esempio, come modello, anche in una rivista. 2. Centrare i propri tentativi di comunicazione sull'essere che *si vuole*, cioè sull'ovvia consapevolezza che ogni comunicazione diretta a una persona *crea* quella persona, e non perché contribuisce alla sua formazione bla bla, ma perché chiama in essere qui e ora una parte o dimensione di quella persona piuttosto che un'altra.

Davvero favoloso il mondo di Amelie?

Giordana Piccinini e Emilio Varrà

Desidero avviare questa breve riflessione sul rapporto tra adolescenza, lettura e narrazione con la descrizione di un'esperienza che abbiamo vissuto un mese fa, in un cinema di Bologna, in compagnia di centocinquanta ragazzi delle scuole superiori, dai quindici ai diciassette anni. Ci troviamo di frequente, in effetti, a condurre cineforum da quando la nostra associazione ha avviato una collaborazione con la Cineteca di Bologna. Il 2003 prevedeva una breve rassegna di tre pellicole, accomunate dal tema dell'educazione sentimentale e della costruzione di sé. Al solito avevamo legato insieme opere di atmosfera e complessità diverse, da *Jalla Jalla*, film deliziosamente leggero sulla difficoltà delle relazioni in una società interetnica, a *La promessa*, trasposizione sullo schermo del noir di Dürrenmatt, problematico nella sua dialettica tra identità e follia, fino al *Favoloso mondo di Amelie*, stralunata storia d'amore e di diversità.

È proprio di quest'ultimo che desidero raccontare. Immaginavamo che non fosse una pellicola tanto vista tra i sedicenni, nonostante il clamoroso successo, ma ci aspettavamo che le trovate visive, il ritmo brioso, una certa ruffianeria nelle immagini e, non ultima, la bellezza degli attori potessero fare buon gioco ad introdurre i nuclei della discussione che più ci interessavano. Tale convinzione era anche rassicurata dal fatto che questa era ormai l'ultima proiezione della serie e avevamo già nelle due precedenti costruito un rapporto di fiducia con molti giovani spettatori.

Tutte le nostre previsioni sono drasticamente naufragate alla fine del film: ci siamo trovati davanti un muro di silenzio. Non solo: l'ostinazione a tacere era così evidente rispetto alle volte precedenti, che vi abbiamo letto non solo disinteresse, ma la volontà di ribadire una separatezza, una distanza di sicurezza rispetto a noi e alla pellicola. Abbiamo disperatamente cercato di ricucire alcuni rapporti, sollecitato le critiche e provato a carpire segreti da quei visi ora impassibili ora lievemente sprezzanti. Emergeva, sopra ogni cosa, l'irritazione provocata da un personaggio come Amelie, condannato come assurdo, improbabile, se non addirittura folle. Cosa dire di una persona che si intrufola nelle case altrui, che racconta bugie agli altri per farli stare meglio, che architetta viaggi turistici per nani da giardino, che prova gusto a infilare le mani nei sacchi di cereali del mercato? E ancora: come giudicare una ragazza, certo non bruttina, che impiega il tempo di un film intero per corteggiare e dichiararsi ad un ragazzo, quando basta un veloce approccio ed un' abile strategia di messaggi sul cellulare? Amelie era agli occhi dei ragazzi assolutamente aliena. Ma allora perché non parlarne con serenità, accettandola o rifiutandola, come se appunto si parlasse di fantascienza? Il fatto era che Amelie non era abbastanza aliena: quasi come una sirena attirava con la sua giovinezza e briosità ad un'identificazione ma subito infastidiva per la stranezza dei comportamenti. Una vera spina nel fianco nell'immaginario dei ragazzi, che infatti reagivano come se fossero stati punti. La loro identità, o meglio la rappresentazione di essa, era incrinata da un modello diverso, non impossibile e per questo più pericoloso nel minare la propria sicurezza. La reazione non poteva allora che essere la ritirata, il rinserramento nel silenzio e in un ripiegamento narcisistico rassicurante. La storia aveva funzionato da specchio deformante, proponendo un ritratto potenziale diverso e conturbante e i ragazzi si guardavano l'un l'altro per ribadire il consueto riflesso e cacciare possibili destabilizzazioni.

