

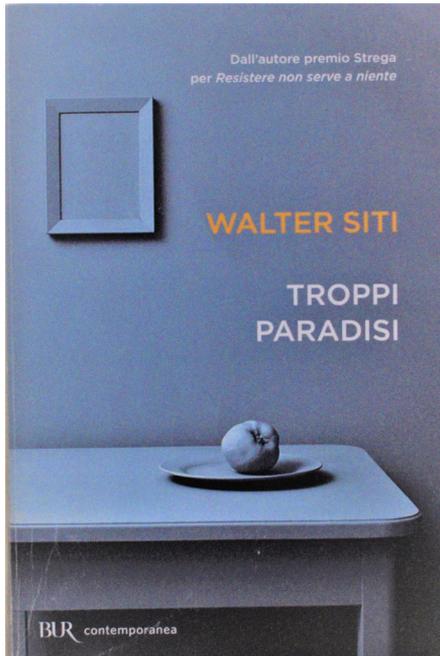
Il desiderio, la merce e la morte

Troppi paradisi di Walter Siti

RIFLESSI

Una domenica ero colto da alcune inquietudini, nulla di eccezionale. Un po' d'ansia, una certa angoscia esistenziale, la percezione di un vuoto; mi sembrava di essere tornato all'adolescenza. Entrato in un negozio ho comprato due camicie, credo per necessità, non amo fare acquisti; ho comprato inoltre una patacca di occhiali da sole, questi per sfizio, anche se non amo fare acquisti. Tornato a passeggiare scorrevo allegramente. Mi sono accorto che il vuoto era sparito, colmato. Possibile che sia stato colmato dalle merci? Me lo sono chiesto. Io però non amo fare acquisti, mi sento criticamente cosciente, capisco bene il mondo consumistico in cui sono inserito, tento di resistergli, mi pare di aver maturato una discreta indifferenza.

Il vuoto però era stato colmato. Mi è tornato in mente quel maledetto di Walter Siti e il suo *Troppi paradisi*. Il libro è l'ultimo di una trilogia, il protagonista si chiama Walter Siti come l'autore; chiamerò il primo Walter e il secondo Siti. L'opera è una finta autobiografia, un'*autofiction*, di quelle molto alla moda e che hanno spopolato tra la critica accademica. È un libro sapiente, ben scritto, provocatorio, soprattutto con i temi giusti: il trionfo dell'immagine pervasiva e spettacolarizzata e la derealizzazione della realtà; il sesso, le ossessioni; la merce e il narcisismo sociale. *Troppi paradisi* dieci anni fa mi era sembrato geniale, ne ho sempre parlato come di uno dei migliori romanzi (*autofiction*) italiani degli ultimi anni. L'ho riletto, il genio non l'ho ritrovato; oggi penso che il testo sia sopravvalutato, divorato dai discorsi che gli sono stati cuciti sopra. Innanzitutto il cinismo ostentato – che si spaccia per strumento



di verità – con la sua lettura del mondo che si vuole lucida, perché ripulita del moralismo, mi paiono un po' falsificanti, tipici del letterato che vuole scovare il pantano in cui siamo tutti immersi. Si tratta di una postura autoriale diffusa; scrittori come Siti, Pegoraro, Mazzoni, Houellebecq – forse schiacciati della loro stessa ideologia – vogliono offrire una raffigurazione della realtà senza il filtro delle illusioni, come a suggerire l'impossibilità di sfuggire alle brutture di questo mondo e, ancor di più, sembrano affermare che chi ancora immagina una vita diversa è vittima di una speranza allucinatória. Inoltre il saggismo di *Troppi paradisi* scava la realtà, certo, ma alcune analisi sono invecchiate

in fretta, ormai dire che la televisione ha l'effetto di sostituire l'immagine alla realtà è scontato; possibile che gli intellettuali italiani abbiano dovuto aspettare il 2006 per capirlo?

