

**ENDOXA/PROSPETTIVE SUL PRESENTE**

**6, 31, 2021**

**MAGGIO 2021**

**ENDOXA**

**Prospettive sul Presente**

---

**V:** Università  
degli Studi  
della Campania  
*Luigi Vanvitelli*  
*Dipartimento di Giurisprudenza*



 **MIMESIS EDIZIONI**

**ISSN 2531-7202**

*[www.endoxai.net](http://www.endoxai.net)*

**ISSN 2531-7202**



*Endoxa – Prospettive sul presente, 6, 31, MAGGIO 2021***FREAKS/DEVIANZE**

7	FERDINANDO MENGA	<i>Editoriale - – Il devia(nda)nnte e la sua luce</i>
11	SIMONE SARASSO	<i>Aggiungi due lettere a Paris ed è il Paradis</i>
27	PIER MARRONE	<i>Gerarchizzare l'animale</i>
29	ARIANNA DE RIZZO	<i>Carne</i>
43	CRISTINA RIZZI GUELFI	<i>E tu, quanti anni di mostri?</i>
49	PEE GEE DANIEL	<i>Pater monster</i>
55	GIULIA CRIMALDI	<i>Grotesque urbaine</i>
65	PAOLO CASCAVILLA	<i>Freaks danteschi: qui vie la pietà quand'è ben morta</i>
71	SAVERIO FATTORI	<i>Il palazzo di meringa</i>
75	SARANTIS THANOPULOS	<i>La deviazione difensiva e la transuessalità</i>
79	SIMONA TIROCCHI	<i>Soggettività freak? Alcune riflessioni a partire dalla pandemia e non solo</i>
83	MASSIMILIANO SPANU	<i>F for freak</i>
95	ULDERICO POMARICI	<i>“Scherzi della natura”: dialoghi con i freaks</i>
99	AYZAD	<i>Corpo ipersessuali</i>

- 103 DANIELA BOSTRENGHI *Il sonno della ragione genera mostri? Baruch Spinoza e la “nave dei folli”*
- 107 ANGELA BALZANO *La riproduzione mostruosa: crimine, patologia, plusvalore e promesse di riappropriazione*
- 113 GIANVITO BRINDISI *Della preistoria della devianza e dei suoi mezzi di prova: il caso del marchese Mascardi*
- 119 SILVIA D’AUTILIA, LUCA NEGROGNO *La devianza che ci manca: un confronto filosofico e sociologico*
- 125 MICHELANGELO DE BONIS *Vota Antonio La Trippa: su alcune devianze digitali dei tempi attuali*
- 133 ROBERTO MANZOCCO *Il Paradiso della Tecnica e l’ecosistema post-darwiniano che verrà*
- 137 LUCILLA MININNO *The Fruit of Original Sin*
- 141 PIER GIUSEPPE PUGGIONI *Il bandito, il latitante e la norma: Antonio Pigliaru contro la ‘primula rossa’*
- 149 ANDREA RACITI *La retta via della devianza*
- 157 LUCREZIA ROMUSSI *Normale o deviato? Nietzsche cristiano? Il relativismo come forma di conoscenza del reale*
- 163 STEFANO SIMOLA *Rocky doveva morire: dal sequel al freak*
- 167 CLAUDIO TARDITI *Note per un’epistemologia fenomenologica della devianza*
- 171 ROBERTO EVANGELISTA *L’unico mostro che manca sei tu! Costruire il possibile, costruire la meraviglia*
- 175 MARY BARABARA TOLUSSO *Bambi*
- 179 *Informazioni sulla rivista*

INFORMAZIONI SULLA RIVISTA

## **FREAKS/DEVIANZE**

## EDITORIALE - IL DEVIA(NDA)NTE E LA SUA LUCE



### FERDINANDO MENGA

“Glorificare l’origine – è questo il germoglio metafisico che rispunta nella considerazione della storia e che fa ogni volta credere che al principio di tutte le cose si trovi il più perfetto e il più essenziale”.

In questo breve stralcio, tratto dal secondo volume di *Umano, troppo umano* – e che porta il titolo “*In principio era*” –, **Friedrich Nietzsche** distilla magistralmente una delle tendenze fondamentali di quella che siamo soliti chiamare “cultura occidentale”: cultura che si è pressoché sempre trovata d’accordo nel predicare la coincidenza fra **origine e fondamento, semplicità dell’inizio e autenticità, legge inscritta nella scaturigine delle cose** e sua concomitante **promanazione o innervatura nelle varie sfere dell’esistente**.

Al netto di qualsivoglia giudizio di valore, è sulla base di una tale tendenza che si spiega la **declinazione eminentemente nostalgica** che ha dominato – e domina ancora

– buona parte della nostra tradizione letteraria e filosofica: dalla paradigmatica dinamica dell’anelato ritorno a casa, che fa da stella polare alle innumerevoli peripezie di **Odisseo**, per passare alla mitica **età aurea** favoleggiata da molti poeti, fino a giungere alle più moderne riproposizioni del **cammino dialettico**, il quale, per quanto orientato a un progredire rivolto al futuro, risulta ancor più intimamente fondato – vuoi letto con **Hegel**, con **Marx**, vuoi ancora nella sua versione più generalmente **illuminista** – su una legge d’essenza contenuta nell’origine e sul suo **necessario dispiegarsi** lungo l’asse della storia.

I risvolti immediatamente politici di una tale tendenza pure ci sono noti: a prescindere dalle sue molte modulazioni storiche, è stata sempre e comunque la medesima pretesa di un **accesso** – in qualche modo ritenuto autentico – **all’originario** a giustificare il privilegiato possesso della verità della legge del fondamento e la sua possibilità di trasposizione nel mondo sociale, sì da produrre di quest’ultimo tanto una **normazione delle pratiche di vita**, quanto una **normalizzazione dei soggetti** in gioco. Una tale logica si è dispiegata tanto attraverso la credenza premoderna dell’incorporazione di una volontà divina nell’intermediazione secolarizzata di un sovrano, quanto mediante la pretesa di stampo più moderno dell’accesso razionale a una verità primeva di carattere onnipervasivo e inconcusso. Quali che siano state le figure in cui siffatta logica si è materializzata, una costante non ha mai mancato di dispiegarsi: la premessa dell’esistenza di un primordiale fondamento legislatore e la concomitante pretesa di penetrarlo in modo immediato e trasparente, sì da poter organizzare gli ordini del mondo fra nette e distinte zone di luce e d’ombra, di verità e menzogna, di **normalità e devianza**.

Ma, come sappiamo, è proprio Nietzsche a squadernare una tale visione del mondo. Con la sua **dichiarazione di morte** mossa nei confronti **del Dio metafisico** e la concomitante messa in dubbio della presenza di una verità incontrovertibile quale principio di tutte le cose, egli rappresenta il sismografo che registra il movimento tellurico emblematico che scuote la tradizione occidentale: l’**evento della modernità** – evento che mette in scacco ogni pretesa di totalità riguardo alle forme di conoscenza e d’esperienza del mondo; evento che segna la scoperta del carattere inevitabilmente limitato e contingente di ogni discorso prodotto sui vissuti umani (e non).

In linea con queste indicazioni, non è un caso, dunque, che il brano riportato in apertura sia tratto da quella sezione di *Umano, troppo umano* che porta proprio il titolo *de Il viandante e la sua ombra*. Sì, perché il senso complessivo dell’operazione compiuta da Nietzsche è esattamente quella di mettere in evidenza come nessuna illuminazione possa essere totale. Anche il pensiero di mezzogiorno comporta, per quanto in misura minima, una zona d’ombra. Secondo Nietzsche, l’esperienza di ciascuno di noi si muove, in effetti, allo stesso modo del procedere di un viandante che, lungo il suo cammino, resta permanentemente avvertito della limitatezza e prospettività di tutte le sue acquisizioni.

Sia a livello soggettivo che a quello intersoggettivo e istituzionale, la logica che attraversa gli ordini dell’esperienza di cui ci parla Nietzsche – ma non solo: con lui tutta una schiera di autrici e autori di diversa provenienza ed epoche –, è allora la seguente: vi è tanta verità quanto errore, tanta luce quanta oscurità, tanta unificazione quanta

pluralizzazione, **tanta normalità quanta devianza**. Per sintetizzare forzando un po' il linguaggio: **ogni viandante contiene già sempre in sé un devia(nda)nte!**

Nietzsche, però, ci fornisce anche un altro avvertimento fondamentale; avvertimento ripreso, poi, esplicitamente da diversi autori sul palcoscenico della contemporaneità, tra cui **Foucault, Derrida e Ricoeur** (giusto per citarne alcuni). Si tratta infatti dell'ammonimento circa l'**ambiguo atteggiamento** con cui la modernità ha affrontato il difficile **pensiero dell'ombra**: perché, invero, la **percezione della finitezza** è un'esperienza difficile da sopportare fino in fondo. Così, se da un lato il dispositivo moderno esplicitamente la accoglie, dall'altro finisce simultaneamente per volerla dissimulare, e questo a causa del drammatico peso che comporta. L'inevitabile risvolto di un tale atteggiamento ambivalente è stato allora quello di oscillare fra due poli: a un estremo, troviamo tentativi d'uscita da un pensiero totalizzante; all'altro, rinveniamo invece la riproposizione di discorsi universalistici atti a esorcizzare la finitezza stessa. Ma, come si sa: una finitezza che vuole sfuggire a se stessa non può far altro che reggersi sulla continua produzione di esclusioni e di tipizzazioni delle devianze che ne minano la pretesa assolutizzante.

È per questo motivo che in ogni tempo – e oggi più che mai – questo rapporto fra normalità e deviazioni, fra luce e ombra, va instancabilmente intercettato e interrogato, così come ci propone Nietzsche predisponendo il dialogo smascherante del viandante con la propria ombra; ombra che, perciò, diventa, in ultima analisi e paradossalmente, vera e propria fonte d'illuminazione sui pretesi ordini razionali di mondo in cui soggiorniamo e organizziamo il corso delle nostre vite.

Gli interventi raccolti in questo numero, nelle loro variegate prospettive e forme espressive, possono essere intesi come penetrazioni e pungoli plurali che interrogano il sempre **instabile e contingente rapporto fra normalità e deviazione** e le altrettanto multiformi **strategie della sua dissimulazione**.

Probabilmente, è da queste serie di voci che possiamo apprendere, in forma composita e variegata, indicazioni preziose e, forse, anche insegnamenti: non, però, la chiave critica unica o lo schema interpretativo definitivo. Non voglio dilungarmi sul fatto che qui non si tratta, in alcun modo, di scadere in atteggiamenti che cedono al mero **relativismo**. Piuttosto si tratta, anche in questo caso, di accogliere l'avvertimento di Nietzsche che, sempre in apertura del testo sopra evocato, ci incita a scongiurare l'abbaglio della saggezza unitaria e unilaterale. Perché, come ammonisce l'ombra, a cui egli dà voce, “in un colloquio un po' lungo anche il più saggio diventa una volta pazzo e tre volte minchione”!

Sulla scorta di questo *caveat*, cedo, allora, subito la parola alle voci che popolano questo fascicolo, augurando a tutte e tutti buone letture.



## AGGIUNGI DUE LETTERE A PARIS, ED È IL PARADIS



### SIMONE SARASSO

Zero

Alcatraz, 11 marzo 1947

“C’è stato un tempo in cui mi davano del *vossia* o del *coloro*. Non certo in America, si capisce. Questa lingua semplice ed esiziale appiattisce ogni gobba. Ma le gobbe rendono saporita la strada, lo sapevi Tarte Tatin?”

“No, maestro”.

Il maestro tossisce. Più a lungo del dovuto, a dire il vero: “Non chiamarmi, maestro, ti prego. È già abbastanza faticoso così...”

“Facciamo un patto, maestro” butta là Tarte Tatin.

“Son tutto orecchi...”

“Lei mi ridice i dieci comandamenti. E io non la chiamo più maestro. Parola, d’onore!”

Altra tosse, più asciutta d’un bidone di sabbia.

“E sia... da dove partiamo? Ah, già, dall’inizio!”

Uno

“Primo: essere un buon ascoltatore; no, Tarte Tatin, non credo che le dita nel naso facciano la differenza...”

La mente del maestro vola a un passato lontano, fatto di nuvole. Ricorda una nave zeppa di stracci e fame. Un viaggio infinito, attraverso l’Atlantico. Ricorda la marsina linda dei passeggeri di Prima Classe, il frac dei musicisti.

Per tutto il viaggio aveva pregato di non finire in fondo al mare. La storia del Titanic non aveva smesso di serpeggiare tra le gole e i cuori dei miserabili passeggeri, nonostante fossero passati già dieci anni. Solo i ricchi non pativano. O almeno così sembrava. Il maestro, che allora era solo Vladislav, aspettava che la sua gente imbrandasse. Ogni notte succedeva prima: il mare fiacca, figurarsi l’Oceano.

Quando tutti dormivano e nessuno gli prestava attenzione, giacché era giovanotto e le madri – se son madri come l’Altissimo comanda – la notte non prestano attenzione ai giovanotti, ma soltanto ai marmocchi. E persino i padri, bontà loro, erano troppo stanchi, nauseati dal rollio o semplicemente ubriachi di vinaccio per preoccuparsi di lui. Proprio allora, Vladislav sgattaiolava. Dalla Terza alla Seconda fino alla Prima Classe. Senza farsi vedere, si capisce.

Ma osservando tutto, non stancandosi mai di tendere l’orecchio.

Discorsi di borsa e titoli azionari, sgroppate a cavallo e sberleffi *en Français*, stralci di mondo mai visto. E profumi, sissignore: d’ostrica e montone, di patate ben rosolate, di rosmarino. Una batteria di novità da far venire l’acquolina in bocca. Vladislav se ne stava in silenzio.

E ascoltava.

È così che aveva imparato a parlare.

Due

“Mai – ripeto, *mai* – avere lo sguardo annoiato, Tarte Tatin”.

Il ragazzone lo fissa. Ha indosso la tuta a strisce della casanza. Ma la porta con un fare sciatto, senza neppure indossare il capelletto. In teoria sarebbe obbligatorio, ma chi ci presta più attenzione? È già tanto che abbiano abolito le palle al piede. Con quelle sì che era difficile apparire...

“Maestro?” domanda Tarte Tatin. E intanto si gratta gli zebedei.

“In ordine” pensa Vladislav. Ma non dice nulla, la sua mente è di nuovo altrove. I ricordi s’affastellano... *si dice così, no? Ormai anche la memoria è quel che è.*

Un colpo di tosse scura. Un altro, un altro ancora.

C’era una villa grande, coloniale. Una piantagione, forse. Una di quelle dove gli africani sudavano non più di cinquant’anni fa. “Lo sai che un pigmeo è stato *esposto* allo

zoo del Bronx per... per un sacco di tempo, Tarte Tatin? Viveva con le scimmie, ti rendi conto?”

Tarte Tatin si gratta la testa. Non è sicuro di sapere cosa sia un pigmeo.

“Il suo nome era Ota Benga” dice il maestro.

Tarte Tatin rimane in silenzio per un tempo che pare infinito. Poi dice: “Il Bronx è a New York, giusto?”

Il maestro sospira: “A New York, proprio così...”

Nella piantagione viveva il furbastro che voleva diventare ricco come Mida. Il giovane Vladislav, al tempo, aveva già cambiato nome. Non ricorda quale indossasse in quell’occasione: ne ha calzati così tanti... Insomma si presentò di giovedì, col macchinario oliato e perfettamente funzionante. Ricorda la parlata lugubre del *cliente*. Era del Sud, e sembrava andarne fiero: “Dunque lei mi garantisce che questo affare è in grado di stampare una banconota da 100 dollari ogni ora?”

“Controlli lei stesso...” rispose Vladislav. E avviò la macchina.

Insieme attesero.

Prima sessanta minuti, al termine dei quali l’acciaio sfornò carta moneta nuova di zecca.

Poi altri sessanta, e il prodigio accadde di nuovo.

Per tutti i settemiladuecento secondi, Vladislav non si era mai mostrato annoiato.

Mai, neppure per scherzo.

Aveva sorriso, atteso, sorseggiato una tazza di the.

Amava la luce che filtrava dai finestrone della grande casa. Se lo sentiva dentro, quel chiarore. Lo stava cambiando in *qualcun altro*, lo rendeva luminoso, diverso, lustro come un occhio.

Soddisfatto, al termine della seconda conferma, il novello Mida consegnò a Vladislav l’esorbitante cifra pattuita. Sicuro, in ogni modo, d’aver fatto l’affare del secolo. Perché quei soldi spesi li avrebbe recuperati in un *santinàmen*. “Giovanotto, glielo devo dire: lei ci va a perdere a svenderla così”.

Vladislav aveva sorriso, compiacente: “Ma a me il denaro serve subito, mister. Mia moglie avrà un bambino a maggio”.

Quello, il furbacchione, gli aveva rifilato una pacca sulla spalla.

*Vaja con Dios*, si dice così in Messico.

E, proprio in Messico, Vladislav era filato a gambe levate.

Ci teneva davvero a essere lontano dal furbacchione quando avesse scoperto che la macchina prodigiosa, dopo aver sputato un paio di centoni che lo stesso Vladislav aveva sapientemente infilato al suo interno, non era in grado di fare altro che tossire carta bianca.

Ma a quel punto, *alea iacta est* e tanti saluti.

Tre

Il maestro non sta bene, deve sdraiarsi. “Che ore sono?” domanda.

Tarte Tatin solleva il posteriore dallo scrannetto instabile e spizza dalle sbarre alla finestra.

Là fuori, la baia è feroce. Tra la prigione e la città c'han messo il mare di proposito. Cioè, l'Oceano. Nessuno fugge da Alcatraz. Se proprio ci tieni a uscire prima del tempo, una maniera c'è, ma nessuno ne è entusiasta.

*Coi piedi davanti, avete indovinato.*

A giudicare dalla tosse senza fine, Tarte Tatin si chiede se il maestro non si stia giusto organizzando. Da Montecristo all'abbraccio di Cristo non ci va mica tanto, eh.