Quest'esperienza, nonostante il disagio del momento, aveva in realtà confermato alcune convinzioni che sono alla base della pratica della nostra associazione. La prima inerisce alla forza e all'importanza delle storie. Troppo spesso la narrazione è considerata nell'opinione comune come un elemento opzionale alle nostre vite, una pausa salutare, uno strumento di evasione. Non si comprende invece come essa sia consustanziale alla nostra esistenza, tanto da darne la forma. È la nostra vita ad essere in realtà la prima trama con cui veniamo in contatto e noi siamo i primi personaggi della storia che costruiamo quotidianamente con le nostre decisioni e i nostri comportamenti. Questa consapevolezza è estremamente significativa perché è solo se ci pensiamo come tessuto narrativo, con una coerenza e una forte interrelazione tra le nostre azioni ed emozioni presenti, passate e future, che siamo in grado di disporre di un'identità equilibrata. La consapevolezza di sé non è altro che la capacità di intravedere il percorso che stiamo tracciando con la nostra quotidianità, di trovare un senso, e quindi una trama, nella stratificazione delle esperienze e una direzione e proiezione nei nostri progetti. Solo se si perde di vista questo disegno complessivo, pur nelle innumerevoli deviazioni a cui ci costringe la vita, ci sentiamo persi, non ci troviamo più. "Chi sono io?" si chiede Alice quando termina la sua caduta nel mondo sotterraneo delle meraviglie, "Chi sono io?" si chiede Kim nel mezzo delle sue peripezie e del suo sdoppiamento di ragazzo indiano e cittadino dell'impero inglese. Ci piace anche ricordare un brano di Chatwin da *La via dei Canti*, in cui si racconta di un'usanza aborigena che vede gli uomini destabilizzati da una crisi personale ripercorrere le vie dei mitici antenati, per ridare il nome alle cose che hanno perso per loro senso. Il mito, ma anche le trame dei libri, dei film, dei fumetti allora diventano strumenti indispensabili. Sono bussole immaginarie, dichiaratamente finte, che ci servono per riorientare la nostra esistenza, il nostro percorso, la nostra trama di vita. Le storie sono sempre degli specchi che utilizziamo più o meno consapevolmente per rifletterci, ovvero per riflettere su di noi, per interrogarci, per impostare un nuovo tratto di cammino. Ecco la loro importanza e la loro insostituibilità.

La visione di *Amelie* è stata una conferma: lo specchio aveva funzionato e proprio per questo aveva turbato. Mostrava la possibilità di un'esistenza diversa ma che proprio per questo era destabilizzante, incrinava le abitudini, esponeva ai pericoli

dell'originalità. Di qui il fastidio, le strategie di difesa, il rifiuto dei ragazzi. E soprattutto il silenzio. Era questo il sintomo veramente pericoloso: i giovani spettatori non hanno articolato le loro proteste, non hanno presentato altri possibili modelli, non si sono esposti. Si sono semplicemente chiusi a riccio, in un atteggiamento quasi di rimozione. Lo stesso che spesso ci capita di affrontare durante i nostri percorsi di lettura nelle biblioteche: se non c'è un'immediata identificazione nei testi presentati, la nostra proposta rimbalza nel disinteresse e nella manifesta indifferenza. È sempre più difficile presentare libri agli adolescenti. C'è da una parte una diffidenza sempre più diffusa, e proporzionale alla crescita, nei confronti del medium libro, ormai quasi completamente considerato nella forma di dovere scolastico. Ma c'è anche una fatica sempre maggiore nell'identificarsi in situazioni anche solo parzialmente lontane dagli interessi già esistenti o diverse da quelle già vissute. La disponibilità ad abbandonarsi ad altrovi immaginativi si sta riducendo assai velocemente, sostituiti dal falso realismo dei programmi televisivi. L'esito di questo processo può essere catastrofico perché se si è meno disposti a seguire l'eco del "c'era una volta", a prescindere dall'età, si rischia anche di avere meno modelli per la costruzione di sé, il proprio percorso rischia di trasformarsi in monodirezionalità, quando non in una sosta lunga un'esistenza.

Ed è proprio quest'impressione che abbiamo non di rado quando dialoghiamo con ragazzi di terza media o delle scuole superiori sui temi dell'educazione sentimentale: una diffusa incapacità nel delineare un possibile itinerario esistenziale, un'ostentata sfiducia sull'utilità di farlo, la tendenza ad accontentarsi della condizione piacevole del presente, senza progettualità futura o ricerca di radici nel passato. Nessuno si aspetta idee chiare da adolescenti così giovani, ma si desidererebbe una tensione alla ricerca, alla curiosità, ad un'esplorazione che mirasse a trovare segnali, indicazioni utili, strumenti per disegnare la propria mappa. Spesso, invece, prevale il senso di una stasi, ora mescolata ad indifferenza, ora a rassegnazione, ora a desideri che si considerano già utopie e quindi inutili da inseguire. Amelie è allora davvero un'aliena, con quel gioco infinito del suo corteggiamento fatto di ammiccamenti, richiami e nascondimenti, attese e trepidazioni, dove l'amore non è che l'esito di un complesso ordito di azioni e vagheggiamenti, preparato con cura e pazienza.