In ogni caso *Troppi paradisi* resta un buon libro, capace di toccare nervi scoperti. Il protagonista si dichiara un mediocre, è un professore universitario omosessuale che entra di traverso nel mondo televisivo, ossessionato dai culturisti. Si innamora infatti di Marcello, un bestione tutto muscoli che gli fa da amante a pagamento, un minorato mentale (così ne parla Walter) che ha trasformato il suo corpo e la sua stessa vita in una merce. Il protagonista dovrà operarsi al pene per poter penetrare Marcello, davanti a questo angelo l'erezione risultava bloccata. Così Walter analizza il suo mondo interiore:

Voglio possedere una *forma*, non una persona [...]; quello a cui ambisco è un possesso trascendentale, il possesso di mia madre, di

mio padre e dell'universo. Mi sono allontanato dalla Natura, internandomi nel mondo dei desideri abnormi e onnipotenti; laggiù non c'è più alcun bisogno di generare, e quindi di penetrare; c'è solo bisogno di spalancare gli occhi e deglutire; è il mondo delle foto e non ha senso soddisfarle col cazzo¹

Il libro è tutto costruito sul montaggio di riflessioni saggistiche e narrazioni. Si racconta di un'ossessione legata a un rapporto fallito con i genitori, fatto non solo di incomprensioni, ma anche di vergogna e sensi di colpa. A livello narrativo è la morte del padre a spingere il protagonista verso i bodybuilder. Questo è uno degli eventi più significativi sia sul piano individuale, sia – non solo metaforicamente – per la psicologia collettiva; tale morte è affrontata come fosse nulla: «Sta famosa esperienza archetipica, nel complesso, si è rivelata fiacca, niente de che»²

In questa affermazione risiede la rottura centrale del libro, non solo perché riguarda il protagonista, ma anche perché vi è rappresentato un fatto culturale significativo per la civiltà occidentale: la rimozione della morte. Significativamente non solo Walter sarà rispinto verso i culturisti, ma ne incontrerà il campione. Marcello è l'estrema conseguenza di un modello umano, è un informe, una massa desiderante senza confini.

Credo che non abbia mai detto *no* una volta nella vita, è puro come l'acqua che prende la forma del recipiente dove si versa. È inconsistenza, labilità, forse anche ormai (grazie alla coca) deficit mentale. L'acqua può inquinarsi con i peggiori batteri – ma non è il sesso, non è certo il sesso a sporcarlo: una collina può essere percorsa da tutti senza che si intacchi la perfezione della sua curvatura. Non può permettersi la volontà, tanto grande è il suo bisogno d'affetto. A forza di presentarsi come ciascuno lo modella, non è più niente per sé, se non un grumo di narcisismo e di spavento. [...] L'icona divina, scesa dal mondo pneumatico, è un disgraziato, un figlio storto, un compagno di pena³

Un mentecatto vicino al vero, in quanto essere formato interamente da sogni confezionati dal mercato, e totalmente incapace di costruirsi un'identità

1 W. Siti, *Troppi paradisi*, BUR, Milano, 2015, p. 292.

2 *Ivi*, p. 197.

3 *Ivi*, p. 277.

che non sia proprio quella di soddisfare i desideri degli altri, forma infantile di relazione con l'altro che è figlia proprio di un processo mancato: il divenire adulto attraverso la costruzione di una propria identità: «Lui ha *davvero* quattro anni: non fa figli, non lavora, è un perverso polimorfo, ha paura degli adulti»⁴.

Anche Marcello è un nevrotico, accomunato – in modo speculare – al protagonista per l'incapacità di rielaborare il trauma della morte: nel suo caso della moglie. La morte del padre sembra togliere a Walter un tabù fondamentale: libera il desiderio dell'incesto; sgrava quindi il protagonista dal peso di uno degli imperativi sociali più elementari. Il dispiegarsi totalmente libero del desiderio è una pista tematica fondamentale all'interno del romanzo, al di sotto vi è il presupposto che tale libertà desiderante permetta di raggiungere una verità (assoluta): la comprensione profonda dell'uomo, lo svelamento del suo sottofondo biologico, la possibilità di osservare le sue pulsioni pure in quanto svincolate dalle norme sociali e dalla moralità di ogni tempo. In altre parole è il rifiuto dell'idea che il desiderio possa e debba essere castrato e indirizzato, è il rifiuto della dimensione dialettica, per cui tale indirizzamento non comporta solo vincoli di falsità e dolore per l'individuo, ma anche una possibilità di convivenza e serenità. Il sottofondo biologico è ambiguo, fatto di pulsioni aggressive e individuali, ma anche di spinte alla cooperazione e alla convivenza.