“Saran le tre, maestro. Il sole si sta abbassando”.

Il maestro smette di scaracchiare. Prende fiato e dice: “Tre, per l'appunto. Il comandamento numero tre recita: attendi che sia l'altra persona a rivelare le proprie opinioni politiche. Dopodiché dichiarati in pieno accordo con lui”.

Ma te lo immagini, maestro, Tarte Tatin a discutere di politica? Quanti anni avrà 'sto cristiano? Venti o centoventi, davvero non si capisce. Dicono che abbia strangolato la moglie e i figli e poi perso la memoria. *Come Ercole*, hai pensato la prima volta che l'hai sentito. E ti sei domandato se, per caso, non sei *tu* la sua espiiazione. A Ercole toccò servire la regina Onfale che finì per vestirlo da donna. Tu gli stai insegnando a diventar diverso. Basta un cambio di luci per tramutare il vero in falso. La menzogna in denaro.

L'hai sempre saputo, non è vero, maestro?

“Il conte Vladislav Zeyer” negli occhi del maestro risuona la voce del famiglio.

Una reggia di tanti anni fa. Gente in rendigote e scarpe di coppale.

*Banchieri.*

Ne parlarono perfino i giornali. Il quotidiano più blasonato del Missouri titolò: “LA TRUFFA DEL SECOLO ALLA LUCE DEL SOLE”.

Poverini, se solo avessero saputo cosa sarebbe venuto *dopo*.

“Dunque, signor conte, mi conferma l'autenticità della rendicontazione, non è così?”

“È qui da vedere” rispondesti. “Alla luce del sole”.

Quelle parole rimasero in testa a tutti. Schiantarono i loro baffi inamidati e i bastoni da passeggio.

*Alla luce del sole.*

Non ti bastava vendere alla Banca una fattoria – più secca della moglie di Matusalemme – di proprietà della Banca medesima per la considerevole cifra di ventiduemila zucche (ventiduemila, signore e signori) in certificati della Ricostruzione. Ti facesti cambiare anche diecimila dollari in contanti – per le spese vive, cosa vuole – e te ne andasti dopo aver fatto il vecchio trucco delle buste. È come il gioco delle tre carte, niente di diverso. Te ne andasti coi certificati e i bigliettoni fruscianti.

Trentaduemila in una botta.

*Alla luce del sole.*

Niente male per una giornata di lavoro.

Quattro e cinque

Ansima, adesso, il maestro.

Tarte Tatin gli chiede se gli vada del decotto.

Il maestro immagina cosa possa aver bollito dentro gli stracci il suo stravagante compagno. Lo ringrazia e, signorilmente, declina l'offerta.

“Quarto!” urla tra un accesso di tosse e l'altro. I polmoni vanno a fuoco: dev'essere per questo che la chiamano *polmonite*. “Lasciare che l'interlocutore riveli le proprie convinzioni religiose. Quindi, dichiarate di avere le medesime”.

D'istinto Tarte Tatin bacia la medaglietta di San Giuda che porta al collo. Poi la nasconde nella divisa.

*San Giuda, il protettore delle cause perse.*

“Quinto: accennate a essere disponibili a parlare di sesso, ma...”

Il maestro osserva l'aspirante *escroc intelligent* e, a dirla tutta, non lo trova così *intelligent*.

Gli è bastato dire *sesso* e guarda com'è arrossito...

“...ma non proseguite, a meno che l'interlocutore non mostri un forte interesse”.

Juliette, se così si può dire, mostrava un interesse vieppiù consistente.

Ma non fu quello a irretire il giovane Vladislav, che all'epoca non era più così giovane (essersi fatto crescere baffi e favoriti lo invecchiava, fuor di dubbio); si faceva chiamare Miguel e si esprimeva nella lingua con cui Carlo V diceva di rivolgersi a Dio.

A farlo innamorare di Juliette fu la luce. Quella del meriggio di Plaza Mayor che le incendiava i capelli d'oro rosso. O quella, simile a un miraggio, la domenica al parco del Retiro: sfrangiava le fronde, appariva mistica, tutta efelidi e occhi blu. Juliette sapeva parlare: non diceva mai troppo di sé, si lasciava scoprire con un bacio, o meglio ancora con una passeggiata mano nella mano. Maestra, forse. Così cianciava.

Vladislav – cioè Miguel – ebbe la voluttà di pedinarla, per vedere dove andasse a sparire quando si negava. Ma aveva troppo timore di rompere il sogno, e non si decise mai a fare il passo.

Una mattina d'ottobre ella scomparve, spezzandogli il cuore.

Aveva l'anello in tasca, Vladislav, anche se negherebbe persino davanti a Dio.

Lo impegnò per un biglietto per Chicago: non aveva mai volato se non una volta, sul famigerato Zeppelin.

Appena arrivato, come in brutto sogno, ricevette una lettera. Una Carlotta mai sentita né vista gli scrisse che Juliette era morta di *mal francese*. Col mestiere che faceva, si capisce, era un rischio. Questa Carlotta non era delicata né decante. Forse mentiva, ma il cuore di Vladislav – ormai Bob, nella Città del Vento – andò in frantumi ugualmente. Una seconda volta.

Decise che non avrebbe amato più, si convinse che Juliette non era altro che una fata morgana, un inganno, un barbaglio di gibigianna all'imbrunire, un gioco di luci. Si convinse – come se non lo sapesse da un pezzo – che nessuno è quel che sembra.

Promise a se stesso che non sarebbe più stato nessuno.

Che sarebbe stato tutti.

Ora la tosse è una faccenda seria. Ci si è messa di mezzo anche la febbre, mi sa.

Il maestro respira male, il petto brucia, la schiena è un delirio di chiodi spezzati. Ruggine nelle vene, il tramonto non dista che qualche miglio.

“Maestro, mando a chiamare le guardie... l’infermeria...” Tarte Tatin suda, anche se l’aria che filtra dalla bocca di lupo è confortante quanto un mazzo di scorpioni.

“Mai discutere di malattia, a meno che l’interlocutore non...” sangue e malumore “... a meno che l’interlocutore non...” altro sangue, Gesù mio...

Tarte Tatin termina la frase del maestro: “Non mostri qualche particolare interesse in merito.”

Sorride per quel che può. Non è così tardo, dopotutto. È solo in ombra, medita Vladislav. La sua mente è il lato oscuro della Luna.

“Bravo ragazzo, gli dice. Ti sei ricordato il sesto comandamento”.

Tarte Tatin gli prende la mano. Ha inumidito una pezzuola e gliela passa sulla fronte riarsa.

Se ne stanno così per un tempo di latte e panna. Poi il maestro, riavutosi per un pelo di cicala, dice: “Ti ho mai *contato* di Al Capone?”

Big Al, Scarface, Alphonsine Capone per chi lo conosceva davvero.

Quel che si dice una faccia da coltello.

Chicago era mari e monti quando Vladislav ci atterrò. Aveva in tasca un passaporto che lo intitolava Bob Durdain, un facoltoso prestasoldi dell’altra costa. Modi affabili ma retroterra di strada, Bob non ci mise molto a capire il giro del fumo.

Il Proibizionismo era agli sgoccioli, l’America assetata reclamava alcool legale per pagarla il doppio. Nessuno si rendeva conto davvero di che razza di cambiamento sarebbe stata la revoca del Volstead Act ma, diavolo! lo spettro della Depressione ancora aleggiava sulle capocce di tutti: qualunque alito di vento era il benvenuto.

Bob – cioè Vladislav – ci andò piano, all’inizio.

Studiò la situazione, alzò un po’ di grano con le carte.

Si fece conoscere investendo qua e là cifre appetitose. Dai banchieri e dagli strozzini ci andava con la faccia pulita e il vestito buono, nessuno sospettava che non fosse un cristiano a modino. Nessuno a parte Big Al, si capisce.

Il fiuto del gangster era davvero qualcosa, nonostante quel viziaccio polveroso che l’attanagliava da anni. “Perché ti vuoi rovinare con quella mercanzia?” gli domandavano i suoi. “È più forte del caffè di mia moglie. Mi tiene sveglio e concentrato!” rispondeva lui.

E avanti coi carri.

Qualunque impresa – perfino quella più abietta e criminosa – necessita di liquidità, di denaro fruscante da far fruttare. E siccome il circolo degli alcolici, con la revoca del divieto di Stato, era in calo, com’è come non è, un giorno il signor Capone disse agli uomini del suo mandamento di portargli questo Bob Durdain delle meraviglie. “Ci voglio fare due chiacchiere. In giro si dice che abbia proprio il pallino degli affari”.

Bob non era rilassato come al solito, quando si presentò al cospetto del grande Al. Il signore di Chicago viveva in una casa imbottita di gente. Guardie del corpo, biscazzieri,

tagliagole, sarti e *sartine*, diciamo. La prima volta che lo vide era senza calzoni. Camicia, cravatta, panciotto, stringate lucide, calze e reggicalze. Ma niente pantaloni. Non per lussuria, non pensate male. Più che altro per vezzo. Il sarto di turno gli prendeva le misure e il barbiere – uno filarmonico alto come una pertica – lo sbarbava all’impiedi.

Bob attese che il Re fosse ripulito (e rivestito), dopodiché accettò di buon grado il suo caffè (ma nient’altro, beninteso) e si discusse d’affari.

Di quando in quando, Big Al alzò la voce. E Bob abbassò la cresta: ci teneva alla pellaccia.

Infine, però, dopo essersi profuso in grandi *sconsigliamenti*, come si diceva colà storpiando la lingua di Dante, calò il proverbiale asso di bastoni: “Signor Capone...”

“Al. Ti ho detto di chiamarmi Al!”

“Al, ascoltami, ti prego. Il mercato è instabile, lo sai tu e lo so io. Non è tempo di grandi investimenti. Quello che ti posso consigliare è di stanziare una certa cifra, non troppo ingente... di affidarmela, insomma, per vedere se, con certi collocamenti azionari, è possibile aumentare il capitale”.

Al lo fissava con la solita espressione, quella che aveva indosso la mattina presto.

“Non c’è garanzia, beninteso! Te lo dico ora: patti chiari amicizia lunga. Le azioni ballano il charleston, come si dice. Viaggiano sulle montagne russe. Se imbrocchiamo la giusta onda, magari tra un paio di mesi io ti riporto il doppio del capitale. Ma – e dico ma – se le cose vanno diversamente, io non ti posso garantire un copeco. Su questo ci siamo intesi, non è così? Chiaro che ce la metterò tutta per far fruttare il tuo gruzzolo, si capisce.”

Capone restò in silenzio per una manciata di secondi ronzanti.

Poi disse all’energumeno alla sua destra: “Carmine, vanne a prendere cinquanta. Mettili in una borsa e dalli a Bob”.

Carmine ubbidì. Una volta tornato, Vladislav – cioè Bob – diede un’occhiata alla sacca di cuoio e vi scovò un bel po’ di mazzette da mille dollari ciascuna. Cinquanta zucche, signore Iddio. A fondo perduto!

Al gli strinse la mano e disse: “Signor Durdain, noialtri ci vediamo tra sessanta giorni. E speriamo di essere più ricchi! Cent’anni!”

“C-cent’anni, Al” rispose il maestro intimidito.

Era l’augurio che gli italiani si facevano l’un l’altro. Un augurio di lunga vita. Vladislav la masticava eccome quella deliziosa lingua musicale, ma si era ben guardato da farne parola con Al. L’aveva imparata a Firenze ma questa – come si suol dire – è un’altra storia.

Una volta lasciata l’abitazione dell’imperatore del crimine, ci si sarebbe potuto aspettare che Vladislav montasse sul primo treno e svanisse chissà dove, trasformandosi in Paul, Edgard, Marcello o chissà chi. Ma non fece nulla del genere.

Si recò sulla Quarta Strada, all’angolo con Mott. Entrò nella sede della Fisrt National Bank e acquistò a proprie spese l’usufrutto d’una cassetta di sicurezza per sessanta giorni. Là dentro chiuse i soldi di Al Capone e se ne dimenticò.

Allo scadere del secondo mese da quel giorno fausto e ferale, Bob – cioè Vladislav – tornò in banca, saldò (di tasca propria) le pendenze riguardanti il deposito, prelevò

l'intatto capitale e tornò alla reggia per restituirlo al legittimo proprietario. Un dollaro sull'altro.

“Purtroppo non è andata come ci aspettavamo” disse allargando le braccia una volta sedutosi alla scrivania del boss.

“Hai perso i miei soldi?” masticò Capone, né triste né felice.

Bob sollevò le spalle: “Ho recuperato il gruzzolo. Almeno quello mi pareva dovuto. Ma purtroppo non c'è neppure un centesimo di guadagno”.

Bob fece scivolare la borsa piena di grano verso Al. Capone la spalancò e contò le mazzette.

Senza dire una parola.

Bob sudava, aveva la bocca secca come il giorno del suo primo bacio.

Al mise via la borsa, poi scosse la testa da destra a sinistra.

Vladislav – cioè Bob – deglutì.

Al ficcò la mano nel cassetto della scrivania.

Bob – cioè Vladislav – pensò: “Ecco fatto. Ora tira fuori una pistola e m'ammazza...”

Al tirò fuori qualcosa.

*Ma non si trattava del cannone.*

Erano cinquemila dollari americani. Cioè, Vladislav lo scoprì più tardi, quando il sangue nelle vene riprese a scorrergli e, finalmente solo, ebbe la freddezza di mettersi a contare.

Capone disse: “Bob, avevo scommesso coi miei ragazzi che te la saresti data a gambe. Se lo fa, ho detto loro, lasciatelo andare. Dategli un po' di vantaggio... Un cristiano che ha il fegato di fregare Al Capone merita rispetto. Forse non merita di vivere, ma... In ogni modo, tu sei stato onesto. Davvero onesto: due mesi hai promesso e, dopo due mesi, qua stai. Hai detto che ci potevo perdere, e ti sei dato da fare perché non succedesse. Hai lavorato *per me*. Non hai fatto miracoli, e allora? succede. Ma ti sei comportato da uomo. Quindi, sai che ti dico? Questa è la tua paga, amico. La paga che ti meriti. Per avercela messa tutta”.

Cinquemila.

Dollari.

Americani.

Esattamente la cifra che Bob – cioè Vladislav – sperava di ricavare dall'affare.

*Fin dall'inizio.*

Sette

“Settimo: Non ficcare il naso! Tanto prima o poi ti racconteranno tutto...”

Il maestro ansima, la febbre lo sta cuocendo.

Tarte Tatin sorride.

“Ottavo: Mai vantarsi! Hai capito, zuccone?”

“Sicuro, maestro. Sicuro che non mi vanto...”

Di che dovresti vantarti, poi, testa vuota... di aver scannato chi ti amava? O di prenderti cura di un vecchio criminale senza nome?

“Nono: mai essere in disordine”

Appena pronunciate le ultime sillabe, il maestro passa una mano rigida e gelata sulla guancia irsuta di Tarte Tatin. Lo sporco di giorni, il sudore e il portamento maldestro. Persino le sopracciglia del giovane sfuggono alla logica e alla gravità. Puntano al cielo, quanto io baffi di Dalì.

“Riguardo a questo, amico mio... fai come puoi.” dice il maestro.

Poi comincia a tossire così forte che, per un attimo, Tarte Tatin crede di vederlo soffocare.

“Chiamo il medico” borbotta.

“Chiama il prete” risponde il maestro. “Mi sa che ci siamo”.

Tarte Tatin non disubbidisce.

Il maestro gli fa cenno di frugare sotto la sua branda. Il ragazzo ne cava un barattolo mezzo pieno. Liquido trasparente che odora d’aldilà.

“Decimo e ultimo: mai ubriacarsi” detto questo il maestro acchiappa il barattolo e lo scola d’un fiato. Grappa fatta in casa, se si ha la buona creanza di chiamarla così. Ottenuta dalla fermentazione di bucce di patata in un calzino.

Un calzino pulito, attenzione.

Il maestro ansima. Il buio, intorno, è denso come melassa.

Gli occhi si chiudono, padre Roy arriva fumando. Senza fretta.

È abituato a sotterrare le mele marce senza il conforto di una preghiera detta come si deve.

Era quasi stupito quando la guardia è venuto a disturbarlo.

“Si tratta del maestro” gli ha detto.

E Roy l’Irlandese si è dato una mossa.

Conosce il maestro da quando è entrato: l’ha visto appassire giorno dopo giorno. Per quelli come lui le medicine non sono *esattamente* a portata di mano.

“Che ne dici, vecchio?” domanda il prete al maestro.

“Fai quello che devi, padre” risponde quello, senza fiato.

Roy gli rifila l’estrema unzione. Spegne pure la sigaretta, per rispetto.

Quando il maestro e Tarte Tatin sono di nuovo soli, la luce è bassa davvero.

Il giorno si sta spegnendo, proprio come Vladislav.

“Maestro, non mi hai mai detto come ci sei finito, qui dentro”.

“Mi hanno beccato” ridacchia il morente. “Prima o poi capita a tutti”.

“Che avevi fatto? Hai ammazzato qualcuno anche tu?” Tarte Tatin è curioso.

Il tempo è un aquilone nella tempesta.

“Mai fatto male a una mosca...”

Davanti ai suoi occhi c’è una luce calda e rotonda. Anche se intorno il buio s’avvicina.

“E allora cosa?” Tarte Tatin l’impaziente.

“La Torre Eiffell... Sai che diavolo è la Torre Eiffell?”

Tarte Tatin dice di sì col muso. Sarà tonto, ma non fino a questo punto.

“Ecco” il maestro chiude gli occhi.

“Ecco? Maestro? Cosa? La Torre Eiffel cosa?”  
 “L’ho venduta” sorride l’uomo che è stato chiunque.  
 “Venduta?” Tarte Tatin non crede alle proprie orecchie.  
 Ora sì che il maestro ride di gusto: “Due volte”.  
 Dopodiché gli occhi li chiude davvero.  
 Li chiude per sempre.