Il panorama che abbiamo velocemente delineato ha ovviamente un'ampia gamma di sfumature che però non devono far dimenticare una situazione che riteniamo grave. È riconoscibile una parziale consequenzialità tra il disagio e lo smarrimento dei ragazzi e la riduzione numerica delle storie con cui vengono in contatto: disamore verso il libro, scomparsa della lettura dei fumetti, esiguità dei film visti al cinema. La musica rimane l'unico linguaggio lineare ad essere profondamente amato. Per il resto non ci sono trame, ma brandelli, quelli dello zapping televisivo o della frammentarietà della navigazione in Internet e dei messaggi a distanza, che non sono di per sé pericolosi, ma lo diventano se si fanno completamente sostituti di altre forme narrative. Il nostro compito di adulti e di educatori è allora quello di ripartire da Sherazade, dal fascino del racconto. Lo si deve fare con estrema accortezza e un senso calibratissimo della misura, proponendo storie non troppo lontane per interessi, modalità e tempi narrativi, facilità nell'identificazione. È assolutamente inutile proporre i grandi capolavori se non si ha un pubblico pronto a coglierli. Meglio allora preparare pazientemente il terreno, con proposte che, senza essere facilmente ruffiani o qualitativamente scadenti, muovano dall'orizzonte immaginativo dei ragazzi e si facciano via via più complesse e distanti dalle aspettative. Solo con questa ginnastica sarà possibile formare individui capaci di navigare davvero nell'oceano delle storie, quelle finte e quelle proprie. Ci si ritroverà allora a guardare *Il favoloso mondo di Amelie* e magari ad apprezzare le entrate clandestine nelle case altrui, le bugie dette per fare felici gli altri, i lunghi corteggiamenti, la sensazione delle mani infilate nei sacchi di cereali del mercato.

Dai Sud del mondo

Gabriella Solari

"Latinoamerica e Tutti i Sud del Mondo" è una rivista di grandissimo interesse sia per i temi trattati che per lo spessore culturale e civile dei suoi interventi, affidati alla penna di prestigiosi testimoni del nostro tempo e dedicati ai Sud del mondo, ovvero all'America latina e al continente africano. Rivista non accademica ma animata da rigore scientifico, divulgativa ma mai superficiale, "Latinoamerica" si rivolge ad un pubblico che vuol sottrarsi alla caduta di tensione morale e civile che negli ultimi anni ha contribuito ad adombrare le coscienze occidentali intorno ai grandi problemi di questa parte dell'umanità.

Nel Fondo riviste di cultura della Fondazione Bianciardi sono conservati sei numeri: il numero 68, (XIX, settembre-dicembre 1998) e quindi precedente alla direzione affidata a Gianni Minà nell'anno 2000, e alcuni numeri pubblicati nel 2000-2002 (nn. 73, 74, 75, 79/80, 81).

Il nuovo corso (vedi scheda) avviato dalla G.M.E. srl, non ha cambiato l'impianto e il progetto originario della rivista; il maggiore spessore dato all'attualità e l'inserimento di sezioni dedicate alla letteratura e all'impegno sociale non hanno modificato, di fatto, la volontà di fornire elementi di analisi, di riflessione, di dibattito e di denuncia su un continente, condannato alla povertà dalle politiche economiche e sociali dei paesi egemoni, il Nord del mondo contrapposto appunto al Sud del mondo. Anzi, l'attenzione data all'antropologia, all'arte, alle opere letterarie, alle diverse forme in cui si esplicita la solidarietà, costituiscono un ulteriore arricchimento per la conoscenza di un paese capace di "una rivincita morale e culturale su un mercato che invece mortifica un'umanità così creativa".

Mentre scrivo alla radio trasmettono uno speciale sulla guerra in Iraq, scoppiata tre giorni fa, ed è per questo che desidero soffermarmi sull'ultimo numero di "Latinoamerica" a mia disposizione (n. 81, 2002); un numero che si apre appunto con un intervento dedicato ai fotografi Livio Senigalliesi e Francesco Cito, dal titolo *Scatti non autorizzati*, sulla informazione in tempo di guerra. Nell'era della informazione "negata", "elusa", "concessa" e gestita dai governi, il mondo civile e democratico preferisce nascondere gli effetti devastanti e le conseguenze nefaste delle "guerre umanitarie", nelle quali gli unici a soffrire sono i popoli inermi, i cui corpi dilaniati, nella scenografia del *war game*, sono occultati o esibiti, a seconda delle convenienze, dalla stampa accreditata. Per rendersi conto di ciò basti pensare a ciò che viviamo in queste ore e alle strategie messe in atto per nascondere orrendi scenari ed orientare così l'opinione pubblica.