Il protagonista non riesce a penetrare il suo angelo salvatore, colui che deve dargli l'accesso al paradiso. La madre e Marcello iniziano a sovrapporsi e il protagonista risulta incapace di penetrare-possedere la madre-Marcello «[Marcello] è stato in quel momento che si è incarnato in mia madre. Lasciando quella vera completamente informe [...]. Se mi sono inflitto l'amore per Marcello è stato per scontare l'amore infame tributato a lei»⁵. Per riuscire a possedere il suo angelo, Walter dovrà operarsi al pene, inserire una protesi. Questo passaggio narrativo rimanda, rimbalzando da un inserto saggistico all'altro, a una modificazione antropologica: a un divenire diversi, al cambiamento dei tratti culturali, valoriali, estetici dell'individuo. Tale modificazione permetterà anche «la riconciliazione familiare» durante una visita al cimitero:

Mia madre estrae dal borsone un paio di forbici per tagliare i tralci secchi del gelsomino, si china a fatica. Mia madre potrei scoparla anche adesso, grassa com'è: la protesi mi ha fornito quell'indifferenza

4 *Ivi*, p. 361.

5 *Ivi*, p. 316.

che non ero riuscito a mettere insieme in sessantasei anni. Nonostante tutto non ce l'ha fatta a castrarmi [...]. Caro papà, abbiamo avuto tutti e due le nostre soddisfazioni, molto diverse tra loro ma paragonabili: ognuno per la sua strada, senza invidie e senza rancori. Non sono meno maschio di te⁶

Troppi paradisi si inserisce pienamente – e con sapienza – nella corrente postmoderna, con la sua paradossale grande narrazione di un mondo senza ideologie. Quel che conta è che il romanzo ci spinge a prendere atto di una dura verità: è un tentativo di fare i conti con il presente; è la resa davanti all'immanenza del mondo. La castrazione paterna, il veto del padre «non puoi possedere tua madre, vai altrove per esaudire il tuo desiderio» è psichicamente e culturalmente considerato uno dei fondamenti stessi della civiltà. Il divieto di possedere la madre è un modo per costringere l'individuo a fare un percorso per poter esaudire il proprio desiderio, è un modo per evitare che si desideri ciò che desidera il padre, è la strada quindi per costruire un *proprio* desiderio particolare, l'unica maniera per evitare che al nostro desiderio basti un oggetto qualsiasi su cui scaricare le proprie pulsioni. Simbolicamente ci viene detto «devi trovare un oggetto individualizzato, particolare, un nome proprio». Per farlo, però, devi costruire una tua identità, anche questa è un prodotto della relazione con l'altro. Se consumi l'amore con tua madre ti specchierai in lei e continuerai ad essere l'immagine che lei ha di te e riprodurrai lo stesso desiderio di tuo padre; devi invece farti carico dell'esigenza di un tuo desiderio, andare per il mondo, fare un percorso e incontrare degli altri. Solo la relazione con gli altri ti permetterà di dare forma alla tua identità, sarai felice, soffrirai, troverai immagini inaspettate di te, dovrai farti spazio nel mondo, cambierai continuamente e ti costruirai una personalità. Senza desiderio niente percorso, niente incontro, niente identità e – circolarmente – niente desiderio. Il rifugio nella madre-Marcello, il ritorno al desiderio-possesto riduce all'abbraccio narcisistico di sé stessi: non per nulla Marcello avrebbe dovuto chiamarsi Walter come il protagonista. Ciò che viene rappresentato è un fallimento sociale:

Forse, a pensarci bene, l'interesse per gli oggetti gonfiati, per la merce tutto involucri e logo, presuppone una qualche forma di impotenza: impotenza a usare semplicemente le cose quando se ne ha bisogno. Il consumismo ci induce all'impotenza perché la merce non deve bastare mai, e quindi deve essere letteralmente *impossedibile*. (È

6 *Ivi*, p. 425.

anche un modello di amore non corrisposto: il consumismo insegna a desiderare, non a essere desiderati.)

L'altro ridotto a oggetto da consumare per rispondere alle proprie inquietudini rappresenta l'incapacità di andare oltre sé stessi e di elaborare un desiderio trascendentale. Qui c'è il trauma non detto della morte, la sua rimozione, come ostacolo inaffrontabile; la morte che non crea solo il dolore della perdita, ma anche la mancanza di senso perché richiama la finitezza della vita, prima di tutto della mia. Ogni società elabora le sue forme di trascendenza, i modi con cui l'individuo supera la propria miseria riconnettendosi a qualcosa che lo oltrepassa e ingloba. Può essere Dio, un ciclo di reincarnazioni, l'appartenenza del mio piccolo soffio al grande Tao; può essere l'amore con i suoi frutti, i figli che resteranno dopo di me; può essere l'appartenenza a una comunità; può essere l'impegno politico che mi unisce a una speranza collettiva e a lasciare qualcosa che legghi i vivi e i morti con chi ancora verrà.