### Post Scriptum

Vladislav Zeyer è nato a Praga nel 1892. Dal giorno in cui è venuto al mondo, non ha fatto altro che imparare. S’impara con le orecchie – Vladislav lo diceva sempre – ma pure con gli occhi, le mani e la bocca. A trent’anni, Zeyer è già dall’altra parte dell’Oceano, e conosce cinque lingue. In America vive di espedienti prima di realizzare di aver messo piede nella famosa Terra delle Opportunità. Da senza tetto e operaio a cottimo si tramuta in biscazziere da strada, assistente escapista, maestro elementare, commesso viaggiatore e infine consulente finanziario. Ben presto comprende che solo agli onesti è concesso di vivere sotto al sole, dunque impara la raffinata arte del commercio d’identità. Identità sottratte ai morti di mezza Europa, reinventate sul suolo americano o altrove. Vladislav smette di essere Vladislav molto presto. E si tramuta in Bob, Miguel, Philippe e molti altri. Alla fine della sua avventurosa vita ha assunto in totale circa quarantacinque identità differenti, in tre continenti.

Vladislav Zeyer non è mai stato, da quando ha imparato a riconoscere gli occhi ostili del mondo, l’uomo che il mondo si aspettava che fosse.

Perché neppure sotto al sole siamo al sicuro.

La vita, per uomini come Vladislav, non è che un pallido miraggio alle soglie del buio. Ove niente e nessuno è davvero ciò che sembra.

Nel caso ve lo steste chiedendo, persino la storia della Tour Eiffel è vera.

Lasciate che ve la racconti attraverso le immagini che attraversarono la mente di Vladislav un attimo prima di rendere l’anima a Dio.

*La prima immagine è quella di un quotidiano parigino. Il più famoso, quello sulla bocca di tutti. Il titolo non riesce a leggerlo, ma Vladislav ricorda il contenuto dell’articolo. L’articolo che accese la scintilla. Il giornalista scrive a destra e manca che la Tour, il simbolo della città, è malconcia. I bulloni sudano ruggine, il Municipio si rifiuta di concedere i fondi per una riverniciata. Per tanto così, conclude il provocatorio pennivendolo, tanto vale sbarazzarsene! Ed è allora che la mente di Vladislav s’infiamma.*

*La seconda immagine sono i tavoli della Biblioteca Nazionale, dove Vladislav – che a Parigi si fa chiamare con un altro nome, ça va sans dire – va a spulciare vecchi giornali, sicuro del falò che l’intuizione ha acceso. Dopo qualche ora passata a sudare sui tavoli, tra vecchi faldoni che san di muffa e dispiaceri, eccola là, la pagina tanto anelata. Ancora una volta, il titolo è invisibile, ma il succo scivola giù per la gola di*

*Vladislav come nettare alla fine del deserto. È un articolo di molti anni prima, che saluta la Tour appena inaugurata e invita i parigini a non affezionarsi: tra vent'anni la smonteranno. In fin dei conti serve solo a celebrare l'Esposizione Universale.*

*La terza immagine è a volo d'uccello: nella stanza, intorno a un tavolo di mogano, ci son cinque o sei riccastri che pendono dalle labbra di Vladislav. Zeyer racconta di essere stato incaricato dal Governo di convocarli, e indire un'asta per tutto il ferro della Torre Eiffel.*

*La smonteranno! urla ai riccastri, che dirigono grandi acciaierie e hanno i borsellini gonfi.*

*Perché è vecchia e cade a pezzi! Perché è un pericolo! Perché così avevan deciso tanti anni fa! e intanto sventola gli articoli.*

*Ma fate presto, che l'asta è oggi e oggi soltanto, signori miei. Qui all'Hotel Crillon, in gran segreto, per voialtri. Quattro su cinque non si fidano, son mica fessi. Ma un fesso c'è davvero, si chiama Poisson: nomen omen, come si dice. Poisson si crede furbo, furbissimo, e sussurra a Vladislav: dimmi la verità, cosa c'è sotto?*

*Allora Vladislav fa la sceneggiata, dice che il Governo lo maltratta e lo sottopaga, che l'hotel è a carico suo e che non riesce a svoltare la mesata. E allora il Signor Pesce crede d'aver pescato il branzino dell'anno, d'aver trovato il funzionario da corrompere per alleggerire la pratica.*

*E così fa: infila un bel gruzzolo nella tasca di Vladislav per accaparrarsi l'asta. E poi, una volta accaparrata, paga in contanti una cifra che non vi sto nemmeno a dire.*

*Quarta immagine: il sorriso di Poisson quando consegna il grano a Vladislav. L'impassibilità di Vladislav medesimo a far da contorno.*

*Quando Vladislav sparisce – quinta immagine: il nostro amico su un aereo che lo porta di là dall'Oceano. Un'altra volta – Poisson mica va alla polizia. Si vergogna, ci farebbe una figura barbina. Dunque, passa qualche annetto prima che la bolla scoppi.*

*E Vladislav – benedetto ragazzo – fa in tempo a rivendersela, la Tour. Cioè, quasi. Perché sei mesi dopo – sesta immagine –, a Vienna, il pesce Svizzero non abbocca, anzi. Denuncia Vladislav e lui riesce a scappare per il proverbiale rotto della cuffia.*

*Ma, come dice il saggio, il sole non splende di notte. E la notte, amici miei, prima o poi arriva per tutti. L'oscurità cala su Vladislav nel 1934, quando un paio di ragazzi con la stella da sceriffo sul petto lo rinchiudono a Pittsburgh (settima immagine).*

*Vladislav scappa, ma i federali lo pizzicano ventisette giorni più tardi, lo sbattono ad Alcatraz e gli danno vent'anni (ottava e ultima immagine).*

*Ma, purtroppo per lui, Vladislav ne sconta appena sette.*

*Poi l'Altissimo decide che è ora di spegnere la luce.*

*Una polmonite gli chiude gli occhi una volta per tutte.*

*Buonanotte, signori e signorine.*

*Sipario.*



## GERARCHIZZARE L'ANIMALE



**PIERPAOLO MARRONE**

Nel 1935 la Germania è oramai nazista. **Hitler** ha conquistato il potere attraverso elezioni democratiche, un avvenimento che qualcosa dovrebbe dire a coloro che pensano che la democrazia sia un valore. Il nazismo progetta il dominio feudale sull'Europa occidentale, secondo i sogni politici di Hitler e quelli politici e religiosi di **Himmler** (che voleva rivivificare una religione pagana alternativa e nemica del cristianesimo) e l'espansione a Est, che Hitler, appassionato dei romanzi western di **Karl May**, vedeva come il Far West. Non c'è nulla di segreto. È tutto consegnato nel verboso programma politico del *Mein Kampf*, che Hitler ha scritto durante i pochi mesi di prigionia nella prigione di **Landsberg am Lech**, dopo il fallimento del putsch di Monaco.

Non c'è nulla di segreto nemmeno nell'antisemitismo del movimento nazista e nell'identificazione dell'ebraismo con il comunismo che ha preso il potere nell'Unione Sovietica. Non c'è nessun segreto nel biologismo che anima il nazismo che vede la costituzione degli esseri umani come una scala gerarchica a base razziale. Al vertice stanno i popoli del Nord e i tedeschi in particolare, poi i latini, che i nazisti non avevano

in simpatia (sebbene Hitler fosse un ammiratore di Mussolini), poi i subumani che abitano a Est, come i polacchi e i russi, poi in fondo alla scala razziale gli ebrei.

Che cosa è un essere umano? Per i nazisti non basta la comunanza di un'identica morfologia, il possesso di una identica capacità linguistica, lo stesso bagaglio di capacità emotive per dire che due individui simili fanno parte della razza umana. Ciò che conta è la prossimità al sangue tedesco. Polacchi e russi ne sono molto distanti e sono destinati a essere gli schiavi del nuovo impero millenario che a Est sazierà la sua fame di spazio vitale. Sono anche destinati a estinguersi.

Gli ebrei sono qualcosa di ancora ben diverso. Non soltanto gli ebrei non hanno nulla a che fare con il sangue tedesco, sebbene siano in grado di inquinarlo pericolosamente (ma il sangue tedesco diluito in altre popolazione può essere nuovamente vivificato. Questo è il motivo per cui le SS si diedero da fare per sottrarre alle famiglie bambini biondissimi nei territori occupati). Gli ebrei non hanno nulla a che fare con l'umanità. Sono un veleno, che può essere unicamente estirpato, se le razze superiori non vogliono estinguersi e ammalarsi nel meticcio.

Questo biologismo nazista, rozzo come tutti i biologismi che spiegano che quello che pensi dipende dalla tua pelle, dal tuo naso o dal tuo genere sessuale, li vede come un bacillo che si diffonde sempre di più. Nell'aprile del 1943, quando i nazisti sono stati sconfitti a **Stalingrado** ed è chiaro che la guerra è perduta, Himmler così si esprime di fronte ad altri ufficiali delle SS: «Con l'antisemitismo è né più né meno come con lo spidocchiamento. Non è una questione filosofica, i pidocchi si rimuovono. È una questione di igiene. E noi ormai siamo quasi spidocchiati. Ci sono rimasti soltanto 20000 pidocchi, poi per loro sarà finita in tutta la Germania».

Quindi i pidocchi: sono dappertutto e rendono la vita impossibile ai soldati al fronte, afflitti da dissenteria e scabbia. Le schiave che nei campi di concentramento lavano e stirano le camicie dei superuomini delle SS, mettono i pidocchi sotto i colletti degli indumenti immacolati, sperando che i loro proprietari contraggono il **tifo esantematico**. A cosa servono i pidocchi? A nulla. **Adorno** scriveva nei *Minima moralia*. «Come gli ebrei non hanno nessuna funzione positiva e possono, debbono essere sterminati. Le atrocità sollevano un'indignazione minore, quanto più le vittime sono dissimili dai normali lettori, quanto più sono 'more', 'sudice', *dago* [termine spregiativo dello slang americano per indicare ispanici e italiani]. Questo fatto illumina le atrocità non meno che le reazioni degli spettatori.»

Le testimonianze raccolte dagli storici sono concordi sul fatto che per poter sterminare ebrei e altri gruppi minoritari o per fare piazza pulita dei commissari politici dell'esercito russo occorreva attivare uno schema di percezione sociale che tentava di fare vedere le vittime o come animali (i selvaggi, i negri, i cinesi, i giapponesi che assomigliano a scimmie) o come meno che umani e ai margini dello stesso mondo animale (i polacchi, i russi, gli ebrei).

Tuttavia, nell'universo biologico fortemente gerarchizzato dell'ideologia nazista e delle sue promesse di rinascita di una religione pagana basata sui miti nordici non tutti gli animali sono uguali naturalmente. Il nazismo esaltò il **lupo**. Il quartier generale di Hitler nella Prussia orientale si chiama tana del lupo, in Belgio gola del lupo, in Ucraina

**Werwolf** (lupo mannaro). Il lupo è concettualizzato come il cane primigenio che si aggirava nelle foreste tedesche, che esaltavano il suo istinto da predatore, quell'istinto che la guerra esalterà anche nelle truppe tedesche (e certamente non solo in quelle), portandole alla vittoria. Il lupo diverrà l'animale totemico del nazismo. Hitler agli inizi della sua carriera politica si registra negli alberghi come **Herr Wolf**, firma delle lettere con questo nome, nella sua cerchia ristretta talvolta viene chiamato così. I contadini la pensano diversamente, perché il lupo uccide il bestiame domestico. Nel 1911 è abbattuto l'ultimo lupo dell'Alsazia. Un animale totemico alla cui tutela i nazisti rinunciano per non alienarsi le simpatie, il sostegno elettorale e il denaro di contadini e allevatori.

Quando nel 1944 gli Alleati inizieranno l'avanzata verso la Germania, Himmler istituirà i gruppi paramilitari **Werwolf** per azioni di sabotaggio dietro le linee nemiche, ribadendo, e certamente non è solo retorica, la natura predatoria del nazismo. **Goebbels**, ministro per la propaganda nel 1945, quando la **Fortezza Europa**, come il nazismo chiamava l'Europa occupata dalle sue truppe, oramai è ridotta a **Fortezza Germania**, incita i tedeschi a una resistenza che può concludersi solo con la morte con queste parole: **“Il lupo mannaro si fa giustizia da sé e decide della vita e della morte”**.

Che il nazismo sia **tanatologico** lo si conferma sino alla fine. **Blondie**, la femmina di pastore tedesco che Hitler venerava e della quale era anche ossessivamente geloso, viene avvelenata con il cianuro prima che Hitler spari prima a **Eva Braun** e poi si suicidi, mentre l'Armata Rossa è a pochi metri dalla Cancelleria del Reich.

Gli animali hanno importanza unicamente se sono funzionali al nazismo e non hanno un valore in sé. Sono anche strumento di lotta politica, come accade ad esempio per i **gatti**. Mentre per il lupo si innalza il totem della prossimità predatoria, che coinvolge anche il pastore tedesco (del quale però si enfatizzano le doti di obbedienza e fedeltà) per il gatto la situazione è più complessa. **Alcuni pensano sia una bestia tipicamente ebraica per la sua natura nomade e perché si ritiene sia giunto dall'Asia**. Esiste, però, anche una associazione nazista di protezione e tutela del gatto.

**Viktor Klemperer**, professore di filologia dell'università di Dresda, nel 1935 viene privato della cattedra universitaria perché di origini ebreo. Sopravviverà all'Olocausto solo perché sposato con una donna ritenuta ariana dai nazisti. Sopravviverà anche fortunatamente alla tempesta di fuoco (il massiccio bombardamento aereo alleato che distrusse il centro storico di Dresda, causando forse 40mila vittime civili) del 1945. Affronterà un decennio di continue persecuzioni, non riuscendo a fuggire dalla Germania. A questo decennio che lo priva della sua vita di studioso, Klemperer reagisce compilando un diario, che pubblicherà dopo la guerra, **Lingua Tertium Imperium, la lingua del terzo Reich**, che documenta attraverso l'analisi di alcuni lemmi, la perversa manipolazione linguistica del nazismo, indispensabile alla costruzione di un regime totalitario. Si prenda l'aggettivo **fanatisch**. La sua connotazione è stata sempre negativa. Anche quando si parla di qualcuno come fanatico di una disciplina scientifica o di una pratica artistica nella quale eccelle, “persino da questa lode traspare sempre la constatazione che lo scomparso è vissuto in uno splendido isolamento, penosamente inavvicinabile.” A nessuno prima del nazismo sarebbe venuto in mente di usare l'aggettivo in un senso positivo. Il senso negativo è talvolta presente anche nel *Mein*

*Kampf* di Hitler, quando, ad esempio, Hitler irride i “fanatici dell’obiettività”. Fanatici sono i comunisti, che praticano un’ideologia che trasforma gli uomini, appunto, in fanatici esecutori di un’ideologia contraria al gerarchismo biologico, che per i nazisti è presente in natura, come viene scritto nell’agiografia di **Erich Gritzbach, Hermann Göring: l’opera e l’uomo**. Tutto questo è persino comico perché tutta l’opera di indottrinamento nazista è basata sull’intensificazione del fanatismo. Bisogna essere fanaticamente coraggiosi, fanaticamente devoti al Reich, fanaticamente devoti al Führer. Più oltre nella stessa agiografia, Göring è descritto come **“fanatico amante degli animali”**. Fanatico significa oramai appassionato e il Feldmaresciallo è un amabile personaggio che ha a cura il benessere degli animali. **“Le parole possono essere come minime dosi di arsenico: ingerite senza saperlo sembrano non avere alcun effetto, ma dopo qualche tempo ecco rivelarsi l’effetto tossico”**.

Klemperer è quello che noi definiremmo oggi un animalista. Anche qui l’ostracismo totalizzante dei nazisti non esita a colpirlo. Infatti, viene espulso dall’associazione per la tutela dei gatti perché ebreo e gli si impedisce di pagare le sue quote a protezione dei suoi amici felini. “Non c’era più posto per quegli animali che, dimentichi della purezza della razza, continuavano a rimanere in casa di ebrei. Più tardi ce li tolsero, anche, i nostri animali domestici: gatti, cani e persino canarini vennero portati via e uccisi, non in casi isolati o per spregio a opera di singoli, ma per ordini superiori e con sistematicità; **ecco una delle crudeltà di cui non si è parlato in nessun processo di Norimberga e per le quali, se potessi, rizzerei una forca alta quanto una torre, dovesse costarmi la salvezza eterna.**”

Klemperer e sua moglie Eva vengono sfrattati dalla loro casa e condotti in uno degli edifici appositamente dedicati alla permanenza degli ebrei. Questa permanenza, Klemperer lo sa, non può essere che temporanea, anche se la moglie ariana costituisce la sua assicurazione per la vita, almeno al momento. Con loro conduce una ignara vita clandestina l’amato gatto **Mujel**, che pare essere l’unica barriera che separa la moglie da una devastante depressione. Ma Mujel è anche il simbolo di una resistenza interna per Klemperer. **“La coda felina issata è la nostra bandiera [...] Noi non la ammainiamo, seguiamo a testa alta e salviamo a tutti i costi la bestiola”**. Mujel, è chiaro, non sa di essere un vessillo e per un certo periodo la fortezza estrema della disperata resistenza dei coniugi Klemperer. Ma perché lo è? Credo perché Klemperer vi vede la promessa di una quotidianità ripristinata fuori dalla follia nazista.