E sono "scatti non autorizzati" le bellissime immagini che accompagnano gli interventi su altre *guerre* come quella intrapresa dal neopresidente brasiliano Lula da Silva contro le ingiustizie sociali, la speculazione finanziaria di cui ha patito il suo paese e contro un debito pubblico che si aggira intorno ai 750 miliardi di *reais* (Frei Betto, *Lula, perchè ho votato*) o dell'Uruguay costretto a combattere una crisi economica e finanziaria di proporzioni gigantesche (Gennaro Carotenuto, *Uru-*

guay ex banca con vista sul mare), oppure la battaglia di Chavez contro i tentativi di destabilizzazione del Venezuela, tentativi promossi dalla Federcamars (Confindustria locale) dopo le misure prese dal governo sulla estrazione e lavorazione del petrolio e pertanto sgradite alle multinazionali USA e al governo di Washington (Gianni Minà, *Se l'America Latina si nega a Bush jr. con più dignità dell'Europa*).

Dal Perù (Paolo Moiola, *Pachacutec è morto a Tambogrande*) al Costarica (Josè Marino del Rio, *Costarica nel nuovo ordine di Bush*), dallo Zimbawe al Guatemala, il filo sottile (ma non troppo) che unisce le storie di queste realtà è la lunga mano del governo "imperiale" statunitense, di una politica neocoloniale che sta riducendo i margini della democrazia in America latina e nel mondo.

Gli appelli alla pace del nobel Adolfo Perez Esquivel (Adolfo Perez Esquivel, *La follia dei sapienti e la minestra di lettere)* e del missionario comboniano Alex Zanotelli (Alex Zanotelli, *Diamoci da fare perché vinca la vita*), fanno da contraltare agli articoli sulla "insensata" guerra all'Iraq (al momento della pubblicazione della rivista era ancora una guerra possibile): *Il no*, di Ramsey Clark, *alla pericolosa avventura della guerra in Iraq* e il Manifesto di resistenza degli intellettuali e degli artisti nordamericani contro la politica estera di Bush jr., la limitazione delle libertà individuali e la guerra. Si tratta del manifesto del N.i.O.N. (Not in our name project), *Non in nostro nome,* in cui gli americani venivano invitati a ribellarsi alle scelte politiche di stampo imperialista dell'esecutivo e ad opporsi alla repressione, alla restrizione dei diritti fondamentali dell'uomo, alla guerra "senza limiti", che mettono in pericolo le popolazioni di tutto il pianeta. Un appello che come ben sappiamo è rimasto inascoltato dal governo Bush.

"Latinoamerica" è così osservatorio per capire non solo i Sud della Terra ma l'intero nostro mondo del Terzo Millennio. In poche parole una rivista da leggere per continuare a pensare e ad agire.

La scheda

Trimestrale, fondata a Roma nel 1979. Direttore editoriale: Gianni Minà; direttore responsabile: Alessandra Riccio; collaboratori di redazione: Silvia Baraldini, Valter Delle Donne, Gianluca Ursini; segretaria di redazione: Marilena Giulianetti.

Direzione e redazione: Via Angelina Marsciano 7, 00135 Roma

Tel. e fax +39.06.350 72 557

E-mail: g.mina@giannimina.it

La rivista è pubblicata dalla G.M.E. Produzioni srl (fondata nel 1984 da Gianni Minà), Via Angelina Marsciano 7, 00135 Roma.

È distribuita su abbonamento: nazionale a 44 euro, estero a 72 euro. Si può trovare anche presso le Librerie Feltrinelli e altre librerie indipendenti rifornite dal gruppo *Diest* e dalle botteghe del commercio equo e solidale rifornite da *Roba dell'Altro Mondo* e *BDS*, a 15 euro.

Dispone di un sito web www.giannimina-latinoamerica.it.

Con una semplice iscrizione si possono avere, via e-mail, notizie e informazioni sull'ultimo numero pubblicato.

La rivista, col nome di "Cubana", nasce a Roma nel luglio del 1979 da un'idea di Bruna Gobbi e Enzo Santarelli. Tra i fondatori troviamo Alessandra Riccio, Vanni Blengino, Nicola Bottiglieri, Luisa Cortese, Giorgio Oldrini, Dario Puccini. La pubblicazione, diretta prima da Gabriella Lapasini e successivamente da Alessandra Riccio, riunisce numerosi studiosi e osservatori intorno al progetto comune di fornire una informazione (o meglio una contro-informazione) appassionata e disinteressata su un'area del mondo dimenticata, che rappresenta, con l'Africa, "la cattiva coscienza dei ventinove paesi che comandano l'attuale economia globalizzata".

