

Paolo Repetto

**(R)esistenze e
Riabilitazioni**

Viandanti delle Nebbie

**Collana
di Saggistica**

*Edito in Lerma
da Paolo Repetto
nel dicembre 2011
per I VIANDANTI DELLE NEBBIE*



Paolo Repetto

***(R)esistenze
e Riabilitazioni***

Viandanti delle Nebbie - 2011

Anno che va, strenna che arriva. Quella del libretto natalizio sta diventando una consuetudine. Per me è un impegno piacevole, mi diverto da sempre a giocare all'editore: ed è anche utile, perché dovendo operare delle scelte finisco per fare un bilancio di quanto ho appreso e ho perso negli ultimi dodici mesi. Spero che un po' si divertano anche gli altri: corro consapevolmente il rischio del patetico, ma non vorrei creare imbarazzo agli amici. Li rassicuro comunque il fatto che il libretto è una cosuccia smilza, e il sapere che non mi devono recensioni, critiche o commenti.

Torno a proporre alcune mini-biografie di sconosciuti illustri, che al contrario degli illustri sconosciuti sono coloro dei quali varrebbe la pena conservare memoria. In effetti comincia a delinearsi un progetto di memorie da riscattare per il quale non manca certo il materiale: vite di gente non comune, in un senso un po' diverso da quello utilizzato da Hobsbawm. Il resto sono riflessioni in libertà o esercizi di lettura "scolastica" (nel senso medioevale, di ricerca di un'anima) della storia. Come tali, cioè come occasionali divagazioni, dovrebbero essere letti.

QUESTO E' UN UOMO!

*Io corro appresso a delle idee; ammucchio
delle pietre che aumenteranno
l'imbarazzo e la confusione che già regnano in me.*

Un amico che lo aveva accompagnato nell'ultima grande escursione sulle Alpi racconta che quando il loro gruppo attraversava qualche villaggio, o durante le soste alle locande, gli alpigiani (e soprattutto le alpigiane) non avevano occhi che per Déodat, e mormoravano: *ecco un uomo!*

C'è da credergli, dal momento che Déodat de Dolomieu era alto più di un metro e novanta, aveva il fisico asciutto di un atleta, camminava come un montanaro (ma più veloce, *di miglior passo*, avrebbe detto lui) e soprattutto aveva dei formidabili polpacci. Proprio così: fino all'invenzione del treno e alla moda del pantalone a tubo lanciata da lord Brummel il polpaccio era considerato il miglior indicatore della salute e della forza di un uomo, e aveva un suo rilievo nel canone estetico. Quelli di Déodat sembravano scolpiti da Policleto. Ma probabilmente i montanari non si riferivano solo all'impressione fisica: quell'uomo lo conoscevano, lo avevano visto altre volte aggirarsi veloce nelle valli più remote e salire i fianchi delle montagne, con lo zainetto sulle spalle e il martello da geologo in mano, oppure ne avevano sentito parlare: e conoscevano anche le sue peripezie e il suo coraggio.

Dolomieu era molto noto ai suoi contemporanei, sia come scienziato che come "avventuriero", mentre oggi è ricordato al massimo per la roccia calcarea che da lui ha preso il nome, la dolomia (un bicarbonato di calcio e di magnesio), e per il suo cristallo mineralizzato, la dolomite. In realtà sono famose solo le montagne formate da questo amalgama, le Dolomiti, mentre per la stragrande maggioranza dei turisti, degli sciatori e anche degli alpinisti che le frequentano il loro "scopritore" è un perfetto sconosciuto: e, quel che è peggio, lo rimane anche per la gran parte degli storici della scienza e del pensiero scientifico. Non c'è da scandalizzarsi: è accaduto ad un sacco di suoi contemporanei, primo tra tutti Alexander von Humboldt, famosi e stimati in vita e di lì a poco dimenticati.

Eppure, anche ammettendo che la cultura odierna sia poco propensa a conservare memoria di chi veramente vale, Dolomieu avrebbe tutti i numeri per essere, almeno a livello di nicchia, un personaggio di culto. Come scienziato, come viaggiatore e soprattutto come uomo di una fibra fisica e spirituale eccezionale. Il fatto che non lo sia diventato la dice lunga sui gusti e sulla sensibilità dei miei contemporanei.

Questo breve omaggio non si ripropone di riscattarne la memoria: ci vorrebbe ben altro. E' solo un ingenuo tentativo di evocazione, visto che volentieri avrei fatto un pezzo di strada in sua compagnia. Sarà come trascorrere insieme una mezz'ora, invitando a conoscerlo anche qualche amico.

Sul biglietto da visita, se ne avesse avuto uno, Dolomieu avrebbe dovuto scrivere: scienziato. Sul retro però avrebbe dovuto spiegare che razza di scienziato era, perché l'immagine e i comportamenti qualche dubbio lo creavano. Infatti era uno scienziato di nuovo tipo, di un genere che appare attorno alla metà del Settecento e che annovera tutti i nomi migliori della seconda generazione della rivoluzione scientifica (o volendo, della "seconda rivoluzione scientifica", quella indotta dall'Illuminismo), da Linneo a Spallanzani, da Humboldt a Darwin e Wallace. E' gente che esce dai laboratori e dalle accademie per andare a conoscere il mondo in diretta, rifiuta le teorie che spiegano tutto con un principio primo (quelle di Cartesio e di Newton, per intenderci) e prova a guardare le cose, la natura, dal basso e da vicino. Che risale quindi dal particolare al generale, e non viceversa. Il Settecento e la prima metà dell'Ottocento pullulano di questi personaggi irrequieti, sempre in giro come la scopa a raccogliere piante, a scoprire nuove specie di insetti, a classificare rocce e minerali, a frugare dentro i vulcani e a misurare temperature, pressione e umidità nei posti più impensati del globo, non ultime le cime delle montagne. E' una vera febbre, che contagia ad esempio gli "apostoli" di Linneo, a caccia di piante per riempire i vuoti della tassonomia e i prati dei nascenti giardini botanici, ma che viene anche tenuta alta dalle accademie scientifiche, a loro volta lunga mano di stati in concorrenza espansionistica, e da un mercato non trascurabile di collezionisti e di importatori di specie esotiche. Questa gente si incrocia, si conosce, litiga, corrisponde. Ad ogni angolo ci si imbatte

in qualcuno che è lì per fare ricerca. L'Etna e il Vesuvio sono percorsi da processioni di studiosi inglesi, tedeschi, francesi e persino italiani. Può capitare di incontrare Alessandro Volta lungo un valico alpino, Goethe nella campagna romana o Leopold von Busch in un maso tirolese, come accade appunto a Dolomieu. E mi fermo qui, perché se penso all'odierno "*sai chi c'era sull'aereo?*" mi prende lo sconforto.

Dolomieu è dunque uno scienziato. Se mi chiedete cosa ha scoperto devo sciorinare nomi scientifici di minerali che non saprei ricondurre a nulla, se si eccettua la dolomia, ma che pur non avendo un posto nella tavola periodica degli elementi sono parenti stretti dei titolari: il berillio (questo nella tavola c'è), l'analcime (silicato idrato di sodio, conosciuto come *occhio di gatto*), la celestite (solfato di stronzio), lo psilomelano (ossido di manganese e di bario), la leucite, ecc . Ha poi pubblicato memorie fondamentali sull'origine e sull'azione dei vulcani e sul rapporto di quest'ultima con i terremoti, ha ipotizzato per primo l'esistenza di masse ignee profonde ed ha intuito con largo anticipo le conseguenze del raffreddamento superficiale della crosta terrestre, oltre naturalmente ad avere chiarito la differenza di composizione delle rocce delle Alpi occidentali e di quelle orientali. L'elenco dei suoi interessi e delle loro applicazioni è infinito: arriva persino a studiare le pietre dei monumenti e a datare le statue classiche partendo dalla provenienza dei marmi. Ma a noi queste cose interessano relativamente, perché non è tanto di scienza che vogliamo parlare quanto dello scienziato, del suo metodo e del tipo di sguardo che rivolge alla natura.

Déodat scrive a Picot de La Peyrouse, suo compagno di escursioni e soprattutto suo interlocutore scientifico privilegiato: "*Avete perfettamente ragione nel combattere quei sistemi generali che vorrebbero sottoporre la natura ad un movimento uniforme e tutto l'universo agli stessi aggiustamenti e ordini di cose che esistono in qualche sua parte. Nelle grandi catene montuose, ad esempio, regno comunemente attribuito ai graniti e gneiss, a torto non si vogliono considerare le pietre calcaree, che sono essenziali tanto all'antico quanto al nuovo mondo.*" I sistemi generali cui si riferisce sono, come abbiamo già visto, quello cartesiano e quello newtoniano. Sono il prodotto di una lettura meccanicistica del mondo che non

lascia spazio alla singolarità, alla differenza, ma deve riassorbire tutto in una spiegazione basata su leggi fisiche generali. Le montagne, ad esempio, in questo tipo di spiegazione costituiscono una fastidiosa anomalia, non dovrebbero nemmeno esserci e vengono frettolosamente liquidate come un problema di meccanica delle forze o come frutto di insindacabili interventi divini. Voltaire, che è un newtoniano, dice che in fondo sono lì per consentire ai fiumi di scorrere. Dolomieu non è l'unico a ribellarsi alla dittatura di questi sistemi, ma è senz'altro uno dei più convinti e decisi. Non gli interessano gli esperimenti di gabinetto, gli importa di quel grande laboratorio a cielo aperto che è la natura, nel quale le combinazioni, i composti, non rispondono alla legge generale, ma ti meravigliano ogni volta per proprietà ed esiti e comportamenti anomali. *“Il mio viaggio nelle Alpi è stato felice, ho visto delle belle montagne e dei fatti curiosi; ho rivisto molte delle mie idee sui limiti del Primitivo e del Secondario. Ho osservato delle singolari successioni di rocce, e infine ho sentito più fortemente ancora la necessità di essere prudente ad avanzare qualsiasi opinione e a introdurre delle teorie, se non voglio essere contraddetto dalla natura.”* (4 novembre 1801)

Questo è il laboratorio che vuole frequentare. Quando la Calabria viene devastata nel 1783 da un terremoto catastrofico si mette immediatamente in marcia e va ad ispezionare i luoghi colpiti. Vista da vicino, nelle sue conseguenze sul suolo e su tutto ciò che ci sta (ci stava) sopra, la catastrofe mette in forse ogni ipotesi di continuità, regolarità e gradualità della natura e costringe a leggere i fenomeni per quel che sono, non per quel che dovrebbero essere. L'approccio sul campo consente a Dolomieu di infischiarne dei massimi sistemi e di districarsi con particolare disinvoltura tra le varie teorie concorrenti che caratterizzano il dibattito scientifico nella sua epoca, soprattutto tra nettuniani e plutonisti. Non si schiera per nessuna delle due parti, anche se il suo interesse per i vulcani e per il “fuoco sotterraneo” lo collocano tra questi ultimi. Crede, certamente, in una forza interna alla natura, endogena, che lo porta anche ad ipotizzare l'origine e la dinamica dei movimenti tettonici, ma non ritiene che questa forza sia riconducibile a formule fisse: la storia della terra non è scritta da una normale prevedibile concatenazione di moti, ma dalla discontinuità di eventi catastrofici. E' possibile di volta in volta spiegare e mettere in connessione

i singoli fatti: ma per poterlo fare è indispensabile essere sempre pronti a stupirsi e guardare alla natura senza gli occhiali preformanti della teoria. Al contrario, lo sguardo deve essere capace di cogliere l'insieme, proprio a partire dai singoli particolari: ciò che è consentito solo da una ricognizione ambientale compiuta palmo a palmo. In questo Dolomieu anticipa il principio metodologico di Humboldt: solo vedendo coi tuoi occhi puoi cogliere all'interno del quadro della natura differenze, affinità, continuità, rotture. *“E' sulle montagne, attraverso l'osservazione personale che si deve apprendere la litologia. I campioni di per sé sono senza carattere.”* Sono le sfumature a fare da legante, a far trapassare un fenomeno da una scala quantitativa e qualitativa all'altra e a rendere comparabili aspetti e dati che in una pura astrazione fisico-matematica non lo sarebbero affatto. Su questi presupposti Humboldt redigerà le sue carte tematiche, tratterà le sue linee isobariche, isotermiche, di distribuzione delle piante, ecc, e fonderà la moderna geografia. Dolomieu non disegna carte, ma passo dietro passo ci fornisce tutte le indicazioni per immaginarne una in scala quasi reale.

E' necessario anche uno sguardo libero. Dolomieu rifiuta la “professionalizzazione” della scienza: il che significa un rifiuto non della professionalità, ma del professionismo, del corporativismo, della ritualizzazione burocratica e soprattutto della strumentalizzazione e dell'asservimento al potere. E' difficile trovare uno scienziato del suo tempo altrettanto insofferente dell'apparato accademico. E in questo senso è anche fortunato, perché vive, nel periodo a cavallo della rivoluzione e prima del consolidamento del regime napoleonico, un momento magico di fervore creativo, di acceso dibattito e di rapido svecchiamento, nel quale ogni precedente istituzione culturale entra in crisi o scompare e gli intellettuali francesi, gli scienziati in particolare, non più e non ancora inquadrati in un “ceto” privilegiato, godono della massima libertà d'azione. L'ideale personalistico e individualistico dello scienziato coltivato da Dolomieu si coniuga benissimo con uno spirito di collaborazione che non è imposto dai ranghi, ma nasce spontaneo, da amicizie sincere (tanto più se cementate da esperienze comuni di lunghe ricerche sul campo) dall'entusiasmo e dal comune denominatore di una scienza “al servizio” della comunità civile. Nel suo caso si sposa anche con una concezione “storicistica” della scienza, intesa come

un sapere in fieri rimesso costantemente in discussione dalla storicità stessa della natura. Il che significa che “in divenire” non è solo il mondo, ma anche la conoscenza del mondo: e che i risultati da quest’ultima di volta in volta raggiunti non possono essere fossilizzati in dogmi, ma devono essere tradotti in stimoli per un’avventura sempre in corso: *“Se devo giudicare dall’ardore che anima quelli che mi hanno accompagnato nei miei viaggi, dalle conoscenze che hanno acquisite, dal tipo di istruzione in ogni campo che ricevono nella scuola che frequentano posso predire che faranno fare alla mineralogia e alle altre scienze collegate dei successi tanto rapidi quanto sorprendenti. Mi impegno ad annunciare che porteranno queste scienze a livello di tutte le altre scienze fisiche e matematiche; e senza lasciarmi prendere da quel sentimento di gelosia che troppo sovente crea amarezza nell’animo degli anziani, che fa loro vedere con pena i progressi che l’età impedirà loro di seguire, e che li porta a credere che la scienza non avanzi più, perché loro non marciano più al suo passo, e a negare i suoi successi piuttosto che starsene tra coloro che applaudono senza essere protagonisti, mi limito a chiedere a quelli che si preparano a succederci di esserci grati degli sforzi che abbiamo fatti per preparare loro la strada... Questa ricompensa, che credo ci sia dovuta, sarà sufficiente a ripagarci della vita faticosa e disagiata che abbiamo sacrificato a ricerche per le quali non avevamo gli stessi strumenti che hanno loro”*.

Questo ferma e dignitosa consapevolezza fa di Dèodat, oltre che uno scienziato, un uomo e un viaggiatore particolare. Dolomieu era arrivato alla scienza per vie traverse. Era nato nobile, all’esatta metà del secolo, in un castello di un piccolo villaggio dell’Isère. Cadetto in una famiglia di dieci figli, aveva davanti solo due prospettive: la carriera militare e quella ecclesiastica. Il padre lo toglie precocemente dall’imbarazzo della scelta, comprandogli quando ha due anni il diritto ad entrare nei Cavalieri di Malta, che è un po’ l’una e l’altra cosa. Così piazzato, non è nemmeno il caso di fargli impartire un’istruzione regolare: i rudimenti della lettura, della scrittura e del far di conto se li crea da solo (nel racconto della sua giovinezza fatto a Picot ricorda di aver imparato le prime tre regole dell’aritmetica computando con le dita delle mani). L’essere un autodidatta a conti fatti segna in positivo la sua formazione: impara ad imporsi una ferrea disciplina di studio che proprio perché autonomamente acquisita non

gli pesa affatto, ed elabora una metodologia di ricerca adatta alle sue caratteristiche. *“Lo spettacolo dell’universo aveva per me tanto fascino e tanta attrattiva che spesso, senza essere astronomo, ho passato notti intere a contemplare tutti i corpi luminosi che decoravano la volta celeste, a seguire i pianeti nei loro movimenti attorno al sole ...”*. Quando attorno ai dodici anni viene inviato a Parigi per dirozzarsi sa già bene quello che vuole, e si è cucito gli abiti per farlo: ama l’aria aperta e l’osservazione diretta della natura.

La sua vita prende però a questo punto una direzione obliqua: a quattordici anni deve cominciare a mantenersi da solo, e lo fa arruolandosi nei “carabinieri”. Ha fisico e stoffa, per cui raggiunge quasi subito il grado di luogotenente. A sedici può far valere l’affiliazione al cavalierato maltese: è imbarcato su una galera dell’Ordine e con questa scorrazza per tutto il Mediterraneo, sino a quando un tragico incidente lo caccia nei guai. A diciassette anni infatti, durante uno scalo a Gaeta, uccide in duello un camerata che lo aveva offeso. Parlo di incidente, e non di omicidio, perché il giovanissimo Déodat non aveva alcuna intenzione di uccidere, e di questo episodio, ancorché vantarsi, avrà sempre un grande rimorso: non fosse altro perché pensa che il duello sia stato impari, data la sua stazza e la lunghezza delle sue braccia. Comunque la cosa rischia di costargli cara. La regola dell’ordine è chiara: ammazza quanti più infedeli possibile, ma non spargere mai il sangue di un altro cristiano. Sarebbe la pena capitale, che viene commutata in carcere a vita in ragione della giovane età: ma qualche santo a corte e in Vaticano i Dolomieu ce l’hanno, e il ragazzo viene liberato dopo nove mesi. Torna in patria a diciannove anni, con alle spalle le esperienze di un uomo vissuto.

Fermiamoci un attimo a riflettere. Sarà pur vero che si tratta di una vita eccezionale, altrimenti non sarei qui a scriverne, ma non è tale solo per l’intensità con la quale sono stati vissuti gli anni giovanili. Per l’epoca questa era quasi la regola; in forme e in ambiti diversi la precocità accomunava tutti i ceti sociali. E non mi riferisco certo al duello e alla galera, perché di minorenni sbandati e omicidi le carceri non sono mai state piene come oggi: mi riferisco invece alla “qualità” di queste esperienze, la stessa

che si può ritrovare in Foscolo, tanto per fare nomi decisamente più conosciuti, che a sedici anni si mantiene da solo, scrive tragedie che vengono messe in scena e ha un'amante che ha di primavere ne conta il doppio; o in Leopardi, che alla stessa età di vita ne ha conosciuta poca ma in compenso ha già scritto saggi sull'astronomia, e prima dei vent'anni scriverà *l'Infinito*. E anche qui parrebbe trattarsi di eccezioni, ma non è così, se non per il livello degli esiti raggiunti. E' sufficiente approfondire un po' la biografia di qualsiasi scienziato, artista, letterato, militare o politico vissuto prima del Novecento per ritrovare la stessa cosa. Certo, si tratta di minoranze. Ma oggi, in un'epoca nella quale teoricamente sarebbe più facile per molti, se non per tutti, maturare esperienze molteplici e precoci, non abbiamo neppure quelle minoranze. Viviamo molto più a lungo, ma certamente non viviamo di più.

Dove sta la differenza? Sta nel fatto che qualsiasi esperienza, di vita, di viaggio, di studio, di lavoro è sino all'età pre-contemporanea più "profonda", incide maggiormente e in modo diverso sulla costruzione della personalità. Proprio il viaggio può fornirci l'esempio paradigmatico. Intanto, in proporzione ai mezzi e ai modi i giovani del settecento viaggiavano molto più di quelli di oggi: ma soprattutto l'esperienza di un viaggio a piedi o a cavallo, di tempi lunghi e di soste ripetute, di pericoli naturali e umani sempre in agguato, della precarietà, della fatica, del freddo, del caldo, di ogni sorta di maltempo non vissuto dietro un finestrino, ma sulla propria testa, lascia un segno decisamente diverso rispetto allo spostamento odierno. Quello che manca oggi è il piacere e la sorpresa della scoperta, perché di norma conosciamo virtualmente già benissimo ciò che andiamo a scoprire, e in realtà andiamo solo a verificare che corrisponda al già noto; manca il senso dell'avventura, perché anche lo sforzo dei più temerari di inventarsi la precarietà e le emozioni forti si traduce in parodia, e rende ridicola anche la tragedia; manca soprattutto il tempo, che solo può dare un'idea reale delle distanze, e solo può consentire di cogliere le differenze, perché le distanze sono azzerate dalla velocità e le differenze sono annullate dall'omologazione globale. Dolomieu le distanze (e cospicue) le ha percorse nella sua adolescenza a vela o a piedi. Il tempo per ripensarle lo ha avuto, in prigione. E' pronto al secondo atto.

Quando rientra in patria viene assegnato di guarnigione prima a Grenoble e poi a Metz, dove diventa popolare per aver tirato fuori da un ospedale andato a fuoco diversi commilitoni, rischiando seriamente di rimanere intrappolato lui stesso. Nel frattempo però la vita militare ha perso per lui ogni interesse, mentre la frequentazione della casa e delle lezioni di un farmacista-naturalista gliene fanno intravedere altri. Déodat è un gran bel ragazzo, e anche in provincia le occasioni per distrarsi dalla noia non gli mancano. Ma c'è un'altra tassativa regola dell'ordine: i Cavalieri debbono praticare la castità, almeno ufficialmente, e sono quindi vincolati al celibato. Questo impedisce a Déodat di coronare la storia con l'unica donna che per sua stessa ammissione abbia forse davvero amato, la piccola Jennie, figlia del suo maestro: ma gli conserva la libertà indispensabile per diventare lo scienziato e il viaggiatore che ce lo rendono caro, e per avere lungo tutta la vita un sacco di avventure galanti. Da quanto lasciano intendere i suoi corrispondenti era considerato un vero sciupafemmine; ma lui su questo tema, da perfetto gentiluomo, è molto riservato. C'è al massimo qualche accenno di questo tenore: *“conduco una vita molto dolce. Una donna gentile e bellissima è venuta a trascorrere l'inverno a Roma, per stare vicino a me. Ho subito però una perdita che mi ha molto turbato. Quella di un manoscritto che raccoglieva le mie osservazioni in Italia durante i primi tre viaggi da me fatti”* (gennaio 1788). Dove si capisce quali siano le vere priorità.

Ciò non significa che Dolomieu sia un vanesio e un insensibile: è un uomo naturalmente affascinante, anche per l'alone di avventura, di irregolarità e di esotismo che lo circonda (avrebbe benissimo potuto ispirare, persino per le caratteristiche fisiche, il personaggio di Corto Maltese). E' possibile che non sappia, o meglio ancora non voglia, resistere al proprio fascino (c'è da chiedersi perché mai dovrebbe): e quindi si lascia molto amare, praticando “passivamente” le idee sulla seduzione che aveva discusso ai tempi di Grenoble con un suo caro commilitone, Chorderlos de Laclos (e che quest'ultimo teorizzerà ne *Les liaisons dangereuses*). Non dimentichiamo che Dolomieu è un contemporaneo di Casanova, con la differenza essenziale che lui le sue avventure galanti non le racconta, e che soprattutto ha anche altri – preminenti - interessi.