Credo che si possa essere d'accordo, però, sul fatto che il grande progetto dell'Occidente, l'*unicum* che lo contraddistingue tra tutte le società umane, sia l'ambizione di costruire una convivenza senza Dio. Non mi vengono in mente altri esempi, forse la Cina confuciana, ma ho l'impressione che lì fosse un affare delle élite e che nelle povere campagne gli dèi locali andassero forte. Da noi il progetto, consapevole o no, è di massa. Inutile controdedurre ricordando il successo del Papa, anche tra i giovani, e la devozione a Padre Pio, o Comunione e Liberazione e oltre. Sono, per quanto paradossale sembri, fenomeni residuali o di reazione; la gente stima gli uomini di chiesa, i santi, magari prega e va a messa, ma nessuno crede più *davvero* nell'esistenza di un altro mondo, col Paradiso e la resurrezione delle anime⁷

Esistono trascendenze atee e materiali, alcune pure immanenti. Ogni società elabora le proprie, con la sua dose di falsificazioni, di normalizzazioni, di violenza. La nostra società risponde al problema della morte, alle inquietudini, al problema della costruzione dell'identità con i suoi modi. Ignora il problema, o meglio: lo risolve dandoci dei palliativi, usa la merce come modo per governare, preme sui desideri dell'individualità di massa.

Per resistere senza la speranza dell'aldilà, e nel Paradiso, bisogna poter sperare nel paradiso in terra [...]. Dare l'illusione del paradiso

7 *Ivi*, p. 145.