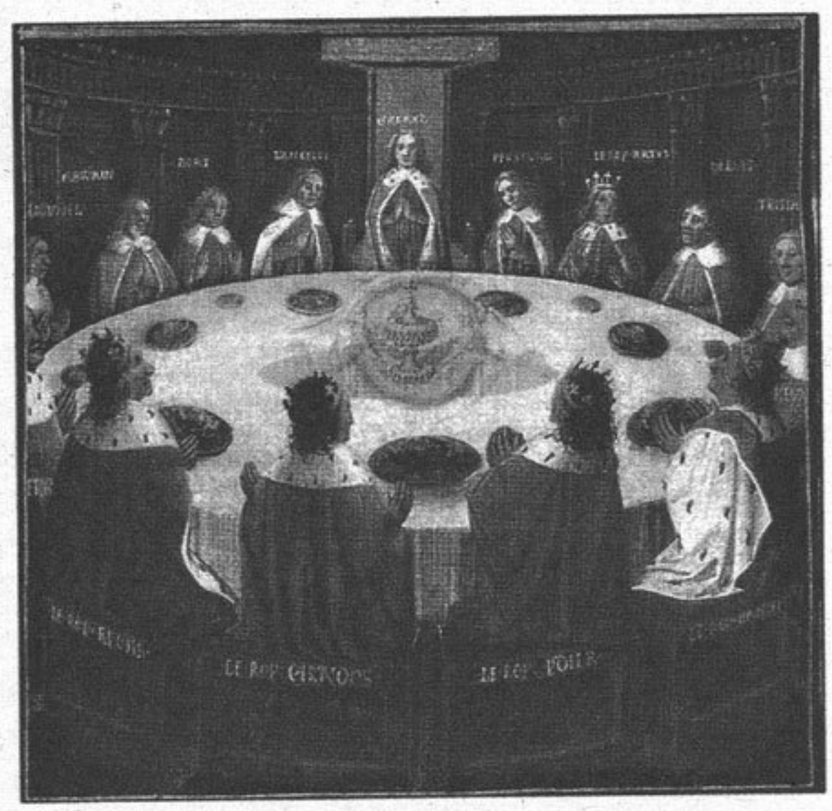
Da "Cubana" la testata si trasforma in "Latinoamerica. Analisi. Testi. Dibattiti". Nel 2000 la rivista inaugura un nuovo corso, sotto la direzione di Gianni Minà, in collaborazione con Alessandra Riccio; il sottotitolo diventa "E tutti i sud del mondo".

Come si legge nella presentazione, la rivista, fedele alla sua storia culturale ed editoriale, si occupa del continente a sud degli Stati Uniti, ampliando il suo panorama anche ad altri Sud del mondo (come per esempio l'Africa), annientati economicamente e socialmente dal mercato neoliberale e dalla globalizzazione.

Si avvale della collaborazione di alcune delle firme più significative della letteratura e dell'impegno civile in America latina, ma anche degli interventi di importanti testimoni del tempo che viviamo: Luis Sepúlveda, Eduardo Galeano, Paco Ignacio Taibo II, Roberto Retamar, Daniel Chavarria, Miguel Bonasso, Mempo Giardinelli, Emir Sader, Frei Betto, Rigoberta Menchù, Adolfo Perez Esquivel, Dante Liano, Noam Chomsky, Peter Tompkins, Wayne Smith, Manuel Vazquez Montalban, Antonio Tabucchi, Giulietto Chiesa, Giulio Girardi, Alex Zanotelli, Ettore Masina, Pino Cacucci .

Da un punto di vista grafico la rivista (160 pagine) è molto curata e corredata di numerose foto in bianco e nero di Francesco Zizola, Sebastiao Salgado, Livio Senigalliesi, Diego Levy e Tano D'Amico: immagini significative e tali da offrire una ulteriore lettura dei testi. Gli interventi sono inseriti in alcune rubriche fisse: Editoriale, Il mondo in cui viviamo, Analisi, Documenti e testi, Cultura e culture, Libri, Volontariato.