Quello per la scienza, e in particolare per la geologia e la mineralogia, viene rinfocolato dalla frequentazione del marchese Alexandre de la Rochefoucauld, anche lui introdotto nella cerchia del farmacista Thyron. Entrambi i nuovi amici hanno per la scienza un interesse “dilettantistico”: non sono motivati da ambizioni di carriera, ma da un entusiasmo creativo che contagia chi li frequenta. Déodat non cerca altro: riconosce immediatamente l’affinità spirituale e si sente confortato nella sua vocazione naturalistica. Accoglie gli stimoli alla sua maniera, con una scelta di dedizione immediata alla causa e di ricerca condotta al di fuori di ogni schema e condizionamento accademico o vincolo corporativo. Dal 1771 hanno quindi inizio i suoi viaggi esplorativi: Déodat ha ventun anni, una vita sociale tutto sommato intensa, perché attraverso le conoscenze di famiglia e le amicizie strette a Metz è introdotto nei salotti migliori anche quando si reca a Parigi, e in quei salotti è al centro dell’interesse femminile per il suo aspetto e della stima maschile per la sua intelligenza vivace. Ma la sua testa e il suo cuore sono altrove: “...*la passione che mi spingeva a contemplare i fenomeni della natura era così forte che ogni anno, quando la primavera tornava a ridare vita al mondo vegetale e a rimettere in moto tutti gli organismi, tutte le bellezze dell’arte perdevano per me le loro attrattive. La mia immaginazione aveva bisogno di più spazio, i miei affetti di altri oggetti e il mio gusto di altri piaceri. Così, ogni anno mi lanciavo verso qualche catena di montagne, andavo sulle cime.*” Le escursioni occupano dapprima la gran parte del suo tempo libero, ma in seguito anche quello lavorativo, dal momento che riesce a farsi assegnare il compito di ispettore minerario per l’esercito. L’entusiasmo è tale da coinvolgere nel 1778 persino il padre, ormai orgoglioso più che preoccupato per quel figlio sopra le righe, che si fa trascinare in una escursione naturalistica nel cuore delle Alpi svizzere. Purtroppo muore proprio durante il viaggio, e conoscendo le caratteristiche di camminatore di Déodat nasce il sospetto che sia stato stroncato dal tentativo di tenergli dietro: nel qual caso il marchese François sarebbe il martire di una vocazione geologica tardiva e riflessa.

Per quasi vent’anni Dolomieu rimbalza da una regione all’altra dell’Europa, dalla Bretagna alla Calabria, dalla Stiria all’Estremadura: a seguire i suoi spostamenti c’è da perdersi. Naturalmente quel che più lo attira sono le montagne. Passa al pettine i Pirenei e i Vosgi, e quindi

l'Appennino, sino alla Sicilia, vulcani e piccole isole compresi. E soprattutto, le Alpi. A Roma trascorre un inverno con Goethe, a Verona, a Venezia, a Bologna stringe amicizia con i più importanti geologi e naturalisti italiani del tempo (anche se in generale non ha una grossa stima della classe colta del nostro paese: *“A Laubach ho incontrato il dottor Hacquet, che sta pubblicando un'immensità di opere di mineralogia e di botanica. In generale tutti questi tedeschi sono molto sapienti, mentre quasi tutti gli italiani sono molto ignoranti.”*)

Si muove liberamente da uno stato all'altro, munito del solo lasciapassare della sua crescente autorevolezza scientifica: se si esclude lo sfortunato rapporto con i Borbone di Napoli, per il resto è l'emblema del cosmopolitismo concreto consentito agli uomini di scienza sul finire dell'*ancient régime*. Nei diari di viaggio non si dilunga in notazioni antropologiche, ma non manca di rilevare le differenze umane tra una zona e l'altra: *“Dopo aver attraversato tutte le ricche campagne dello stato pontificio, da Loreto a Bologna, ed essere entrati nella Carniola e nella Stiria, si avverte un contrasto che colpisce ed affligge. In queste provincie tedesche la natura sembra molto più avara di frutti... Ma è un altro il contrasto che maggiormente colpisce: quello dei costumi. All'astuzia, alla fiera e all'avidità degli italiani succedono la franchezza, la semplicità e la buona fede degli abitanti delle montagne”*.

Anche quando ricopre incarichi ufficiali di altra natura, come in occasione di una ambasceria a Lisbona, Déodat non manca di approfittarne per curiosare nei dintorni e studiare le formazioni basaltiche (sulle quali scrive naturalmente una memoria), per approfondire le sue conoscenze dittologiche e per verificare le convinzioni che va maturando rispetto all'orogenesi. Intanto fa carriera nell'ordine di Malta, e naturalmente suscita rivalità ed invidie. Per questo, ma soprattutto per potersi dedicare a tempo pieno a ciò che veramente gli interessa, lascia l'isola, che negli anni ottanta è diventata una seconda patria, esce dall'ordine, rinunciando anche ad un cospicuo appannaggio, e rientra in Francia nell'ottantanove. Giusto in tempo per bccarsi la rivoluzione.

Dolomieu è un aristocratico. Lo è formalmente, per nascita, e tutto sommato ci tiene anche ad esserlo: ma lo diviene poi nel senso pieno del

termine per l'attitudine mentale e per le conseguenti scelte di comportamento. L'attitudine è quella del cavaliere medioevale, piuttosto che quella del cortigiano settecentesco: rifiuto degli agi, vita (quasi) ascetica, dedizione totale alla ricerca. Il suo Graal è la conoscenza della natura. Quanto alle scelte, non c'è nulla di contraddittorio nel fatto che rivendichi ad esempio il riconoscimento della sua carriera all'interno dell'Ordine di Malta. In quanto figlio cadetto non ha ereditato alcun titolo, ma quelli che si è guadagnato sul campo li vuole riconosciuti. E nemmeno è un integralista alla maniera di Thoreau nella professione del suo naturalismo. Tra un viaggio e l'altro continua a frequentare i salotti dei *savants*, dove incontra Turgot e Condorcet, ma anche Diderot e Horace-Bénédicte de Saussure. Sono circoli mondani, ma sono anche i luoghi dove si elaborano e si confrontano le idee che di lì a poco trasformeranno il mondo e la maniera di vederlo.

Questo atteggiamento di fondo, la capacità di muoversi a proprio agio in ambienti e in situazioni estremamente diversi, lo accomuna agli altri protagonisti che abitano il mio piccolo pantheon: Humboldt, Tocqueville, ... su su fino ad arrivare a Camus. Se si esclude quest'ultimo, mi accorgo che sono tutti di origine aristocratica. Verrebbe da dire che è naturale: fino a un paio di secoli fa i non aristocratici avevano ben poche opportunità di vivere esistenze eccezionali. Ma non è vero, non è solo questo. Non mi intrigano quelli che sono nati aristocratici, ma quelli che lo sono rimasti, che riferito al nostro discorso significa coloro che riescono ad essere sempre in leggero asincrono rispetto alla realtà, non per una snobistica indifferenza, ma per la capacità di viverla senza farsene travolgere. In definitiva, coloro che posseggono quell'*understatement* "caldo" che permette di appassionarsi alle cose e agli uomini, mantenendo chiara la percezione che di uomini e di cose si tratta. Dolomieu ne offre un perfetto esempio quando in una lettera del 1789 a Picot, in piena bufera rivoluzionaria, scrive: "*Attendo l'arrivo di un corriere dal quale dovrò apprendere se mi hanno confiscato tutti i beni... nell'incertezza quindi se mi rimarrà il pane per cibarmi desidero tuttavia, mio eccellente amico, intrattenermi con voi di argomenti del tutto estranei alle vicende del tempo.*" Chi è capace di un simile *décalage* sta applicando il motto "aristocratico nel pensare, democratico nell'agire", dove anche democratico ha una valenza ben più che politica. Tutto questo

con la condizione di nascita c'entra niente, mentre ha a che vedere con una disposizione individuale e con una contingenza storica.

Credo di avere una spiegazione per il concentramento di tanti grandi spiriti in un arco temporale piuttosto ristretto. C'è un'epoca, che va dal periodo immediatamente precedente la rivoluzione francese fino alla metà dell'Ottocento, nella quale l'aristocrazia, pur mantenendo la gran parte dei suoi privilegi, non esercita più alcun potere (e questo vale anche per l'Inghilterra, dove la rivoluzione c'era già stata). Per contrapporsi ad una borghesia avida e arrivista, ma soprattutto per dare un senso alla propria anacronistica sopravvivenza, questa aristocrazia cerca di marcare uno "stile", che ha da essere nuovo, perché non è più connesso ad una funzione politica o economica. Lo fa in genere rivendicando una differenza di immagine, che si risolve in una "etichetta": ma in qualche caso riesce ad andare oltre, ad attingere ad un'etica, che è una conquista individuale ed autonoma. In altre parole, ci sono aristocratici che, in assenza di impegni esterni, ne prendono uno con se stessi: quello di essere, letteralmente, *οἱ ἀριστοί*, i migliori. E' una scelta minoritaria ed esclusiva, anacronistica nel senso che è perdente in ogni epoca, se assumiamo a metro quello "oggettivo" della fama postuma. In effetti, anche senza la prova del DNA è certo che i padri della contemporaneità sono i ben più noti Voltaire e Rousseau, per non dire di Hegel, la cui progenie arriva sino Sartre. Ebbene, sotto il profilo umano sono tutti personaggi pessimi, la cui caratteristica comune è un'invidia acida, mascherata dall'irrisione o dal disprezzo, per la libertà spirituale che la nuova condizione nobiliare consente.

Dolomieu fa parte dell'altro club, quello ristretto. Anzi, ne è uno dei fondatori. Durante la rivoluzione però entra a far parte anche di un club vero, quello dei Foglianti, ala moderata del giacobinismo. Non è certamente uno che ama la politica, ma in certi frangenti non è possibile tenersene fuori. Dolomieu crede davvero nella rivoluzione, nella necessità di una rigenerazione che porti alla "felicità pubblica". Come altri appartenenti al suo stato ha soprattutto in odio l'assolutismo e ogni aspetto di privilegio del vecchio regime: *"Vi sono delle persone che amano le catene: non conviene discutere di questi; nell'antico regime tutti noi ne portavamo: esse erano d'oro o di argento per gli uni e di ferro per gli altri, ecco la sola diffe-*

renza". Nei primi due anni della rivoluzione è un entusiasta, senza per questo essere un ingenuo o un esaltato: ma i valori etici cui si ispira sono non tanto quelli di una nebulosa *égalité*, quanto quelli di una assoluta *liberté*, quella di chi non vuole né obbedire né comandare: *né vittima né carnefice*, direbbe Camus. E questa è un'idea di libertà senz'altro molto aristocratica: non è la libertà di tutti, ma quella di ciascuno. Se vuoi la libertà te la devi guadagnare, e poi difendere, non in senso generico ma costruendoti una capacità individuale di sopravvivenza e resistenza coltivata attraverso la sobrietà nei bisogni, l'allenamento alle ristrettezze e ai disagi, l'indipendenza dai vincoli di ogni tipo, il disinteresse per la ricchezza e gli onori. Queste cose Dolomieu non le teorizza, non è Rousseau: le mette in pratica durante tutta la sua esistenza, e ha più di una occasione per sperimentarne l'efficacia.

Quanto alla *fraternité*, sa bene che non può essere imposta per legge, e che può esistere solo all'interno della ristretta cerchia degli amici. A questi Déodat tiene moltissimo, sia pure alla sua maniera composta nelle espansioni e franca nei dissensi, e la sua lealtà è ricambiata da una stima incondizionata. L'amicizia viene senz'altro per lui prima di ogni altra cosa, soprattutto quella cementata dalla comune vocazione scientifica e mantenuta viva da uno scambio intellettuale costante. Anche durante i viaggi più impegnativi, che lo portano a girovagare per mesi nelle Alpi o in zone comunque impervie, approfitta di ogni attimo di sosta per corrispondere con sodali sparsi per tutta l'Europa. Non è un passionale, e le sue lettere sono in genere poche di notizie personali e dense invece di osservazioni e informazioni scientifiche; ma il tono, il linguaggio schietto e semplice con il quale partecipa agli altri le sue intuizioni o le perplessità, sono quelli di chi sull'asettico denominatore comune dell'interesse naturalistico sa costruire i legami "caldi" dell'intelligenza.

Per questo tutto gli crolla addosso il giorno in cui il suo migliore amico, il marchese de la Rochefoucault, gli muore tra le braccia, massacrato da una torma di dementi in caccia di aristocratici, che nemmeno ha idea di chi sta ammazzando. Lui stesso se la cava per un pelo. E' la fine dell'illusione rivoluzionaria. Dolomieu si tira in disparte e sopravvive al Terrore rifugiandosi nella provincia remota. Ma non si nasconde: anzi, nel

periodo più buio esce allo scoperto con un articolo che è una condanna della deriva barbarica che la rivoluzione ha intrapreso, e al tempo stesso una sfida: io sono qui, e non mi importa delle vostre liste di proscrizione. Ripeto: non rinnega la rivoluzione, denuncia lo stravolgimento delle idealità dalle quali aveva preso avvio e l'immane riflusso burocratico, quello per cui dopo ogni Cristo viene una chiesa.

E' il percorso obbligato dei puri. Gli altri, quelli bravi a tenersi a galla perché vuoti di ogni coerenza e idealità sincera, i Talleyrand di ogni situazione, aspettano la prossima onda per cavalcarla ancora e passano armi e bagagli alla reazione. E' ciò che accade a buona parte dell'aristocrazia "illuminata" francese, a quella almeno che riesce a uscire indenne dalla bufera: ma non a Dolomieu. Era un aristocratico prima, lo rimane durante e dopo la rivoluzione, perché il suo concetto di aristocrazia non ha niente a che vedere con il ceto e il privilegio. Concerne un modo d'essere, non l'alea di una nascita.

Dolomieu comunque se la cava. Sotto il Direttorio si mantiene ben lontano dalla politica, ma le sue qualità di ingegnere minerario gli valgono una cattedra presso l'*École des mines*: come a dire, la libertà di muoversi, di fare ricerca costante sul campo, e il piacere di trasmetterne i frutti. E' un ottimo insegnante, i suoi allievi lo adorano, soprattutto perché le sue lezioni si svolgono per la maggior parte "en plein air" e perché sul piano delle prestazioni fisiche li surclassa tutti.

Sta progettando un ennesimo viaggio nelle Alpi quando Napoleone lo chiama a far parte del gruppo di scienziati che lo seguono nella campagna in Egitto. Non ha sollecitato l'incarico, ha anzi qualche dubbio: e comunque prima di accettare si fa confermare da un amico che in Egitto ci siano montagne e rocce degne di studio. La campagna finisce come sappiamo, ma a Dolomieu va anche peggio. Sulla via del ritorno naufraga nel mare di Taranto, si salva a stento e viene catturato dai soldati borbonici. A differenza dei suoi compagni, che vengono liberati di lì a poco, Déodat finisce nelle carceri di Messina, dove gli viene imposto un regime di detenzione inumano: è rinchiuso in una cella di due metri per tre, con un'unica piccola apertura che di notte quasi sempre viene chiusa, in un'aria irrespirabile al limite del soffocamento, dove rimarrà per ventuno mesi senza mai uscire. Contro di lui si muove una congiura che vede coinvolti proprio i Cavalieri

di Malta, disciolti da Napoleone ma ancora potenti presso la corte di Napoli, e la stessa regina Maria Carolina, forse caduta a suo tempo, durante una precedente permanenza napoletana di Déodat, vittima del suo fascino, o peggio, forse respinta, e ora determinata a vendicarsi. Non valgono a niente le proteste e le suppliche di tutto il mondo scientifico: Dolomieu rivede la luce solo quando Napoleone, dopo la vittoria di Marengo, pone tra le clausole inderogabili del trattato di pace la sua liberazione.

Le caratteristiche “sportive” di Dolomieu gli hanno resa ancor più dura la vita durante la detenzione, ma al contempo almeno momentaneamente gliel’hanno salvata. Immaginate un uomo abituato a vivere all’aria aperta, che non sopporta neppure le ovattate dimore parigine, costretto in un buco nel quale riesce a malapena a muoversi (percorre ogni giorno per migliaia di volte i tre metri della diagonale della cella, tre passi da un angolo all’altro, avanti e indietro), e a respirare (la fiammella della lampada ad olio brucia quel poco ossigeno, e Dolomieu vive in un costante stato di semisoffocamento). Eppure riesce a resistere, prima di tutto alla ricorrente tentazione di togliersi la vita, poi a quella di lasciarsi andare, di abbrutirsi. Con una scheggia di legno si costruisce un pennino, si serve del liquido bruciato della lampada come inchiostro, riesce a sottrarre all’ispezione dei carcerieri un volumetto che ha portato con sé, e nei bordi delle pagine scrive le parti essenziali di quella che sarà la sua opera scientifica più importante, il trattato sulla *Filosofia mineralogica*. Scrive anche un diario di prigionia, fatto di annotazioni telegrafiche attraverso le quali traccia un bilancio della sua esistenza e la compara all’attuale condizione di “*morto alla scienza e al mondo*”: ma senza alcuna commiserazione. C’è una frase ricorrente, ripetuta in maniera quasi ossessiva per venti mesi: “*eppure io vivo ancora*”. Alla faccia di chi lo vuole sepolto vivo.

Nel marzo del 1801 è infatti nuovamente in Francia e a giugno è già sulle montagne per una lunga escursione geologica, che lo porta a percorrere oltre mille e cento chilometri. Dalle lettere che invia agli amici sembra aver superato la terribile prova senza eccessivi danni: ma alla fine di novembre muore quasi all’improvviso, a cinquantun anni. La carcerazione ha minato il suo fisico nel profondo: e forse lo sforzo di recuperare tutta l’aria possibile, tutti i paesaggi e gli incanti delle sue montagne è stato troppo repentino e violento. Muore consapevole: ha il solo rammarico di non aver

potuto riordinare ed editare le sue carte: *“La morte verrà a sorprendermi senza che abbia avuto il tempo di destinare ogni cosa allo scopo che mi ero prefisso.”* Un po’ di tempo in più non gli spiacerebbe: ma sa che quello che ha avuto in dote è stato usato al meglio.

E veniamo ora ad un altro aspetto della personalità di Dolomieu che ci aveva intrigato, quello peraltro da cui eravamo partiti: i polpacci di ferro. Dolomieu è un viaggiatore, ma prima ancora è un camminatore. Non lo nego: come era già accaduto per Humboldt, ciò che mi ha colpito inizialmente e mi ha poi spinto ad approfondire la conoscenza del personaggio è la sua incredibile resistenza fisica. Non so per quale motivo questa caratteristica eserciti tanto fascino su di me. Forse la associo immediatamente ad una capacità di resistenza morale, anche perché questa diretta corrispondenza ho potuto sperimentarla in alcuni dei miei amici. Forse l’amore per la montagna, dove la resistenza fisica è un requisito primo e fondamentale, mi porta a sopravvalutarne il corrispettivo spirituale, e a coglierne riscontri continui nelle vite che mi colpiscono: Gobetti, Primo Levi, Livio Bianco, Ettore Castiglioni, Massimo Mila, Nuto Revelli, tutto il gruppo dei torinesi e dei piemontesi che hanno fornito il nerbo all’opposizione al fascismo negli anni venti e trenta e quella al nazismo durante la guerra erano alpinisti. A dire il vero lo era anche Julius Evola, e l’ambiente alpinistico tra le due guerre si lasciò spesso contagiare dalla retorica e dalla mistica fascista: ma penso che questo contagio abbia riguardato solo la facciata istituzionale. Chi è alpinista dentro non ha spazio per la retorica. Credo comunque che ci sia una ragione di ordine più oggettivo: a differenza della forza, che è una caratteristica eminentemente biologica, la resistenza, anche quella fisica, è un portato culturale. La prima dipende dalla natura, la seconda da noi. La capacità di resistenza la si coltiva, e Dolomieu ne è particolarmente convinto. Dice in proposito: *“I miei viaggi nelle montagne hanno talmente temprato i miei polmoni ad atmosfere purissime, che sono abituato a dormire ovunque in letti senza coperte, in camere aperte all’aria”*. Le sue abitudini spartane sono finalizzate ad una progettazione di sé: quella capacità di sopravvivenza, di cavarsela da soli, che è per lui la base per l’esercizio della più totale libertà.

Nel suo caso, evidentemente, anche la natura ci ha messo una mano. Con le sue lunghissime leve Dolomieu è capace di percorrere distanze incredibili a piedi, a una velocità impressionante. E' una dote della quale si compiace parecchio: *“Non è possibile fare più strada di me in minor tempo, a meno che non si viaggi in mongolfiera”*. E questa rapidità è anche una caratteristica dei suoi viaggi a cavallo. In una lettera del 1787 dice di essere arrivato da Roma a Marsiglia in otto giorni, e di prevederne altri otto per arrivare a Parigi. Sono cento e passa chilometri al giorno. Non stupisce poi sentirlo lamentare che ogni tanto gli muore un cavallo tra le gambe, o uno dei muli che talvolta usa per trasportare i campioni dei minerali raccolti. Li stronca. Le testimonianze dei compagni di viaggio sono tutte di questo tenore. Quando si fermano la sera, e lui si appresta a redigere il diario della giornata o a esaminare i campioni raccolti, crollano letteralmente per la fatica. Questi ritmi vengono mantenuti per mesi. Spesso Dolomieu ha iniziata un'esplorazione con uno o più compagni e l'ha finita con altri, venuti rimpiazzare i primi che hanno dato forfait. Un'analisi dei suoi giornali di viaggio, di quelli che ci sono pervenuti, perché molti sono andati perduti, permette di calcolare nella sola zona alpina una percorrenza di circa dodicimila chilometri. Quasi un terzo della circonferenza della terra, con dislivelli altimetrici dell'ordine di centinaia di migliaia di metri.

La rapidità non significa però fretta. Dolomieu non viaggia per spostarsi, ma per conoscere, e la fretta è nemica della conoscenza. E' rapido nelle gambe ma anche nello sguardo. Ha una competenza mineralogica tale che da consentirgli di individuare al primo colpo ciò che può rivestire un certo interesse. E comunque, la rapidità di una camminata a piedi è pur sempre quella ti fa muovere dentro una natura immobile, e non ti dà la sensazione opposta.

Dolomieu viaggia spesso da solo. Non gli spiace la compagnia, ma apprezza particolarmente la possibilità di seguire liberi ritmi di passo e di pensiero. Ha bisogno di solitudine per concentrarsi e per tornare dopo un po' a desiderare la presenza dei suoi simili. *“Sono nuovamente in viaggio. La contemplazione della natura è molto più soddisfacente di quella degli uomini” (19 agosto 1801)*

Non ha paura di nulla. E' scampato alla forca a Gaeta, al fuoco a Metz, ad un naufragio nel lago di Bolsena e ad uno nel Mediterraneo, ad un agguato di briganti sui monti della Tolfa, alla ghigliottina sotto il Terrore: ogni volta ne è uscito più sicuro di sé. In montagna dorme sempre all'addiaccio, lungo il sentiero, ed è una montagna ancora abitata da lupi, da orsi e da banditi. Soprattutto lo sorregge il legittimo ottimismo di chi ha la coscienza di non aver pestato i piedi a nessuno (anche se poi qualcuno che trova motivo di lamentarsi vien sempre fuori).

Dolomieu è infine un alpinista completo: nel senso che ama le montagne, ma anche in quello più tecnico del termine, perché le montagne le scala. Non compie alcuna ascensione memorabile, se si eccettua forse il Pic du Midi de Bigorre: ma salire sulle cime, e volgere di là sopra lo sguardo sul mondo gli piace. E tuttavia delle sue performances alpinistiche non racconta molto: rientrano in fondo nella sua attività di ricercatore naturalista. Non conosce il successo di Horace-Bénédicte de Saussure, celebrato salitore del Bianco, anche se è senz'altro molto più dotato di quest'ultimo per le ascensioni. Un suo compagno di viaggi alpini, Alexandre d'Eymar, dice che al suo passo non reggevano neppure le guide, e racconta di scalate ripide a cime inaccessibili, lungo le creste più esposte e i precipizi. A dispetto della sua sensibilità per l'aspetto "sportivo" del viaggio, Dolomieu non si fa però contagiare dalla febbre delle cime: gli piace arrampicare sulle montagne, ma gli interessa molto di più leggerle dentro. E soprattutto, non ha tempo né animo per la competizione: c'è un mondo affascinante di pietre, di metalli, di composti e scisti e conglomerati che aspetta di essere esplorato e descritto. *“Andavo sulle cime a cercare quelle emozioni profonde che sempre procura la vista di oggetti molto grandi, e per abbandonarmi alla meditazione sulla formazione del globo, sulle rivoluzioni che ha conosciuto, sulle cause che hanno modificato le sue forme...”* Tutto il resto è vanità.