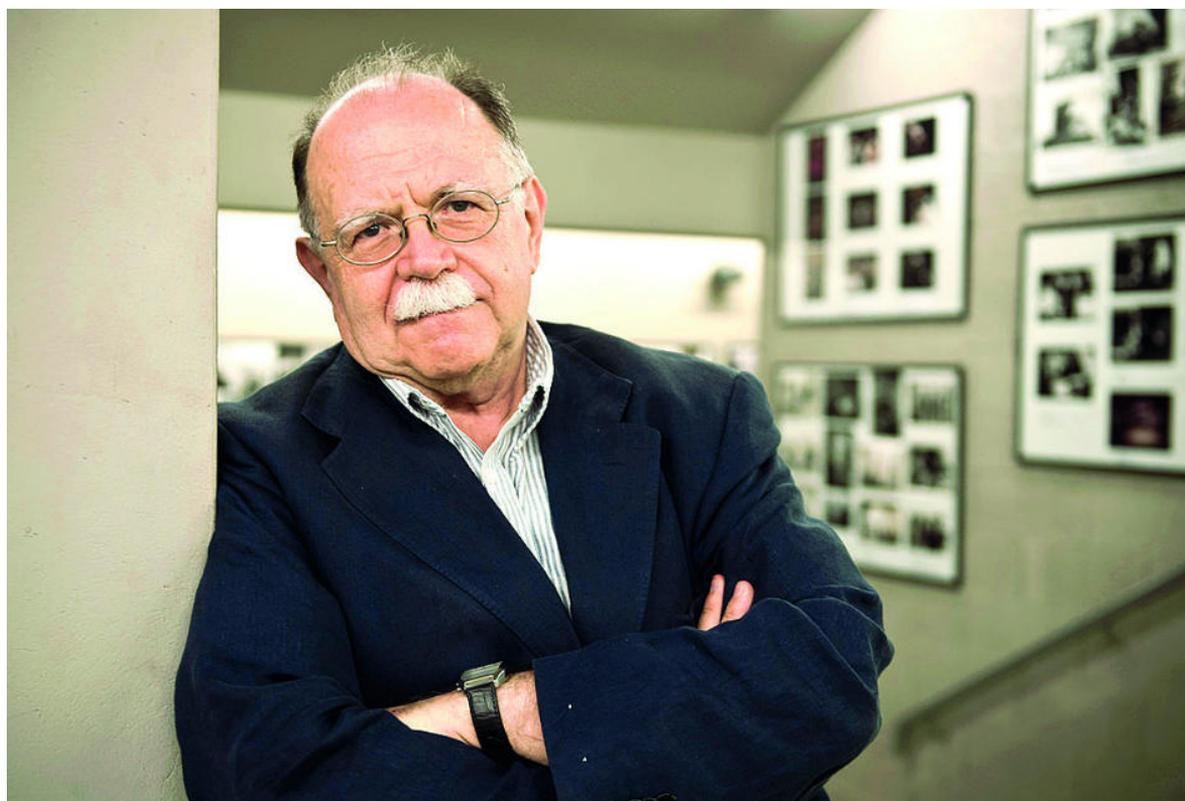
in terra è l'obiettivo finale del consumismo; o, se si vuole, il consumismo è una protesta per l'inesistenza di Dio. Comprando si è onnipotenti, soprattutto se compri qualcosa che ti serve a poco [...] La merce come surrogato della felicità, non è certo una scoperta nuova [...] Ma più il tempo passava, più ci si rendeva conto che alcune cose non erano comprabili: le persone, gli oggetti troppo distanti da noi, i sogni, i rapporti umani. La falla rischiava di far abortire il progetto, o almeno di ritardarne l'avanzata trionfale; un modello di soluzione è stato fornito proprio dall'arte e dalla letteratura. Fin da quando Dio c'era ancora, e la realtà era puzzolente, brutta, refrattaria, l'arte garantiva una via di mezzo, un mondo alternativo informato a una *ratio* superiore. A ogni scatto in avanti dell'economia, man mano che i cittadini d'Occidente facevano una vita più meccanizzata e standard, l'arte li risarciva di quel che andavano perdendo, i fiori i sentimenti puri l'eccesso l'infanzia [...] Se l'arte era capace di compiere questo non restava che ampliare il procedimento, soprassedendo sulla qualità e puntando a un'arte di massa. È quello che il Novecento ha lentamente ottenuto, col cinema, col design, con la pubblicità, coi video musicali; e alla fine col look, con l'estetizzazione dell'esistenza, col trasformare in spettacolo la stessa informazione e l'economia tutta. Ormai si comprano [...] non i prodotti ma le immagini dei prodotti, la «life quality» che è garantita dal logo. Lo «stile di vita» Nike, Versace eccetera⁸

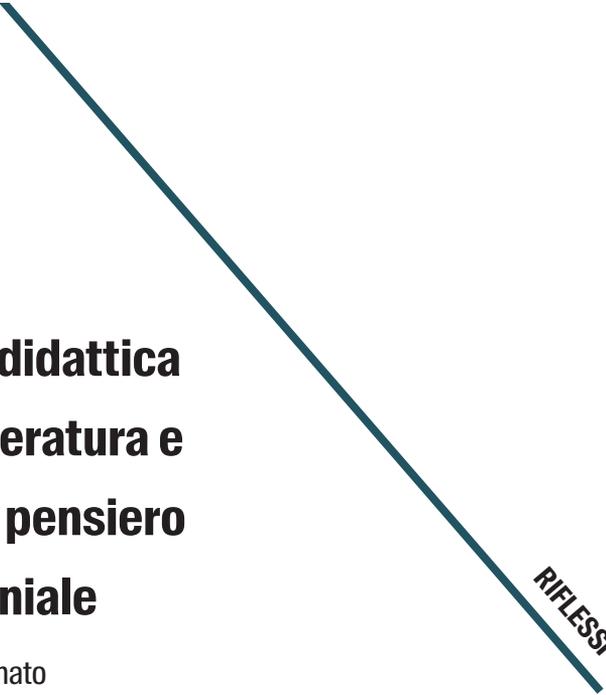
Il romanzo ci pone davanti ad alcuni dei modi con cui la nostra società accetta e maschera le proprie brutture. Walter inizia il suo racconto dichiarandosi un mediocre «Mi chiamo Walter Siti, come tutti. Campione di mediocrità. Le mie reazioni sono standard, la mia diversità è di massa»⁹. Ha ragione Walter, la sua *diversità* è di massa. La questione non è morale: sono o no migliore di quel protagonista? Quasi sicuramente le nostre ossessioni non sono scandalose come le sue, ma la miseria è simile. La vita con i suoi vuoti, l'incapacità di fargli fronte, la difficoltà a riconoscerli. La risposta non è di massa né individuale, bensì collettiva. Quali strumenti elabora la nostra società per dar senso all'esistenza? A tratti ha ragione Siti, il problema della trascendenza è scartato, la morte rimossa, il paradiso è già in terra e risiede nella merce, nel suo godimento privo di soddisfazioni: il desiderio – motore stesso della vita – se spersonalizzato si incancrenisce nell'ossessione di possedere e così ci riconsegna a noi stessi. Sappiamo che ogni società è frutto

8 *Ivi*, p. 145-46.