PIETRO MIRABILE



LA LUCE DEL GRAAL

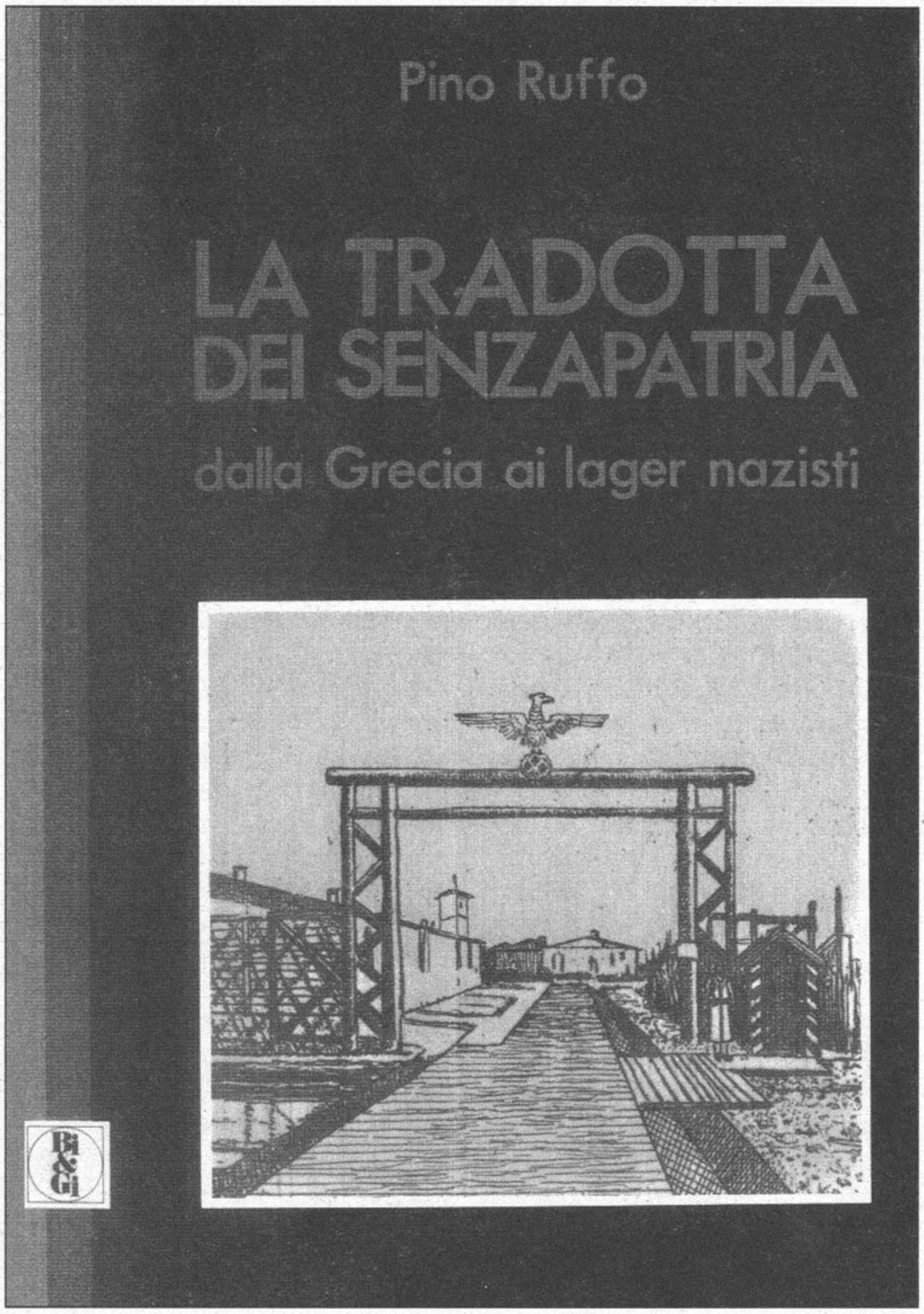
(Laus fidei)

con una introduzione e un giudizio conclusivo di Silvano Panunzio

THULE

Edizione del 1995

Oltre all'attualità e all'analisi dei problemi che affliggono i Sud del mondo, la rivista dà spazio alla letteratura, all'arte, al cinema e a tutte quelle forme di comunicazione che fioriscono nel continente sudamericano e in Africa. Infine una particolare attenzione è dedicata al mondo della solidarietà, del volontariato e delle organizzazioni non governative impegnate in questa area del mondo.



Edizione del 1987

L'intervista (a cura di Gabriella Solari)

MARILENA GIULIANETTI, *come è articolato il lavoro redazionale di "Latinoamerica"? La scelta degli interventi da pubblicare è fatta collettivamente? Organizzate incontri periodici di discussione?*

All'interno della redazione di "Latinoamerica" non esiste una 'articolazione standard' del lavoro poiché entrambi i direttori sono frequentemente impegnati in altre attività. La scelta degli articoli da pubblicare è esclusiva dei direttori, il lavoro dei collaboratori interni è caratterizzato dall'alta flessibilità di attività ed orari.