E' lecito considerare Dolomieu una figura esemplare? Sì e no. Sì, se si intende come esemplarità quella di una vita vissuta autonomamente, senza tenere in conto le mode, le aspettative altrui, il rango, la carriera. No, se si intende invece proporre un modello di comportamento cui ispirarsi. Dolomieu non voleva essere un modello per nessuno. Al di là del fatto che

probabilmente pensava di essere inimitabile, questo avrebbe in qualche modo condizionato la sua autonomia, la sua libertà. Rispondeva delle sue scelte solo a se stesso, ad una coerenza che non aveva bisogno di sacrifici, perché era parte integrante del suo modo di essere. In questo senso era tutt'altro che un penitente, e se si esclude l'episodio del duello, che va comunque letto in un contesto storico e mentale particolare, e probabilmente non inficia la sua coerenza, non aveva in effetti nulla di cui pentirsi. Ma nemmeno riteneva di avere certezze e verità ultime da trasmettere: era di quel tipo di persone che cercano di allevare interlocutori piuttosto che discepoli e non vogliono maestri da venerare, ma amici coi quali confrontarsi. Sotto il monumento a lui dedicato da un altro dei suoi compagni di scorribande alpine, Faujas de Saint-Found, sta scritto: *A Dolomieu, mio allievo, mio maestro, mio amico*. Difficile sintetizzare meglio quello che può essere considerato un rapporto ideale.

Sarebbe anche difficile a questo punto trovare le parole giuste per congedarsi in bellezza da Déodat. Per fortuna ci ha pensato lui stesso: *"Tra due giorni parto per Parigi. Andrò quasi subito a martellare le rocce della Sassonia, poi seguiranno altri viaggi. Per cercare cosa? Non la felicità, perché sono perfettamente felice dove mi trovo; non la fama, perché le circostanze me ne hanno procurata una tale che ne sono persino imbarazzato; e cosa dunque? Io corro appresso a delle idee; ammucchio delle pietre che aumenteranno l'imbarazzo e la confusione che già regnano in me."* Ecco un uomo!

Su Dolomieu non c'è nel nostro paese una grossa letteratura: in pratica esiste solo il densissimo volume di Luigi Zanzi, *Dolomieu. Un avventuriero nella storia della natura*, edito da JAKA BOOK nel 2003.

Le sue uniche opere tradotte sono il *Viaggio alle isole Lipari*, Lipari 1993 e i *Viaggi nelle Alpi* (a cura di Enrico Rizzi), Fondazione Enrico Monti, Anzola d'Ossola 2006

In francese fondamentale rimane la biografia scritta da Alfred Lacroix, *Déodat Dolomieu. Sa correspondance, sa vie aventureuse, sa captivité*, 2 voll., Paris 1921

MANO DI FERRO

Siamo prima di tutto dei decouvreurs, anche se è dura abbandonare il fuoco del proprio camino [...] per dormire sulla nuda terra e talvolta senza neppure quella possibilità, accucciati nell'acqua, la paura che manda brividi su per la schiena, la pancia vuota, la debolezza nelle viscere e la sonnolenza nel cuore.

(Pierre-Esprit Radisson, coureur de bois)

Nell'estremo lembo nord-occidentale dell'Arkansas (lo stato di Bill Clinton e delle noccioline) c'è una cittadina di nome Tontitown. Fossimo in Italia si potrebbe pensare a un toponimo nato dall'irrisione campanilistica dei villaggi vicini, ma qui siamo negli USA, e gli statunitensi sono seri: consacrano i loro luoghi a gente in gamba, che per un motivo o per un altro abbia ben meritato.

È così che troviamo città intitolate a Humboldt o contee dedicate a Garibaldi (manca stranamente Darwin, che si è guadagnato invece una grossa città sulle coste australiane). Per gli esploratori, poi c'è un trattamento preferenziale: accanto a Carson City, a Freemont e a Bridger Town, esiste addirittura una contea che si fregia del nome di Beltrami e c'è anche, appunto, Tontitown, intitolata a Enrico Tonti immigrato benemerito di primissima generazione (mi risulta ci siano anche diverse scuole e associazioni sportivo-patriottiche a lui dedicate).

A dispetto del cognome, Enrico Tonti - in Francia e in America è conosciuto come Henry de Tonti, o de Tonty - è un personaggio talmente avventuroso da sembrare uscito dalla penna di Salgari. Vive in un secolo, il XVII, già di per sé sin troppo 'interessante', e ci mette poi molto del suo, nel senso che non perde occasione per complicarsi la vita.

Segue ancora in fasce il padre Ludovico, costretto a lasciare di corsa l'Italia (è un banchiere napoletano e ha appoggiato la rivolta antispagnola di Masaniello) per rifugiarsi in Francia. Le fortune della famiglia, un tempo ricca e nobile, in terra francese declinano rapidamente, ma Enrico (e

come lui i suoi numerosi fratelli) è portato alla vita avventurosa e la politica di Luigi XIV gli offre un sacco di opportunità per sperimentarla.

Tra i venti e i venticinque anni combatte in sette diverse campagne militari, imbarcato come guardiamarina, guadagnandosi sulla tolda il grado di capitano: paga però la carriera con la perdita della mano sinistra, che gli è strappata via dall'esplosione di una granata. Nell'occasione viene anche catturato dagli Spagnoli e trascorre in carcere sei mesi, prima di entrare in uno scambio di prigionieri e tornare in Francia. Qui si fa applicare una protesi in metallo, che copre con un guanto, ed è immediatamente pronto a ributtarsi nella mischia.

Noi lo prendiamo in carico a questo punto, per seguirlo in una girandola di avventure che avrebbero meritato le matite di Hugo Pratt. Ed è proprio così che provo a raccontarlo, ricostruendo una vita a fumetti da quei pochi stralci di notizia che si possono ricavare qui e là.

Dunque, troviamo Tonti a ventisette anni, alto e magro, con baffetti sottili e lunghi capelli scuri, monco di una mano (ricorda un po' capitano Uncino), ricco di una grande esperienza di navigazione e di battaglie, ma praticamente al verde, quindi intenzionato a cercar fortuna a ogni costo. Si è già fatto una reputazione, e quando nel 1678 incontra René Robert Cavelier de La Salle trova anche una causa.

La Salle è un altro gran bel personaggio. Dieci anni prima aveva lasciato l'Europa per la Nouvelle France, abbandonando la Compagnia di Gesù presso la quale aveva studiato (e che non glielo perdonerà mai). Ha cominciato a battere la regione dei Grandi Laghi insieme ai *marchands voyageurs* (che sono i trafficanti di pellicce di castoro 'autorizzati') e ai *coureurs de bois* (che sono quelli indipendenti, considerati come una sorta di bracconieri), ma preferibilmente da solo, a volte sparendo dalla circolazione per anni interi.

Coltiva il sogno di trovare la via d'acqua che dalla regione dei laghi porti fino al Pacifico (il famoso passaggio a nord-ovest). Per un certo periodo si ostina in questa idea, alimentata dal fatto che tutti i corsi d'acqua più importanti in cui si è imbattuto nelle sue peregrinazioni (l'Ohio e l'Illinois) viaggiano verso ovest e che le voci raccolte tra gli indiani parlano di una *grande acqua* occidentale (in realtà si riferiscono al lago Winnipeg).

La Salle è quindi tornato in Francia alla ricerca di sponsor per una grande missione esplorativa e per ottenere tutte le autorizzazioni e le pa-

tenti reali del caso. È in questa occasione che avviene l'incontro, e per il giovane italiano si tratta di un vero colpo di fulmine. La Salle è un uomo imponente, dotato di una forza straordinaria, parco di parole e persino scorbutico, ma emana il fascino del condottiero e dell'uomo d'azione. Enrico lo farà oggetto d'ora innanzi di una amicizia devota e incondizionata, anche se mai gregaria.

Le ambizioni della spedizione organizzata da La Salle sono decisamente sproporzionate rispetto alle forze che riesce a mettere in campo: ha trovato in patria molti incoraggiamenti, ma scarso credito economico. A sbarcare con lui in Canada, dopo una traversata tempestosa, sono una cinquantina di uomini, tra soldati e artigiani, ma quando arrivano attraverso la via dei laghi alla foce del fiume Niagara, dove La Salle ha deciso di impiantare il primo campo base, sono solo quattordici. Tra questi il sacerdote francescano Louis Hennequin, destinato a ricoprire un ruolo di rilievo nella vicenda.

Lo scenario naturale e storico nel quale si immergono è quello raccontato nel bel libro di Brian Moore, *Manto nero* (e nel film omonimo, altrettanto bello) e rievocato da Pratt, sia pure con uno scarto di mezzo secolo, in *Ticonderoga*: foreste, laghi, pellicce e indiani. Questi ultimi sono in parte tiepidi alleati, come gli Uroni e gli Algonchini, in parte ferocissimi nemici, come gli Irochesi.

Dagli inizi del Seicento, da quando Samuel de Champlain ha fondato Quebec sulle rive del San Lorenzo e ne ha fatto un centro di scambio e di raccolta, la regione attorno ai Grandi Laghi è divenuta teatro di una guerra sanguinosa e persistente. I primi a prendere contatto con i francesi sono stati gli *Hurons* (i Calvi), tribù semi-nomadi che già prima dell'arrivo degli europei svolgevano un ruolo di intermediari commerciali, e che ne diventano ora gli interlocutori privilegiati.

Con l'introduzione delle nuove merci, prime tra tutte le armi, il quadro dei rapporti viene completamente destabilizzato: gli Uroni allargano di molto l'area dei loro traffici e creano un vero e proprio impero commerciale, andando inevitabilmente a pestare i piedi ad altre popolazioni.

La più agguerrita e la più potente di queste ultime, gli *Iroquis*, termine sotto il quale sono raccolte cinque grandi 'nazioni', non accetta questo monopolio che garantisce attraverso la maggior disponibilità di armi da fuoco anche una superiorità militare, e parte al contrattacco con una serie di san-

guinose incursioni, interrompendo a più riprese la rete dei traffici. Ciò induce i francesi a schierarsi dalla parte degli Uroni, e di qui nasce una rivalità che si trascinerà sino alla Guerra dei Sette Anni. Dopo essere stati tenuti a bada bene o male per mezzo secolo, quando troveranno l'appoggio e le armi degli inglesi gli Irochesi procederanno a uno sterminio quasi sistematico dei loro rivali.

All'interno di questo scontro si inseriscono altre vicende: le rivalità già accennate tra la compagnia ufficiale delle pellicce e i liberi cacciatori, da un lato, e quella tra la Compagnia di Gesù e i francescani dall'altro. Sono i *recollets*, francescani di stretta osservanza, a mettere per primi i piedi nella regione, ma alla fine saranno i Gesuiti, molto più potenti e ricchi, a ottenere il monopolio delle anime: questo, tra l'altro, avrà un effetto devastante per gli Uroni, resi meno aggressivi dalla cristianizzazione.

Ma non è finita. Se allontaniamo ancora un po' lo zoom, troviamo che a est gli inglesi si sono ormai saldamente impiantati sulla costa atlantica e cominciano a guardare verso l'interno, anche se per il momento rimangono fermi al di là degli Appalachi, e che a sud gli spagnoli rivendicano il possesso di tutti i territori percorsi dai conquistatori Hernando de Soto, Pánfilo de Narváez e Francisco Vázquez de Coronado tra il Rio Grande e la Florida, anche se nella realtà possono far conto solo su effimere e sperdute postazioni militari. Insomma, una situazione estremamente mossa, nella quale una sola cosa è certa: la conoscenza geografica e antropologica di tutta l'area è in pratica quasi nulla.

Torniamo ora a La Salle, e soprattutto a Tonti. Una volta arrivati sul Niagara, il piano prevede di impiantare un forte e di costruire un vascello per esplorare le rive dei Laghi e cercare la via fluviale di sbocco verso l'ovest. A Tonti spetta il primo compito, ma i guai cominciano subito. Enrico si becca, infatti, la peste, una delle esportazioni europee di maggior successo nell'interscambio con le colonie del nuovo mondo. Arriva sino in punto di morte, ma ha una fibra eccezionale e ne esce in tre mesi, sempre più magro e pieno tuttavia di anticorpi che gli garantiranno per anni una sorta di immunità. Si affretta quindi a completare la costruzione dell'avamposto (che prende il nome beneaugurante di fort Crèvecoeur, *forte Crepacuore*), mentre La Salle torna in Canada per organizzare la seconda fase, e il vascello, battezzato *Le Griffon*, dopo un primo viaggio sino alla Green Bay, sul lago Michigan, scompare col suo equipaggio (probabil-

mente affondato, ma secondo un'altra versione venduto con tutto il carico ai mercanti di pellicce). Il forte viene terminato appena in tempo, perché deve poi essere difeso per un anno intero dalle incursioni degli Irochesi, con i pochi uomini che sono rimasti di guarnigione. Tonti è in pratica in balia degli avversari, ma allorché questi si presentano con dei doni per ammorbidirlo li butta fuori a calci, chiarendo subito di che stoffa è fatto. Alla fine, quando La Salle non arriva e tutto ormai sembra perduto, dà fuoco alle fortificazioni e con una sortita disperata rompe l'assedio indiano e porta in salvo i suoi compagni.

Dopo il ricongiungimento con La Salle comincia, nel 1680, la grande stagione delle esplorazioni: i due, insieme o con gruppi separati, battono le foreste dell'Ontario e del Michigan, e intraprendono poi la ricognizione dei bacini dell'Ohio e dell'Illinois. Il tutto in mezzo a imboscate, assalti, sanguinose ritorsioni, tradimenti, dai quali l'italiano esce sempre indenne e nei quali sembra trovarsi perfettamente a suo agio.

Lo capiscono anche gli indiani, che cominciano a loro modo a rispettarlo e soprattutto a temerlo. *Mano di ferro* è per loro un diavolo dotato di poteri magici, la sua fama corre per i sentieri delle foreste e Tonti non fa niente per smentirla: risponde alla ferocia degli indiani con una ferocia e una determinazione ancor maggiore. Una volta abituatosi alla vita della foresta, ha su di loro tutti i vantaggi di una educazione militare europea e in più uno sguardo sfuggente che non permette mai di far capire i suoi veri sentimenti. Sembra di raccontare la saga di Kinowa, il diavolo scotennato dei fumetti della mia infanzia.

Nel 1680 è comunque incaricato di costruire un altro forte a Starved Rock (*Rocca della fame*) nell'Illinois (dove oggi c'è un magnifico parco naturale; ma all'epoca c'erano anche, e soprattutto, gli indiani). Viene presto abbandonato dai suoi uomini che temono di finire al palo ed è costretto a rientrare nel Wisconsin da solo, sfuggendo alla caccia degli Irochesi. Ha imparato a sopravvivere con quello che il territorio offre, dal granoturco alle ghiande e agli animali selvatici, a essere invisibile, a muoversi e uccidere in modo silenzioso e veloce. «È più indiano degli indiani», dirà di lui un commilitone: tanto che questi non riescono a braccarlo e la leggenda di *Mano di Ferro* diventa epopea.

Tornato presso La Salle e inflitta una punizione spietata agli ammutinati che lo avevano spacciato per morto, riparte con lui nel 1682 per l'esplorazione del bacino del Mississippi. Lungo il percorso La Salle pren-

de possesso, in nome del Re di Francia e con una serie di cerimonie simboliche e trattati con le esterrefatte popolazioni rivierasche, di tutte le terre sulle due sponde. In pratica taglia la strada alla possibile espansione delle colonie inglesi verso le grandi pianure.

La vista di quei territori (e quella di alcuni grandi villaggi con costruzioni in fango e paglia, ciò che di più simile a una città ha mai incontrato in America) lascia stupito Tonti che scrive: «è il più bel paese del mondo, e contiene le più belle terre che mai sian state viste». E convince sempre più La Salle nel nuovo progetto che gli sta maturando in testa: una linea di avamposti fortificati dai Grandi Laghi scenda sino al Golfo del Messico, uniti tra loro attraverso la rete fluviale, lungo la quale fare correre il commercio in verticale e dare il via alla colonizzazione della Luisiana.

La spedizione oltrepassa i limiti toccati dieci anni prima da quella di altri due esploratori, Louis Jolliet e Jacques Marquette (che avevano comunque stabilito, in base alla direzione del fiume, che il suo sbocco non poteva essere né nelle acque della California né in quelle dell'Atlantico, ma solo nel Golfo del Messico), e il 9 aprile del 1682 arriva al mare. È la prima discesa testimoniata del Mississippi sino alla foce. Con una solenne cerimonia, culminata nell'erezione di una colonna di legno iscritta e di una croce, alla presenza di venti francesi e di trentun indiani del nord-est, La Salle rivendica per il Re Sole il dominio su tutte le terre di cui il Mississippi raccoglie le acque (vale a dire, oltre la metà del territorio degli Stati Uniti).

Nell'autunno successivo, sulla via del ritorno, Tonti è incaricato della costruzione di un nuovo forte, Fort St. Louis, che nasce su uno scoglio roccioso sopra il fiume Illinois. Diventa quindi governatore e comandante della 'città' di St. Louis, un agglomerato di poche baracche e di tende degli indiani Illini (quelli appunto che danno nome all'Illinois e che si estingueranno completamente durante le guerre del Settecento), mentre La Salle rientra in Francia per convincere Luigi XIV della ricchezza dei territori conquistati e delle incredibili prospettive economiche della sua impresa.

Tonti naturalmente non sta con le mani in mano: cerca alleanze con nuove tribù indiane e appena può organizza spedizioni contro gli Irochesi, tanto per ricordare loro che c'è e che non li dimentica. Di questo periodo sappiamo poco, perché non c'è nessun altro a raccontarlo e lui liquida le operazioni belliche con una glaciale laconicità: «*Li abbiamo respinti e ne*

abbiamo fatti fuori parecchi» oppure «Ci hanno assediati per sei giorni, ma se ne sono andati a mani vuote».

Viene poi a sapere, nel 1686, che La Salle è tornato in America e intende risalire il Mississippi dal mare. In realtà La Salle è già approdato nel nuovo continente un anno e mezzo prima, dopo essere partito dalla Francia con due fregate e trecento persone, ma le cose si sono messe subito al peggio. Metà degli imbarcati non ha nemmeno toccato la costa continentale, in parte per le malattie scoppiate sulle navi, in parte per le diserzioni avvenute durante uno scalo ai Caraibi. La spedizione ha mancato poi clamorosamente l'approdo, finendo oltre duecento miglia a ovest delle foci del Mississippi, e si è impantana nella zona paludosa e inospitale di Matagorda Bay. Qui è stato creato un nuovo Fort St. Luis, ma dopo quasi due anni di stentata sopravvivenza i superstiti non sono più di quaranta. A questo punto, agli inizi del 1687, La Salle tenta di raggiungere via terra la foce: ma nel corso di una marcia divenuta ben presto un calvario viene assassinato dai suoi compagni.

Di tutte queste vicissitudini Tonti non è a conoscenza, ma quando si tratta di La Salle non ha bisogno d'altro: parte con una trentina di uomini per andare a dare man forte al suo vecchio comandante. Mentre è in viaggio viene però richiamato urgentemente indietro dalla guarnigione che aveva lasciato a St. Louis, attaccata dagli Irochesi appena lui se n'è andato.

Torna indietro, dà una lezione agli indiani e riparte in esplorazione, arrivando alla foce del fiume Arkansas. Di La Salle nemmeno l'ombra. Chiede e ottiene dal governatore canadese la signoria del territorio e fonda immediatamente una nuova città, che sorge attorno al forte di Arkansas Post. A questo punto ha raccolto attorno a sé anche le famiglie dei suoi soldati, cede ai coloni una parte del territorio e la colonia diverrà ben presto una delle più ricche del sistema francese.

Ma Tonti non è fatto per la vita sedentaria: nel 1687 è già al fianco del marchese di Denonville per una spedizione contro i Seneca, una delle cinque nazioni Irochesi. Fa la sua parte nella carneficina e rientra a Fort St. Louis, dove l'anno successivo viene a conoscenza tramite gli indiani della morte di La Salle: quello che non sa è che il marchese è stato ucciso dai suoi stessi uomini.

Si mette immediatamente in moto, sperando di trovare qualche superstite (in realtà, dopo l'uccisione di La Salle sono stati quasi tutti massacrati dagli indiani Karankawa). Manda in giro esploratori in cerca di notizie e

sulla base di qualche vaga indicazione della presenza di prigionieri bianchi parte nel 1689 per i territori delle tribù Caddo, oltre il Red River.

Attraversa l'Arkansas e si spinge sino al Texas. Qui ha la conferma che dei francesi sono trattenuti (o si sono nascosti) tra gli indiani Tonkawa, ed è sempre più determinato a cercarli. Non sono dello stesso parere i suoi uomini, ormai stanchi del lungo inseguimento, che lo abbandonano ancora una volta quasi in massa (ma almeno non lo uccidono, come era successo a La Salle).

È già trascorso un anno dalla partenza ma Tonti non demorde e arriva anche al villaggio Tonkawa, solo per scoprire che i francesi non sono più lì. Questa volta la ricerca è davvero finita e inizia un lungo e travagliatissimo viaggio di ritorno, perché gli indiani non sono per niente disposti a fargli da guida, il territorio gli è sconosciuto ed è molto meno ricco delle foreste del nord, i pochi compagni sono sfiniti e demoralizzati. Tonti rischia la morte per fame, perde tutti i suoi ricchissimi appunti di viaggi, ma alla fine salva ancora una volta la pelle e a metà del 1690 è di ritorno per l'ennesima volta a St. Louis.

E qui anche noi ci fermiamo, perché il suo decennio d'oro è finito e il resto della vita di Tonti è relativamente meno agitato. Sposa una donna indiana, (sembra fosse bellissima), si invischia in imprese commerciali che vanno regolarmente buche, partecipa con i suoi devoti Illini alla guerra contro gli Irochesi, discende ancora il Mississippi per procedere alla colonizzazione di quella Louisiana che aveva contribuito tanto attivamente a fondare, fa anche un breve ritorno in Francia, dove riceve onorificenze, ma non i prestiti che cercava e infine muore, a cinquantacinque anni, nel 1704, durante una nuova esplorazione, divorato dalla febbre gialla. Anche la pazienza degli anticorpi ha un limite.

Aggiungo solo un'appendice su padre Hennepin. Anche se è stato assegnato alla prima spedizione di La Salle come cappellano, Hennepin è in realtà al momento del suo sbarco nella Nuova Francia un eretico convinto (ha frequentato ambienti giansenisti). Lascia perdere ogni intento di evangelizzazione e si dedica immediatamente a esplorare il corso del Niagara, del quale fornirà la prima descrizione data a stampa, mostrando ottime qualità di geografo. Partecipa poi al viaggio del *Griffon* sino alla Green Bay, nel lago Michigan e sverna con Tonti a fort Crèvecoeur.

Nel 1681 viene incaricato da La Salle di compiere una ricognizione del corso superiore del Mississippi, in compagnia di due voyageurs, ma dopo un paio di mesi è catturato da una banda di Sioux, che se lo porta appresso come schiavo nelle sue scorrerie. È una schiavitù piuttosto morbida, ottiene persino di poter compiere una serie di esplorazioni da solo, dando la sua parola agli indiani. Viene poi liberato da un altro esploratore, Daniel Greysolon Duluth, che è in cerca del passaggio a nord ovest e gode di un grande ascendente sui nativi. A questo punto ritiene di aver visto abbastanza, rientra a Montreal e si reimbarca per la Francia.