9 *Ivi*, p. 11.

di immagini del mondo, falsificazioni della realtà, interpretazioni della storia, modi di intendere i rapporti umani e la vita, scontri di potere, sogni, speranze, paure, pregiudizi... Si tratta, in sintesi, di un prodotto umano, di una costruzione; non è natura, ma l'esito di conflitti sotterranei. Sappiamo che le risposte alle grandi questioni della vita sono il risultato parziale e temporaneo di rappresentazioni. È lecito, quindi, voler osservare i limiti del progetto di mondo dell'Occidente; così come è lecito chiedersi se ci riconosciamo ancora in tale progetto. Potremmo volerne un altro, non è moralismo.





Critica e didattica della letteratura e limiti del pensiero postcoloniale

di Emanuele Zinato

RIFLESSI

La questione della revisione del *canone*, cioè della lista degli autori ritenuti indispensabili per una cultura e una tradizione, dibattuta anche in sede didattica, è stata avviata dagli studi postcoloniali e di genere secondo i quali la letteratura occidentale, considerata una parte della cultura, è vista foucaultianamente come una grammatica del potere occidentale o maschile, come documento di un progetto ideologico dominante e repressivo.

La scuola e l'università, nel contesto delle grandi migrazioni e dei conflitti del mondo globalizzato, non possono certo fare come lo struzzo e evitare il confronto con questa prospettiva, che mette radicalmente in discussione il peso specifico di ogni singolo autore canonico (ad esempio, Platone, Kant, Hegel, o Shakespeare, Dante, Goethe) oltre che quello degli strumenti utilizzati per “spiegarlo” e interpretarlo.

Pur senza blindarsi nello splendore non durevole delle nostre tradizioni, occorre tuttavia saper valutare, insieme alla sua carica critica, il limite e il rischio di questa corrente teorica e delle sue “ricadute” didattiche. La categoria di *studi postcoloniali* condivide – nella sua stessa formulazione prefissoide – l'orizzonte dei *post*, vale a dire il presupposto di essere *oltre* (la fine della storia e delle ideologie). È nata a opera di studiosi di letterature comparate e di storici della mentalità, espatriati da paesi ex coloniali (dall'India all'Inghilterra, dall'Africa e dal Medio Oriente agli Stati Uniti). I più rilevanti sono Edward Said, palestinese, Homi Babha e Gayatri Spivak, indiani, che hanno vissuto in gioventù l'apogeo e il fallimento dei grandi movimenti di liberazione nazionale

e che dunque hanno cercato di superare il marxismo terzomondista con apporti eterogenei (poststrutturalismo, Foucault, Derrida, nuovo storicismo). Questi teorici della cultura hanno complicato insomma la prospettiva della lotta di classe con le nozioni di *soggettività*, *differenza*, *alterità*. Said, ad esempio, ha chiamato *orientalismo* l'immagine dell'Altro costruita dall'Occidente e basata su stereotipi e pregiudizi funzionale alle strategie di dominio politico-economico. Trapiantate nei campus americani, queste prospettive hanno conosciuto negli anni Novanta una fortunata ricezione adialettica, polarizzata su due estremi: *apologia* o *rifiuto*. Per i professori conservatori si è trattato del puro "risentimento" da parte delle minoranze etniche e sessuali, distruttivo nei confronti dei valori culturali "alti" dell'università statunitense. Per i "democratici" dei campus, invece, smascherare l'ideologia del dominio nei testi letterari e emargarli nel canone è stato il solo modo per valorizzare le *differenze* in sedi didattiche ufficiali.