Molti dei vostri autori vivono all'estero. Come viene gestita una rete dei contatti così ampia e ricca di personalità di grande spessore culturale e civile?

Ovviamente in questo è fondamentale l'apporto di Internet. Anche in tale aspetto dell'attività di redazione non c'è uno standard, a volte i direttori richiedono degli articoli in particolare, altre volte sono i collaboratori a proporre del materiale. Per ogni uscita ci sono precise scadenze che stabiliscono i tempi entro i quali gli articoli devono pervenire alla redazione.

Dal 2000 la rivista è pubblicata dalla G.M.E. Produzioni srl di Gianni Minà. La presenza del direttore editoriale ha impresso un nuovo corso alla rivista?

"Latinoamericana" era un quadrimestrale di analisi e dibattito prettamente scientifico, dal taglio storico-socio-antropologico e rivolto a un preciso, ma limitato, standard di lettori. Con la "rivoluzione" grafica e di contenuti dell'attuale "Latinoamerica e Tutti i Sud del Mondo", Minà ha voluto valorizzare maggiormente l'attualità e la cronaca, affrontando tematiche non più legate solo all'America latina ma anche all'Africa, all'Asia ed ai paesi dell'Est europeo, ed ha, soprattutto, arricchito la rivista con interventi di scrittori prestigiosi come Sepúlveda, Galeano, Vazquez Montalban e personaggi prestigiosi come Rigoberta Menchù, Frei Betto, trasformando "Latinoamerica" nell'unico periodico in Europa ad accogliere, tutte insieme, queste firme.

Per quanto riguarda la distribuzione riuscite ad essere presenti su tutto il territorio nazionale?

Con difficoltà cerchiamo di coprire tutto il territorio nazionale, i distributori trovano più facilmente librerie che distribuiscono anche riviste al nord piuttosto che al sud ed isole, questo è un primo ostacolo. Da settembre 2002 si è aperta una nuova avventura con la presenza di "Latinoamerica" nelle botteghe del commercio equo-solidale, stiamo avendo delle soddisfazioni in questo settore, le botteghe sono presenti anche al sud e nei piccoli centri, ma purtroppo non tutte hanno uno spazio dedicato all'editoria.

Quale pensate che sia il lettore di "Latinoamerica". Avete dati, anche quantitativi, in proposito? Negli anni avete riscontrato un ampliamento del vostro pubblico?

Non abbiamo dati statistici sul lettore di "Latinoamerica" ma, in questi primi due anni di attività, abbiamo riscontrato un costante crescendo nelle vendite e nel numero di abbonamenti

Quali sono, secondo voi, i punti di forza della rivista?

Punti di forza sono sicuramente il prestigio dei nomi che trovano spazio sulla rivista, l'alto valore culturale e informativo delle tematiche affrontate, la forza di divulgare notizie che non compaiono in altri mezzi di informazione. Posta sugli scaffali delle librerie direi che anche il formato grafico rende "Latinoamerica" molto accattivante.

La biblioteca di Ottavio Cecchi

Hannah Arendt

Cura di Simona Forti e per iniziativa dell'editore Feltrinelli, sono usciti due volumi di *Opere* di Hannah Arendt pubblicate in un tempo già lontano o più recentemente o disper-