Dalla sua esperienza trae tre successivi libri, che conoscono un grande successo e sono preziosi per la ricostruzione della prima parte della vicenda di La Salle, anche se il racconto è condito di molta fantasia (e di fandonie spudorate, come quando afferma di aver esplorato non solo il corso dell'alto Mississippi, ma il fiume intero, scendendo sino alla foce e scoprendola quindi prima ancora di La Salle). La sua *Description de la Louisiane*, dove da ogni pagina traspare lo stupore della scoperta, avrà l'effetto di calamitare agli inizi del Settecento verso le regioni della Nuova Francia una folla di avventurieri e l'attenzione del nuovo spirito libertino.

La parte del protagonista Hennepin la riserva naturalmente a se stesso, e non mostra grande considerazione per le qualità altrui, ma quando parla di Henry de Tonti, pur senza lasciarsi troppo andare, non riesce a nascondere il rispetto e l'ammirazione per l'uomo dalla mano di ferro.

Che dire? Quella di Enrico Tonti non è una vita esemplare ma è senza dubbio avventurosa. Ci racconta un'epoca in cui il termine 'avventuriero' aveva un significato quanto mai aderente all'etimo: *ad venturam*.

Tonti si butta a capofitto dovunque sente odore di avventura. Lo fa anche per sete di ricchezza e per ambizione, ma visti i risultati non sembrerebbe molto portato in questo senso. Piuttosto, lo fa per amicizia, o almeno per un alto senso di lealtà. Spende anni a cercare La Salle e quando realizza che ormai è morto cerca di ritrovare e portare in salvo almeno gli ultimi suoi compagni. Sarebbe capace di ammazzarli con le sue mani, all'occasione, ma non può accettare di abbandonarli nel pericolo.

Non voglio farla troppo lunga, perché la vicenda si commenta da sola. A volte mi dico che ho avuto una gran fortuna a vivere la maggior parte della mia esistenza nella seconda metà del secolo scorso, che almeno dalle nostre parti non è stata particolarmente 'interessante', e credo che razionalmente si debba pensare proprio così. So benissimo che vista 'da dentro'

la vita di Tonti sarebbe molto meno affascinante di quanto appare in questa fumettistica ricostruzione. Sarebbe piena di pidocchi, di freddo, di zanzare, di fame, di ferite curate alla meglio, di sporcizia, di violenza, e poi di malattie e di morti atroci e di fatiche disumane. Tonti è inoltre un colonialista, uno che va a imporre con la violenza le leggi, i costumi, la religione e gli interessi degli europei alle popolazioni indigene. Questo non lo dimentico. Ma nemmeno voglio ipocritamente raccontarmi che vada a distruggere un paradiso di armonia, perché la guerra di tutti contro tutti, e degli Irochesi in particolare contro tutte le altre tribù, era già la norma molto prima che i francesi mettessero piede in America. E poi, non è questo che mi interessa.

Mi piace invece immaginare cosa avrebbe potuto raccontare il nostro Enrico ai nipoti, se ne avesse avuti, davanti al camino o al fuoco di un bivacco, e paragonarlo a quanto potremmo essere in grado di raccontare noi, sempre che la concorrenza di televisione e videogiochi e l'assenza di caminetti e bivacchi ce lo consentissero. Certo, il senso della vita non è dato dalle imboscate sventate, dalle marce forzate, dalle lotte corpo a corpo, ma dal momento che non è nemmeno infuso da qualche divinità o idealità trascendente, forse una qualche relazione con la molteplicità e la concretezza delle esperienze, con l'intensità delle sensazioni, con la forza e la genuinità dei sentimenti potrebbe averla.

Non è un caso che oggi, in una società che più o meno assicura un ricovero a tutti, ci sia gente che affronta bivacchi in parete, al gelo e sotto la tempesta. Che in un mondo dove chiunque possiede almeno un motorino ci siano dei fachiri che affrontano a piedi, e di corsa, percorsi di centinaia di chilometri, nei deserti, in alta montagna, in mezzo alle foreste, con sforzi disumani. Che in una cultura che pone al primo posto la sicurezza ci si butti col parapendio o con l'elastico, e qualche volta anche senza. Che persino nell'universo del virtuale gli spettacoli di maggior richiamo televisivo siano quelli in cui si parla di natura selvaggia, e nei quali si vanno a prendere i cobra o i leoni per la coda. Tutte queste esperienze sono dei surrogati di qualcosa che, in effetti, ci manca e di cui la nostra natura evidentemente non può fare a meno.

Per *Mano di ferro* questa adrenalina era pane quotidiano e ad un certo punto deve essergli parsa anche una condizione normale. Gli sembrava normale anche mettersi a repentaglio, senza un secondo di esitazione, quando si trattava di soccorrere gli amici ed essere assolutamente leale nei

loro confronti. Questo, ho l'impressione che oggi funzioni un po' meno. Forse non fa parte della natura umana (anche se io sono convinto di sì), ma senz'altro dovrebbe far parte della nostra cultura. Se così non è, temo che abbiamo proprio buttato qualche milione di anni.

Per saperne molto di più sull'America di Tonti, e su Tonti stesso:

CARTER, R. – *L'Europa alla conquista dell'America* – GARZANTI, 1963

DE VOTO, B. - *La corsa all'Impero* - IL MULINO, 1963

MAFFI, M.- *Mississippi. Il grande fiume: un viaggio alle fonti dell'America* - RIZZOLI, 2004

MEISSNER, H. O. – *La Louisiana per il mio re* – PAOLINE 1970

PIERONI, P. - *Sulle piste dei cacciatori di castori* - MURSIA, 1989

In queste opere vengono date delle imprese di Tonti versioni discordanti su diversi punti, anche se la sostanza rimane poi quella. La mia non sfugge alla regola. In assenza di un vero e proprio diario redatto dal protagonista le notizie sulla sua vita devono essere desunte infatti da poche lettere e dall'incrocio delle testimonianze di alcuni commilitoni, alcuni dei quali, come padre Hennepin, tutt'altro che attendibili.

Una biografia sufficientemente plausibile ed esauriente si trova comunque nel *DICTIONARY OF CANADIAN BIOGRAPHY, VOL II (1701–1740) (edizione online)*. - UNIVERSITY OF TORONTO PRESS (esiste anche in versione francese, come "*DICTIONNAIRE BIOGRAPHIQUE DU CANADA*")

PRENDERE TEMPO

Può capitare di essere caricato in macchina alla Défense, a Parigi, di addormentarsi al suono del motore e di risvegliarsi due ore dopo davanti alla cattedrale di Bourges (non è così strano: a me è capitato). Arrivi dalla città del futuro, con torri che sono alte magari il doppio di quella di Bourges, ma che sai destinate a durare, da progetto, solo cinquant'anni; e ti trovi davanti a quest'opera incredibile, che non ha spazio attorno, per cui la devi guardare sempre dal basso, e ti sembra che aggetti, ma non dà la sensazione di cadere. Anzi, dà la sensazione che non cadrà mai. Ripensi ai grattacieli della Défense, e ti dici, tornando a guardare la cattedrale che incombe senza darti alcuna angoscia: medioevo.

Appunto.

Quando si pensa al Medioevo si pensa a “*diavoli goffi con bizzarre streghe*”, a spelonche puzzolenti, miseria, fame e servi della gleba. E si pensa giusto, per carità. Il medioevo era anche, e per la maggior parte dei medioevini essenzialmente, questo. Ma era, a monte di tutto, un'epoca proiettata verso il futuro. Può sembrare paradossale, dal momento che continuiamo a ripeterci che il futuro è un'invenzione moderna, che viaggia in coppia col mito del progresso; invece è solo una questione di angolo prospettico. Il futuro di cui parliamo noi, moderni e postmoderni, è quello inventato dall'uomo: il futuro cui pensavano i nostri lontani parenti del XII o del XIII secolo era quello di Dio, o più semplicemente quello della natura. E allora, chi progetta la Défense ha in mente tempi umani, per i quali l'unità di misura è la durata di una vita: chi ha progettato la cattedrale di Bourges aveva in mente tempi naturali, che trascendono ogni scala di misurazione e di percezione dell'uomo.

Il tema è quello del tempo, della percezione ne abbiamo oggi e di quella diffusa in un lontano (ma non sempre, e non dovunque) passato. Sto leggendo un bellissimo libro di Diego Fusaro, *Essere senza tempo*, che lo sviluppa in maniera esaustiva, e forse per questo mi è tornata a mente la visione contrapposta della torre di Bourges e di quelle della Défense. Si tratta comunque di una tematica che ricorre più o meno sotterranea in tutte le cose che scrivo, tanto che ad un certo punto sono persino arrivato a con-

siderarla un'ossessione "privata"; salvo poi realizzare che la condivido con tutta la mia specie. Provo quindi a riassumere in maniera impressionistica le mie riflessioni, senza vincolarmi alla definizione dei concetti o all'articolazione dettagliata dei percorsi.

L'umanità si è "confrontata" da sempre con il tempo. Direi che lo spartiacque dell'ominazione è proprio la consapevolezza del tempo. L'uomo è tale da quando ha la coscienza del passato e del futuro, e questa coscienza, che è poi in ultima analisi coscienza della morte, gli ha posto il problema del proprio senso, del significato da dare ad una esistenza limitata in rapporto ad una durata della natura che percepisce come illimitata. Il problema è stato risolto inizialmente accettando la sincronizzazione sui ritmi del tempo naturale, che scorreva secondo un modello ciclico (giorno-notte, estate inverno, ecc). La vita umana, anche se tracciava una parabola un po' diversa, rientrava in definitiva in questo schema: dall'infanzia alla morte si compie un percorso almeno semicircolare di crescita, maturità, decadenza. La sintonia assoluta, e un qualche senso dell'esistenza, potevano essere ipotizzati postulando un *eterno ritorno* di questo ciclo, al pari di quello dei fenomeni naturali, magari attraverso una reincarnazione sotto altra specie, come avviene nel pensiero orientale; ma nella sua versione occidentale la concezione ciclica ha dilatato i tempi di compimento del ciclo ad un punto tale da sospingerli in un indefinito prossimo all'eternità. Sarebbe lungo spiegare il perché di questa differenza: sta di fatto che nella cultura che sarebbe poi diventata dominante, quella ellenica, l'idea di una ripetizione di evi sempre uguali era magari giocata come suggestione poetica ma aveva scarso peso nell'interpretazione e nell'impostazione dell'esistenza quotidiana.

Il pensiero presocratico (ma entro certi limiti anche quello aristotelico) nasce in effetti da un radicalismo naturalista (gli ionici, gli eleati), che inserisce l'uomo nel ciclo di maturazione e decomposizione delle cose, ma lo rapporta ad un ambiente de-sacralizzato. Questo radicalismo non garantisce affatto che dalla decomposizione risorgano le stesse cose e al tempo stesso non contempla margini di trascendenza, e quindi di sottrazione al decorso naturale, a differenza ad esempio di quanto avviene per il pensiero indiano o mesopotamico o iraniano (e qui sta la sua singolarità). Anche nella versione soft, quella mitico-religiosa ad uso del popolo, l'unico spa-

zio di sopravvivenza post mortem, l'Ade, è in definitiva un luogo di transizione verso il nulla: i suoi abitanti sono ombre, e la loro persistenza è affidata solo alla memoria dei viventi. Per questo le rare volte che un visitatore (Enea, ma vale ancora per Dante) scende all'inferno gli si affollano tutti attorno: per ottenere una citazione, un passaggio di visibilità: per procrastinare la sparizione. Accade lo stesso per i moderni frequentatori del video, con la differenza che quelli facevano conto su un ricordo legato a qualche motivo, questi puntano solo ad essere per un momento più o meno lungo inquadrati. La paura di essere invisibili li spinge a cercare una testimonianza certificata dall'oggettivatore meccanico: sono comparsi, e quindi sono. In realtà, c'è anche un'altra differenza: per i primi si tratta di resuscitare o mantenere viva una memoria, quindi c'è una proiezione nel futuro: per i secondi è pura rincorsa all'esistenza in un attimo.

Il modello giudaico nasce da una condizione abbastanza simile (l'atteggiamento disincantato nei confronti della natura), ma vissuta in maniera differente. In fondo gli Ebrei, pur riconoscendo l'innocenza di Abele (il pastore) si considerano stirpe di Caino (l'agricoltore). Di chi cioè a dispetto dell'apparenza non vive in sintonia con la natura, ma la addomestica, e cerca di forzarla. L'ebraismo prende quindi atto del problema che sorge quando l'uomo si allontana dalla natura, nel senso che si emancipa dalla soggezione ai suoi ritmi. Ciò avviene per i greci soprattutto col tramite della tecnica, ma più ancora attraverso tutto il lavoro di conoscenza che le sta a monte: per gli ebrei è eminentemente un problema di autoco-scienza, sia pure collettiva, alimentata e resa sempre più acuta dalle batoste.

Una volta sganciati dai ritmi naturali riesce però difficile accontentarsi di una sola vita: per bene che vada è sempre troppo corta. Se tutto ciò che rimane è, come per i greci, la memoria, questa è riservata ad una infinitesimale minoranza: se è la speranza nel riscatto di un intero popolo, come per gli ebrei, mano a mano che si allontana nel tempo questo appare riservato a generazioni sempre più lontane, il cui glorioso riverbero non illumina affatto il presente. Non basta. E allora ecco che con la rivoluzione cristiana arriva la promessa del raddoppio. Invece dell'*eterno ritorno* un *ritorno per l'eterno*. E' un'ottima soluzione, che da un lato postula una responsabilità singola, e garantisce quindi una speranza individuale,

dall'altro liquida il problema del tempo, perché l'altra vita è proiettata in una dimensione nella quale il tempo non esiste. Ma, c'era da aspettarselo, nemmeno questo è sufficiente. Tutto nasce all'interno di quegli stessi ambienti nei quali si elabora la teoria della seconda vita. Conoscendo il meccanismo del gioco, si cerca di andare oltre. Di anticipare, di offrire un assaggio terreno della vita celeste. Ed eccoci tornati alla cattedrale gotica, con le guglie puntate al cielo, come tanti Shuttle pronti a decollare per il paradiso: la cattedrale è l'ascensore per la seconda vita.

Si potrebbe obiettare anche tutte le altre costruzioni monumentali dell'antichità vanno in fondo a rispondere a questo problema. Ma io ritengo che l'atteggiamento sia diverso. Il mausoleo, la piramide sono un disperato tentativo di tenere in vita quel ricordo terreno che è l'unica chance di sopravvivenza. Non sono luoghi frequentabili dagli altri esseri umani, anzi, sono esclusivi. La cattedrale medioevale ha invece un'altra funzione, oltre a quella celebrativa della grandezza e del potere della Chiesa. La cattedrale è un luogo aperto, di transito, quasi anticamera, camera di compensazione per accedere ad un mondo altro, nel quale il tempo non esiste (una funzione analoga potrebbe essere intravista nello *zigurrat*, ma anche qui siamo in un altro campo, perché lo *zigurrat* è anche magazzino, ha una funzione terrena dichiarata). Quindi deve avere come caratteristica quella di sfidare il tempo mortale, il passaggio delle generazioni. E' costruita per fare da ponte tra il tempo mondano e l'eterno. Anche gli altri edifici, si dirà, sfidano il tempo: ma non è così vero. Piuttosto resistono al tempo. Dal Colosseo ai castelli, ai grandi palazzi, alle fortificazioni, queste costruzioni hanno una funzione precisa su questa terra, di resistere ad esempio all'attacco di forze e di strumenti umani: una funzione limitata nel tempo e resa obsoleta dai cambiamenti. Lo stesso vale per i luoghi di spettacolo o per gli edifici di rappresentanza (regge, ecc). Soprattutto in quest'ultimo caso l'obsolescenza è insita nella funzione. Ogni nuova forma di potere o pretesa di rappresentatività esige un forte radicamento nel presente. Le cattedrali al contrario traggono il loro significato proprio dalla loro continuità, dalla loro esistenza nel passato: più sono antiche, più sono vicine all'evento chiave, più sono autorevoli.

L'idea che l'autorevolezza possa essere legata al nuovo è invece subentrata con la modernità. La modernità ha dato il via alla rincorsa a un "ammodernamento" continuo, legato anche al sorgere di nuove tipologie di edifici, particolarmente rappresentativi (che non a caso sono proprio quelli che Augé chiama i "non luoghi"). Si pensi ad esempio alle stazioni ferroviarie. Nella prima fase della modernizzazione, quando il cambiamento era sì accelerato, ma i ritmi erano ancora bassi, esse venivano edificate come se fossero destinate a durare per sempre; e infatti quelle che sono sopravvissute all'ammodernamento, pochissime, conservano il fascino di ciò che è costruito per la lunga durata. Ma già altre cose nell'ottocento vengono costruite con la prerogativa dell'effimero: si vedano i padiglioni per le grandi esposizioni, a Londra, o la stessa torre Eiffel, che negli intenti non avrebbe dovuto andare oltre il secolo.

La scelta della precarietà è paradossalmente legata all'introduzione di nuove tecniche costruttive, di nuovi materiali che in realtà avrebbero dovuto assicurare una maggiore durata, una maggiore resistenza al tempo (il ferro, il cemento armato) e che invece ne patiscono molto più velocemente l'azione. Proprio la facilità di costruzione di strutture gigantesche con questi sistemi ha fatto sì che non si badasse alla qualità. In primo luogo non era più possibile pensare in tempi lunghi come quelli della costruzione delle cattedrali; in secondo luogo era possibile replicare gli edifici, costruendone altri sempre più aggiornati nei cambiamenti del gusto, e quindi tanto valeva costruire in fretta. E' in definitiva aumentata esponenzialmente la possibilità di costruire, passando dal legno come materiale principale al cemento, ma si sono prodotte costruzioni destinate ad una obsolescenza sempre più rapida.

La storia della Défense è per il momento l'epilogo di questa vicenda. Le costruzioni vengono già da progetto pensate per una durata massima di cinquant'anni (ma par di capire che l'aspettativa di vita sia destinata a calare drasticamente). Si costruisce qualcosa di enorme e di tecnologicamente avanzatissimo nella prospettiva che non durerà nemmeno quanto la vita di un uomo. In pratica mentre prima questa vita scorreva all'ombra della cattedrale che aveva visto passare innumerevoli generazioni, e ne avrebbe viste passare ancora, ora ogni generazione vede scorrere una serie di "soggetti" che si soppiantano l'un l'altro con frequenze sempre più ra-

pide. L'uomo è fermo in un presente esteso, e il tempo gli passa davanti come su uno schermo cinematografico. Esattamente il contrario di quanto succedeva prima, quando lo scorrere del tempo lo poteva percepire solo sul suo corpo e su quello di chi stava attorno (e infatti, l'annullamento del tempo passa oggi anche per il tentativo di fermare il naturale decadere del corpo).

Di questo volevo arrivare a parlare. Del fatto che abbiamo talmente velocizzato le durate, lo scorrimento dei fotogrammi, da perdere di vista la possibilità della visione. Il treno ormai viaggia così veloce che non vediamo nemmeno più volare via il paesaggio dai finestrini, e siamo portati a pensare ad una nostra immobilità. Che significa niente passato, perché non riusciamo a focalizzare alcuna immagine di ciò che ci siamo lasciati alle spalle, perché sono troppe e si accavallano, e niente futuro, perché siamo in perenne rincorsa rispetto all'immagine appena passata, e impreparati e impossibilitati a pensare ad un futuro.

Assieme all'idea di un futuro stanno svanendo, da un trentennio a questa parte, tutte quelle aspettative che potevano trovare spazio e proiezione solo in quella dimensione. E' venuto meno il mito del progresso, si sono dissolte le grandi ideologie del riscatto sociale e della rivoluzione, persino l'unico divenire sopravvissuto, quello della scienza, suscita più inquietudini che speranze.

Per questo guardiamo a quelle pietre con rimpianto. Si opponevano al tempo, ma solo per farlo scorrere in maniera più regolare, per dargli una direzione e un senso. Erano strumenti nelle mani del potere, religioso o civile che fosse, e come tali asserviti ad interessi particolari e a disegni tutt'altro che divini: ma una volta rimosse non sono state sostituite da alcun altro punto fermo, da nessuna torre che consenta di guardare lontano. Il tempo, non più indirizzato, semplicemente incanalato e frammentato nelle durate brevi e asettiche dei misuratori meccanici, è sfuggito totalmente al controllo: nessuna divinità, nessuna idealità lo governa. Piuttosto siamo noi, falsamente illusi di averlo imprigionato nei nostri marchingegni, ad esserne diventati schiavi: e la condizione di schiavitù, rispetto a quella particolare accezione moderna del tempo che è il "tempo-valore", accomuna tanto chi il suo tempo lo vende quanto chi lo acquista. Perché

quello in commercio non è il tempo, ma una sua oggettivazione puramente convenzionale.

In sostanza, così come non può essere dilatato raddoppiando o moltiplicando le vite, il tempo non può essere costretto e gestito sminuzzandolo e “valorizzandone” ogni frammento. Intensificare l’esperienza del tempo non significa semplicemente moltiplicare le occasioni, o diversificarle: significa viverle più intensamente. E l’intensità in questo caso non è correlata alla frequenza, ma alla persistenza. A differenza che in fisica, non è un problema di quantità, ma di qualità dell’esperienza. Questa può essere vissuta verticalmente, scendendo in profondità, o orizzontalmente, viaggiando in superficie: in quest’ultimo caso o riduce il tempo a movimento nello spazio, come d’altronde faceva già Aristotele, o lo traduce in contabilità spicciola e somma matematica di azioni. Non è detto che la quantità non possa tradursi, se gestita bene, in qualità: ma il rischio che rimanga fine a se stessa è grande.

Immagino che dopo tutta questa tirata uno si aspetti delle conclusioni, in questo caso delle istruzioni per il corretto consumo del tempo. Lo deludo subito, e d’altro canto l’ho detto in partenza: non volevo affatto formulare ricette, ma solo proporre delle impressioni. Sull’uso da farne non so proprio dare consigli. Anche se, tuttavia, qualcosa da queste pagine può uscire. Per scriverle ho impiegato almeno un paio d’ore, che mi sono sembrate un attimo per certi versi, un’eternità per altri: dentro ci sono infatti il ricordo di quel viaggio, la rievocazione di quelle impressioni, il ripensamento sulle tante cose lette e più o meno digerite sul tema del tempo, il raffronto con le modalità di esperienza che quotidianamente ne ho e con quelle che mi sembra cogliere negli altri, la revisione di quello che stavo scrivendo, nel tentativo di renderlo leggibile. Insomma, quanto ad intensità non posso lamentarmi. A prescindere dai risultati, sono state due ore spese bene.

Non so se chi le leggerà potrà dire altrettanto per i cinque minuti necessari: magari riterrà di aver solo perso del tempo. Se così fosse, mi consola il fatto di avergliene rubato poco, ma più ancora la soddisfazione di sapere che evidentemente ha modi migliori per spenderlo. Se non altro ho contribuito a farglielo scoprire.

VOGLIO ANDARMENE AL PERÙ

*Ah... A Iquitos c'è tanto da bere... Con
che piacere si deve vivere in un luogo come Iquitos,
dove uno si può ubriacare tutto il giorno!*

(Indio peruviano, citato da Antonio Raimondi in “*El Perù*”)

Ogni tanto, giusto per quel paio di giorni che vanno da un articolo di giornale a un approfondimento televisivo, si torna a parlare di fuga dei cervelli. Come fosse un fenomeno nuovo per questo paese (e come non bastasse guardarsi attorno per accorgersi che di troppi qui è rimasto solo il corpo).

Invece non è nuovo affatto. L'Italia è stata a lungo esportatrice di braccia, ma di cervelli lo è da sempre. Se volessimo fare una lista solo di quelli famosi, da Giordano Bruno fino a Fermi, e poi a Meneghella, Cipolla, Modigliani (entrambi, il pittore e l'economista) e a tutti gli altri che scopriamo italiani per un attimo quando ricevono il Nobel, ci vorrebbe un volume della Treccani. L'emigrazione intellettuale è una delle voci più attive del nostro interscambio con l'estero, segno che siamo bravissimi a creare condizioni di incompatibilità per chi usa la materia grigia.