In un articolo apparso sul "Manifesto", Remo Ceserani - uno studioso italiano di recente scomparso e molto attento alle teorie letterarie d'oltreoceano - ha raccontato un decennio fa lo sconcerto di una insegnante francesista e femminista americana davanti alle richieste sempre più banalizzanti delle sue stesse studentesse del ceto medio bianco. Nelle università americane, in cui si è praticata la prospettiva della differenza e degli *Studies*, gli studenti si aspettano ormai solo letture di testi che riflettano in modo semplicistico e immediato situazioni di repressione etnica o sessuale. Ne deriva da un lato una tentazione liquidatoria, non diversa da quella che circolava nel nostro '68 a proposito della letteratura, rifiutata dal movimento in nome della saggistica politica e, soprattutto, della prassi. Dall'altro canto, il multiculturalismo, con il conseguente meticcio, è stato visto euforicamente come grande occasione di libertà comunicativa. Questa opzione ideologica presuppone che le *differenze* e i *meticcianti* siano di per sé agenti di liberazione, fenomeni di fuoriuscita culturalista dalle ipoteche delle funebri ideologie novecentesche. Il mercato globale, spostando interi popoli e ridisegnandone l'identità, implicitamente democratizzerebbe le culture, distruggendo le eredità del Novecento: identità oppressive, fanatismi e totalitarismi.

Il fatto è che il mercato non costituisce un'alternativa alle ideologie: è a sua volta un'ideologia. Presuppone infatti che l'universale umano non sia altro che il solipsismo mercantile. L'uomo sarebbe, a ogni latitudine, un animale aziendale, naturalmente disposto alla competizione e allo scambio monetario, alla lotta darwiniana e hobbesiana di tutti contro tutti. Inutile proporre degli innaturali vincoli solidali, come ha tentato di fare il socialismo novecentesco:

si arriverebbe sempre e comunque al Gulag.

La letteratura, caparbiamente ambigua, ha tuttavia una sua specificità: trattata dai *postcolonial studies* come uno degli agenti simbolici del dominio, è invece uno dei pochi “discorsi” capaci di svelare il volto tendenzioso dell’odierno “pensiero unico”. Credo occorra insomma evitare sia la tentazione di leggere tutta la letteratura occidentale come “fiancheggiatrice” dell’ideologia bianca e maschile, che quella di far uscire la letteratura dal ghetto in cui si trova spacciandola didatticamente per una forma di pacificazione dell’immaginario col mondo, di allenamento al gioco della complessità multiculturale, estirpandone la radice indocile, tragica, aporetica, irriducibile. È proprio il riconoscimento della sua paradossale specificità e della sua indocile irriducibilità a tutte le ideologie, che può oggi riattivare una funzione minima ma vitale dell’esperienza letteraria e del lavoro umanistico.

Ad esempio, un intellettuale critico come Bourdieu, attento alle contraddizioni del dominio maschile, ha opposto al culturalismo delle differenze un paradossale *corporativismo dell’universale* (in *Le regole dell’arte*, 1989, pp. 425-437) propugnando, con una critica etica e simbolica, l’ambizione all’universale. L’intellettuale capace di smascherare la natura ideologica dell’attuale pensiero unico non coincide con il tuttologo culturalista ma con uno “specialista paradossale”, in grado di salvaguardare criticamente – nel frullatore del marketing – la specificità dei propri saperi.

Ipotizziamo ora, a fini esemplificativi, la costruzione di un percorso didattico, adatto al penultimo o all’ultimo anno dei licei, sul tema dell’Altro. Occorre partire dalla necessità di evitare le banalizzazioni: il discorso dell’alterità spesso ipostatizza la situazione dello straniero, dell’esule, del migrante. Questa tentazione per i docenti democratici è ancora più forte negli anni più recenti, come reazione alle politiche infami dei respingimenti e al sorgere di nuovi razzismi e sessismi di Stato. L’imperativo “alternativo” o democratico dell’educazione interculturale e delle differenze spesso porta purtroppo a eguagliare situazioni contestuali lontanissime. Occorre invece innanzitutto storicizzare. L’individuazione di *cesure* è un momento-chiave nell’opera dell’interprete-storiografo e anche del docente: una storia che dia conto dell’Alterità potrà partire a esempio dal cinque-seicento come esordio della modernità, davanti al problema di assimilare altri popoli e altri spazi entro la filosofia della storia occidentale. “Così come la Grecia antica prese coscienza di sé e della propria relatività nello scontro coi persiani, l’Europa

moderna prese coscienza di sé e insieme della relatività, con la scoperta dell'America e con l'avvio imperialistico dell'unificazione planetaria". (F. Orlando, *L'Altro che è in noi*, Bollati Boringhieri, 1996). Esiste insomma una terza via e un diverso modo di guardare a come l'immaginario letterario ha rappresentato la condizione imperialista: diversa da quella egemone degli studi culturali e postcoloniali, incapaci di distinguere la specificità della letteratura rispetto agli altri discorsi codificati dalle ideologie.