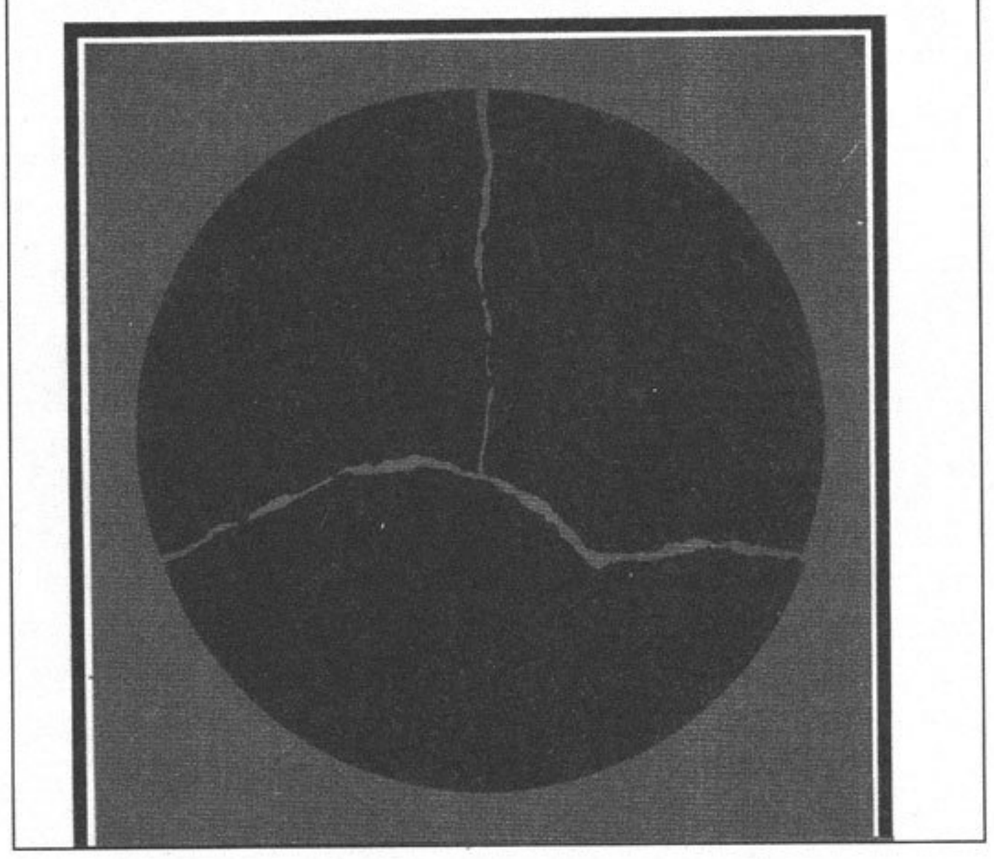
se in giornali e riviste o rimaste nel cassetto dell'autore per vari e differenti motivi (*Archivio Arendt. Vol. 1: 1930-1948*, a cura di Simona Forti, Milano, Feltrinelli, 2001; *Archivio Arendt. Vol. 2: 1950-1954*, a cura di Simona Forti, Milano, Feltrinelli, 2003).

Ai due volumi destinati alla scrittrice filosofa, ne seguiranno altri di differenti autori.

L'iniziativa di Feltrinelli è meritevole di grande attenzione. Per un giudizio sul passato e sul presente rimane aperta la via della più stretta e controllata documentazione. L'iniziativa di Feltrinelli ha avuto un avvio felice: le opere di Hannah Arendt, ormai note in tutto il mondo, e il nome della scrittrice hanno già trovato il loro posto tra i classici contemporanei. Era nata a Hannover nel 1906 e morì a New York nel 1975.

Il saggio intitolato *Ripensando a Franz Kafka* fu scritto venti anni dopo la morte di Kafka. Hannah Arendt puntò sulla carta difficile. Si tratta di un saggio esteso e approfondito che, per prima cosa, prende in esame la formazione e l'espansione del lettore kafkiano. Ai luoghi comuni che dipingono un Kafka taciturno, solitario e minaccioso, l'autrice, come prima risposta, sostituisce la simpatia della quale Kafka gode fin dal suo esordio. Le opere di Kafka trovano un primo centro, per dire così, nelle "vicinanze" dello scrittore: in Austria e in Germania, poi il centro dell'interesse si sposta in Francia, in Inghilterra, e in ultimo in America alla fine degli anni Trenta. I suoi ammiratori sparsi in diversi paesi, pur dissentendo radicalmente dal significato profondo della sua opera, concordavano stranamente su un punto essenziale: sono tutti convinti della novità. Tuttavia, Kafka non si è mai abbandonato. C'è poi la questione della lingua. Kafka non l'afferra direttamente, ma per le vie traverse della sua prosa, o meglio della sua scrittura. È così che sono crollate certe costruzioni artificiali della lingua tedesca. Sorprende il periodo che segue: "Ciò che in genere provano i lettori di Kafka è una fascinazione generica anche per storie che non riescono a capire: un ricordo preciso di immagini e descrizioni strane e assurde; finché un giorno il significato nascosto si rivela loro con l'evidenza improvvisa di una verità semplice e incontestabile".

Il secondo volume trova la sua ragione nel tempo di Auschwitz: "Auschwitz – scrive la curatrice Simona Forti – è accaduto [...] Hannah Arendt non si è bloccata nella ricezione ossessiva di un nome proprio, il nome di quel fantasma che comunque non l'ha mai abbandonata. Forse l'ironia, senza il cui distacco non c'è pensiero, l'ha salvata. È troppo facile ripetere *plus jamai ça*, bisogna ricominciare a fare articolare parole nuove al pensiero".



Edizione del 1987