Oggi si scappa dall'Italia per un sacco di motivi, ma evidentemente ce n'erano parecchi anche in passato, vista la continuità dell'esodo nel tempo. Non ci siamo fatti mancare nulla: persecuzioni religiose, prima, durante e dopo la Controriforma, dominazioni straniere sciagurate e rapaci, e quelle indigene anche peggio, discriminazioni politiche e leggi razziali. Sottolineerei però soprattutto una congenita malignità e trombonaggine dei nostri 'ambienti culturali' che, unita a un nepotismo sfacciato, ha sempre indotto i migliori spiriti a cercare respiro e spazio altrove.

Quest'ultimo fattore è più che mai di attualità, anche se nessuno oggi deve fare le valigie per ragioni politiche (un esilio forzato - ma in genere dorato - è previsto solo per qualche grande evasore, o per qualche terrorista); c'è in compenso un'enorme migrazione semi-volontaria imposta dalla sclerosi e dalla povertà delle nostre istituzioni culturali e scientifiche, dallo scandalo delle saghe familiari nelle università, negli ospedali e in

parlamento, e più in generale dal disgusto morale di vivere in un paese nel quale l'ignoranza viene esibita e coccolata senza il minimo ritegno.

Le cose stavano già così nell'Ottocento: avesse avuto un po' di salute in più, Leopardi se la sarebbe filata a vent'anni in Germania o in Francia. Ma le motivazioni alla fuga erano allora prevalentemente politiche, ad andarsene erano soprattutto gli oppositori dei vari regimi, quello borbonico, quello papalino, quello asburgico, quello sabauda.

Ad esempio, tutta una generazione mazziniana di medici, di ufficiali e di uomini di scienza, dopo i ripetuti insuccessi delle cospirazioni degli anni trenta e quaranta si trasferì in blocco a Londra, sulle orme del maestro, e non fece ritorno nemmeno al compimento dell'unità.

C'erano anche quelli, primo tra tutti Cattaneo, che dopo aver salutato con entusiasmo l'esplosione del quarantotto, essersi battuti sulle barricate e aver pagato le doppie della diplomazia piemontese o i velleitarismi dell'azione mazziniana, capirono dove si andava a parare e decisero di cambiare aria.

Tra questi ultimi spicca un uomo il cui nome agli italiani dice poco, o più probabilmente nulla, ma che in Sudamerica è annoverato tra i grandi della scienza e in Perù addirittura tra i padri della patria. Il nome è quello di Antonio Raimondi. Molti non lo avranno mai sentito prima, ed io stesso, pur avendo letto qualcosa di lui oltre trent'anni fa, l'ho riscoperto da poco. Cercherò di fare ammenda con questo breve ritratto.

In effetti, Raimondi non può essere classificato tra i grandi incompresi o tra i perseguitati cui si faceva cenno più sopra, ma tra i dimenticati senz'altro sì (e anche questa è una forma d'incomprensione). Si presta comunque benissimo a esemplificare un modello umano decisamente raro nel nostro paese (per l'ovvia ragione che quando ci nasce se ne va) di persona seria, coerente, profondamente leale, che ha saputo coniugare la curiosità e le capacità intellettuali con la modestia e il disinteresse per i riconoscimenti ufficiali. Ma ha potuto farlo solo andandosene. Poiché non è possibile clonarlo, credo varrebbe la pena, soprattutto per i nostri giovani, almeno conoscerlo.

Raimondi nasce milanese doc, attorno al primo quarto dell'Ottocento (sulla data precisa c'è un po' di confusione, comunque nel 1824 o nel

1826). Cresce in una città che anche nel periodo della Restaurazione mantiene una dimensione europea negli scambi e nel clima culturale, anche se il rapporto con l'amministrazione austriaca si è molto deteriorato rispetto a quello esistente all'epoca di Parini, di Beccaria e dei fratelli Verri. La famiglia è benestante e gli lascia molta libertà d'azione, assecondando la sua precocissima passione per ogni aspetto della natura. Antonio studia quindi chimica da autodidatta e pratica la ricerca naturalistica con frequenti escursioni in Valtellina: a casa dipinge ad acquerello centinaia di piante e attrezza un piccolo laboratorio nel quale analizza fiori, insetti, rocce, tutto ciò che suscita la sua curiosità. In più a Milano, come in tutti i maggiori centri europei, c'è un giardino botanico che ospita piante esotiche provenienti da tutti i continenti, e questo diventa il suo santuario dei sogni:

In quella stagione non avevo altro conforto che rifugiarmi nella sera dell'Orto botanico. Lì, in mezzo a una verde e varia vegetazione, che contrastava vivamente col candore della neve da cui era ricoperto fuori il terreno [...], lì, in presenza di quella vegetazione attiva e verdeggiante, quasi tutta oriunda delle regioni tropicali [...]. L'immaginazione volava a quelle desiderate regioni, scorreva per le folte selve solitarie [...].

Oltre all'Orto botanico di Brera frequenta il Museo di Storia Naturale, da poco fondato e da subito diventato un centro della 'resistenza' antiaustriaca. Entra quindi molto presto in contatto con gli spiriti più vivaci e brillanti della Milano prequarantottesca, e nel contempo alimenta attraverso una sana conoscenza naturalistica le fantasie e i sogni che segneranno il suo futuro:

Nel vedere gli animali imbalsamati dei nostri musei, vivificavo nella mia fantasia tutti quegli esseri inanimati, mi trasportavo come in sogno nei paesi dove vivono e assistevo alle loro lotte sanguinose. Vedevo con orrore la tigre feroce abbrancare al collo l'umile daino e strozzarlo in un momento con gli aguzzi artigli. Vedevo il condor dominare con il volo maestoso le bianche cime della gigantesca Cordigliera delle Ande [...].

Tutto quello che oggi un bambino dai tre mesi in poi può tranquillamente vedere in documentari, cartoni animati e film, Raimondi se lo ricostruisce partendo da una descrizione, da un'illustrazione o da un esemplare

impagliato: invece di consumare come spettatore passivo e inerte delle storie preconfezionate, è produttore, regista e interprete delle sue fantasie.

Vive insomma una di quelle giovinezze possibili solo in altri tempi, quando la gioventù non era un target commerciale e una chimera pubblicitaria, un adolescente poteva ancora sognare un futuro e il suo consumo maggiore era quello degli occhi sui libri.

La passione per le scienze naturali, infatti, è tale che a tredici anni Raimondi si regala, con gli spiccioli del salvadanaio, il *Sistema della natura* di Georges-Louis Leclerc de Buffon. Ma non legge solo Buffon: legge anche il *Viaggio alle regioni equinoziali* di Humboldt, se ne innamora com'è già successo al suo quasi coetaneo Darwin, e poi un sacco di altri libri.

Nato con una precisa inclinazione ai viaggi e allo studio delle scienze naturali, sognai dalla prima fanciullezza le splendide regioni della zona torrida. Più tardi, la lettura di varie opere di viaggiatori (Colombo, Cook, Bougainville, Humboldt, Dumont d'Urville e via dicendo) suscitò in me il più vivo desiderio di conoscere quei paesi privilegiati. Nelle mie letture seguivo sulla carta gli itinerari percorsi da quegli illustri viaggiatori, e mi pareva di visitare con essi le numerose isole dell'Oceania e le vaste selve dell'America tropicale [...]. La lussureggiante esuberante vegetazione, l'infinita varietà di animali, le tribù selvagge che vagano per quelle cupe foreste, tutto si presentava alla mia immaginazione [...].

Un ragazzino così, che gioca in casa al piccolo chimico, ama le escursioni naturalistiche, legge libri e sogna a occhi aperti, oggi sarebbe un sicuro candidato all'analisi psicoanalitica e al bullismo dei compagni. Nell'Ottocento ha altre prospettive, e questo dovrebbe indurci a riflettere sulle derive ultime della nostra società, ma soprattutto, se non gli manca l'animo, ha anche la possibilità concreta di realizzarne alcune. Antonio Raimondi riuscì, sommessamente e incredibilmente, a dare corpo a tutte le sue fantasie. Un suo omologo odierno dovrebbe accontentarsi dei videogiochi.

Le informazioni sulla giovinezza di Raimondi, e in generale su tutta la sua vita, le desumiamo dall'opera nella quale è raccolto e riassunto il frutto di un'intera esistenza dedicata alla ricerca: *El Perú*, opera che a suo tempo

venne paragonata al *Cosmos* di Humboldt o alle *Storie Naturali* di Plinio, e che a tutt'oggi è considerata un classico della letteratura scientifica e antropologica, ma della quale non esiste naturalmente un'edizione italiana.

Nel primo volume (nell'edizione originale sono quattro, e tutti belli corposi) Raimondi abbozza una breve autobiografia, mirata più che altro a spiegare l'origine del suo impegno scientifico: racconta pertanto le sensazioni, le passioni, le aspettative della sua giovinezza, mentre è piuttosto stringato sui fatti e non si sbottona molto nemmeno al riguardo degli anni cruciali che a questa giovinezza mettono fine. Sappiamo solo che nel Quarantotto, a ventiquattro anni, Raimondi vive da protagonista tutta la stagione della rivoluzione politica e independentista.

È sulle barricate a combattere contro Radezky, nel momento esaltante della cacciata degli austriaci, ma è anche a Custoza, in quello umiliante che prelude al loro ritorno. Prende parte anche all'ultima, infamante battaglia di Novara, dove la tragedia si trasforma in farsa. Molla allora l'esercito piemontese e va ad arruolarsi con Garibaldi per la difesa di Roma, ma ancora una volta vede crollare a Mentana ogni sogno. In un anno e mezzo di lotte ha bevuto fino in fondo il calice della delusione, e si è bruciato parecchi ponti alle spalle: non può rientrare a Milano, meno che mai può andare a Roma, è considerato quasi alla stregua di un disertore dall'esercito piemontese. In più la scoperta dei molteplici e divergenti interessi che stanno dietro la lotta independentista, in qualche caso sfociati anche in aperto conflitto, lo ha decisamente sconfortato. È pronto per un altro mondo.

Alla fine del 1849 torna clandestinamente a Milano, il tempo di raccogliere poche cose, qualche libro e qualche attrezzo scientifico, e s'imbarca con alcuni amici su un brigantino in partenza da Genova per l'America. Vede per la prima volta le coste del Perù dopo sette lunghi mesi di navigazione. Non varcherà mai più l'oceano.

Le ragioni della fuga non le spiega, quasi volesse rimuovere tutto. Motiva invece così la scelta della destinazione:

La sua proverbiale ricchezza, il suo vario territorio, che sembra riunire in sé gli arenili della costa, gli aridi deserti dell'Africa, i vasti altipiani, le monotone steppe dell'Asia, le alte vette della cordigliera, le fredde regioni polari, gli intricati boschi di montagna e la lussureggiante vegeta-

zione, mi spinsero a preferire il Perù come campo di esplorazione e studio.

In realtà, quando Raimondi sbarca a Callao, la proverbiale ricchezza è un ricordo lontano. Ultimo paese sudamericano a essersi liberato degli spagnoli, il Perù è rimasto fermo a un'economia mineraria sempre più povera. L'agricoltura è pochissimo sviluppata e nel corso di tre secoli tutta la fascia costiera è stata disboscata e impoverita.

Raimondi ha sognato sin da bambino immense foreste, e da adolescente innamorato delle scienze naturali un paradiso di specie animali e botaniche da scoprire e da classificare: si trova ora davanti coste aride e grigiastre, che lo deludono. Ma non demorde. Prima di tutto deve trovare una sistemazione economica, un'occupazione che in qualche modo gli consenta di mettere a frutto le sue competenze. A Lima conosce il dottor Gaetano Heredia, uno degli scienziati più eminenti del paese, che ne ricava un'ottima impressione e gli affida prima il compito di sistemare il Museo del Collegio dell'Indipendenza - trasformatosi poi in Facoltà di Medicina - e l'anno dopo la cattedra di Zoologia e Botanica. Si segnala subito come ottimo insegnante e come infaticabile organizzatore culturale. Rinnova, infatti, l'insegnamento della storia naturale spronando gli studenti alla ricerca sul campo, e spinge perché l'Università completi lo spettro delle cattedre fondamentali (lui stesso fonderà in seguito quella di Chimica analitica)

Raimondi però scalpita. Lima e il circondario dopo un po' gli vanno stretti. Sullo slancio dell'entusiasmo iniziale ha già visto e identificato tutto ciò che i dintorni della capitale gli offrivano, scoprendo anche qualcosa di nuovo. Ma non è questo che sognava. Non ha attraversato l'oceano per svolgere un lavoro di routine, per quanto prestigioso. Vuole lavorare sul territorio in grande scala, scoprire e descrivere ogni angolo del Perù. In questa direzione lo spingono la serietà del ricercatore, ma anche le suggestioni delle letture e delle illustrazioni viste nell'infanzia.

Pianifica allora un progetto a lunga scadenza, suddividendo il territorio in regioni da esplorare palmo a palmo, con un triplice obiettivo: in primo luogo, una ricognizione geografica che consenta di correggere tutti gli errori e le approssimazioni dei cartografi precedenti; poi un

censimento delle ricchezze minerarie, vegetali e animali, delle potenzialità di coltura, delle forme di sfruttamento più congeniali e meno distruttive; infine la ricerca e l'esame critico delle fonti storiche di ogni tipo, per dare ordine e interpretare anche la geografia umana del paese. Il suo piano è accettato: le autorità accademiche gli concedono un'aspettativa a tempo indeterminato dall'insegnamento e da un certo momento in poi, quando cominciano a convincersi dell'importante ricaduta che l'impresa può avere per lo sviluppo economico del Perù, sovvenzionano, sia pure con scarsa regolarità e in misura ristrettissima, le sue esplorazioni.

L'immenso lavoro progettato si può fare solo viaggiando incessantemente, e Raimondi viaggerà addirittura per diciannove anni consecutivi, in un territorio dove esistono poche strade, pochissimi ponti, e i mezzi di trasporto sono cavalli e muli. Lo farà mettendo a repentaglio più volte la propria vita, affrontando i disagi di un'esplorazione compiuta in territori dove unici rifugi possono essere, qualche volta, le misere capanne degli indios. Si calcola che abbia percorso oltre 45.000 chilometri, non interrompendo le sue esplorazioni nemmeno quando è colpito dalla malaria, sopportando la fatica, la fame, le intemperie del clima e le punture degli insetti.

Viaggia con un barometro, un termometro e la bussola, e annota nei suoi diari ogni dato relativo a flora, fauna, geologia, clima, toponomastica, usi e costumi della gente, reperti archeologici, ecc., senza mancare di riferire anche delle peripezie, dei pericoli e dei fatti bizzarri di cui è testimone o protagonista. Produce anche un numero incredibile di acquerelli pregevolissimi, soprattutto di piante e animali, ma anche scorci architettonici.

Da cosa è motivato ce lo dice lui stesso, dopo aver raccontato di alcune sue paurose disavventure:

Ora domando: qual è il motivo che ha spinto il naturalista, in un luogo solitario, non visto da alcuno, a calarsi giù per una ripa con pericolo di vita per cogliere una meschina pianticella che non aveva mai visto altrove? Non certo l'interesse pecuniario, perché il naturalista è disposto ad arrischiare la vita per la più umile erba, sprovvista di fiori vistosi e che non avrebbe alcun valore in commercio. È forse ambizione di

gloria? Ma che gloria può venire da un'azione ignorata da tutti, perché nessuno è presente alle sue angustie, ai suoi pericoli e alle sue vittorie? È vero che indirettamente gli può spettare la gloria di aver fatto progredire la scienza, ma non è la gloria il motivo delle sue azioni, poiché l'uomo fatto per l'investigazione della verità obbedisce quasi ciecamente a un innato desiderio e, se anche si trovasse del tutto segregato dal mondo e non fosse possibile trasmettere alla posterità il risultato dei suoi studi, lavorerebbe tuttavia e arrischierebbe cento volte la vita pur di strappare un segreto alla natura e scoprire la verità dovunque si trovi.

L'altro motivo è che Raimondi, persa una patria, ne ha trovata un'altra, una realtà completamente nuova e tutta da esplorare, capace di fargli provare continuamente l'emozione della scoperta, dimenticata in qualche modo dagli uomini e dai loro appetiti coloniali, che sembra tagliata su misura per la sua vocazione e alla quale sente di doversi dedicare anima e corpo, e per sempre. Quando da Roma gli arriveranno riconoscimenti e offerte di insegnamento, in un periodo buio della storia del Perù, risponderà: *«Grazie, ma non posso abbandonare la mia seconda patria nel momento della sventura».*

Le sue non sono naturalmente ricerche fini a se stesse, al puro accrescimento del sapere scientifico: hanno una destinazione pratica conclamata. Gli studi mineralogici e geologici trovano sbocco ad esempio nella rilevazione di giacimenti minerari, quelli chimici nella determinazione della potabilità delle acque, quelli geografici nella stesura della prima carta geografica completa del Perù. Raimondi è capace di stupore, di rispetto, di gratitudine per le bellezze della natura, ma crede soprattutto nella necessità di conoscerla in profondità, se non per dominarla, senz'altro per volgerne le proprietà al servizio dell'uomo.

Con questi intenti vagabonda a zig zag tra la costa oceanica e le Ande, valica ripetutamente queste ultime (arrivando oltre i 5000 metri di altitudine) esplorandone anche il versante amazzonico, dove discende su una zattera gli affluenti meridionali del Rio delle Amazzoni, visita isole e scala vulcani.

Si è dato un programma preciso e lo rispetta integralmente, cartografando ogni singolo angolo di terra peruviana. Lungo il percorso studia

l'origine dei depositi di guano, individua giacimenti di carbone e banchi di salnitro, saggia le rocce aurifere, scopre fonti termali. L'elenco delle località toccate e dei dipartimenti da lui visitati è impressionante, e la cosa singolare è che non cessa di stupirsi e di entusiasinarsi, lungo vent'anni, per quello che vede e che trova.

E trova in effetti, oltre alle meraviglie naturali, anche dei veri tesori archeologici. Dopo aver visitato tutti i principali centri inca (tranne Machu Pichu, che rasenta lungo l'esplorazione del Riobamba, ma che sarà scoperto solo cinquant'anni più tardi) e aver tracciato le piante di Huánuco Pampa o della fortezza di Paramonga, arriva alle rovine di Chavín de Huántar, e si convince che la città abbia ben poco a che vedere con la cultura incarica. Ha ragione, perché la cultura di cui Chavín è testimone risale a quasi tremila anni fa. Nel suo diario scrive:

Arrivai al villaggio di Chavín per osservare le importanti rovine denominate El Castillo; penetrai nei suoi oscuri sotterranei, percorsi in tutti i sensi, sin dove mi fu possibile, questo intricato labirinto, vidi la pietra scolpita con simbolici disegni che, come una colonna, sostiene i grandi massi che formano il soffitto, nel punto dove s'incontrano le gallerie e disegnai una piccola mappa della zona che ero riuscito a visitare.

Ma il bello viene dopo. Dopo aver fatto il giro delle rovine Antonio è invitato a bere un bicchiere di birra di mais da un contadino della zona. Mentre si disseta nota il contrasto tra la povertà della casa del contadino, costruita con mattoni di paglia e fango, e il lungo tavolo di pietra scura che sta al centro. Passa le dita sulla parte inferiore di quest'ultimo e si rende conto che è piena di fini incisioni. Appena riavutosi dal mezzo infarto che gli è preso, tratta l'acquisto della pietra. Il contadino perde un pezzo del mobilio, ma l'umanità acquista una straordinaria testimonianza di una cultura scomparsa: la Stele Raimondi, oggi conservata a Lima, nel Museo Nazionale di Archeologia e Storia del Perù, è una lastra di pietra vulcanica di quasi due metri per ottanta centimetri, spessa circa venti, su una faccia della quale è rappresentato in bassorilievo il giaguaro dorato, la più importante divinità dell'epoca di Chavín.

Il viaggio nel bacino alto del Rio delle Amazzoni, nel corso del quale arriva sino al Brasile, è l'ultimo della 'grande esplorazione'. Nel 1870 torna a Lima e comincia a riordinare l'enorme messe di appunti o di esemplari

che ha raccolto nei suoi vagabondaggi. Non senza ripensare, con gratitudine verso la sorte e con una punta di nostalgia (anche perché nel frattempo si è sposato, e sa che il tempo dell'avventura è finito), agli incredibili anni vissuti tra cordigliere, foreste e deserti.

Quando penso a tutti gli ostacoli superati per portare a termine i miei lunghi viaggi; quando rifletto sui pericoli che da tutte le parti mi assediavano, trovandomi continuamente esposto a perdermi e a perire di sete negli sterminati e aridi deserti della Costa, a essere travolto dall'impetuosa corrente nel guado di qualche torrentoso fiume, a essere sgominato dalla terziana o vittima delle febbri maligne che regnano in alte regione; a sprofondare o rotolare in un precipizio lungo le insidiose scorciatoie della Sierra; a morire in pochi istanti dal morso di qualche serpente velenoso; o a essere assassinato a frecciate dai selvaggi; quando ricordo tutto questo, e che ho realizzato il sogno di percorrere tutta la Repubblica senza dovere lamentare nessuna disgrazia, congratulo me stesso, considerando che a pochissimi viaggiatori è toccata una così grande fortuna.

Anche il lavoro di riordino e di stesura, come le esplorazioni, è svolto in solitaria. Malgrado sia tornato a insegnare all'Università, infatti, Raimondi non si avvale di assistenti: per disporre il tutto all'interno del quadro che vuole costruire è necessario avere la visione d'insieme, e questa la possiede solo chi ha visto ogni cosa, ogni minerale, ogni pianta, nel suo contesto naturale. È consapevole della difficoltà del suo assunto e del rischio che corre di non arrivarne a capo, ma quando scrive:

Attualmente, una sola idea mi tormenta, ed è il dubbio che non mi basti la vita per porre termine alla mia audace impresa. Giovani peruviani! Fidando nel mio entusiasmo ho intrapreso un arduo lavoro, molto superiore alle mie forze. Vi chiedo, quindi, il vostro concorso. Aiutatemi.

Non chiede soccorso per sé, quanto per la scienza. "Aiutatemi" significa: proseguite e completate la mia ricerca, io la mia parte l'ho fatta.

Il suo momento magico è davvero finito. Ha sposato una donna che gli dà tre figli, ma che presto manifesterà segni di squilibrio e alla fine diverrà ingestibile.

In alternativa alle esplorazioni ha gli amici e il caffè. Ai primi, nonostante la sua scelta di viaggiatore solitario, non ha mai rinunciato: «*Vi supplico di inondarmi con un diluvio di lettere perché un uomo che viaggia*

solo riceve molta consolazione dalle lettere degli amici e gli sembra di stare fra loro, anche se sono lontani», scriveva alla fine degli anni cinquanta. Del secondo fa un vero abuso, tanto da procurarsi una quasi cronica insonnia.

E poi la scienza. Il suo lavoro è conosciuto nel mondo, perché Raimondi mantiene un'attiva corrispondenza con i principali istituti scientifici, ma ciò non toglie che debba faticare per far pubblicare dal governo peruviano, al quale le ha generosamente cedute, le sue opere. Gli ultimi volumi di *El Perú* vedranno la luce solo dopo la sua morte. I politici peruviani non sono diversi dagli altri, e pensano piuttosto a finanziare gli eserciti. Così, durante la Guerra del Pacifico, quando il Perú subisce l'invasione cilena, deve salvare a casa propria le collezioni di fossili, di minerali, di piante, di crani umani e di insetti che aveva donate all'Università, ma nell'occasione perde anche quelle poche sostanze che gli garantivano una sopravvivenza decorosa. Va a morire infine a casa di un amico, uno di quelli che avevano lasciata l'Italia con lui. Ha solo sessantasei anni, ma la vita, e non certo quella del vagabondaggio, lo ha sposato.