In *Essere e tempo*, il capolavoro giovanile di **Heidegger**, l’animale non sembra avere grande spazio. Il centro di quell’opera è quell’ente in grado di porsi la domanda sul senso dell’essere e per quanto ne sappiamo questo ente è soltanto l’uomo. Porsi la domanda sul senso dell’essere, ossia sul significato di ciò che esiste, sul valore della propria esperienza e sulla sua consistenza effettiva è qualcosa che si può fare solo esercitandosi a tenere una certa distanza. L’animale non ne è capace. Il modo in cui è da intendersi l’esperienza dell’animale è un problema aperto, dice Heidegger. Sembra una affermazione di cautela e in parte sicuramente lo è, ma subito dopo Heidegger qualifica l’animale come “semplicemente vivente”, *Nur-lebenden*, che vive la vita allo stato puro e semplice ed è incapace di porsi a quella distanza che consente di porre la domanda sul

senso dell'essere. Rimane indeterminato se un essere semplicemente vivente possa fare l'esperienza che facciamo noi che viviamo nel tempo, che siamo capaci di comprendere che esiste un passato e un futuro, che c'era un'altra vita prima del nazismo, che possiamo immaginare cosa sarebbe stata l'Europa se i nazisti non fossero stati fermati a Stalingrado dall'Armata Rossa. Che cosa poi voglia dire "semplicemente vivente" Heidegger non lo spiega, né spiega perché questo dovrebbe essere un criterio di gerarchizzazione.

Dopo Heidegger, la ricerca sul comportamento degli animali ha fatto dei progressi enormi e fra gli scienziati oramai non ha più credito la credenza che gli animali non siano capaci di pensieri complessi e non abbiano una vita mentale ricca. Molto spesso la loro vita è segnata da noi, che siamo chiamati a scegliere per loro, ad esempio quando, come si dice con crudele eufemismo, li addormentiamo per risparmiare loro le sofferenze di una malattia terminale. Anche Klemperer fu chiamato a decidere per Mujel. Gli sgherri nazisti sono alle sue calcagna e i coniugi Klemperer decidono di addormentarlo con l'aiuto di un veterinario compiacente. La sua ultima cena li vede privarsi della loro razione di carne, molto scarsa, per onorare con un degno saluto il loro amico.

Si dice che i nazisti promossero quelle che in Europa erano al tempo le leggi più avanzate per la protezione della fauna selvatica e contro la crudeltà nei confronti degli animali. La loro produzione legislativa in questo campo fu sostanzialmente accolta dalla Repubblica Federale Tedesca e poi dalla Germania riunificata. Ma questo non era il sintomo del riconoscimento del valore in sé dell'animale. L'animale aveva senso solo strumentalmente, ad esempio perché le sue qualità predatorie potevano essere di valore pedagogico, come accadeva nel caso del lupo, oppure perché rimandavano alle virtù eroiche e guerriere dei combattenti, come nel caso del cavallo.

La guerra tecnologica, il *Blitzkrieg* realizzato grazie ai prodigi tecnici dei carri armati e dell'aviazione fu in gran parte un mito alimentato dai nazisti stessi. L'**Operazione Barbarossa** con la quale si attaccò l'Unione Sovietica non sarebbe stata possibile senza l'impiego di centinaia di migliaia di cavalli, destinati a morire la gran parte per la fatica, il freddo, le pallottole, irrigiditi dal gelo e sventrati con le granate e trasformati in cibo dai soldati tedeschi nella trappola di Stalingrado. Come scrisse lo storico **Reinhard Koselleck** "non si vinse la guerra con i cavalli. Figuriamoci senza". Così quando nel **1980** a Monaco l'ex generale della Wehrmacht **Dietrich von Saucken** inaugura il monumento al cavallo, non si celebra l'animale, ma i militari morti in battaglia. Il cavallo è un simbolo bellico al quale, come voleva Heidegger, viene negato un mondo. La sua esistenza riceve significato dal mondo dell'uomo.

L'animale non ha un mondo. Il pregiudizio gerarchico si estende ben prima e ben al di là del nazismo, nel quale ne troviamo un esempio del tutto fuori controllo, ma questo pregiudizio è quello per il quale dovrebbe esistere un solo mondo degno di essere conosciuto e nel quale fare le esperienze più complete, ossia il mondo della specie umana. Il filosofo **Peter Godfrey-Smith** nel suo libro *Altre menti* dedicato all'intelligenza dei cefalopodi (calamari, seppie e polpi), forse quanto di più vicino possiamo sperare di incontrare a un'intelligenza aliena, ragionando sul fatto che i polpi hanno una massa notevole di neuroni nei tentacoli, conclude che potrebbero non avere bisogno di un sistema di controllo centralizzato come la nostra coscienza. Lo scienziato

cognitivo **Stanislas Dehaene** nega che gli animali abbiano qualcosa che possa essere assimilato a una coscienza umana perché sarebbero privi della capacità di vedere il mondo come un tutto, ossia di avere una visione del mondo. Ma chi potrà mai essere certo che la capacità umana di comporre una “visione del mondo” unificata sia una delle condizioni necessarie per avere una coscienza in generale e sia una caratteristica della quale, in modalità per noi incomprensibili, non siano dotate anche alcune specie animali? Perché continuare a pensare che la coscienza sia un problema di “tutto o niente”, mentre potrebbe essere una questione di gradazioni, che compongono visioni diverse dell’esperienza? Quanta ingenuità e quanta violenza sono necessarie a comporre l’ordine gerarchico ideologico e politico di un unico mondo dove ci sono alcuni che stanno in alto e al fondo ci sono i freaks, i devianti, le abberazioni?

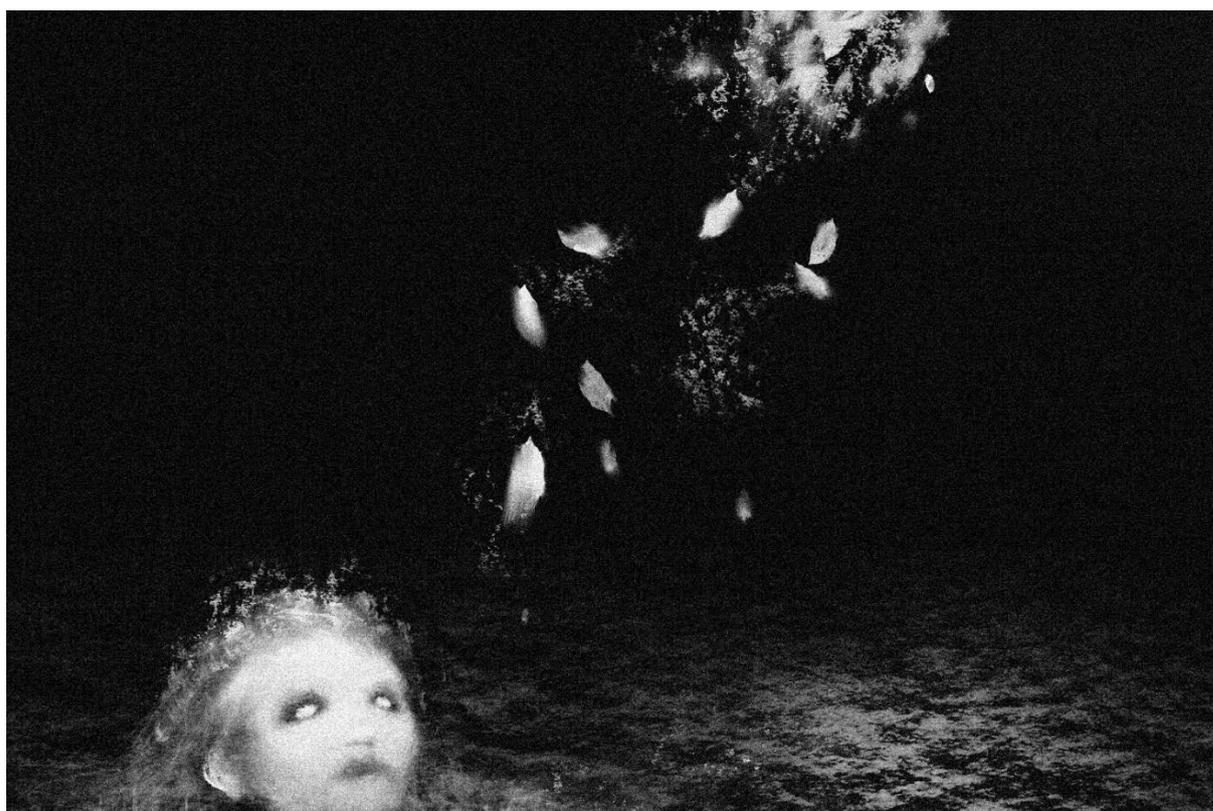
["Octopus dance"](#) by [Morten Brekkevold](#) is licensed under [CC BY-NC-SA 2.0](#)

## CARNE



**DAMA GOTH CON L'ERMELLINO**

**ARIANNA DE RIZZO**



**OPHELIA RESURRECTED**



**DISSECTION**



EYE DAMAGE



**GRIM REAPER**



**IL MAELSTROM DA *I RACCONTI DELLA VERA NUOVA CARNE*,  
EDITORIA POLINIANI , 2020**



**LA CAVERNA, DA *I RACCONTI DELLA VERA NUOVA CARNE*,  
EDITORIA POLINIANI , 2020**



**NOSEBLEED**



**SACRIFICE**



SICK



**THE CROOKED MAN**



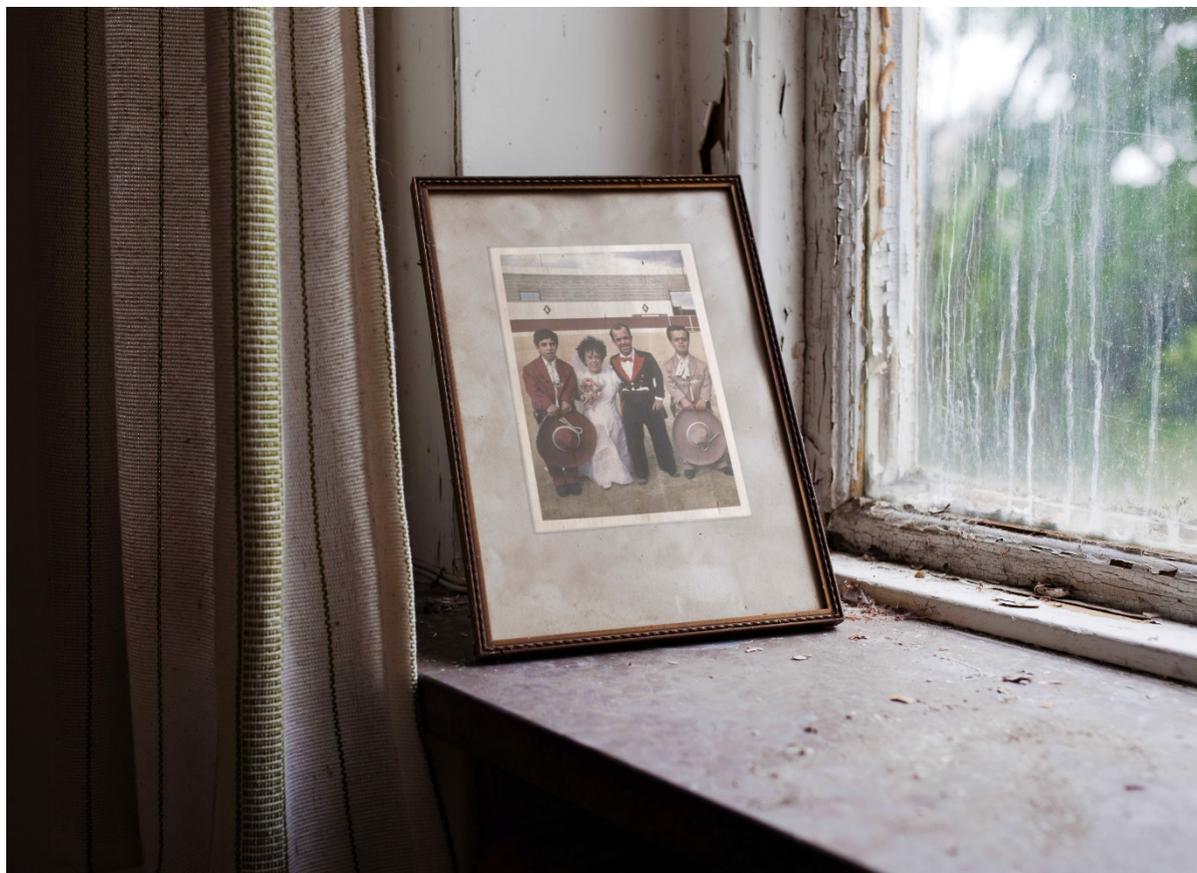
**YOUNG EDGAR ALLAN POE**



**ANIMALI NOTTURNI**



## E TU, QUANTI HANNI DI MOSTRI?



### CRISTINA RIZZI GUELFİ

freak <friik> s. ingl. [in origine «capriccio, ghiribizzo», poi anche con altri sign., tra cui «essere abnorme, mostro o capriccio di natura»]

“Fisicamente, prima di nascere, fummo tutti mostri. E anche moralmente, per un tempo abbastanza lungo dopo esser nati.”

Jean Rostand, *Pensieri di un biologo*, 1954

Si sa, l'essere umano ha sempre bisogno di un mostro da criticare per persuadersi di non essere come lui. Perciò, bisognerebbe essere una persona diversa per almeno quattro ore al giorno. Non avere bisogno di niente per almeno quattro ore al giorno. Dimenticare il proprio volto, la propria forma e diventare solo persone.











## PATER MONSTER

### PEE GEE DANIEL

«Padre mostro, che assai ne hai peli  
sia santifischiato il tuo addome  
vanga il tuo ragno  
sia matta la tua volontà  
come al gelo così in serra  
baci oggi il nostro pene che ti diamo  
rimetti su noi mostri ebeti  
come noi li rimettiamo sui mostri bevitori  
non indurirci in tanta azione  
ma liberaci il maiale.  
Salàmen.»

Anche quella sera, come tutte le sere, i dipendenti del piccolo circo itinerante erano raccolti intorno al fuoco per recitare le orazioni della buonanotte. La pupilla orba della luna li fissava di lassù, circondata da uno sparpaglio di stelle che lampeggiavano nell'aria tersa come le tante gemme che trapuntano l'infinito mantello d'Iddio.

A essere precisi, quello lì radunato era il reparto "fenomeni", ossia quegli artisti che, al contrario dei loro colleghi, non possedevano alcuna arte all'infuori delle anomalie di cui la natura li aveva equipaggiati.

Ora, i freak – si sa – sono gente ben strana, fuori dal comune, non paragonabile ai più dozzinali figli di questo mondo, che rappresentano la stragrande maggioranza della popolazione umana. Eppure, nonostante questo, a ben guardare, pure loro, stringi stringi, rientrano in un numero tutto sommato ristretto di categorie, che si ripetono di circo in circo, di baraccone in baraccone, di Cottolengo in Cottolengo.

C'è il nano. Quello c'è sempre, uno almeno per ogni intrapresa, sono i più comuni tra tutti i freak, rasentano quasi la normalità. Sono socialmente accettati, alcuni di loro portavano addirittura una corona su quelle piccole testoline.

Poi c'è il gigante, che è già meno frequente. Non è detto lo si trovi sempre. Ce l'ha un circo ogni quattro diciamo, così, a spanne. Se il nanerottolo è facile da mantenere, il suo opposto necessita di un vestiario su misura e di pasti abbondanti, se non lo si vuole veder svenire nel bel mezzo dello spettacolo per mancanza di forze, atterrando di testa su uno spettatore in terza fila dritto come una sequoia abbattuta.

Ci sono i gemelli siamesi. Possono essere uniti per la testa, per il busto, avere in comune il paio di gambe. Anche un individuo perfettamente formato con un gemello parassita che gli penda da qualche parte del corpo rientra nella categoria.

C'è il ciccione, uomo o donna che sia. Quello è irrinunciabile. Perché rientri nelle scelte di un impresario circense, non può trattarsi di un semplice obeso. Qui stiamo parlando di montagne di lardo dalle 700 libbre a salire. Di solito il bello sta nel vederlo o vederla mentre si ingozza di grassi saturi a manate, imbrattandosi in maniera indecorosa. Per incrementare l'effetto è consuetudine affiancare al ciccio bomba di cui sopra l'Uomo Scheletro.

C'è il geek, che è un poveraccio senza particolari anomalie, affetto perlopiù da etilismo o lievi ritardi cognitivi, che qualcuno è riuscito a convincere a calarsi dentro una fossa di due metri per due scavata proprio davanti all'imboccatura del tendone a sgranocchiare animaletti vivi davanti all'ammaliata schifiltà del pubblico astante.

Ci sono i microcefali, di solito in coppia, con le loro teste a punta, i nasi sgocciolanti, i menti sfuggenti, gli occhi piccoli come bottoni, gli incisivi in evidenza.

C'è il soggetto focomelico, con il torso perfettamente formato a cui sono attaccati due o più arti rimasti piccini come quelli di un treenne.

Per finire, l'ipertricotico. Il che può intendere una semplice Donna Barbuta o un essere completamente ricoperto di peli quanto un licantropo in regime di plenilunio, nei casi più fortunati.

Ogni tanto, è vero, ne spunta qualcheduno fuori quadra. Come per la cavalcatura di Maometto, non si sa dire se sia cavallo, mulo, somaro o qualche altra specie di bestia mai vista, tant'è impossibile inserirlo nel catalogo dei mostri standard.

Questo era il caso di Lan'z'lot, un ragazzino raccattato da qualche parte, nei paesi del sud, tra la calura, l'aria immota e nugoli di insetti succhiasangue, che si era fatto notare subito, a colpo d'occhio, mentre rimestava nel fieno a petto nudo e in salopette in denim, per quella faccia che sembrava uscita da un brutto frontale, ed era poi cresciuto come attrazione di medio interesse del freakshow con il pomposo nome d'arte di "Picasso vivente", lasciando che l'implacabile mano del tempo deturpasse sempre peggio quei suoi tratti già in origine parecchio malmessi.

Il fulcro di quella disassata geometria facciale sembrava essere il naso, o perlomeno quel bitorzolo grosso, storto e verrucoso che aveva al centro della faccia, nei cui pressi si raccoglievano due occhi dal taglio ittico non allineati, una bocca dall'aspetto tumesciente e asimmetrico piena di dentoni storti e carciati, una floscia massa di escrescenze a proseguire il naturale confine delle ganasce.