Prendiamo brevemente in esame tre testi letterari, lontani tra loro, dislocati fra Cinque e Novecento, appartenenti dunque a diversi momenti della storia della colonizzazione del mondo. Tutti e tre tematizzano la scoperta dell'America come momento chiave dell'incontro con l'altro non occidentale.

Tasso, nella *Gerusalemme liberata*, bolla come empia e mostruosa l'alterità amerinda, proseguendo una tradizione che da Plinio e dal *Romanzo d'Alessandro* arriva fino ad Ariosto. È la tradizione del selvaggio come "cannibale", che troverà larga eco nel Caliban shakespeariano (ne *La Tempesta*), e che è all'origine della stessa imposizione del nome alle Nuove Terre: Caraibi. A un livello secondo, tuttavia, Tasso dà voce suo malgrado – in negativo – all'intero rimosso "corporeo" occidentale (*Gerusalemme Liberata*, canto XV).

Giuseppe Parini nel *Mattino*, mediante l'ironia illuminista, al contrario di Tasso denuncia, come avevano fatto Las Casas e Montaigne, lo sterminio degli indios e polemizza contro l'ozio e i privilegi dell'aristocrazia. A un livello secondo, più segreto, però, forse ammira l'epopea della conquista (secondo Chateaubriand, l'unica a stare alla pari con quella antica) così come non sa del tutto reprimere l'appetibilità edonistica dei lussi dell'Antico regime (i piatti coloniali, il caffè, la cioccolata).

La poesia di Primo Levi *Huayna Hapac* (in *Ad ora incerta*, 1983) infine, apparentemente denuncia lo sterminio degli indios (visto come una sorta di preannuncio dei campi di annientamento nazisti), dando voce a un imperatore Inca sconfitto, mediante una maledizione biblica e una profezia di distruzione. L'avidità dell'oro inoculerà un veleno nel seno stesso dell'occidente, là dove l'uomo bianco "tiene in culla i suoi mostri". Ma le metafore biologiche del mostro in culla e della contaminazione inoculata, rinviano al fondo notturno del pur controllatissimo e razionale Levi (le pulsioni animali, la cecità biologica della materia). La maledizione leviana riguarda insomma non solo la parte occidentale del mondo ma, leopardianamente, l'universalità dell'intero genere umano e i suoi limiti oscuri (l'ombra, insomma, che gli intellettuali illuministi hanno spesso ignorato).

Oltre che *storicizzare sempre*, nelle situazioni didattiche occorre anche costantemente valorizzare la *specificità* della letteratura: il discorso letterario,

grazie alla sua polisemia, in un'epoca unidimensionale, resta il solo a dare voce al *represso*, anche contro e oltre le intenzioni esplicite dell'ideologia – razzista, sessista o viceversa 'democratica' – dell'autore.

Si sentono spesso docenti obiettare desolati che a scuola “non c'è più tempo”. E a ragione. Ma nelle pieghe stesse dell'attuale terribile strettoia didattica, non bisogna rinunciare a condurre i lettori in formazione a cogliere *nell'uno il molteplice*, a scoprire che “c'è un'intesa segreta tra le generazioni passate e la nostra” (W. Benjamin). Per restituire al lettore la sua “forza critica verso il passato, il docente può di continuo, coi suoi studenti, rivitalizzare la ricchezza della scrittura letteraria. Riscoprire nei testi la coesistenza dialettica di contrari vuol dire in sostanza evitare di ridurre la letteratura (e la concreta esperienza umana, a cui sempre la letteratura allude), in nome della differenza, a mera vicenda di fiancheggiamento e di occultamento del dominio. Nel contesto delle nuove spaventose contraddizioni planetarie si può riaffermare che la complessità antropologica di *homo sapiens*, irriducibile alla merce, non è in fondo diversa dalla complessità dei testi letterari, la cui *forma* non è mai riducibile a una sola *ideologia*.