Per molti aspetti, primo tra tutti l'enciclopedismo, e fatta salva una ben diversa attitudine alla modestia, Raimondi ricorda Alexander von Humboldt. Con una fondamentale differenza di assunto, però: il secondo ancora sperava di trovare la chiave di interpretazione del cosmo, il primo si accontenta di conoscerne a fondo e raccontarne una piccola porzione. Nel farlo gli capita magari di avere intuizioni geniali, rispetto ad esempio alla natura e alla composizione dei suoli, o alla storia dei popoli, ma non azzarda teorie, si limita a proporre i fatti e a lasciare loro la parola.

È una questione di carattere, senza dubbio, ma anche di epoca. Raimondi viene dopo Darwin, e paradossalmente con Darwin la scienza fa un enorme passo avanti, ma per un certo verso viene azzerata. Tutte le sue passate acquisizioni rimangono, ma devono essere riconsiderate; ogni singola conoscenza deve essere ricollocata. Raimondi ha la giusta umiltà di farlo partendo dal piccolo, cocendo i mattoni che serviranno poi ad altri per innalzare il nuovo edificio. Il tipo di conoscenza cui mira ha da essere prima di tutto esaustivo e preciso nei particolari, per consentire sintesi

semplici e corrette. Lo si potrebbe definire un manovale del lavoro scientifico, di quelli che si accollano il lavoro duro e sporco e sono soddisfatti di essere utili agli altri.

Questo è il carattere distintivo di Raimondi. La sua scienza vuole essere innanzitutto una scienza 'utile', lo ripete senza stancarsi, nello sforzo quasi commovente di sgomberare le teste dei suoi studenti dalle paturnie nazionalistiche e di indurre i governanti a fare scelte per una valorizzazione concreta del paese. *«Date tregua alla politica e consacratevi a far conoscere il vostro paese e le immense risorse che possiede»*. Naturalmente, è come parlare al muro, ma lui quel paese lo ama davvero, perché a differenza degli studenti e dei politici lo ha percorso, lo ha visto e lo conosce tutto, nelle sue contraddizioni stridenti e nelle sue enormi potenzialità: è ormai diventato per lui la patria vera, sentita più ancora che se ne fosse nativo. E quindi lavora per far conoscere la realtà peruviana al resto del mondo, ma anche e prima ancora per dare al Perù la piena coscienza del suo potenziale culturale ed economico. Offre la sua disinteressata collaborazione alle autorità per sfruttare le ricchezze del paese, ma soprattutto per preservarle. Visto come sono andate poi le cose, temo che si rivolterà nella tomba: le ricchezze sono state sfruttate da altri, la natura che tanto amava è stata violentata in ogni maniera, i suoi connazionali elettivi sono tra i più poveri al mondo. Del suo Perù, e di quello che sperava diventasse, è rimasto poco o nulla: ma questo nulla toglie all'importanza e all'onestà della sua azione. Soprattutto, nulla toglie alla limpidezza dei suoi intenti.

Disgraziatamente pochi capiscano che uno possa spendere tutta la vita nella contemplazione della natura e nell'investigazione de' suoi segreti, senza fare il minimo conto dell'interesse e della gloria.

Mi chiedo perché, alla fin fine, al di là dell'oggettivo ed eccezionale valore dello scienziato, la figura di Raimondi mi abbia tanto colpito, e in maniera così diversa rispetto ad altri che pure gli fanno compagnia in questa personalissima campagna di riabilitazioni. Forse è proprio per la sua apparente 'normalità'.

Uno che scrive: *«La vera felicità la faccio consistere nella tranquillità d'animo, nella vita pacifica in famiglia, nel rispetto e nell'affetto reci-*

proco e in tutta l'indipendenza possibile dai fastidi che impone la società di pura etichetta» e che poi nella vita dà corpo a tante avventure e realizza tante cose che Indiana Jones gli fa un baffo, non può lasciarti indifferente. È il modo a colpirti, prima ancora dell'intensità.

Raimondi sembra fare tutto come se fosse la cosa più naturale di questo mondo, non nasconde di aver provato paura trovandosi un serpente a sonagli tra le coperte, ma sembra dirti: *com'è normale che sia*, spegnendoti sulle labbra la domanda: *ma è normale andare a dormire in mezzo a un deserto?* Tutto pare capitargli per caso, anche quando sarebbe piuttosto un caso se non gli capitasse: rovinare giù per un precipizio per andare a raccogliere una piantina strana, essere travolto dalla corrente cercando di forzare un guado, fare da bersaglio per gli indios andando a ficcanasare nel cuore della foresta. *Cos'altro avrei potuto fare?*, sembra chiederti. E allora ti convinci che tanta letteratura e troppo cinema hanno falsato la figura dell'eroe, vincolandoci all'idea dell'impresa eccezionale e subitanea, e facendoci dimenticare quelle realizzate giorno per giorno, con passione, con curiosità e determinazione inossidabili, con modestia e senza spettacolarizzazione, da uomini come Antonio Raimondi.

Raimondi non fece mai ritorno in Italia, anche quando la sua fama cominciò a procurargli inviti e promesse di onorificenze. Evidentemente sapeva sin troppo bene cosa vi avrebbe trovato. Se ho capito qualcosa del personaggio non ce lo vedo proprio a mischiarsi con gli scienziati dell'epoca e a farsi coinvolgere nelle faide baronali delle nostre università. Nel suo comportamento non è però da leggere alcun disprezzo o risentimento nei confronti del paese originario, anzi non perse occasione di rivendicare le sue origini e si prestò a presiedere il Comitato Italiano quando gli interessi dei suoi vecchi connazionali erano in pericolo. Soltanto aveva capito che l'unico modo per amare questo paese e provarne un po' di nostalgia, è stargli lontano. E quando gli tornavano in mente l'orto botanico di Brera e i sogni della sua giovinezza, non aveva che da alzare lo sguardo e *«gli occhi sembrava non bastassero per guardare tutto»*.

Per conoscere meglio Antonio Raimondi:

BONFIGLIO, Giovanni - *Antonio Raimondi. L'italiano che esplorò il Perù* -Ed. Fondazione G. Agnelli, 2008

MONTI, Mario - *Gli Esploratori* - Longanesi, 1981

GERBI, Antonello - *Romanticismo e peruanesimo di Antonio Raimondi*, in *Le Americhe. Storie di viaggiatori italiani* - Electa, 1987

LA NOTTE DELLA MEMORIA

Beati i popoli che non hanno bisogno di giorni della memoria. Suona familiare: e infatti, pur non essendo un fanatico di Brecht finisco sempre per parafrasarlo. Se c'è bisogno di parchi, scrivevo anni fa, è perché non siamo più in grado di rapportarci alla natura: ogni istituzionalizzazione del sentire riflette infatti e denuncia la perdita di una sensibilità. Così, se c'è bisogno di una festa della mamma, del papà, del nonno è proprio perché queste figure hanno perso identità e peso nella nostra vita, e diventa necessario ricordare per decreto che esistono. Se si celebra il giorno degli innamorati è perché abbiamo dimenticato, sempre che l'abbiamo mai saputo, cos'è il vero amore. Insomma, la liturgia e la polluzione delle ricorrenze sono un segno, anche al netto di tutto il carrozzone commerciale che c'è alle spalle e che costituisce il vero motivo della ridicola corsa ad incorniciare e infiocchettare tutto. Oggi lo sono per quanto concerne lo stato e l'uso della memoria storica, e arrivano dalle nostre parti ad assumere caratteri grotteschi, dal momento che la famigerata *par condicio* impone di inserire a calendario giornate del ricordo, del rimpianto, della rimembranza o di che altro, col risultato, tutt'altro che involontario, di fare mucchio e rimandare tutto nell'oblio.

E' evidente che il giorno della memoria non mi piace. Non mi piaceva dieci anni fa, quando è stato istituito, per le ragioni che ho detto, mi piace ancora meno oggi perché ha innescato un sacco di derive. Intanto ha dato luogo ad uno sfruttamento mediatico vergognoso. Pur non essendo un videodipendente, tutti gli anni, all'approssimarsi del ventisette gennaio, cado in depressione all'idea che per una settimana almeno non potrò scegliere che tra *Schindler's List* e *La vita è bella* (essendo pieno inverno non ho nemmeno l'alternativa di uscire a farmi un giro). La depressione non è frutto di astinenza da video, ma dell'effetto di saturazione, o almeno di sazietà, che questo pompaggio esasperato ha indotto, e del conseguente ipocrita rilassamento delle coscienze. Quasi a dire: abbiamo già fatto tutto quel che si doveva, abbiamo sentito tutte le messe. Non mi piace poi perché induce a focalizzare l'attenzione su un solo frammento di memoria,

per naturale evidenza, senz'altro, ma anche per negligenza o per ignoranza, quando non per calcolo o per cinismo.

Questo fastidio naturalmente non ha nulla a che fare col negazionismo (mi sembra quasi ridicolo sottolinearlo, ma l'interpretazione maligna è sempre in agguato - e ci rimane comunque, a dispetto delle precisazioni). Nasce, al contrario, dal rifiuto di ridurre tutto ad una liturgia, a lavarsi la coscienza con la cerimonia, i discorsetti, le testimonianze dei reduci, fino a quando ne rimarrà qualcuno. L'alternativa è l'oblio, mi si obietterà; può darsi, ma l'oblio almeno suscita e giustifica l'indignazione, la volontà di combatterlo; mentre la celebrazione rituale, con l'ostensione delle reliquie dell'orrore conservate sotto vetro, non fa che accrescere la distanza nei confronti di qualcosa che invece ci concerne profondamente, sia come vittime che come carnefici potenziali. Qualche minuto di cerimoniale compunzione per i ricordi strazianti e i vani appelli dei sopravvissuti, un attimo di commozione davanti alla sequenza particolarmente struggente di un film (ma anche qui, dopo la seconda volta la sequenza diventa banale, diventa solo film) bastano a pacificare la nostra coscienza. Soprattutto perché ci consentono di restarcene all'esterno, e di pensare che la colpa, alla fin fine, riguardi sempre e solo gli altri.

Per questo voglio celebrare la giornata a modo mio. Non sciorinando cifre, non elencando i campi di concentramento e quelli di sterminio, non recitando i nomi delle vittime, ma ponendomi alcune semplici domande e proponendo possibili risposte. Non vuole essere una provocazione, non mi illudo che si possa più provocare chicchessia su qualsivoglia tema: sono solo spunti per una corretta manutenzione della memoria.

a) *Non solo ebrei*. Il giorno della memoria cade nell'anniversario della liberazione degli ultimi sopravvissuti nel campo di Auschwitz. E' stato istituito quindi in relazione ad un evento ben preciso, anche se da subito, malgrado qualche resistenza degli ambienti ebraici (in qualche modo giustificata, visto che sono stati proprio gli ebrei, a partire dal processo Eichman, a ridare parola e dignità alle vittime) è stato interpretato come l'occasione per far tornare alla luce, o per far emergere per la prima volta, altri episodi altrettanto vergognosi. L'occasione è stata almeno in parte sfruttata, soprattutto per la concomitanza con i saldi storici di fine millennio, che han-

no portato alla proliferazione di studi, ricerche, raccolte documentarie relative agli orrori del ventesimo secolo. Molto di ciò che era rimasto ben chiuso negli armadi della vergogna sparsi in tutto il mondo è venuto fuori.

Molto, ma non tutto, e non sempre in maniera definitiva. Mentre per i crimini nazisti infatti il campo è in qualche modo sgombro, in quanto da parte tedesca c'era stata almeno ufficialmente un'assunzione di responsabilità, e dal canto loro le vittime (o meglio, i loro eredi più o meno prossimi) dispongono di un notevole potenziale di pressione culturale, per altre situazioni la cosa si presenta più delicata. Si prenda ad esempio il caso dello sterminio degli Armeni (ma varrebbe allo stesso modo per un sacco di altre popolazioni, da quelle caucasiche a quelle dell'Asia centrale o del sud-est, dall'Africa centro-meridionale all'America Latina). Dopo che è stato accertato, documentato, conclamato il massacro di almeno un milione e mezzo di persone si continua a dibattere sulla definizione da utilizzarsi: si può parlare di genocidio o no? Non è un problema meramente lessicale: a seconda di come si risolve l'assurda diatriba terminologica cambia il peso specifico delle vittime al cospetto della giustizia sovranazionale: e quindi anche la quota di ricordo spettante. Non sto dicendo che alla memoria della Shoa sia riservato un canale preferenziale, e che sull'appropriazione indebita di questa memoria sia stata costruita una sorta di impunità dello stato israeliano, come affermano, oltre che i revisionisti, anche alcuni storici ebrei: il canale c'è perché gli ebrei se lo sono scavato con le unghie, e va salvaguardato da ogni tentativo di insabbiamento. Piuttosto sarebbe necessario scavarne altri, per tutti coloro di cui non sono rimaste nemmeno le unghie, e la cui memoria è rimossa con fastidio, perché disturba la domesticazione dei carnefici e il loro ingresso nel consesso politico e soprattutto nel mercato globale.

Certo, qui si rischia di infilarci in un pozzo senza fondo: perché a voler scavare ce n'è per tutti, e andando un po' in profondità la storia si rivela una tabella di massacri, con rovesciamenti continui di parte. Il problema non è dunque quello di mandare tutti alla sbarra, perché la gabbia degli imputati sarebbe sempre troppo stretta, quanto di pretendere almeno che tutti assumano le proprie responsabilità. E dal momento che questo non avviene, perché la Cina non ci pensa nemmeno ad ammettere di aver sterminato due milioni di tibetani, e la Turchia nega l'eccidio armeno, e Fran-

cia e Belgio fingono di non sapere nulla della campagna d'odio che ha portato al massacro dei Tutsi, e così fanno tutti gli altri, questo ha da essere il compito della memoria: non lasciare che la voce di alcuna vittima sia soffocata da palate di terra, e fare sì che ogni carnefice debba guardare negli occhi il suo prossimo e i suoi figli sapendo che sanno.

b) ***Siamo "brava gente"?*** Partiamo proprio da noi. Il concorde apprezzamento per l'istituzione del giorno della memoria nel nostro paese e l'eccesso di zelo col quale viene celebrato non sono sintomi di una sensibilità particolarmente acuta. Sono al contrario l'ennesima dimostrazione della nostra ipocrisia. Ci va bene ricordare gli orrori, perché ci siamo persuasi che si tratti sempre degli orrori degli altri. In fondo parliamo di crimini del nazismo, del comunismo, dell'integralismo, del nazionalismo, dell'antisemitismo, del razzismo interetnico, come di cose che non ci sfiorano. Noi siamo quelli che durante la campagna di Russia invece di bruciare le isbe con tutti i disgraziati che le abitavano dividevamo il pane e i cappotti con i poveri invasivi. Solidarizziamo con le vittime perché ci sentiamo noi stessi vittime per vocazione, tanto da avere istituito una giornata per ricordare gli orrori delle foibe. Che ci sono stati, per carità, e non debbono essere dimenticati: ma nemmeno debbono servire ad alimentare la nostra falsa coscienza di innocenti perseguitati. La realtà è un po' diversa, e forse meriterebbe l'istituzione di un particolare giorno della vergogna, a ricordo dei crimini commessi dal nostro popolo, o comunque dai nostri politici e dalle nostre truppe. Sarebbe sufficiente in proposito ricordare che nei primi anni trenta nel parlamento inglese il comportamento delle autorità italiane veniva citato come esempio di una perfetta conduzione della politica coloniale. Avevamo appena impiccato l'ultimo rappresentante della resistenza libica, l'ultrasettantenne Umar al-Muktar, e nessuno ne aveva saputo niente e tantomeno aveva denunciato o deprecato il fatto; mentre gli inglesi avevano a che fare con un Gandhi che veniva ricevuto in tutto il mondo, dal papa, dai capi di governo, ecc, ed ogni episodio di massacri, di torture o che altro veniva evidenziato e stigmatizzato dalla stampa britannica. Oppure rimarcare come nessun libro di storia per le scuole superiori ancora oggi riporti che dopo l'attentato al maresciallo Graziani ad Addis Abeba, nel 1936, vennero fucilati per rappresaglia e fatti sparire nel deserto quattromila giovani etiopi tra i sedici e i venticinque anni. O ancora, che

all'inizio della seconda guerra mondiale una intera etnia che abitava l'area nord orientale della Libia venne spostata, per motivi di sicurezza strategica, nella zona sudoccidentale, vale a dire in pieno deserto del Sahara, col risultato che dopo tre anni una popolazione di oltre duecentomila persone era ridotta a poco più di cinquantamila. Per non parlare poi di quanto avvenuto nel corso dell'occupazione congiunta con i nazisti della Jugoslavia, per il dettaglio della quale si può fare riferimento ad esempio allo studio di Gianni Oliva *Si uccide troppo poco*. Altro che giorno del ricordo.

c) *Siamo razzisti?* Lo stesso vale per il razzismo in generale e per l'antisemitismo in particolare. Per quanto concerne il razzismo la posizione italiana doveva essere per forza di cose diversa, ad esempio, da quella tedesca. Hitler poteva pensare nel suo delirio di "ridare purezza" alla "razza ariana", Mussolini era ben consapevole che non esisteva nessuna razza italiana, anche ammettendo i criteri razzistici dell'epoca, e che al più avrebbe potuto aspirare a creare un "popolo" italiano. E tuttavia non dobbiamo dimenticare che riviste come *La difesa della razza* ed altre simili circolavano ed erano finanziate dal regime molto prima dell'alleanza con Hitler, e che il manifesto della razza era stato preparato da una campagna incessante mossa da personaggi come Telesio Interlenghi o Giovanni Preziosi dall'inizio degli anni venti. E' vero che del primo governo Mussolini facevano parte anche sottosegretari ebrei, ma in quello stesso periodo in Germania un ebreo era addirittura capo del governo. Dietro le spinte espansionistiche verso l'Africa c'era poi tutta una propaganda intrisa di un raffazzonato sentire razzistico, che trovava una tanto più facile esca nell'animo di gente, coloni e militari, abituata da sempre a subire soprusi e disprezzo, e che non vedeva l'ora di rivalersi prevaricando a sua volta, al riparo del viatico della superiorità razziale. Quanto questo razzismo fosse meschino lo testimoniano da un lato le farneticazioni dei teorici, comprese quelle dei "raffinati" (tipo Julius Evola) che non nascondevano un po' di puzza al naso nei confronti degli aspetti più beceri del fascismo, e che dovevano arrampicarsi sugli specchi per negare il crogiolo etnico italiano, dall'altro gli strumenti più diffusi di creazione (ma anche di espressione) del consenso popolare, dalle canzoni alle vignette "satiriche", dal "Corriere dei Piccoli" alle riviste per bottega del barbiere. Ma c'è qualcosa di più

profondo, che non può essere liquidato con l'infatuazione passiva e gregaria (questa sì tipica del nostro popolo) dell'epoca fascista. Questo modo di sentire ci appartiene già nell'Ottocento, da prima che diventassimo almeno formalmente una nazione e almeno a parole nazionalisti. Lo troviamo in Manzoni e nel suo concetto di "stirpe", in Carducci difensore della purezza ariana greco-latina, nei positivisti come Lombroso, persino nei più illuminati teorici della sinistra "darwiniana" (Labriola contro la *torbidezza semita* di Marx, per la *trasparenza ariana* di Engels), o in intellettuali "contro" come Giovanni Papini; per non parlare poi dell'area cattolica (l'antisemitismo feroce della "*Civiltà Cattolica*" e della "*Rivista Internazionale*" di Toniolo, quello di Agostino Gemelli, ecc.). Non siamo mai stati immuni dal virus, neppure quando, al contrario di nazioni come la Francia e l'Inghilterra, non avevamo "razze" diverse con le quali confrontarci.

Quanto al "ceppo" cui il virus appartiene (razzismo vero e proprio, xenofobia, intolleranza, ecc) il discorso si complica, e non è questa la sede per un'analisi più approfondita: sta di fatto che i batteri allignano, si trasformano e si rafforzano, pronti a diffondersi al minimo spiffero. Dobbiamo fare molta attenzione alle finestre.

d) ***Le radici profonde dell'antisemitismo.*** George Steiner, uno studioso ebreo, molto più "studioso" che ebreo, ma comunque molto "ebreo" nella schiettezza e nella lucidità di approccio ai problemi, propone una interpretazione delle radici profonde dell'antisemitismo che mi sembra assolutamente esaustiva, ancorché scioccante. Partendo da un'affermazione di Hitler, che scriveva che "*la coscienza è una invenzione ebraica*", Steiner ne dimostra la sostanziale veridicità. L'origine della "coscienza", intesa come senso di responsabilità rispetto al proprio operato, e in particolare di una responsabilità individuale, è connessa all'introduzione del monoteismo, il vero essenziale portato della cultura ebraica.

Perché però il nemico è l'ebreo, e non anche il cristiano? Perché il primo ha mantenuto integrale il suo monoteismo, mentre gli altri, i cristiani soprattutto, lo hanno addolcito (e infatti la reazione protestante, che è insieme un passo in avanti, verso l'individualizzazione della responsabilità, e uno indietro, verso l'integralismo originario, cerca di eliminare tutte le in-

crostazioni del neo-politeismo rappresentate da santi e madonne, ovvero proprio da ciò che il cattolicesimo ha introdotto per diminuire il peso della solitudine del monoteismo)

In sostanza, secondo Steiner tutto il Vecchio Testamento è la storia di ritorni indietro (al politeismo primordiale) e di tentativi di rompere il soffocamento monoteistico. L'epoca cristiana ha inizio quando san Paolo risolve la situazione lasciando spazio ad altre figure (la trinità, lo Spirito Santo, ecc...). Il distacco definitivo avviene appunto con la proliferazione delle figure di contorno (madonne e santi, appunto), ma anche con la possibilità di raffigurare Dio, di concretizzarlo e in qualche modo di limitarlo.

Nell'ebraismo non c'è nulla di tutto ciò. Non è solo questione del divieto di riprodurre Dio in immagine. Qui si parla di non poter nemmeno immaginare Dio, nemmeno pronunciarne il nome. Per l'ebraismo Dio è Assenza. E questo, secondo Steiner, ci priva della libertà: quella libertà di spirito, quella pluralità creatrice che è invece insita nel politeismo (come affermava Nietzsche e ribadisce oggi Marc Augé). Ma non dovrebbe essere l'opposto, visto che la libertà è fondata su una reale possibilità di scelta, e sull'assunzione di responsabilità personale nel compiere questa scelta? No, dice Steiner, perché il Dio unico continua ad essere l'ideale modello di riferimento, ma costituisce un ideale inaccessibile. Questo è lo scandalo. Non rappresentare Dio significa non porgli limiti, significa tenere la meta fuori portata. Dio è dunque un ideale inarrivabile, per avvicinarsi al quale occorre rinunciare a tutto, soffocare tutti gli istinti, fare "pelle nuova". E questo è un imperativo terribile: richiede amore disinteressato, carità, oblio di sé, ecc...*"Se chiedi all'uomo più di quanto egli sia, gli metti davanti agli occhi stremati un'immagine di altruismo, compassione, abnegazione che solo un pazzo o un santo possono toccare, l'hai bell'e legato alla ruota della tortura. Fin quando non gli scoppia l'anima. Con il decalogo di Mosè, il discorso della montagna di Gesù e le istanze di giustizia sociale di Marx ... tre volte l'ebreo ci ha imposto il ricatto della trascendenza"*¹. In realtà il bacillo della perfezione è insostenibile per l'uomo (e questo spiega perché chi mira alla santità sia così disumano, così intollerante. Ha distolto gli occhi da ciò che è l'uomo, e vede tutto attraverso il

¹George Steiner, *Dans le chateau de Barbe-Bleue* – Editions du Seuil, Paris 1973

filtra del modello divino. E' quanto succede ai grandi riformatori: non vedono più l'uomo, ma il modello perfetto e inaccessibile di umanità, e quindi sono disumani).