Eppure tutto questo non gli impediva di emanare una certa qual aura intorno a sé, impalpabile ma invadente.

Sin dagli albori, quando aveva abbandonato le usanze endogamiche della famiglia d'origine e il duro lavoro agricolo a favore del più rilassante ambiente dello spettacolo, per quanto nella sua versione più pidocchiosa e incomoda, gli altri freak sembravano averlo accolto bendisposti e ossequiosi, come raramente erano portati a fare dai loro caratteri per natura diffidenti. Non solo i mostri del circo, c'è da dire, avevano benevolmente accusato sin da principio la sua carismatica presenza.

Era stato Lan'z'lot a insegnare loro il Pater Monster, che da allora salmodiavano tutte le sere, tutti insieme, come per ingraziarsi un dio alternativo a quel demiurgo maramaldo

che li aveva voluti creare tanto storti, circa la cui esistenza il Picasso Vivente ( o “Facciabrutta”, com’era più facile che la gente lo apostrofasse) li assicurava.

Blablava per ore di una esistenza migliore, di una terra promessa dove ogni stortura sarebbe stata raddrizzata, con una voce flautata che pareva impossibile potesse uscire da quel buco gommoso e guasto che recava sotto la canapia. Quando scioglieva lo scilinguagnolo, specie dopo una ricca dose di quell’acquavite distillata nella vasca da bagno del capo-circo, non c’era uno che non pendesse dalle sue gonfie labbra, addirittura Berto l’Uomo d’Acciaio, sembrava intenerirsi, come ne venisse forgiato al calor bianco, in quei momenti. Ma quelle che venivano apparivano maggiormente invischiata da quel suo timbro alla melassa erano la Donna Scimmia, la Donna Cannone, le Sorelle Congiunte, Luana la Nana.

Andava così anche per le femmine normodotate, che davano l’idea di arrivare a braccetto dei loro accompagnatori alla incofessa ricerca di quel deliquio in cui le faceva piombare l’orrido seduttore con certe sue parole alate, che verseggiava ispirato dall’alto di un palchetto.

C’era poi una particolarità nel suo numero: quando gli andava, per dare maggior risalto ed effetto scenico alla sua arte, a un certo punto tirava fuori una boccia di vetro, del tutto simile a quelle in cui nuotano i pesci o la protezione di un astronauta, e se la infilava in testa. Come per incanto, improvvisamente, la convessità del casco rimetteva tutti i suoi tratti al loro posto. In altre parole, per un gustoso effetto ottico, la faccia sacramentata del buon Lan’z’lot, grazie al gioco di distorsioni dato da quella superficie trasparente, appariva perfettamente regolare, anzi, persino piuttosto avvenente.

Forse anche per il forte contrasto tra prima e dopo l’uso della sfera, l’atto di calarsela in testa veniva salutato immancabilmente da un garrulo coro muliebre pieno di svenevolezza.

Si diceva che proprio grazie a quell’inganno avesse intrapreso quella fortunata carriera amatoria e generativa che avrebbe suscitato negli anni a venire sconcerto e scandalo.

Pare che la prima volta si fosse introdotto a una festa in maschera durante una tappa della tournée, sgattaiolando nottetempo fuori dal suo caravan.

Si era presentato in società travestito da marziano, con un vestito ricoperto di squame argentate sottratto all’Uomo Proiettile e la boccia di vetro ben sistemata sulla chiorba. Quelle sue fattezze distorte dal vetro bombato avevano subito calamitato le attenzioni di un noto soprano, vedova di fresco per colpa di un duello ingaggiato per difendere il di lei onore finito male, che se l’era portato via, a metà serata, presso i suoi alloggi, per sollazzarsi con tutta calma e discrezione.

Lan’z’lot sembra ci sapesse fare non solo a parole. Quando trascinò il sottostante soprano al culmine del piacere, la donna eruppe in un acuto tanto stridulo ed elevato da frantumare il vetro della boccia in mille pezzettini. Ecco che dalla vitrea dissimulazione si sprigionò il vero volto di Lan’z’lot in tutto il suo orripilante oftalmico impatto. La cantante d’opera rabbrivì, lo allontanò dalle proprie burrose grazie, lo scacciò di casa con impeto melodrammatico. Era comunque troppo tardi. Il seme del malnato era già stato messo a dimora dentro il suo florido ventre.

Scoperta la gravidanza, la puerpera era preda di una forte agitazione, specie negli ultimi tempi, temendo che chissà quale ributtante omuncolo stesse parassitando i suoi succhi organici da là dentro, e invece... Allo scadere del nono mese, a sorpresa, diede alla luce un bambino paffuto e riccio come un putto rinascimentale, dai boccoli del colore dell'oro e dagli occhi colore del cielo. Quando rideva era come se un grappolo di campanellini sciogliesse i propri nastri.

Ulteriori ingravidamenti dolosi diedero vita a frateLLastri egualmente mirabili in proporzioni, anatomia e graziosità. Si sparse la voce che la coglia di Lan'z'lot fosse satura di creature potenziali che non solo non risentivano dell'eredità taratologica paterna, ma che, per qualche strana ragione, mostravano una bellezza fuori dal comune.

Le signore cominciarono a fare la fila davanti al camerino viaggiante di Facciabrutta, pur di spremere dai suoi lombi una così inaspettata risorsa. Per un tanto lodevole risultato erano disposte a passare per ogni mezzo, vincendo un giustificato raccapriccio. E, in effetti, non si conosce figlio scaturito dal suo corpo grossolano che, per converso, non nascesse mirabile in ogni sua parte. Era uno strano fatto questo. Quasi che la natura burlona avesse scelto di nascondere un suo prezioso tesoro in un involucre così poco attraente, onde preservarlo meglio. Ma il segreto ormai era stato svelato.

Ovunque passasse il circo, Lan'z'lot lasciava figli. Centinaia di angelici pargoletti, un paio di generazioni almeno, che crescevano in sapienza, salute e grazia davanti agli uomini, come pure alle donne in età da marito - a seconda del genere di appartenenza - che facevano a gara per contenderseli e accaparrarseli e figliarci insieme a loro volta. Ed era allora che si presentava l'amaro colpo di scena: i nipoti di Lan'z'lot apparivano del tutto simili al nonno. La mostruosità si vede che, proprio come il genio, salta una generazione. Fu così che, a una leva di distanza, ci si accorse che il subdolo amante, attraverso l'abbindolante apparenza dei diretti discendenti, era riuscito a riempire borghi e città di bruttoni pari a lui. «Gente che dovrebbe estinguersi, invece si riproduce!» era come le levatrici maledivano quel continuo gettito di nuovi sgorbi.

Sembrava quasi di udire la crassa risata della riscossa uscirgli da quelle labbra a salsiccia, nascosto chissà dove, in qualche angolo periferico della vasta nazione, proseguendo a moltiplicare la propria mala razza in connubio con le ignare partner di una nottata.

Era forse questo il suo modo di ottemperare agli arcani precetti di quel nume anticonvenzionale che i suoi colleghi avevano appreso ad adorare ogni sera subito prima di andarsi a coricare nei loro giacigli di fortuna? Ripopolare la terra di una genia di fenomeni da baraccone?

«Padre mostro, che assai ne hai peli  
sia santifischiato il tuo addome  
vanga il tuo ragno  
sia matta la tua volontà  
come al gelo così in serra  
baci oggi il nostro pene che ti diamo  
rimetti su noi mostri ebeti

come noi li rimettiamo sui mostri bevitori  
non indurirci in tanta azione  
ma liberaci il maiale.  
Salàmen.»



## GROTESQUE URBAINE



GIULIA CRIMALDI



















## FREAKS DANTESCHI: QUI VIVE LA PIETÀ QUAND'È BEN MORTA



### PAOLO CASCAVILLA

Dante non può uscire dalla selva oscura, deve accettare il consiglio di Virgilio: scendere giù, nelle profondità del male, per poi risalire verso la luce. Un viaggio pieno di insidie e pericoli. Dante racconta questa avventura alcuni anni dopo. I personaggi sono due: **Virgilio e Dante**.

Il paesaggio infernale si presenta oscuro, carico di dolore e sofferenze. Ci sono i guardiani e i dannati; e poi vermi, serpenti, scorpioni, draghi. tutti concorrono a tormentare le anime, travolte da bufere, dalla pioggia, nel fango, nel sangue. I guardiani sono esseri mostruosi, appartenenti alla mitologia classica, e i diavoli, gli angeli decaduti.

I due pellegrini sono aiutati ad attraversare fiumi, paludi, burroni da traghettatori sdegnati e irritati: **Caronte, Flegias, Nesso, Gerione**.

**Minosse** è il primo personaggio che assume tutti i tratti demoniaci e bestiali. Re di Creta e saggio legislatore, è il giudice delle anime: quando l'anima mal nata arriva, "tutta si confessa", e lui, conoscitore dei peccati, "vede qual loco d'inferno è da essa; cignesi

con la coda tante volte, quantunque gradi vuole che giù sia messa”. Possiede una coda smisuratamente lunga? Oppure si avvolge più volte con una coda normale?

Nel cerchio successivo i due pellegrini incontrano Cerbero, guardiano delle anime punite per “la dannosa colpa della gola”. Un enorme cane con tre teste, crudele e mostruoso, che “con tre gole caninamente latra, sopra la gente che quivi è sommersa”. Ha gli occhi rossi, la barba unta e sporca, il ventre largo, e con le mani “unghiate” lacera gli spiriti, li scuovia, li squarta, come si fa in macelleria; e così appaiono i dannati, bestie macellate. È un cane smisurato, ma tutto il resto è segno di una umanità degradata, rinvia a una alimentazione smodata, eccessiva, scioperata. Cerbero viene acquietato da Virgilio che getta nelle gole fameliche pugni di terra.

Dante e Virgilio superano la “**sozza mistura de l’ombre e de la pioggia**”, attraversano la palude Stige e scorgono la città di Dite, dove si trovano le anime più “nere”. Il luogo è difeso dai diavoli. Virgilio cerca di convincerli a non ostacolare il viaggio, come aveva fatto con gli altri guardiani, ma non ci riesce. I diavoli sono angeli decaduti, riottosi e superbi. Deve intervenire qualche altro, inviato dal cielo, ad allontanarli. Appaiono, però, sulle torri altre figure mostruose e ostili. “Tre furie infernali di sangue tinte”, con sembianze femminili, ma avvolte da idre, e serpenti al posto dei capelli. Sono divinità mitologiche della vendetta e del rimorso. Gridano invocate e folli e invocano la presenza della **Medusa**, uccisa da **Perseo**, ma la testa staccata conserva il potere di pietrificare chi la guarda. “Lo faremo di smalto”, urlano. Virgilio è spaventato. “Girati” - grida a Dante – chiudi gli occhi!”. Non fidandosi, lui stesso gli copre la faccia con le mani.

Dopo aver attraversato il cerchio degli Eretici, entrano in quello dei violenti, immersi nel Flegetonte, un fiume di sangue. Il guardiano è il Minotauro. “L’infamia di Creta concepita nella falsa vacca”, costruita da Dedalo, perché Pasifae, regina e moglie di Minosse, invagatisi di un toro bianco, potesse soddisfare il suo innaturale desiderio. Il Minotauro, metà uomo e metà toro, è rinchiuso nel labirinto, e lì Teseo lo uccide. Manifesta rabbia scomposta e impotenza repressa, non potendo impedire il passaggio dei due poeti. Nella violenza volontaria e premeditata la ragione è degradata a un uso bestiale, e il **Minotauro** con il corpo di bestia e il capo umano ne è l’emblema.

I **Centauri**, creature mitologiche, metà uomini e metà cavalli, fanno la guardia perché i peccatori non emergano dal sangue bollente, ed è uno di essi, Nesso, a portare i due pellegrini oltre il lago di sangue. Sull’altra riva trovano un bosco strano, senza foglie verdi e frutti, con rami contorti e intricati. Qui fanno i loro nidi le “brutte Arpie”, creature mostruose, dalla doppia natura, umana e animale. “Ali hanno late, e colli e visi umani, piè con artigli, e pennuto il gran ventre”. Dante in questo bosco irreale sente lamenti, grida di dolore. spezza un ramo. Escono sangue e parole: “Perché mi spezzi? Uomini fummo, ora siam fatti sterpi”. Siamo nel cerchio dei suicidi e Dante dà voce a **Pier delle Vigne**, accusato ingiustamente di tradimento verso l’imperatore **Federico II**. L’umiliazione subita e la rabbia per una colpa non commessa (“mai non ruppi fede al mio signore”), sono tali da spingerlo a uccidersi. Le anime dei suicidi, racconta, sono scaraventate da Minosse nel settimo cerchio, e germogliano come piante; le Arpie si cibano delle foglie, “fanno dolore, e al dolor finestra”. Una colpa che continua anche

dopo il Giudizio universale. Le anime torneranno sulla terra per riprendersi le proprie spoglie terrene, ma non si uniranno ad esse. I corpi resteranno appesi per sempre alle rispettive piante.

I due poeti attraversano la landa infuocata dei peccatori contro natura e contro Dio e giungono ad un burrone. “Ecco la fiera dalla coda aguzza, che passa i monti e rompe i muri e l’arme! Ecco colei che tutto il mondo appuzza”. È la “sozza immagine” della frode. Ha il volto di uomo giusto, buono, gli artigli sono di leone e il corpo di serpente. Ispira fiducia, inganna coloro che si fidano e li colpisce con il pungiglione della sua coda. Ha le zampe pelose fin sotto le ascelle, e sul corpo di rettile tanti disegni e ricami, simili ai tappeti orientali. Dante e Virgilio salgono su Gerione, che li porta giù, nell’ottavo cerchio, diviso in tante bolge. I Seduttori, gli adulatori, i simoniaci.

Gli indovini procedono, quasi in processione. Tutti gli spiriti, tra il mento e l’inizio del torace, hanno il volto girato dietro le spalle. Questi dannati che hanno preteso di vedere il futuro sono ora costretti a camminare all’indietro. Un peccato grave che si basa sull’idea che l’uomo possa conoscere l’imperscrutabile disegno divino, negando così il libero arbitrio. Dante quando vede l’immagine umana così “torta”, le anime che piangono e le lacrime che scorrono lungo la schiena e la fessura delle natiche, non riesce a trattenere la commozione. Virgilio lo rimprovera. “Ancor se’ tu de li altri sciocchi? Qui vive la pietà quand’è ben morta”.

I diavoli sono guardiani e carnefici, ma anche buffoni. Nella quinta bolgia vigilano con i forconi sui barattieri, immersi nella pece. Se qualcuno cerca di emergere, essi lo “attuffano”, come fanno i servitori che immergono la carne nel sugo. C’è chi vuole punzecchiare il pellegrino Dante, altri portano anime nuove dalla terra, tenendole per i piedi, altri, ingannati da uno spirito si scontrano tra loro e cadono nella pece. Poi quando devono muoversi, il capo Malacoda fa “col cul trombetta”. È il modo per dare il segnale. Si divertono, come nei lager i carnefici, che si sforzano di soffocare la pietà. Provare pietà significa rendersi colpevoli di una debolezza, inaccettabile e intollerabile quando si serve una causa.

La bolgia dei ladri è dominata dai **serpenti**. Gli spiriti scappano, cercano rifugio, i serpenti si aggrappano ad essi, li circondano e li legano, li mordono e così li inceneriscono. Dante incontra **Vanni Fucci**, ladro sacrilego di Pistoia. I due dialogano e si scontrano, Fucci predice l’esilio a Dante solo per procurargli dolore, poi fa un gesto osceno verso Dio. Viene immobilizzato e zittito dai serpenti. “Da indi in qua mi fur le serpi amiche”, il commento di Dante.

Infine le metamorfosi. Un serpente con sei piedi si avvicina a un’anima. Coi piedi di mezzo si avvinghia, come un’edera, alla pancia e con gli anteriori si lega alle braccia, pone le zampe posteriori lungo le cosce, stendendo la coda dietro per le reni. Poi si appiccicano come calda cera, e mischiano il loro colore. I due capi si uniscono, e appaiono due figure miste in una faccia “dove erano due perdute”. Le braccia, le cosce e il ventre diventano membra che non furono mai viste. Ogni primitivo aspetto era cancellato: due e nessuna l’immagine perversa pareva. così questa nuova figura si allontana camminando lentamente.

Dante non fa in tempo a riprendersi, ed ecco arrivare un serpentello, morde l'ombelico a un'anima e poi cade disteso ai suoi piedi. Si guardano fissi, l'uno in piedi e l'altro per terra, attraverso la ferita e la bocca esce un fumo che si confonde. La forma umana e quella animalesca si scambiano. Il serpente divide la coda in due, l'uomo unisce le cosce. Da una parte appaiono le gambe e dall'altra la coda di serpente. La pelle in uno diventa molle e nell'altro dura. Le braccia entrano nelle ascelle e i corti piedi del serpente si allungano, quelli posteriori insieme attorti diventano il membro che "l'uom cela", mentre da quello del misero si formano due zampette. Il fumo genera un colore nuovo, l'uno si pela, l'altro si dipela. L'uno si leva in piedi e l'altro cade giù, senza mai stornare gli occhi stregati. Resta il muso. Quello che era diritto si ritira verso le tempie, e una parte della materia in eccesso forma le orecchie, il naso e ingrossa le labbra. Quello che giace a terra allunga il muso, ritira le orecchie come la lumaca fa con le corna. La lingua dell'uno si biforca, quella forcuta del serpente si riunisce. Il fumo finalmente svanisce. Il serpente se ne va sibilando, la nuova figura umana si allontana parlando, e sputa.