Quindi, secondo Steiner, monoteismo del Sinai, cristianità primitiva (pre-paolina), messianismo apocalittico e socialista (il che conferma vera l'equazione ebraismo uguale socialismo applicata dai reazionari dell'ultimo secolo) sono le tre tappe solidali attraverso le quali la coscienza occidentale ha dovuto passare per il capriccio della trascendenza. Questo spiega perché il rancore contro il Dio unico si sia concretizzato nel tempo in rancore contro gli Ebrei, coloro che lo hanno inventato.

Ne "*la coscienza è un'invenzione ebraica*" c'è tutto questo. In effetti, Hitler dice chiaro quello che gli altri cercano di nascondere o di celare sotto giri di parole. Quello che si vuole soffocare, quello che fa paura, è la coscienza (forse per questo Freud, in *Mosé e il monoteismo*, attribuisce l'"invenzione" di quest'ultimo ad un egiziano? Per stornare l'odio?)

Steiner arriva anche ad aggiungere che un popolo che da sempre si è proclamato l'eletto da Dio non ha fatto molto per rendersi simpatico. E' indubbio, ma non mi sembra così determinante. In realtà quasi tutti i popoli hanno la tendenza a sentirsi in qualche modo eletti e superiori. Magari gli ebrei hanno avuto il merito o la colpa di mantenere salda questa convinzione a dispetto di tutte le batoste subite: il che è semmai segno di un'incredibile testardaggine, ma anche di una non comune coerenza. Credo piuttosto che il problema sia un altro, più strettamente connesso a quanto dicevo sopra: l'*autocoscienza* ebraica derivante dal monoteismo è decisamente alienante e lacerante, e fa dell'ebreo un eterno estraneo, errante non solo a causa della diaspora, ma in quanto straniero ad ogni terra. L'ebreo è costantemente in asincrono con la storia, un passo più avanti o più in là: invece che viverla, sembra commentarla a margine: e questo lo rende estremamente visibile, e sospetto di non esserne coinvolto, ma di dirigerla segretamente: anche perché alla fine sopravvive ad ogni ondata, mantenendo intatta la sua differenza.

Ciò significa che le motivazioni di carattere sociale, economico o religioso dalle quali si è sempre fatto discendere l'antisemitismo non sono affatto sufficienti a spiegarne la persistenza laddove, ad esempio nella Polonia odierna, non c'è più traccia non solo di una qualche rilevanza eco-

nomica ebraica, ma nemmeno di una presenza minima, e presso generazioni che con gli ebrei non hanno mai avuto a che fare. Non solo: questo tipo di spiegazioni finisce per essere persino “giustificatorio”, proprio perché legge il fenomeno solo a partire dai suoi esiti, adottando di volta in volta le categorie interpretative che più si attagliano alle diverse e specifiche manifestazioni (se si parla di antisemitismo nell’età imperiale, la categoria sarà quella religiosa; per il medioevo sarà religiosa ed economica; per l’ottocento sarà solo economica; per la sinistra sarà politica, per la destra economica, e così via). In sostanza, il problema dell’antisemitismo è affrontato cogliendone gli sviluppi e le manifestazioni diversificate, anziché cercandone la radice: e la radice è quella di un rifiuto intrinseco all’esistenza degli ebrei per quel che rappresentano, piuttosto che per quello che si teme o si crede facciano: in tal senso, il comportamento nazista, e la motivazione che i nazisti stessi ne danno, è quello più conseguente.

Mi rendo conto di fare un discorso delicato e pericoloso, che si presta ad interpretazioni e derive equivoche (lo stesso Steiner è stato accusato di essere affetto dall’*odio di sé ebraico*). Ma credo che quando si vuole equivocare si riesca a farlo anche con la fiaba dei tre porcellini, e che la responsabilità dell’equivoco non sia di chi parla, ma di chi interpreta male. Per me, io viaggio tranquillo; non solo non c’è alla base del mio ragionamento (e naturalmente di quello di Steiner) alcuna pregiudiziale antisemita, ma c’è semmai un pregiudiziale riconoscimento (e nel mio caso anche una sorta di invidia) dell’eccezionalità dell’esperienza ebraica.

Il singhiozzo dell’uomo bianco. Una falsa coscienza particolarmente ipocrita, che maschera una presunzione di superiorità, ci porta ad addossare direttamente o indirettamente all’occidente ogni sorta di nefandezza della quale l’umanità si è macchiata negli ultimi sei secoli, dimenticando o fingendo di non sapere che i massacri, le pulizie etniche, i genocidi, la schiavitù hanno fatto parte da sempre del corredo storico. E’ un atteggiamento diffusosi a livello di sentire allargato (che non significa comune: la stragrande maggioranza degli occidentali continua a pensare in termini di differenza tra barbarie e civiltà) solo negli ultimi sessant’anni, come corollario della decolonizzazione e del terzomondismo.

Le denunce dei soprusi e dei massacri perpetrati dagli occidentali in realtà c'erano sempre state, anche all'epoca delle conquiste e delle dominazioni coloniali: da Las Casas a Multatuli, passando per gli abolizionisti e fino a Mark Twain ed Orwell, l'elenco di coloro che hanno cercato di scuotere le coscienze europee o anglo-americane è lunghissimo: ma si trattava sempre di voci minoritarie o addirittura isolate. Nella versione del tardo Novecento però, la denuncia ha preso quasi la piega di un vezzo e suona come rivendicazione di una facile penitenza assolutoria, un po' come il giorno della memoria. Siamo stati cattivi, ma ora abbiamo capito, e lo dimostra il fatto che ci battiamo il petto e assumiamo su di noi tutti i peccati: salvo poi provare qualche disagio nei confronti delle ex vittime sia quando vengono a bussare alle nostre porte, sia quando assumono comportamenti simili a quelli che venivano imputati all'Occidente.

In realtà, attribuendo il male ad un difetto intrinseco ai modelli politici ed economici occidentali si rifiuta l'esistenza di una componente negativa, aggressiva e crudele nella natura umana. In fondo, si pensa, sanate certe storture della storia si potrebbe arrivare alla società perfetta, che è sempre stato, questo sì, un pallino dell'Occidente (ciò che ci rimanda allo "scandalo" di Steiner). Si rifiuta quindi la coscienza della nostra animalità perché questa sembrerebbe mandare a carte quaranta ogni nostro progetto di palingenesi, e indurrebbe un atteggiamento di resa.

La coscienza della naturalità dei nostri comportamenti è invece tutt'altro che una resa; è piuttosto il modo corretto per cercare di capire quanto ci sia di biologico e quanto di storico nella nostra competitività, nella crudeltà, nella violenza, nel male; per rimuovere ciò che in tal senso è storicamente indotto e arginare ciò che è dettato dalla natura, mirando molto modestamente ad una società più consapevole e meno violenta. E' un traguardo concreto, ma per raggiungerlo non bastano e non servono le giornate della memoria. Ci vuole ben altro.

In primo luogo occorre rimuovere tutta una serie di atteggiamenti come quello appena descritto. Date e dati, tuonava un mio insegnante: e capacità di disporli correttamente in riga, lungo gli assi del tempo e dello spazio. Il risultato, se non sei stupido, arriva da solo. Pensiamo invece agli

usi strumentali che della memoria, di una memoria settoriale e partigiana, vengono fatti ad ogni nuova “rilettura” storica: ci sono esempi clamorosi, come quelli relativi ai numeri della tratta occidentale degli schiavi (la stima dei deportati dall’Africa varia da nove a novanta milioni, a seconda delle scuole di pensiero), o a quelli delle vittime della conquista (anche qui, da dieci a ottanta milioni) o dello stalinismo (da venti a ottanta milioni). E’ chiaramente difficile determinare queste cifre, ma non possono nemmeno essere accettate come “espressione di diverse posizioni all’interno del dibattito”. Certo, quando vengono utilizzati nella storia i numeri non stanno ad indicare quantità astratte o inerti, ma insiemi di individui, combinazioni di vicende, potenzialità attuate o negate: e tuttavia, per la correttezza della lettura, è necessario che mantengano le loro proprietà. Vanno usati con cautela, perché a seconda della posizione nella quale li si colloca danno risultati diversi. Se si mette nel conto proprio tutto, compresi i non nati per prematura dipartita dei potenziali genitori, la guerra dei Cento Anni ha fatto più morti della seconda guerra mondiale, su una popolazione europea pari ad un decimo, perché nel frattempo sono ci sono state anche tre successive tornate di peste nera!

In secondo luogo è necessario promuovere già a livello scolastico una ben diversa cultura naturalistica. Abbiamo presente come viene proposto l’evoluzionismo nelle nostre scuole? Quando va bene, a comparti stagni: cellula e DNA in biologia, ramaphitecus ed erectus in storia, e solo nell’anno iniziale di ciascun ciclo, darwinismo sociale in filosofia. Col risultato che sembriamo tutti ragionare come la moglie del vescovo Wilberforce: *“Anche ammettendo, per ipotesi, che si discenda dalle scimmie, non è certo il caso di andarlo a raccontare in giro!”*

In terzo luogo, e mi ripeto, vanno riequilibrate e intersecate le nozioni di storia naturale e storia culturale. Proprio in conseguenza dell’atteggiamento cui accennavo sopra siamo portati a tracciare delle cesure nette tra il nostro essere animale e il nostro “divenire” culturale. Marx riassume perfettamente le risultanze di duemila e passa anni di speculazione filosofica quando afferma che a un certo punto finisce la storia naturale e inizia quella umana: come se la seconda non fosse parte della prima – e una parte in-

finitesimale. Qualcuno ci ha anche provato, Kropotkin ad esempio, a leggere nell'una solo la prosecuzione velocizzata dell'altra: ma ha finito comunque per considerare gli esiti della storia come uno stravolgimento, una degenerazione rispetto al corso e alle potenzialità naturali, quasi alla maniera di Rousseau. In questo modo si sfugge alla padella hegeliana e marxiana della necessità storica (le "magnifiche sorti e progressive" irrise da Leopardi), ma si rischia di cascare sulle braci di un determinismo positivo e positivista (la naturale socialità e il congenito altruismo dell'uomo): e, in definitiva, per sacrificare alla speranza in una futura società perfetta la coscienza dell'imprescindibilità dall'appartenenza e dalla eredità biologica. Negli ultimi trent'anni si è rigettato quasi tutto del pensiero marxiano e il mito del progresso, individuale o collettivo, scientifico, etico o sociale che fosse, si è squagliato come neve al sole: ma su questo punto, malgrado Darwin, continuiamo a ragionare come venti secoli fa.

Ciò cui volevo arrivare è che solo una memoria filtrata e depurata dalle interpretazioni pregiudiziali e contingenti può entrare sottopelle, girare in circuito col sangue durante trecentosessantacinque giorni l'anno. Essa diventa allora coscienza quotidianamente vissuta del fatto che quanto è accaduto può ancora accadere e sta anzi già accadendo, che non siamo affatto immunizzati, vaccinati dal mare di sangue e dalle tempeste di orrore che hanno segnato la nostra storia. Che questo non significa accettare come ineluttabile il male, ma anzi, ci impegna a batterci con le armi di cui siamo naturalmente e culturalmente dotati per combatterlo. E che non è questione di occidentali, anche se naturalmente gli occidentali devono iniziare facendo i conti con se stessi, ma di uomini.

UOMINI CHE (SI) AMANO TROPPO

Ho letto per la seconda volta, a distanza di un paio d'anni, la *Lettera a D.* di André Gorz. La prima non mi aveva convinto. Con gli scritti di Gorz non mi era mai capitato, ma in questo caso qualche perplessità poteva anche starci, perché non si trattava di un'opera di filosofia o di politica. Per questo ho lasciato decantare l'impressione immediata, con l'intento di tornarci sopra a freddo. In realtà non è cambiato nulla.

La *Lettera a D.* (sottotitolo: *Un storia d'amore*) è l'ultima opera di Gorz, pubblicata un anno prima della morte. Un'opera che ha stupito e commosso, perché apparentemente "eccentrica" (ma solo apparentemente) rispetto agli interessi politici, economici e sociali del filosofo francese. E' indubbiamente il racconto di una storia d'amore (già qui, però: perché sottolinearlo? non sarebbe meglio lasciar giudicare al lettore di che cosa davvero si tratta?), la storia intensa e dolcissima che per mezzo secolo ha legato André e sua moglie Dorine, e li ha condotti a scegliere a più di ottant'anni di morire assieme. Il loro rapporto viene rivisitato dal suo nascere fino alla vigilia del drammatico finale, e si intreccia ad una vicenda intellettuale straordinaria, che ha sullo sfondo il dibattito interno alla sinistra nella seconda metà del novecento.

André (che in realtà si chiamava Gerard Hirscht, poi "arianizzato" in Horst, e apparteneva ad una famiglia dell'alta borghesia ebraica viennese) aveva conosciuto Dorine a Losanna, nell'immediato dopoguerra. Lei era una ragazza inglese con un vicenda familiare complicatissima alle spalle, sbarcata sul continente per tagliare i ponti e costruirsi una vita normale, ed era bellissima: più ancora, era dotata di quel fascino discreto e inattaccabile dal tempo che non è legato ad alcuna caratteristica fisica o intellettuale specifica, ma al perfetto equilibrio di tutte le caratteristiche (si chiama "classe", e solo pochi, uomini o donne, lo possiedono). I due si erano innamorati immediatamente: contro ogni aspettativa di André ("*Eri sovrana, intraducibilmente witty, bella come un sogno. Quando i nostri sguardi si sono incrociati, ho pensato: con lei non ho nessuna possibilità*") Dorine aveva corrisposto il suo sentimento e vinte le sue paure e indecisioni. Avevano quindi convissuto alla *bohémienne* in anguste camere d'affitto, si erano sposati e dopo un paio d'anni si erano trasferiti a Parigi, entrando nel-

la cerchia “esistenzialista” degli anni cinquanta. Esiste una foto stupenda di quel loro periodo: hanno alle spalle la Senna, volti da dopoguerra, tirati e malinconici, e cappotti da primissimi anni cinquanta, eleganti nella loro sobrietà. Rimandano a certe atmosfere dei film di Truffaut, ai bistrot, a camere fredde e a lettini stretti da dividersi in due. Vorrei fermare sullo sfondo questa immagine, mentre faccio velocemente scorrere il ricchissimo percorso intellettuale di Gorz.

Al momento in cui conosce Dorine André è un laureato in chimica senza una lira e senza un lavoro, ma in possesso di buone conoscenze economiche, di una decisa vocazione intellettuale e soprattutto di una discreta autostima, tutte cose che riversa per il momento in articoli non retribuiti per la stampa di sinistra. Una volta a Parigi, però, non tarda a farsi un nome come giornalista economico e politico: esordisce su *Paris-Presse*, per passare poi a *L'Express* di Jean-Jacques Servan-Schreiber. Più tardi sarà tra i fondatori de *Le Nouvel Observateur* e scriverà su *Liberation*. Nella prima fase il suo pensiero è influenzato soprattutto dalla filosofia francese degli anni trenta (il *personalismo* di Mounier), dalla scuola di Francoforte e dall'esistenzialismo sartriano: Marx è un riferimento d'obbligo, ma in una chiave molto “laica”. Per questo nell'opera d'esordio, un romanzo-saggio alla maniera di Sartre (*Il traditore*, del 1958), Gorz arriva alla conclusione che l'*autonomia* dell'individuo, intesa come piena autocoscienza storica ed esistenziale, che nasce “*dall'esperienza della contingenza, dell'ingiustificabilità, della solitudine di ogni soggetto*”, sta a monte di ogni trasformazione sociale; il che oggi magari appare scontato, ma in quegli anni non lo era affatto. Il marxismo culturalmente egemone affermava infatti esattamente il contrario, e cioè che la trasformazione sociale, e prima ancora quella del modo di produzione, quindi quella economica, sono la pre-condizione necessaria per lo sviluppo di una autonomia individuale. Fin da subito quindi Gorz viaggia in direzione di quello che potremmo definire un “umanesimo socialista”, che non c'entra nulla con la socialdemocrazia, nei confronti della quale è anzi estremamente critico, ma persegue un socialismo a misura dell'uomo, che non livelli e non neghi, ma al contrario esalti le differenti potenzialità e aspirazioni individuali. Egli stesso sintetizzerà più tardi così la sua concezione: “*Noi nasciamo a*

noi stessi come soggetti, vale a dire come esseri irriducibili a ciò che gli altri e la società ci chiedono e ci permettono di essere. L'educazione e la socializzazione, l'istruzione, l'integrazione ci insegneranno ad essere Altri tra gli Altri, a rinnegare questa parte non socializzabile che è l'esperienza di essere soggetto, a canalizzare le nostre vite e i nostri desideri in percorsi ben definiti, a confonderci con i ruoli e le funzioni che la megamacchina sociale ci impone di assolvere.

Sono questi ruoli e queste funzioni che definiscono la nostra identità di Altro. Essi eccedono ciò che ognuno di noi può essere per se stesso. Ci dispensano o persino ci impediscono di essere per noi stessi, di porci questioni sul senso dei nostri atti e di assumerli. Chi agisce non è "io" ma la logica automatizzata delle disposizioni sociali che agisce attraverso di me in quanto Altro, mi fa concorrere alla produzione e riproduzione della megamacchina sociale. Essa è il vero soggetto. Il suo dominio si esercita sui membri degli strati dominanti altrettanto che sui dominati. I dominanti non dominano se non nella misura in cui la servono da leali funzionari. E' soltanto nei suoi interstizi, nei suoi margini che sorgono soggetti autonomi attraverso i quali la questione morale può porsi. Alla sua origine, c'è sempre questo atto fondatore del soggetto che è la ribellione contro ciò che la società mi fa fare o subire...

La questione del soggetto è dunque la stessa della questione morale. Essa è al fondamento dell'etica come della politica, dato che mette necessariamente in causa tutte le forme e tutti i mezzi di dominazione, vale a dire tutto ciò che impedisce agli uomini di comportarsi come soggetti e di perseguire il libero sviluppo della loro individualità come fine comune."

Questa posizione è anche decisamente in conflitto con la moda culturale dominante all'epoca in Francia, lo strutturalismo, che pone al centro dell'analisi la struttura, e in pratica ignora o marginalizza il ruolo del soggetto e della soggettività². Chiamandosi fuori dal coro dell'ortodossia marxista-leninista e schierandosi contro lo strutturalismo,

²Le posizioni del Gorz "anni cinquanta", la necessità di superare la tradizionale analisi totalmente economicistica del marxismo e di emancipare la società dalla soggezione e alle alienazioni prodotte dalla "ragione economica", sono riassunte nella sua prima vera opera di saggistica, *La morale della storia*, del 1959

Gorz ha scelto *autonomamente* il ruolo che interpreterà poi per tutta la vita, quello appunto dell'eretico, di chi si ribella contro ciò che la società vorrebbe fargli fare o subire: ma è un eretico che fonda la sua ribellione su una profonda cultura economico-politica. Nel tempo ha anche raccolto sterminati e aggiornatissimi dossier, che gli permettono di intervenire con cognizione di causa su ogni questione economica: e qui ritroviamo Dorine. La sua presenza, discreta ma mai defilata, è determinante; Dorine è colei che in qualche modo tiene il filo con l'esterno, soccorre André nelle crisi di sconforto, lo mantiene nei periodi di magra, mette ordine nella documentazione immensa che lui raccoglie. *“Hai affrontato quasi allegramente un lungo anno di difficoltà... Le difficoltà ti davano le ali. Facevano cadere me nella depressione. Non ti ho mai detto all'epoca le ragioni del mio umore cupo. Me ne sarei vergognato. Ammiravo la tua sicurezza, la tua fiducia nell'avvenire, la tua capacità di afferrare gli istanti di felicità che si presentavano. Avevi più amici di me. Per me la vita difficile aveva un volto angosciante.”* Anche nell'elaborazione intellettuale Dorine non è una semplice appendice, e meno che mai una distrazione o un freno. Pensa con la propria testa (*“A poco a poco hai rifiutato di lasciarti influenzare. Meglio: ti ribellavi contro le costruzioni teoriche e in particolare contro le statistiche... Avevo bisogno di teorie per strutturare il mio pensiero e ti obiettabo che un pensiero non strutturato minaccia sempre di sprofondare nell'empirismo e nell'inconsistenza. Tu rispondevi che la teoria minaccia sempre di diventare un peso che vieta di percepire la fluida complessità del reale.”*), oppone ai vagheggiamenti teorici e agli eccessi introspettivi di André una sana concretezza, senza zavorrarlo coi problemi della quotidianità. *“Quel giorno ho realizzato che tu avevi più senso politico di me. Tu coglievi la realtà che mi sfuggiva, a meno di corrispondere alla mia griglia di lettura del reale. Sono diventato un po' più modesto.”* E' anzi la garante della sua autonomia di pensiero: intanto perché da brava inglese, con un robusto corredo storico-genetico di pragmatismo e di liberalismo, non gli concede alibi per le ubriacature ideologiche (*“Tu osservavi con ansia, e a tratti con collera, la mia evoluzione procomunista”*); poi perché per un sottile gioco psicologico avere al fianco una come Dorine mette Gorz in posizione di forza (prima di tutto, direi, proprio rispetto al gioco al massacro sentimentale ed

intellettuale che si svolge nella cerchia di Sartre, che coinvolge anche Simone de Beauvoir e del quale sono vittime quasi tutti i devoti – e più ancora le devote - del “maestro”), in quanto la sua “rivolta” non può essere ricondotta ad alcun sospetto di revanscismo contro le iniquità della natura o contro l’alea di una nascita e di una appartenenza “marginale”. André è un uomo sentimentalmente appagato, anche nella più maschilista delle vanità: *“Tutto adesso sarebbe potuto diventare semplice. La più radiosa creatura della terra era pronta a dividere la sua vita con me. Gli amici mi invidiavano, gli uomini si voltavano dietro di te quando camminavamo mano nella mano”*. Ancora non lo sa, o meglio, come vedremo, rifiuta di ammetterlo, ma è questo che gli consente di percepire quanto siano importanti i rapporti interpersonali e affettivi, oltre e più di quelli di produzione (*“Tu non avevi bisogno di scienze cognitive per sapere che senza intuizioni né affetti non c’è né intelligenza né significato”*). Nel suo legame con Dorine si realizza l’ideale di due soggetti che perseguono un fine comune nel libero sviluppo della loro individualità.

Nei primi anni sessanta Gorz è chiamato da Sartre a collaborare a *Les Temps Modernes*. In breve arriva ad ispirare la linea politica della rivista, aprendola alle posizioni del gruppo “operaista” italiano (i vari Tronti, Garavini, Magri e soprattutto Trentin). I suoi interlocutori non sono i partiti storici della sinistra, ma il movimento sindacale e i gruppi della dissidenza “consiliare” e spontaneista. E’ il periodo nel quale la “nuova sinistra” idealizza una presunta volontà di palingenesi del proletariato, che non può che essere guidata dalla parte socialmente più cosciente di quest’ultimo, quella operaia, e che vede come oppositori non solo il sistema capitalistico, ma anche il progressismo tradizionale, accusato di aver operato da cinghia di trasmissione del modello produttivista e consumistico. A leggerlo oggi, il Gorz de *“Le socialisme difficile”* (1967) sembra in verità, a tutta prima, piuttosto “allineato”, almeno rispetto a quell’ossessione per una rilettura filologica di Marx nella quale si cercava l’imprimatur all’antiriformismo e ad una nuova prospettiva rivoluzionaria: parla di sindacalismo, di autogestione, di ruolo del partito, di rivoluzione necessaria e imminente, di terzomondismo, di quei temi insomma sui quali la sinistra si avvitava (e si sbranava) prima del sessantotto. E’ anche comprensibile che Dorine si

preoccupasse e ci si arrabbiasse. Ma è necessario “storicizzare”, o come si dice oggi, “contestualizzare” la posizione di André nel clima di quegli anni. Ci si rende allora conto che il continuo rimando a Marx somiglia molto al richiamo alla purezza della dottrina originaria, alla lettera del vangelo, tipico degli eretici di ogni tempo, ma che l’esegesi talmudica dei testi sacri gli sta parecchio stretta. Questo spiega come mai nel sessantotto Gorz sposi con entusiasmo l’anti-istituzionalismo spontaneista dei contestatori, a differenza di quanto fanno ad esempio, da posizioni diverse, Adorno e Timpanaro, e in linea invece con Marcuse (col quale ultimo ha parecchie affinità, e coltiverà una sincera amicizia): per lui è la liberazione dalla necessità di “certificare” ogni idea, ogni proposta, col marchio di garanzia della parola di Marx. E spiega anche perché si affretti a denunciare la deriva autoritaria, negatrice di ogni autonomia individuale, che appare insita nel “maoismo” dominante all’interno della nuova sinistra francese. Questa posizione lo porta in pratica a rompere con Sartre, anche se sino all’ultimo riconoscerà il debito intellettuale nei suoi confronti (“*Senza Sartre, probabilmente non avrei trovato gli strumenti per pensare e superare quel che la storia e la mia famiglia mi avevano fatto*”)³, e con la sinistra movimentista. Nel 1974 si dimette da “*Les temps modernes*” e prosegue il percorso come battitore libero.

In realtà il distacco dall’operaismo si è già consumato da un pezzo. Nei primi anni settanta Gorz è entrato in contatto con Ivan Illich e ha iniziato a focalizzare la sua attenzione sulle tematiche ecologiche, contribuendo a fornire al nascente movimento ambientalista dei solidi fondamenti teorici. Insieme a Dorine ha inoltre compiuto un viaggio negli Stati Uniti che gli ha fatto scoprire “*una specie di controsocietà che scavava le sue gallerie sotto la crosta della società apparente, aspettando di poter emergere in pieno giorno. Mi ha aiutato a capire che le forme e gli obiettivi classici della lotta di classe non possono cambiare la società, che la lotta sindacale doveva spostarsi su nuovi terreni.*” E’ caduta quindi un’altra pregiudiziale, quella che impediva all’epoca agli intellettuali europei di attendersi alcunché di buono dalla cultura americana. Il contatto diretto con un mondo nel quale lo sviluppo produttivo ha già toccato la sua

³ In “*L’écologie politique, une éthique de la libération*” EcoRev, n. 21, 2005

punta massima, senza che le sue “contraddizioni” abbiano avviato qualsivoglia processo di consapevolezza e di risveglio proletario, sposta necessariamente l’angolazione prospettica: il problema reale non è quello del controllo dei mezzi di produzione, ma quello stesso della produzione. In *Écologie et politique*, del 1975, attacca da una posizione che potremmo definire eco-marxista la sottomissione della società, tanto di quella capitalistica quanto di quella comunista, agli imperativi e alla logica della ragione economica. Attraverso un pensiero fundamentalmente anti-produttivista (“*Qualsiasi produzione è anche distruzione. Ma fintanto che lo sfruttamento produttivo delle risorse naturali non arriva al limite della irreversibilità, questo fatto può rimanere nascosto: e le risorse sembrano allora inesauribili ... Gli effetti della distruzione sembrano interamente produttivi. O meglio. La distruzione è la condizione stessa della produzione*”), egli combina il rifiuto della logica dell'accumulo di materie prime, di energie e di lavoro ad una critica del consumismo,

L’ecologismo di Gorz non è né un vezzo, una fuga in avanti a sottolineare la propria differenza e originalità né una diversione di percorso ;è anzi perfettamente conseguente alla sua originaria rivendicazione del valore sociale della persona e dell’autonomia dell’individuo. L’ambiente di cui parla è un ambiente “umano” (e in questo si dissocia dall’ecologismo sistemico, che prescinde da ogni centralità umana): ciò che nuoce all’ambiente, che lo stravolge, è la logica del produttivismo e del profitto, sia essa declinata in senso capitalistico o collettivista; la stessa logica che condiziona e inquina i rapporti umani. (“*La crisi attuale mostra dimensioni nuove che i marxisti, tranne qualche rara eccezione, non avevano previsto, e alle quali ciò che fino adesso si è inteso per socialismo non sa dare una risposta: crisi del rapporto tra gli individui e la stessa base economica, crisi del lavoro; crisi del nostro rapporto con la natura, col nostro corpo e poi con l’altro sesso, la società, la nostra discendenza, la storia; e crisi della vita urbana, del territorio, della medicina, della scuola, della scienza*”). Il problema è quindi per Gorz la dominanza del pensiero economico, tanto nella tradizione marxista come in quella liberale.

La “rivoluzione ecologica” è da lui intesa come un cambiamento che non si limita a sovvertire i rapporti di produzione, ma investe i modi, e non

solo quelli di produrre, bensì e anzitutto quelli di pensare. In “*Écologie et Liberté*” (1977) scrive: “*Tutti coloro che, a sinistra, rifiutano di affrontare sotto questo aspetto la questione di una eguaglianza sociale senza sviluppo, dimostrano che il socialismo, per loro, non è che la continuazione, attraverso altri sistemi, dei rapporti sociali e della civiltà capitalistica, del modo di vita e dei modelli consumo borghesi (dai quali, d'altra parte, la borghesia intellettuale finisce per distaccarsi per prima, sotto l'influenza dei suoi figli e delle sue figlie)*”: dove del marxismo tradizionale è rimasto solo qualche tratto del linguaggio. Questo non significa abiurare il marxismo, ma rileggerlo svincolati da ogni sudditanza verso le interpretazioni canoniche (e anche nei confronti di quelle tradizionalmente ereticali): “*Il capitalismo dello sviluppo è morto. Il socialismo dello sviluppo, che gli somiglia come un fratello, ci rimanda l'immagine deformata non del nostro futuro, ma del nostro passato. Il marxismo, per quanto rimanga insostituibile come strumento di analisi, ha perso il suo valore profetico.*” Il che permette a Gorz di ribaltare le accuse di utopismo (“*L'utopia oggi non consiste affatto nel preconizzare il benessere attraverso la decrescita economica e il rovesciamento dell'attuale modo di vita; l'utopia consiste nel credere che lo sviluppo continuo della produzione sociale possa ancora portare ad un miglioramento delle condizioni di vita, e che tutto ciò sia materialmente possibile*”) e di recuperare un tema dell'anarco-socialismo originario, quello dell'abolizione del lavoro salariato. Questo tema è presente in *Adieux au prolétariat* (1980), che è stato letto dalla sinistra tradizionale come una vera e propria apostasia, mentre in realtà è una contestazione del culto “liturgico” del proletariato, e viene ripreso e sviluppato in *Misères du présent, richesses du possible*, del 1997. Invece di abbandonarsi ad una rassegnata desolazione, quella che si risolve nella sinistra tradizionale in un difesa ad oltranza dell'indifendibile, Gorz cerca di evidenziare le possibilità che proprio lo stato ormai endemico di crisi economica sta facendo emergere. Se il lavoro si avvia a diventare un privilegio, e se questa situazione si presta ad essere utilizzata dal sistema per sopravvivere alle proprie devastanti contraddizioni, attuando la strategia del *divide et impera* nei confronti delle masse, occorre uscire dalla “società del lavoro”; il che non significa tutti al mare, ma tutti liberi dai “ruoli” sociali e dalle identità

che nella società moderna, ormai agonizzante, erano conferiti proprio dal lavoro. Se fino a ieri è stato il lavoro a distribuire dignità e cittadinanza sociale, a gradi e in misure diverse a seconda delle tipologie e dei livelli di attività, e se oggi viene meno la possibilità per tutti persino di aspirare a questo tipo di asservimento, da domani l'espulsione dai ruoli produttivi dovrà essere spinta sino alle estreme conseguenze, sino all'emancipazione dall'obbligo lavorativo, liberando e coltivando le possibilità di scelte di attività autonome e individuali. *“Occorre che il lavoro perda la sua centralità nella coscienza, nel pensiero, nell'immaginazione di tutti: bisogna imparare a guardarlo con occhi diversi: non pensarlo più come ciò che si ha o che non si ha, ma come ciò che facciamo. Bisogna osare voler riappropriarci del lavoro”*. Il che non è, come Gorz non si stanca di sottolineare, un sogno utopistico, ma l'unica vera strategia di contrasto ad un futuro “tecnocratico” o all'apocalisse sociale.

Negli ultimi due decenni del Novecento le idee di Gorz hanno avuto eco anche al di fuori della Francia: è diventato un *maître à penser*, di nicchia, ma con un suo spazio non marginale di influenza. La sua analisi della deriva antiumanistica del capitalismo e delle conseguenti trasformazioni del mondo del lavoro e della società tout court viene oggi clamorosamente confermata dalla crisi di sistema in atto, e comincia ad essere riciclata in salse diverse, da destra e da sinistra.

A noi interessa però sapere cosa è stato, nel frattempo, del rapporto con Dorine. Di lì sono partito, ed è lì che voglio tornare. *“Il senso (di questi anni)... è quello di una crescente condivisione delle nostre attività e nello stesso tempo una crescente differenziazione delle rispettive immagini di noi. Tu eri sempre stata più adulta di me e lo diventavi ancora di più. Decifravi nel mio sguardo una “innocenza” da bambino; avresti detto “ingenuità”.*” Lungo tutto il percorso che ho descritto Dorine ha continuato a fungere, oltre che da assistente, da moderatrice e da ispiratrice del pensiero di Gorz: nella parte finale assumerà sempre più quest'ultimo ruolo, purtroppo anche suo malgrado. Li abbiamo lasciati a Parigi, alla fine degli anni sessanta. Le loro condizioni economiche sono migliorate; pur continuando a condurre una vita volutamente spartana la coppia può cominciare a cercarsi un vero nido, fuori città. Con poca fortuna. Non

hanno ancora terminato di sistemare la casetta in campagna fortemente desiderata da entrambi, e soprattutto da Dorine, che inizia nei pressi la costruzione di una centrale nucleare. Devono migrare altrove, il che li porta ad allontanarsi ulteriormente da Parigi e dai luoghi ufficiali di “produzione del pensiero”. La loro esistenza cambia, diventa sempre più appartata, e conseguentemente simbiotica; ma cambia anche la prospettiva dalla quale Andrè affronta il problema della condizione umana nella società capitalistica. L’episodio della centrale, la delusione, la rabbia, il senso di impotenza contro le logiche del profitto e della produttività, le ambiguità del pensiero progressista rispetto a questi aspetti del dominio del sistema, accrescono la sua insofferenza per lo sterile massimalismo della gauche post-sessantottina. Fuori dal pollaio dove le “avanguardie intellettuali” girano in tondo e si azzuffano su teorie e tecniche della rivoluzione ventura il mondo presenta ben altri problemi e urgenze. Questi vengono scoperti durante i viaggi all’estero, esperienze sempre condivise e tanto più ricche perché affrontate dai due con sguardi diversi ma complementari, attraverso gli incontri con Ilic e con altri “irregolari” del pensiero alternativo, o semplicemente nello scontro con la realtà banale e quotidiana della sofferenza. Il legame con Dorine si fa infatti ancora più stretto quando lei scopre di essere affetta da una malattia degenerativa indotta dai farmaci. A questo punto come abbiamo visto non è più il problema dello sfruttamento ad occupare tutta la scena, non è più l’operaismo: l’analisi si allarga a tutto l’ambiente, ad ogni tipo di rapporto, primo tra tutti in questo caso quello con la medicina e poi con ogni altra istituzionalizzazione del dominio capitalistico, dalla scuola alla cultura. Grazie a Dorine il privato è diventato politico per Gorz con largo anticipo; anzi, lo è sempre stato.

Mi sono soffermato a lungo sulla ricostruzione di questo percorso perché in una scala da uno a cinquemila, e saltando qualche passaggio (quello ad esempio dell’operaismo sessantottesco) è stato anche il mio. E anche perché un buon tratto di strada l’ho percorso proprio sulle orme di Gorz. Ma adesso, dopo aver riconosciuto i debiti, voglio arrivare finalmente a quel che non mi ha convinto della *Lettera a Dorine*.

Sarò franco, quasi tutto. Ho cominciato a scrivere queste righe proprio per darmene una spiegazione, dal momento che invece il libro è piaciuto a tutti coloro che l'hanno letto, in Italia come in Francia. Ci sono persino rimasto male, e ho dubitato che fosse un problema mio di insensibilità o di pignoleria. Forse in qualche modo lo è. Confesso infatti che esiste da parte mia un pregiudizio che sta monte di Gorz e della sua storia. Probabilmente nasce dal fatto che io penso in dialetto, e nel mio dialetto l'espressione "ti amo" non esiste nemmeno. Il che non significa che non esista il sentimento: semplicemente, c'è pudore ad esprimerlo. Non è paura: è rispetto per qualcosa che appartiene alla sfera dell'indicibile, o comunque del privato. Io credo che una vera storia d'amore non si possa e soprattutto non si debba raccontare. E questo, entro certi limiti, sembra ammetterlo anche Gorz: *"Ero al secondo volume del saggio che doveva differenziare i rapporti con gli altri secondo una gerarchia ontologica. Ho avuto molte difficoltà con l'amore (al quale Sartre aveva dedicato circa trenta pagine di L'Essere e il Nulla), perché è impossibile spiegare filosoficamente perché si ama e si vuole essere amati da quella precisa persona con l'esclusione di tutte le altre. All'epoca non ho cercato la risposta a questa domanda nell'esperienza che stavo vivendo"*. La risposta magari poi Gorz l'ha avuta, perché l'amore lo ha senz'altro conosciuto: avrebbe però dovuto anche capire, proprio perché l'ha trovata in un'esperienza unica, irripetibile, incomunicabile, che non solo non è possibile la spiegazione filosofica, ma nemmeno il puro e semplice racconto.

Non ritengo giusto che la storia la racconti uno dei protagonisti, perché questi ci fornisce la sua versione, e nulla garantisce che sia uguale a quella dell'amato. Anzi, non può assolutamente esserlo, perché ciascuno vive e sente l'amore a suo modo. Se si chiedesse a due innamorati di raccontare cosa cercano e cosa trovano nel loro rapporto sarebbe opportuno poi non far conoscere all'uno la versione dell'altro, perché l'amore finirebbe subito. Ma in definitiva, il fatto è che l'amore non può essere raccontato: quando davvero esiste è una cosa talmente intima, talmente viscerale che non può essere tradotta in linguaggio. Non c'è linguaggio che sappia raccontare l'amore. Quello che si racconta diventa subito letteratura: che è uno specchio della vita, che può essere una fuga o un'estensione della vita, ma non è la vita.

Meno che mai poi una storia vera può raccontarla un terzo, per ovvi motivi. Parrebbe possibile magari ricostruirla attraverso una corrispondenza, dove esistesse; ma anche qui, se le lettere sono sincere hanno un ben preciso e unico destinatario, e non dovrebbero essere divulgate, mentre se sono state scritte già prevedendo più o meno consapevolmente l'eventualità di una pubblicazione non sono sincere. Ergo, come dice Wittgenstein, di ciò che non si conosce (o si conosce solo parzialmente, aggiungo io) bisogna tacere.

Eppure di amore hanno scritto quasi tutti, da sempre (in verità non hanno scritto dell'amore, ma dei tormenti, delle delusioni, dei tradimenti, ecc..., tutti corollari, per lo più negativi, dell'amore: oppure hanno teorizzato, spiegato, analizzato, smontato il sentimento nei suoi sintomi, nelle patologie, negli effetti collaterali, tanto più sentendosi autorizzati a discettarne quanto meno capaci di provarlo o di viverlo – riuscite a immaginare Sartre che scrive trenta pagine sull'amore!). Cos'è che li spinge? Non sono Sartre né Stendhal, non lo so, e in linea di massima nemmeno mi interessa. Mi interessa invece, in questo caso specifico, capire cosa ha indotto proprio uno come Gorz a congedarsi scrivendo del suo amore.

Il senso di colpa, verrebbe da dire a tutta prima. Il libro è concepito come una sorta di tardivo risarcimento dovuto da André a Dorine, per non essere stato in grado di capire prima quanto importante fosse effettivamente il loro rapporto. Gorz si autoaccusa di scarsa sensibilità, di egoismo, e insiste lungo tutto il racconto in questo autò da fé. Intendiamoci: non l'ha mai tradita (se lo ha fatto non lo dice: ma in questo andrei sul sicuro. Era veramente cotto come una pera, quel tipo di cottura che non ti consente di immaginare nemmeno lontanamente la possibilità di un'altra donna. E Dorine era innamorata di lui, molto più saggiamente ma non per questo meno intensamente.). Il senso di colpa riguarda qualcosa di più sottile. André era talmente innamorato da essere persino infastidito da questo amore, dalla perfezione di lei: aveva bisogno di sminuirla in qualche modo per non sentirsi inadeguato, per vincere la paura di non meritarsela (*"Avevo la sensazione di non essere alla tua altezza. Tu meritavi di meglio"*). E' per questo che nel primo saggio-romanzo l'ha descritta come fragile, insicura, dipendente da lui. La ama perché è esattamente l'opposto, ma ha voluto raccontarla, a sé e agli altri, in questa luce, quasi a difendersi

dal sentimento che provava, e che razionalmente pativa come eccessivo. Ora confessa: *“Tu eri ed eri sempre stata più ricca di me. Ti sei schiusa in tutte le tue dimensioni. Eri a tuo agio nella vita: mentre io avevo sempre avuto fretta di passare al compito seguente, come se la nostra vita non dovesse cominciare veramente che più tardi”*. Come a dire: tu avevi già capito tutto, senza dover passare attraverso tutti i giri che io ho fatto: io lo sapevo, o quanto meno lo intuivo, e non ho mai voluto ammetterlo, perché questo avrebbe tolto senso a tutta la mia ricerca (*Tenevo conto delle tue critiche mugugnando “perché devi sempre avere ragione!”*). E fin qui, se uno sente proprio il bisogno di questa confessione, ci sta anche. E’ invece il fatto che l’autofustigazione avvenga in pubblico, debba essere esibita, a darmi veramente fastidio.

Scrive che noi *“siamo esseri irriducibili a ciò che gli altri e la società ci chiedono e ci permettono di essere”*. Perfetto. Che all’origine della questione morale *“c’è sempre questo atto fondatore del soggetto che è la ribellione contro ciò che la società mi fa fare...”* Sono d’accordo. Sente di essere in debito con la compagna di una vita: e diciamo che gli fa onore, anche se la contabilità sentimentale mi lascia sempre un po’ perplesso. Ma agli altri, i lettori, che sono poi i veri interlocutori cui si rivolge, perché altrimenti avrebbe scritto davvero una letterina e non un libro, cosa c’entrano? Non sarà che questa voglia essere, consapevole o meno, la ditta su una torta che poteva sembrare sin troppo perfetta, e che così diventa più commestibile, più umana, quindi più bella ancora?

E allora: per me è evidente che Gorz scrive questo libro per parlare non tanto di Dorine quanto di sé. E’ comunque lui il protagonista, nel bene e nel male, e con questo racconto sembra voler prendere possesso della storia nella sua totalità, per farne la tessera finale di un magnifico puzzle che ci restituisce la sua immagine. Sembra un omaggio, e invece è una rapina. Un modo per dire: con questo chiudo i conti, mi porto in pari, ti ho chiesto perdono. Adesso l’ho capito, tu sei la *“Dorine senza la quale nulla sarebbe”*. Quando scrive: *“Non posso immaginarmi continuare a scrivere se tu non ci sei più. Tu sei l’essenziale senza il quale tutto il resto, per quanto importante mi sembri fin che ci sei tu, perde il suo significato e la sua importanza. Te l’ho detto nella dedica del mio ultimo scritto”*, Gorz sembra significare: c’è altro che posso aggiungere? Hai bisogno di altre

prove del mio sentimento? E comunque, ricorda che queste cose te le ho già dette!

Ma non era sufficiente dirglieste nell'intimità? Perché la necessità di farlo pubblicamente? Non so se Dorine si sia sentita davvero gratificata da questa lettera. Probabilmente la Dorine "*bella come un sogno*" non lo sarebbe stata. Gorz ha monopolizzato questo amore, ha voluto lasciarci la sua versione. E' indubbio che si sia accorto ad un certo punto che "*in questo gioco eri tu che tenevi le fila*", che a non poter vivere separato da lei era lui: ma il proclamarlo così in realtà è ancora una ribellione, un tentativo di sottrarsi a questa dipendenza.

La storia di André e Dorine mi sembrava così bella. Non ne sapevo quasi niente, avevo visto solo quella foto bellissima, mi aveva commosso il loro ultimo gesto. Tutto quello che racconta la *Lettera* lo potevo già immaginare da quei volti, e mi piaceva. La *Lettera* ha rovinato tutto: perché al centro non c'è lei, c'è sempre lui, che col pretesto della confessione parla di sé, di come ha sbagliato, di quanto è stato cieco, di quanto l'abbia amata e la riami ancora: ma, soprattutto, di quanto è capace di mettersi in discussione e di assumersi le sue responsabilità. Mi sembra un estremo atto di egoismo, e getta anche un'ombra su quella fine tanto romantica quanto drammatica. Quasi lui abbia voluto tenere fede ad un impegno pubblicamente preso.

So di essere ingiusto. André era davvero innamorato, ed era uomo molto migliore di quanto potrebbe sembrare io lo stimi. La sua ansia di far sapere a Dorine quanto bene le volesse era sincera. Ma porca miseria, per una volta che uno trova una donna che invece di lamentarsi e di mettergli i bastoni tra le ruote gli dice "*Scrivi. Questo solo sai fare, e vuoi fare. E allora scrivi*", che è il gesto d'amore più grande che si possa immaginare, dal momento che non c'è sottinteso: *io mi sacrificherò al tuo fianco*, ma piuttosto: *ti voglio così, mi piaci così, ti amo per quello che sei, non per come vorrei diventassi o cercherò di farti diventare*; ripeto, uno che ha una donna così al fianco non capisce che non deve scusarsi di nulla, che lei lo ha scelto e lo ha amato per come era, e che non vuole le sue scuse, anzi le fanno male, perché allora significa che di lei non ha capito nulla.

Caro André, è un vero peccato. Spero soltanto che Dorine, quando hai scritto la lettera, fosse ormai così debilitata dal male da non averla letta, o da non averla capita: perché davvero questo profluvio di scuse e di ringraziamenti sarebbe stato per lei troppo umiliante. O forse ha letto, ha capito, e ha sorriso, perché continuavi ad essere quello che eri sempre stato e che lei aveva sempre amato: un uomo molto intelligente, molto democratico, molto innamorato. Soprattutto di se stesso (come tutti noi, del resto).

Per conoscere davvero Gorz è meglio naturalmente rivolgersi alle sue opere. Le principali sono anche state tradotte. Quelle cui si si fa riferimento nel testo e dalle quali sono stratte le citazioni sono:

Le Traître (Le Seuil, 1958),

La Morale de l'histoire (Le Seuil, 1959)

Stratégie ouvrière et néocapitalisme (Le Seuil, 1964),

Le Socialisme difficile (Le Seuil, 1967 - Laterza 1968)

Réforme et révolution (Le Seuil, 1969)

Écologie et politique (Galilée, 1975)

Écologie et Liberté (Galilée, 1977 – Feltrinelli 1977)

Fondements pour une morale (Galilée, 1977)

Adieux au prolétariat (Galilée, 1980)

Les Chemins du paradis (Galilée, 1983- Edizioni Lavoro 1984)

Misères du présent, richesse du possible (Galilée 1997 – manifesto 1998)

Écologica (Galilée, 2008 – Jaka Book 2009)

e naturalmente

Lettre a D.: histoire d'un amour (Galilée, 2006 – Sellerio 2008)

INDICE

QUESTO E' UN UOMO!.....	7
MANO DI FERRO	27
PRENDERE TEMPO	38
VOGLIO ANDARMENE IN PERU'	45
LA NOTTE DELLA MEMORIA	59
UOMINI CHE (SI) AMANO TROPPO	71