Nell'Inferno le anime subiscono pene (legge del contrappasso), che corrispondono al peccato commesso per similitudine o contrapposizione. Nella "settimana zavorra" gli uomini vengono cancellati, disfatti. Dante resta sgomento, confuso,

Dopo aver attraversato altre bolge del cerchio dei fraudolenti, nella nona incontrano gli scismatici. Se i morti delle guerre antiche esibissero le membra ferite, le parti amputate, tagliate, mozzate non eguaglierebbero la visione di quelle anime. Un'anima appare con un taglio verticale dal mento fin dove si "trulla", e tra le gambe pendono le minutaglie, si vede la corata e il triste sacco dove diviene "merda" quello che si trangugia. È **Maometto** così squarciato, davanti a lui c'è Alì, con il volto spaccato dal mento ai capelli. Un diavolo li concia così. Le ferite si richiudono prima che ritornano davanti a lui. Gole forate, lingue, nasi, orecchie mozzati. Poi avanza un corpo che porta avanti in mano, "a guisa di lucerna", la testa recisa, alla quale per parlarci Dante si accosta. È **Bertran de Born**, che mise discordie tra il re Enrico II d'Inghilterra e suo figlio.

Ci avviciniamo al fondo. I due pellegrini attraversano il cerchio dei falsari del denaro e delle persone. Lo spettacolo è simile a quello di città piene di lebbrosi e di appestati. In lontananza vedono delle torri. Sono i giganti. Ora estinti. Sono i perdenti senza colpa, scomparsi per il destino assegnato da Dio. **Nembrot, Efialte, Prometeo, Anteo**, che accoglie i due poeti nella mano e li deposita sul lago **Cocito**.

Camminano sul ghiaccio, nel quale sono congelati tanti corpi. Affiorano le teste, Dante ne calpesta una. "Perché mi calpesti? Se tu non vieni ad accrescere la punizione per Montaperti" A quella parola Dante si ferma, vuole sapere chi è, il nome. Lo afferra per i capelli, gli strappa una ciocca. È **Bocca degli Abati**, un guelfo passato ai ghibellini proprio nella battaglia. Dante al vincitore di Montaperti, **Farinata**, riconosce grandezza e dignità, ma per il "malvagio traditore" nessuna pietà.

Nel regno del ghiaccio si presenta la scena più spaventosa, orribile: il fiero pasto del conte Ugolino che mangia la testa dell'arcivescovo Ruggieri. Ugolino racconta tra le lacrime la fine sua e dei figli e nipoti, nella torre pisana della Muda, condannati a morire di fame. "Poscia più che il dolor poté il digiuno". Ugolino è il vertice della sofferenza, dell'odio, dell'amore paterno, del tormento per il supplizio degli innocenti. Non c'è più

spazio per il dolore, la pietà. “Ahi Pisa, vituperio delle genti...”. Dante è chiamato da un’anima che, scambiandolo per un dannato, gli chiede di toglierli la crosta delle lacrime ghiacciate. Accetta a condizione che gli dica il nome. È frate Alberigo, che uccide fratello e nipote, dopo averli invitati a una festa. L’anima sta già qui, ma lui è sulla terra. Dopo il delitto le anime di questi dannati precipitano nell’Inferno, un diavolo ne prende il posto, e il corpo vive, mangia e beve, dorme e veste panni. Dante, sprezzante e disgustato non lo accontenta.

Eccolo infine, **Lucifero**, l’imperatore del regno del dolore senza fine. Di smisurata grandezza. Emerge dal lago gelato di Cocito da mezzo il petto in su; il resto del corpo si sprofonda in uno stretto buco. È tanto alto che un gigante è più piccolo di un solo suo braccio. Il capo ha tre facce, strette in un’unità. Lucifero si contrappone a Dio. Uno e trino. Una trinità materiale, mostruosa. “Sotto ciascuna faccia escono due grandi ali. non di penne, ma di pipistrello”. Lucifero piange, con sei occhi, e per tre menti gocciola il pianto e bava sanguinosa. Stritola in ciascuna bocca un peccatore. Lucifero fino all’anca è immerso nel nostro emisfero, dall’anca fino ai piedi nell’altro. Virgilio prende sulle spalle Dante, si aggrappa agli enormi peli di Lucifero, scende fino al centro dell’terra e poi risale verso l’emisfero delle acque dove si trova la montagna del Purgatorio.



## IL PALAZZO DI MERINGA



### SAVERIO FATTORI

Pit scende di sotto, hanno suonato tre volte, drin, drin, driiiiiin, è il segnale convenuto, e il segnale tanto atteso, la loro è una delle ultime palazzine signorili con la portiera giù di sotto, la signora Marisa guarda storto, sa chi sono quei ceffi, li ha visti girare per il quartiere, parlottare in certi bar, li spulcia con gli occhi opachi, ma lascia correre. Pit è il figlio di una persona importante, quasi tutti gli inquilini lo sono, avvocati, politici, gente dello spettacolo. Lei sa che deve farsi gli affari suoi. Nessuno glielo ha mai detto direttamente, ma lo sa, sa che deve stare al posto suo con i signori del palazzo, qualche tempo prima una giornalista l'aveva avvicinata per avere informazioni sul figlio di un regista che aveva avuto un incidente in auto sotto l'effetto di droghe, certo, il desiderio di essere anche lei protagonista e tangente al mondo dei ricchi per poco non l'aveva sedotta, ma poi si era come ridestata, opponendo di botto un silenzio stizzoso e quasi risentito: cos'era mai quel tranello? La giornalista era gentile solo per tornaconto e lei si era sentita una selvaggia corrotta con vetri colorati.

Pit ha incrociato per un attimo lo sguardo della signora Marisa, ma è troppa l'urgenza per indugiare oltre, troppa la foga di riprendere a passi lunghi le scale, il terrore di essere in ritardo, perché le gambe in certe occasioni sanno essere più veloci del vecchio ascensore che sferraglia e a volte si incanta tra un piano e l'altro per il terrore dei ricchi condomini. Anche se rimanere tra un piano e l'altro con cinque grammi di eroina pakistana potrebbe essere una esperienza da raccontare poi. Con comodo. Sono quelle situazioni che ti farebbero pensare, ripensare, se Pit non avesse ormai molte difficoltà di concentrazione e nessuna attitudine all'introspezione gratuita. Ma è disposto a pagarla quell'indagine, o meglio, a pagarla è sempre papà, e lo psicanalista è bello comodo, ha lo studio nella palazzina di fronte, *il Palazzo di panna montata*.

E questa architettura e certi dettagli questa notte hanno fatto quasi uscire pazzi Pit e Titti, ambedue in balia della pasticca *sbagliata* e Titti per poco non si era buttata giù di sotto, voleva mangiarsi le decorazioni floreali del palazzo dello psicanalista, aveva la bocca spalancata, non riusciva più a chiuderla, piangeva e rideva e Pit non sapeva che fare, pure lui preda di fissazioni su oggetti ordinari e rigidità mascellari.

Alla fine era stata la sniffata di eroina a farli tornare in se, a salvarli dall'impazzimento, un vecchio trucco che i vecchi freaks romani, reduci di un tempo assurdo, avevano insegnato a Pit in certe serate di luglio dolci e infinite. Le visioni si erano di colpo spente e anche l'amica si era rassegnata all'evidenza, l'oppiaceo aveva riportato tutto a un livello base, l'eroina era distacco, in qualche modo *la verità* per Pit: la casa era di nuovo una gigantesca dimora abitabile e non più una torta di meringhe e panna così dolce da bruciarti in gola.

E di questa verità sedata Pit non era più stato capace di fare a meno. Era quel distacco dai fatti e dalle cose che gli permetteva di sopportarli con un leggerissimo fastidio, che pure persisteva, ma senza drammi. L'agente non lo chiamava da qualche tempo, e Pit non lo avrebbe mai fatto per primo, le audizioni erano andate tutte bene, i contatti con quel regista, con quell'altro produttore di certo avrebbero dato frutti, ma poi il tempo passava, velocissimo ma passava. Il fatto che passasse così veloce, era da mettere agli atti come circostanza positiva? Aveva notato con stupore che alcuni film per i quali era stato contattato per un ruolo da protagonista non solo erano passati nelle sale, ma pure su piattaforme televisive. E lui ancora attendeva risposte, e di certo queste risposte non le aveva attese galleggiando a fatica nell'ansia come certi suoi colleghi. Ma quanto era distratto? E quanto la distrazione si potesse ritenere un tratto positivo del suo carattere? Non essere così attaccato alle miserie dell'umano dibattersi verso il successo lo era di certo, e gli amici lo ammiravano e continuavano a frequentare la sua casa anche per questa leggerezza ostentata. Amici forse sempre meno importanti, ma più sinceri. Di certo più dediti a certe cattive abitudini. Anche le fidanzate di Pit erano mutate nel tempo, lo si poteva evincere dalla qualità della pelle. Pit si era trovato ad accarezzare pelli sempre più invase da nei, rughe, macchie, escrescenze. Lo notava con la luce del giorno quando si dedicava a queste meticolose indagini tra le coperte con il caffè che già per fortuna già sfrigolava e lo richiamava, distraendolo. Certe bamboline di ceramica senza un passato e affamate di futuro negli anni erano svaporate lasciando spazio nel suo letto a donne *vere*, che in dote gli portavano in camera matrimoni falliti, tumori tenuti sotto

controllo, figli abortiti o non meno drogati di lui, e tutto questo era come se lasciasse tracce evidenti sulla cute. Una pelle corrotta era per Pit ragione di eccitazione malsana ma profonda, qualcosa che lo riportava al brivido sporco di certe riviste porno che avevano cullato a strattoni violenti alla sua educazione sentimentale.

All'inizio piccole dosi controllate di eroina sniffata gli facevano apprezzare momenti del sesso che nella foga e nel passato non aveva mai capito. Belle certe pause melodrammatiche ancora a cazzo duro, e in controllo, l'eiaculazione ritardava e la donna apprezzava quel maschio forte ma senza l'ossessione della prestazione e privo di quella sottile idea di prevaricazione e violenza che sottintende l'amore a letto. Poi nel tempo l'eroina aveva guadagnato campo sul sesso alleandosi allo sfiorire della prima giovinezza e le pause erano a cazzo morto e declinavano al sonno. Per il fastidio della donna nel letto. Meglio fallire con una delle bambole di porcellana che volevano solo l'avventura con un attore, avrebbero dimenticato in fretta, che con una donna autentica in cerca di conferme. Ma ormai per Pit tutto stava declinando a rumore di fondo.

Ma per una sera era stato bello tornare alle prime vecchie cattive abitudini, le notti ribelli, mettere da parte per una sera la condizione scontata e familiare dell'eroina, prendere una pasticca *sbagliata*, di quelle che ti fa davvero deragliare verso l'altrove, bello che la sua amica la pensasse allo stesso modo, in allegria, bello sarebbe stato riderne a colazione di quel *palazzo meringa* al risveglio, sarebbe stato un bell'aneddoto per gli amici e anche per l'agente, ormai con Pit parlavano di tutto per evitare di parlare di spiacevoli rifiuti e silenzi. Ma ora Titti dovrebbe svegliarsi. Perché non si sveglia ancora? Perché quella pelle così amabilmente imperfetta è così gelida. Cazzo. No. Titti...



## LA DEVIAZIONE DIFENSIVA E LA TRANSESSUALITÀ



### SARANTIS THANOPULOS

**“Deviante”** o **“devianza”** hanno un significato negativo, normativamente stabilito, che rimanda sempre alla destabilizzazione inaccettabile di un sistema di pensieri, sentimenti e azioni la cui logica è data come l’unica possibile. È deviante qualsiasi pensiero, sentimento, azione tenda a imprimere sul sistema un effetto trasformativo. La collocazione deviante nel sistema deve necessariamente diventare devianza, condizione centrifuga stabile che deve essere direttamente repressa, circoscritta o snaturata in modo da renderla innocua.

La “deviazione” non ha di per sé un significato positivo o negativo. Questo dipende dal suo esito. Può creare uno spazio nuovo di vita, può aggirare un ostacolo, può schiudere una prospettiva. In questo caso deviazione e trasformazione sono indissociabili. Può ugualmente essere dispersiva o inconcludente, manipolativa,

falsificante, mistificante. Cioè difensiva, omeostatica. La deviazione difensiva è alleata della norma, dell'arbitrio (l'equivalenza tra necessità e caso) e tratta come devianza la vita nella sua naturale imprevedibilità di dispiegamento.

La deviazione difensiva, normativa coincide con la perversione di una domanda di trasformazione in fattore di stabilizzazione di un sistema che conforma l'esperienza di chi ne è assoggettato alla propria autoriproduzione. I fenomeni attuali più importanti della trasmutazione di una deviazione potenziale in bastione di un assetto sociale normativo che da una parte l'acclama rumorosamente come conquista sul piano della tolleranza e della civiltà e dall'altra la mura silenziosamente come devianza, sono il **“politically correct”**, e la divisione in “generi” degli esseri umani. Il primo corrisponde al semplice rinominare la diversità “difettosa” come diversità “virtuosa”, senza cambiare effettivamente il modo di concepirla. **La seconda trasforma la differenza sessuale in una differenza di categorie socialmente definite e nella loro essenza de-sessuate.** Entrambi poggiano sulla convinzione, che da sempre sorregge i sistemi normativi, che i nomi sono cose.

**Politically correct e ideologia del genere spingono per far diventare ogni forma di sessualità che mette in discussione la sua impostazione normativa in sessualità lgbt (acronimo che riunisce lesbiche, gay, bisessuali, transessuali).** La sessualità lgbt non mette in discussione la “normalità”, concezione socio-culturale che si impone di fatto come principio giuridico, per sostituirla con la parità civile tra maniere diverse di vivere il proprio corpo e le proprie inclinazioni erotiche. Afferma che tutto è “normale”, con l'aspirazione di imporre questa prospettiva politicamente, sfruttando tutti le congiunture culturali favorevoli, senza intaccare per nulla le credenze radicate storicamente, saldamente nella psiche collettiva sulla normalità. Queste credenze continuano a operare silenziosamente sotto la tolleranza di superficie che anche quando è convinta non ha fatto pienamente i conti con le correnti impersonali di pregiudizio che attraversano la società. La tolleranza (vivi e lascia vivere), che non è affatto riconoscimento e disponibilità alla relazione, può proteggere piuttosto che eliminare il rigetto della diversità. Il risultato è una contrapposizione politica, non dichiarata, tra lgbt e condizione eterosessuale con un tentativo non del tutto consapevole di distinzione tra ciò che è “normale” e ciò che è “normativo” (e con una certa ignoranza del fatto che il primo subisce da sempre la sovradeterminazione del secondo).

In realtà le affinità tra le categorie lgbt e i confini con gli eterosessuali sono labili. I transessuali si considerano fermamente parte del mondo eterosessuale, arrivando a rigettare la bisessualità psichica. I bisessuali partecipano sia alla condizione omosessuale sia a quella eterosessuale. Le “lesbiche” e i “gay” non sono attratti tra di loro, ma sono attratti dagli eterosessuali. Infine la corrente eterosessuale per gli omosessuali e la corrente omosessuale per gli eterosessuali sono indispensabili per la loro compiutezza erotica. Del resto in ogni relazione erotica, eterosessuale o omosessuale che essa sia, si incontrano un corpo di un uomo e un corpo di una donna, due corpi di donne e due corpi di uomini. La contrapposizione tra lgbt e eterosessuali, artificiale sul piano relazionale, tende a configurarsi come conflitto tra discriminati e non discriminati e a creare due realtà non comunicanti. Se le cose restassero su questo piano non si capisce quale

disegno della provvidenza divina potrebbe consentire una convivenza senza reciproca indifferenza o ostilità.

Il “genere” corrisponde alla definizione sociale dell’identità sessuale e soggiace inevitabilmente alla grammatica/sintassi dei ruoli e dei poteri all’interno di un determinato tipo di società. **Essendo un’astrazione dalla nostra costituzione sessuale psicocorporea (pilastro della nostra soggettività) è subalterno alle classificazioni normative:** rappresenta il medio convenzionale che offre uno standard socialmente omologante a cui bisogna adattarsi. Il suo imporsi come definizione è violento perché gli esseri umani non sono astrazioni, entità categorizzate: sono realtà “carnali” niente affatto riducibili alla loro biologia.

Un nodo emblematico del nostro tempo che riassume paradigmaticamente l’intera questione della diversità normativizzata, è quello della transessualità. Ciò che è messo sistematicamente da parte, ogni volta che se ne parla, è la questione della perdita e della sua elaborazione. Eppure l’elaborazione della perdita è fondamentale per conservare la nostra integrità affettiva tutte le volte che la vita ci priva di qualcosa di molto importante ai fini del suo godimento. Possiamo essere molto anziani, soffrire di malattie disabilitanti, soffrire di paralisi totali, perdere l’uso delle gambe, nascere con disfunzioni sessuali, perdere l’uso della genitalità per motivi traumatici, essere privi di risorse economiche, privi di figli o orfani da piccoli dei nostri genitori, non avere amici o partner erotici, essere prigionieri, vivere per strada. Il rapporto con il nostro corpo erotico può risultare alterato profondamente e possiamo essere deprivati della nostra soddisfazione sessuale. Questo non ci priva del pieno diritto di cittadinanza (che o è universale o non è) nel mondo. Né ci rende cittadini di seconda serie o umanamente/politicamente diseredati. Sul piano soggettivo la compensazione di ciò che ci viene a mancare (siamo tutti esseri variamente mancanti), la possibilità di sentirci, nottante tutto, vivi, presenti in noi, dipende dal riconoscimento della mancanza e dall’elaborazione del lutto che questo riconoscimento rende possibile.

La condizione di transessualità, comporta una privazione: non poter usare il proprio corpo erotico in modo adeguato. Se uno/a ha il corpo di uomo e si sente, invece, una donna, o viceversa, nessuno può imporgli di cancellare questa contraddizione, che elabora nel modo migliore per lui/lei. Ma la contraddizione resta. **Un pene e una vagina, un corpo di uomo e un corpo di donna, non sono insignificanti dettagli anatomici, specie sul piano sessuale.** Soprattutto se teniamo nel dovuto conto il fatto che la nostra anatomia ha qualità relazionali: se non si vuole parlare della sessualità, si può parlare del fatto che si è bipedi. Il riduzionismo può andare in due direzioni: ridurre lo psichico all’anatomia (facendone il nostro destino) o, viceversa, ridurre l’anatomia al puramente psichico. In entrambi i casi è hybris.

La potenzialità bisessuale della materia psicocorporea può sopperire a ciò che l’anatomia non offre (affermandone l’impossibilità), ma solo fino a un certo punto, perché al contrario di ciò che accade nell’eterosessualità e nel l’omosessualità, è complicata dal disaccordo tra psiche e corpo e ostacolata dal fatto che i transessuali denegano il proprio sesso anatomico e sul piano psichico tendono ad essere manicheamente “etero”. Se poi optano per l’intervento chirurgico, la mutilazione della

loro genitalità riduce drasticamente la possibilità di una loro soddisfazione sessuale. Il diritto di sentirsi di un sesso opposto al proprio sesso anatomico è inalienabile, ma l'aspirazione a creare ex novo un corpo artefatto in accordo con la propria identità sessuale psichica porta alla contraffazione.

Tutte le forme di configurazione psichica dell'identità sessuale sono pari sul piano dei diritti civili. Non tutte le forme della sensualità ad esse connesse sono uguali dal punto di vista della profondità della soddisfazione erotica. Questa soddisfazione spesso è spuria o superficiale. Ciò riguarda gran parte degli esseri umani, non solo la sessualità "queer". La confusione delle diversità in una uguaglianza convenzionale, che deve essere imposta o rifiutata legalmente/politicamente, riflette una rigidità identitaria sottostante, tendente all'unisessuale, l'indifferenziato.

La critica, supposta anticonformista, al registro "binario" (femminile/maschile) della sessualità, costruita sulle parole e indifferente alla sostanza, è fuorviante. Esiste un "non sesso", o un "terzo sesso" se non come eccezione alla natura erotica della vita? E se l'eccezione non deve essere certo discriminata, può mai essere canone? Il rischio reale è di perdere di vista che la differenza donna-uomo è fondamentale, il pilastro di tutte le differenze e delle relazioni umane. E cadere nella pretesa di sottomettere il desiderio alle classificazioni sociali. Con l'illusione di farne delle buone piuttosto che delle cattive.

La transessualità interroga, destabilizza la pretesa che la biologia determini la vita psichica, non può essere repressa né conformata ai canoni sociali di un'uguaglianza imposta, indifferenziante che la silenzia. La norma l'assimila facilmente sul piano della forma, perché il suo lavoro è produrre differenze formali, superficiali che non si relazionano tra di loro. Il suo bersaglio vero è il coinvolgimento erotico profondo degli esseri umani e in particolare il desiderio femminile, la cui libertà e anarchia destabilizza da sempre i rapporti di potere.

**Le deviazioni normative coprono l'avanzare dell'indifferenziato, una minaccia grave per la nostra controversa civiltà. Più esso avanza, più avanza il totalitarismo.**

"Gender Neutral Toilet sign, Imperial College Union, South Kensington, London, UK" by gruntzooki is licensed under [CC BY-SA 2.0](#)

# SOGGETTIVITÀ FREAK? ALCUNE RIFLESSIONI A PARTIRE DALLA PANDEMIA E NON SOLO

SIMONA TIROCCHI

Il freak è l'eccentrico, il diverso, il mostro, ma è anche un concetto relativo: siamo freak rispetto a che o a che cosa? Esiste un ideale di "normalità" a cui conformarci? La risposta è che la società, come ci hanno insegnato i classici della sociologia (da Durkheim a Parsons, sino ad arrivare ai contemporanei) fornisce comunque un corredo di norme alle quali fare riferimento, norme e valori che, però, vengono continuamente rielaborati e messi in discussione dalle nostre pratiche quotidiane e dal modo in cui modelliamo i nostri comportamenti e "agiamo" i nostri ruoli.

Ciò su cui dovremmo in primo luogo riflettere è che In una società globale nella quale la diversità è diventata qualcosa che dovremmo (e il condizionale non è casuale) necessariamente accettare, **stiamo diventando, in qualche modo, tutti eccentrici.**

Nell'ultimo anno e mezzo la pandemia legata alla diffusione del Covid-19 ha contribuito a cambiarci e ci ha indotto a ripensare le nostre soggettività e il senso della nostra presenza nel mondo. Abbiamo attraversato una crisi sanitaria che si è tradotta in crisi sociale e che ha messo in discussione le istituzioni che da sempre costituiscono l'ossatura delle nostre società: dalla politica alla scuola, dalla famiglia alle istituzioni culturali. Per dirla con **Carlos Scolari**, autore di un recente libro sulle interfacce, *Las leyes de la interfaz: Diseño, ecología, evolución, tecnología*, il Covid 19 ha appunto messo in crisi le interfacce sociali, quei fondamentali dispositivi di mediazione tra noi e la realtà, che hanno storicamente garantito quella sorta di "cuscinetto" o "uscita di sicurezza" che ci consentiva di affrontare la complessità del moderno.

In questo periodo abbiamo assistito al cambiamento che ha dovuto fronteggiare la scuola, per riprogettare e poi mettere alla prova il patto formativo con gli studenti e, in modo diverso, abbiamo vissuto il processo di adattamento sociale dell'università, costretta anch'essa a ripensarsi come una realtà ibrida e flessibile, puntando molto sulla forza delle piattaforme digitali e su un modo totalmente nuovo di concepire i processi di insegnamento/apprendimento.

E pensiamo ancora alla famiglia, a come essa sia stata costretta a cercare faticosamente un equilibrio a fronte dell'esigenza dei suoi membri di vivere e, contemporaneamente, lavorare nello spazio domestico, divenuto terreno di confronto e spesso di conflitto tra persone non più abituate a condividere gli stessi ambienti.

A fronte questi cambiamenti, dove possiamo trovare tracce visibili della nostra eccentricità nell'era della pandemia? Innanzitutto nelle relazioni sociali: la nostra prossimità e la nostra "intimità" con gli altri (soprattutto amici e familiari) sono stati costretti a cedere il passo alla "distanza sociale", che ci sta modificando anche nel modo in cui percepiamo gli altri: l'"altro" è diventato estraneo ai nostri occhi, sino al punto da temerlo, così come forse percepiamo noi stessi come sempre più alieni rispetto al mondo che abitiamo. E muta persino il nostro modo di respirare, ormai condizionato dalla mascherina, la nuova protesi che ci accompagna quasi in ogni momento della nostra giornata, ogni qualvolta ci relazioniamo a persone che non possiamo definire "congiunti". Cambia il nostro modo di muoverci, limitato e circoscritto a "confini" che la nuova condizione ci sta imponendo. Una mobilità che si è trasformata in "staticità" e che sembriamo poter superare soltanto grazie alle tecnologie digitali, che ci consentono di entrare in contatto con le persone e di garantire la tenuta del legame sociale.

Ma al di là della pandemia, la società in cui viviamo, che non sappiamo più se definire tardomoderna, dato che i paradigmi di riferimento stanno cambiando a una velocità vertiginosa, ci pone di fronte a una riflessione che investe soprattutto le soggettività. I casi di cronaca che i media presentano ogni giorno all'attenzione pubblica, stimolano considerazioni intorno alla crisi delle forme di convivenza sociale (in particolare delle famiglie) e alla moltiplicazione di soggettività che potremmo appunto definire "freak". Il pensiero va a una serie di casi di cronaca che si sono succeduti nell'ultimo periodo e che hanno visto come protagonisti gli adolescenti. In tutti questi casi, inoltre, i mezzi di comunicazione, sia i media generalisti, sia i media digitali, hanno funzionato da cassa di risonanza, a volte anche scadendo in forme di enfaticizzazione e spettacolarizzazione che purtroppo non favoriscono la corretta comprensione dei fatti, contribuendo a opacizzarli. Pensiamo da una parte alla cosiddetta "tv verità" di ultima generazione (ben lontana dalle inchieste del "**Telefono Giallo**" di Augias o dal "**Chi l'ha visto**" di Federica Sciarelli), che produce uno **storytelling permanente** delle vicende di cronaca e, dall'altra, allo spazio di visibilità espansa offerto dai social media. Questi ultimi costituiscono, per i giovani, luogo di soggettivazione e al contempo di oggettivazione. In essi e anche attraverso di essi si plasmano e modellano le identità giovanili e, al contempo, se ne offrono resoconti e commenti che contribuiscono a costruire e in qualche modo a imporre, modelli di adolescenza o giovinezza, spesso stereotipati e lontani dalla realtà (giovani come bulli, giovani come scansafatiche o devianti).

L'adolescenza è, già di per sé, un periodo caratterizzato da fragilità, disorientamento, necessità di definire la propria identità. Gustavo Pietropolli Charmet parlava, nel 2008, di un giovane fragile e spavaldo, che si faceva forte della sua spavalderia proprio per nascondere la debolezza insita nella propria condizione. E i social media, oggi, costituiscono un palcoscenico privilegiato per ritagliarsi quella radura di visibilità "accecante" in cui i giovani sembrano ritrovare il senso della propria identità e della

propria esistenza. Quella vetrinizzazione del sé cui fa riferimento Vanni Codeluppi per indicare una tendenza irrefrenabile alla mercificazione della propria identità, che non significa “svendita” del proprio sé, ma opportunità per fare marketing di se stessi, del proprio essere e del proprio corpo, diventato, quest’ultimo, il primo biglietto da visita da presentare agli altri.

Negli ultimi tempi, quasi come in un’onda ricorsiva che ciclicamente porta all’attenzione pubblica certi temi e soggetti (anche in relazione a forme di panico morale) l’agenda dei media è stata dominata da una serie di fatti di cronaca che hanno visto protagonisti figli che hanno ucciso i genitori. La storia non è nuova: già dai tempi di **Pietro Maso**, che il 17 aprile del 1991 tolse la vita ai genitori, al caso di **Erika e Omar** che portò all’uccisione, il 21 febbraio del 2001, della mamma e del fratellino di Erika, la fragilità dei legami familiari si è mostrata in tutta la sua crudezza. E oggi si susseguono, ancora una volta, come in una catena inarrestabile, episodi di “parricidio” che sembrano ricondurci a quelle stesse modalità: da **Benno Neumair** che decide di eliminare entrambi i genitori, a Elena Gioia e Giovanni Limata, indagati per l’omicidio del padre di lei. Infine Marco Eletti, presunto responsabile dell’omicidio del padre.

Uno degli aspetti che lascia interdetti e stupiti sono i moventi che hanno indotto questi adolescenti a compiere gesti di tale efferatezza: talora si tratta di motivazioni che riconducono alla sfera economica, altre volte di azioni mirate semplicemente a rimuovere ostacoli che si frappongono tra l’adolescente e i suoi obiettivi: quello di realizzare la propria vita nella direzione che desiderano, quello di continuare un rapporto sentimentale avversato dai genitori o altre motivazioni che mettono sempre e comunque in evidenza l’esigenza di ottenere “ciò che si vuole” con poca fatica e “a qualunque costo”. Il discorso sugli adolescenti potrebbe continuare, ma preferiamo, in questa sede, allargare lo sguardo anche ad altre soggettività “freak” (o presunte tali) che possono aiutarci a completare il quadro che stiamo tentando di delineare.

Altre realtà che potremmo etichettare come “freak”, semplicemente per segnalare la complessità e la distanza rispetto alle norme sociali, riguardano quegli uomini che nel tempo si sono resi e che si rendono protagonisti di episodi di violenza nei confronti delle donne: si va dal **femminicidio** (omicidio di una donna in quanto donna) alla **violenza di genere** esercitata sotto forma di molestie o di veri e propri episodi di violenza sessuale, come nel caso delle recenti vicende legate alla cosiddetta “Terrazza Sentimento” e all’imprenditore Alberto Genovese. Anche in questo caso non si tratta di fenomeni nuovi, bensì, purtroppo, di vecchie e radicate abitudini che affondano le loro radici nel sistema culturale patriarcale e in modelli di genere fondati sulla contrapposizione uomo/donna e sull’evidente sottovalutazione e svalutazione di quest’ultima, da sempre relegata dalla società al ruolo esclusivo di moglie e madre. Come recita il titolo dell’ultimo volume curato da Pina Lalli, frutto di un ampio e approfondito lavoro di ricerca sul femminicidio, *l’amore non uccide*, o meglio non dovrebbe uccidere, aggiungiamo noi. Eppure così accade molto spesso, quando la donna, anche in questo caso, diventa un ostacolo: ostacolo all’affermazione della propria mal interpretata virilità, ostacolo alla propria libertà o alla possibilità di privare della libertà (di pensare e di agire) la donna stessa. **Ed è sbagliato parlare di raptus, come spesso fanno i mediai: qui ci troviamo di fronte**

**a un soggetto consapevole delle proprie azioni**, che sceglie di agire in un determinato modo.

A conclusione di questa breve disamina, ci domandiamo quale possa essere la chiave per interpretare ciò che ci sembra essere diventato “un mondo di freak”, un mondo fatto di eccentricità in cui i valori sembrano viaggiare al contrario, in cui le istituzioni implodono svelando tutte le loro contraddizioni e tentano di ritrovare un equilibrio fondandosi su nuove certezze e nuovi paradigmi di riferimento per leggere la realtà. È allora la società (pre e post Covid), forse, a rivelare tutte le sue contraddizioni? Una società in cui gli individui sono sempre più soli, come ha sottolineato in molti suoi scritti Zygmunt Bauman, ma che cerca anche di ricostituirsi come comunità, che corre dietro al cambiamento senza riuscire a fotografarlo perché un attimo dopo gli è sfuggito di mano, che consuma vite, emozioni e sentimenti in un una giostra inarrestabile dominata dall’”usa e getta”.

Qualcuno tenta di attribuire questo spaesamento ai mezzi di comunicazione, ai modelli che quotidianamente offrono e che proporrebbero falsi miti e valori discutibili. Ma i media sono uno specchio della società e delle soggettività “freak”: producono ma anche riflettono, rappresentano, vivono un rapporto dialettico con la realtà. La disvelano, ma i loro contenuti devono essere a loro volta continuamente disvelati, le loro finzioni decostruite.

E allora, in questa scintillante realtà mediatica, che non è meno vera della realtà perché contribuisce a costruirla, non si capisce se il mostro è Fedez, che parla in tv di diritti civili difendendo altre soggettività che qualcuno potrebbe etichettare come “freak”, o se mostro è chi non riconosce diritto di parola e di cittadinanza a queste soggettività (in particolare la comunità **LGBT+**).

Non abbiamo una risposta alla confusione che domina questo scampolo di tardomodernità, ma certo abbiamo il dovere “morale” di guardarci allo specchio e di domandarci se le attuali categorie di lettura della realtà debbano cambiare per adeguarsi al presente. Tra normalità ed eccezione.

["metal fetish freak at folsom street fair 2006"](#) by [dr. motte](#) is licensed under [CC BY-NC-ND 2.0](#)

## F FOR FREAK

MASSIMILIANO SPANU



Il sostantivo inglese *freak*, da intendersi come “capriccio” o bizzarria di natura, mostro, teriomorfo o teratomorfo, ha subito varie oscillazioni di significato, tra le quali la variazione semantica di marca socioculturale / politica riferita essenzialmente alla Controcultura degli anni Settanta per la quale il termine indicò chi, specialmente tra i giovani, rifiutasse apertamente l’ideologia dominante discostandosene sostanzialmente, respingendo come autoritarie e di regime le norme e i modi istituzionalizzati del comportamento sociale, “adottando comportamenti anticonvenzionali e anticonformistici, vivendo alla giornata e spesso facendo uso di droghe.” In italiano la parola è stata talvolta adattata e rivolta all’indicare dispregiativamente o ironicamente i “fricchettoni”, gli *hippies*, gli indiani metropolitani, che so, quelli del Parco Lambro o di situazioni simili: si veda, a riguardo, la definizione fornita da Enciclopedia Treccani.

Nell’immagine, nell’audiovisivo e nel cinema in particolare, la cosa invece è andata modulandosi in maniera assai più complessa, e ancora oggi pare in trasformazione, forse anche superata dagli studi sociologici culturali.

Se pensiamo all’immagine contemporanea, mi sembra si possa affermare che - come spesso capita da un bel po’ di tempo a questa parte - nella contemporaneità sia il videoclip a esprimere, ad aver prodotto quanto di più vicino si possa pensare allo specifico significato della parola di partenza, sia che la si intenda nell’accezione originaria che in quella derivata.

Vari sono i casi che si possono citare ad esempio, e sembrano parlare tutti, e in diverso modo, della società contemporanea e capitalista in trasformazione, dove per le classi meno abbienti la tenaglia va stringendosi, e l'ansia, la necessità di riconoscimento si fa sempre più stringente.

Se si escludono le produzioni fantascientifiche d'ultima generazione (un *Freaks* del 2018, scritto e diretto da Zach Lipovsky e Adam B. Stein, film di stili, linguaggi e registri eterogenei) negli ultimi dieci anni sembrano particolarmente significativi i leggendari video di Die Antwoord



(fig.2),

formazione techno-rap-hip hop originariamente composta di tre membri (**Ninja, Yolandi Vi\$\$\$er e il produttore DJ Hi-Tek**) che sin dai suoi primissimi pezzi è andata configurandosi e definendosi nei termini estremi, aggressivi e spesso sconcertanti del *rap-dissing* scandaloso, tra il lolitismo diabolico di Yolandi e il *drug-dealer style* di Ninja, tra sensibilità rave/underground e altre meno palesi e più sostanziali, oltre che più facilmente spendibili (si pensi a *Baita Jou Sabela*, costruito dialetticamente tra gli ultimi, gli ospiti delle patrie galere, e Yolandi, la ragazza sexy in Lamborghini). Insomma, gli elementi d'una realizzata convivenza sudafricana tra identità e modi d'essere altrimenti del tutto antitetici nello *status quo* tardo-capitalista e post-coloniale: di fatto, il gruppo di Città del Capo (il cui nome proviene dall'olandese nell'uso afrikaans e significa "la risposta") produce musica e immagine "zef", ovvero roba in linea con la "bastardised whiteness – culture", di stile povero, ibridato, stravagante e sexy, infine accuratamente estetizzato e formalizzato. Roba moderna e trash, che fa propri elementi culturali tradizionali e superati associati "a persone che truccano le loro macchine e fanno rock, oro e merda."

Die Antwoord sembrano muoversi agevolmente, con singolare coerenza (clamoroso ma prevedibile il rifiuto della band a collaborazioni con Lady Gaga e a David Fincher - che voleva Yolandi Vi\$\$er come Lisbeth Salander, protagonista nel remake of *The Girl With the Dragon Tattoo*) nel flusso della nuova tendenza sudafricana: un'onda, cioè, d'iconografia e mitologia dell'alterità più dopata ma fattasi quasi-normalità, canone anche internazionale, quella per intenderci dell'ultima *sci-fi* politica e *weird* alla *District 9* di Neill Blomkamp, regista che, non a caso, ha lavorato ai video di Die Antwoord e che li ha voluti nel proprio *Chappie*, con **Hugh Jackman** e **Sigourney Weaver**. Una tensione all'affermazione spinta della propria differenza, quindi, dove le perturbanze sono elette a stile multiculturale e sovvertitore: Die Antwoord le colloca convenzionalmente, in accordo col panorama musicale di quegli anni, tra il "mostruoso" popolare, il patologico - ribellistico e una certa idea distruttiva ed eversiva di *glam*, così come ribadito dall'articolo di «The Guardian» intitolato *Die Antwoord: 'Are we awful or the best thing in the universe?'*.

*I FINK U FREEKY* ([https://www.youtube.com/watch?v=8Uee\\_mcxvrw](https://www.youtube.com/watch?v=8Uee_mcxvrw)), *House of Zef*, *Ugly Boy*



(fig.1), *Enter the Ninja* (<https://www.youtube.com/watch?v=kdgQRRYlYrM>), o anche *Pitbull Terrier* (<https://www.youtube.com/watch?v=JvMXVHvr72A>) sembrano pezzi e video perfettamente esplicativi delle tensioni sopracitate, in linea con la produzione di successo globale di artisti o formazioni imprescindibili e precedenti come Aphex Twin, o Prodigy.

Il primo, pseudonimo di Richard David James, è musicista britannico nato in Irlanda, cioè una delle figure più inventive della musica contemporanea, caposaldo d'infiniti generi musicali contemporanei tra "techno e trance music, drum and bass ed acid house, capace di spaziare nella musica classica, nell'ambient e nella cosiddetta non-music o noise music" (Wikipedia).

La collaborazione di Aphex Twin con Chris Cunningham, regista e videoartista inglese di livello assoluto, ha prodotto videoclip di successo e di riferimento estetico immediato. Si tratta di video per certi versi seminali, costruiti attorno a ingredienti antisistemici,

alternativi e d'opposizione critica assoluta, simili a quelli attribuiti a Die Antwoord: in primo luogo, ***Come to Daddy*** (<https://www.youtube.com/watch?v=TZ827lkktYs>), capolavoro viscerale, ossessionante, dove la traccia musicale di Aphex Twin sembra emergere in forma di dissonanza elettronica e industrial dal magma d'un primo death metal norvegese contaminato d'effetti *noise* e underground, mentre l'immagine accompagna il suono presentandoci uno stuolo di ragazzini con volto uguale e mostruoso



(fig.4, quello deformato di James, a citare chiaramente *The Brood – La covata malefica*, 1979, di Carpenter,



fig.4.1, film di psicoplastica rabbia e crisi) che accorrono al terrifico richiamo di un monitor televisivo



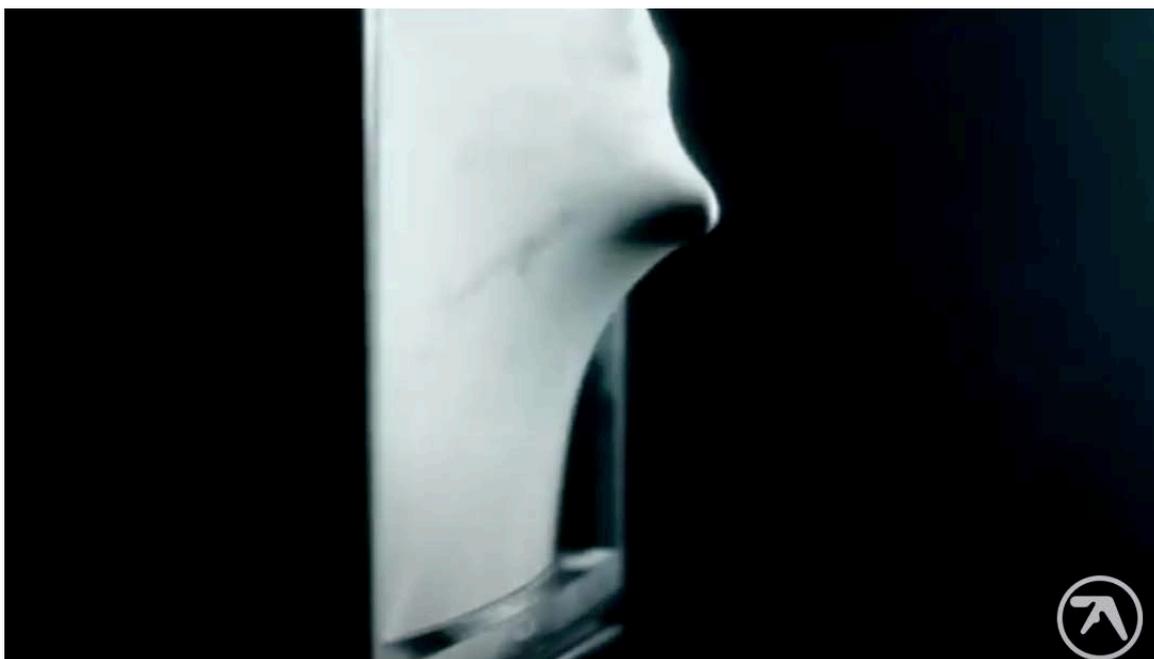
(fig.4.2). Una donna in età e il suo cane si trovano a fronteggiare “la madre/padre” dei bambini mostruosi, espulsa dalla tv



(fig.5) con chiara citazione al “parto” catodico ancora una volta cronenberghiano di *Videodrome*



(figg.5.2 e



7, rimando ribadito, à *la Brood*, nell'unione dei piccoli mostri con la creatura "madre" della conclusione,



fig.6).

Nel 1996, con *Windowlicker* ([https://www.youtube.com/watch?v=UBS4Gi1y\\_nc](https://www.youtube.com/watch?v=UBS4Gi1y_nc)) Aphex Twin giocava al racconto dello sconvolgimento dell'abbordaggio *catcaller* tipico da ghetto causa l'irruzione sulla scena della *limo* infinita (a bordo della quale c'è sempre lui: l'Aphex Twin satanico che incarna ovviamente lo spettacolo, il potere economico, il sesso, il Capitale). I Prodigy, formati nel 1990, lanciavano già trent'anni fa *Out of Space* rivendicando la propria appartenenza al *big beat* acido (non a caso, a volte, *chemical*

*breaks*) con i versi “I’ll take your brains to another dimension / I’m gon’ send him to outer space / To find another race”. Pezzi e video come *Breathe, Smack My Bitch Up, Firestarter* rivoluzionarono la scena degli anni Novanta, imponendo le figure techno-freak e complementari di Keith Flint e MC Maxim, oltre che, soprattutto, un diverso modo di pensare e girare un videoclip: ma è forse con il progetto della riproposizione di *Voodoo People* (Pendulum Remix, <https://www.youtube.com/watch?v=XQEBzauVIA>) che la metafora sulla follia di sfruttamento capitalista sembra definitivamente confezionata. Un nugolo di giovani viene fatto correre nella notte con le mani legate dietro la schiena e gli occhi bendati. In molti si schiantano su colonne, macchine in sosta, mentre gangster debosciati e arricchiti (tra questi Keith Flint) assistono riprendendoli con il loro cellulare.

Il video originale del pezzo, diverso da quello realizzato per il remix, rimandava invece ai film *slasher* italiani del filone *mondo e cannibal* alla Gualtiero Jacopetti o Ruggero Deodato, per risolversi infine nella matrice del film di inseguimento. Ma *l’altra specie e dimensione*, “the other dimension” di *Out of space* cui ascrivere la propria subcultura, la propria identità artistica e personale, per Prodigy era già nell’electro-dark underground e nell’immagine perturbante di *Firestarter* (“I’m the trouble starter, punkin’ instigator / I’m the fear addicted, a danger illustrated”) o di *Breathe* ([https://www.youtube.com/watch?v=wmin5WkOuPw&list=RDwmin5WkOuPw&start\\_radio=1&rv=wmin5WkOuPw&t=11](https://www.youtube.com/watch?v=wmin5WkOuPw&list=RDwmin5WkOuPw&start_radio=1&rv=wmin5WkOuPw&t=11) ; [https://www.youtube.com/watch?v=6\\_PAHbqq-o4](https://www.youtube.com/watch?v=6_PAHbqq-o4)) pezzi e video di successo planetario, di rivendicazione d’uno spazio e d’una vicenda di vita già allora segnata, nello scavo della buca sempre più profonda, sino all’autodeterminazione suicidale:

Breathe, breathe in the air  
 Don't be afraid to care  
 Leave but don't leave me  
 Look around, choose your own ground  
 For long you live and high you fly  
 And smiles you'll give and tears you'll cry  
 And all your touch and all you see  
 Is all your life will ever be  
 Run, rabbit run  
 Dig that hole, forget the sun  
 And when at last the work is done  
 Don't sit down, it's time to dig another one  
 For long you live and high you fly  
 But only if you ride the tide  
 And balanced on the biggest wave  
 You race towards an early grave.

La sensazione, il messaggio definitivo, allora, è nella fine predeterminata, già scritta, e nel principio.

**Freaks**, capolavoro di **Tod Browning** del 1932, motivo infinito di scandalo e censura, eppure capolavoro aurorale e assoluto della storia del cinema, partiva dalla richiesta di Irving Thalberg allo sceneggiatore Willis Goldbeck: quella di realizzare da *Spurs*, racconto di Clarence Robbins pubblicato su «Munsey Magazine», “qualcosa di veramente orribile”. Era periodo di produzioni orrorifiche di grande successo commerciale e la regia fu affidata a Browning, che veniva da *Dracula* e *Iron Man* (1931). Browning riempì gli studi di personaggi a dir poco peculiari - nani, gemelle siamesi, donne barbute, *pinheads*, ermafroditi, ecc. -, con Mayer che intervenne da subito, scandalizzato assieme agli attori, a tentare di bloccare quello che riteneva un progetto vergognoso. Thalberg resistette, e Browning con lui. Ne risultò un film che, per citare Jean Gili, non fu d’orrore ma “d’amore, alla maniera molto più tardi riproposta da Herzog nel suo *Anche i nani hanno cominciato da piccoli* (*Auch Zwerge haben klein angefangen*, 1970), con la macchina da presa collocata dalla parte dei “diversi”, a umanizzarne la diversità, per una volta riconoscendo nella prosperità e nel rigoglio, nella bellezza e seduzione, non nel disagio fisico o nella tara genealogica, l’origine del delitto e della colpa.

La violenza delle forze che strisciano nel fango della notte piovosa, i freaks che emergono vindici dagli angoli più remoti della storia e della vita, è dunque la giustizia biblica.

Consequentemente, è la supposta “normalità” a rendersi bieca, ipocrita, mentitrice, traditrice, infine punita nella nemesi dai suoi piccoli agenti, dal contrappasso più terribile. Inutile dire che la critica del tempo (quella americana, a onor del vero non tutta, con splendide, timide ma importanti eccezioni) sabotò totalmente l’opera, giudicata come “offensiva”, “nauseante”, “oscena”, “grottesca”. La stessa produzione tagliò più di 30 minuti del film che nella Germania nazista fu ovviamente vietato, in Gran Bretagna non si vide sino al 1964, mentre in altri paesi (Italia compresa) non fu per lungo tempo distribuito. In RAI è andato trasmesso - grazie a Enrico Ghezzi - solamente nel settembre del 1983.

Il film (Olga Baclanova, Prince Randian, Harry Earles, e i freaks tutti) di Browning sono indimenticabili, accolti dal National Film Registry, eletti dal Preservation Board della Biblioteca del Congresso degli Stati Uniti e unanimemente considerati gioiello culturale ed estetico commuovente e terribile, tra i più significativi della storia del cinema.

Così è successo anche con gli zotici deviati e familiari de *Le colline hanno gli occhi* (The Hills Have Eyes, 1977, Wes Craven, [https://www.youtube.com/watch?v=mqT\\_5K0zw7E](https://www.youtube.com/watch?v=mqT_5K0zw7E)), assurti a icone memorabili e caratterizzanti il neo-horror post hollywoodiano, in un film nel quale Marte, Plutone,

Papà Giove, fratello Mercurio attaccano la roulotte della famiglia Carter, stuprano e uccidono. Ma i freaks, anche qui, sono solo «l'altra faccia della stessa medaglia». Perché il "nemico", per Craven, non è da ricercare nell'Altro o in un Paese straniero, ma nell'identico, nei miserabili e avversati dalla sorte (quella dei test nucleari americani, di cui si dice appena, ma eseguiti in *quei territori* – come poi ben ribadito e tematizzato dal remake dell'opera): cioè nella *struggle for life* dei *drop-outs*, dei *minus habens* che a causa delle deformità e delle disuguaglianze, delle tregende patite, predano alla ricerca del cibo, della pienezza e della pancia piena (“Ma cosa hai nelle tue mani? È la cosa più buona che aspettavo! Accidenti!”. / “Era tempo che non si mangiava bene in famiglia, figli miei [...] Facciamo finta di fare festa per il giorno del Ringraziamento!”, e tutti guardano affamati al tenero corpicino della bambina neonata).

La loro è lotta violenta per il conseguimento – ovviamente pervertito - delle solite cose, del cibo e dell'amore che non hanno mai meritato: “Craven trasse ispirazione dal personaggio di Sawney Bean, serial killer e capo di un clan di 48 persone che secondo la leggenda avrebbe commesso oltre 1000 omicidi e compiuto atti di cannibalismo sulle vittime nella Scozia del XVI secolo.[...] Ciò che attirò il suo interesse fu soprattutto l'epilogo della vicenda, con i seguaci di Bean catturati, barbaramente torturati e giustiziati senza alcun processo, un trattamento che secondo il regista poneva sullo stesso piano il comportamento animalesco del clan con la ferocia di persone apparentemente "civilizzate”.

Se si pensa agli *hillbillies* di ***Un tranquillo weekend di paura*** (*Deliverance*, <https://www.youtube.com/watch?v=HRu2dkUml8Y>), di ***E la terra si tinse di rosso*** (*The Lolly Madonna War*, 1973, di Richard C. Sarafian) o ***Il Clan dei Barker***, di Roger Corman, il discorso è, con le sfumature ovvie, esattamente lo stesso.

I freaks, i tossici, gli spree killers, così come i devianti cannibali, i mentalmente ritardati delle famiglie Sawyer, Slaughter, Hewitt dei molti film della saga *Non aprite quella porta* (complessivamente otto film) sono funzionali all'equivoco istituzionale: per il quale Leatherface, pur ricalcato sulle vicende di Ed Gein, uccide esattamente *per i soliti motivi*, perché convinto di essere minacciato dall'esterno, dall'irruzione dei normali, nel tentativo di “proteggere” la *propria casa e la propria famiglia*.

Questo, allora, per dire che quello del “freak” è un concetto ideologico ed orientato, frutto dello sguardo che lo investe. Quindi stereotipico, nominalistico e mutevole nel tempo, a seconda del regime culturale che lo produce, della temperie che lo celebra in racconto.

Si potrebbe dire “F for Freak” (citando *F for Freaks* di Sabine Ehrl del 2019 e ripensando a Orson Welles, invece): la effe a citare l'essenza dello spettacolo cinematografico, del film, del racconto e della reinterpretazione della realtà. Non più o solamente il *fake*, non solo il *falso* di welliesiana memoria, fondamento dell'opera audiovisiva al cinema, ma anche l'eccedente, lo strano, l'umbratile psicoanalitico e il

discostatosi dalla normalità, magari nei termini dell'orrida possibilità, del fuori scala, del mutato, del deprivato, dell'inedito e dell'imprevisto, o dello spaventoso: ovvero, dell'abnorme creativo/industriale che il film e il racconto per audiovisivo rappresentano, accolgono e veicolano, manchevoli implicitamente proprio in quanto immagini, suono, film, della materia che ritraggono o trasducono, a cui tendono.

Realtà che sono deformate, opposte: come in *The Devil's Rejects* (2005) di Rob Zombie, film di rispecchiamento diabolico che mette in scena il linguaggio stesso, le estetiche della violenza e della nostalgia di cui scriveva Franco La Polla, assieme alla nostra stessa propensione anarcoide, ove la scena conclusiva del film di Zombie sembrerebbe rappresentare la mitizzazione crepuscolare e americana più classica, quasi peckinpahiana e al *ralenti* - stile *Mucchio selvaggio* – dello slancio finale, del volo del free bird alla ricerca della impossibile libertà. Nell'identificazione spettatoriale con gli assassini brutali della storia (<https://www.youtube.com/watch?v=XooEpeal5Fo>) animati dall'inesausta ribellione al Creato e alle sue leggi, annientati infine nel martirio.

Hop Frog, Frankenstein, John Merrick, Sweeney Todd, Calibano, Pinguino, Gollum mi sembrano, di volta in volta, la narrazione della realtà alternativa alla realtà, i corpi-cosa d'irrespingibile vicinanza e netta separazione da noi, d'ineffabile violenza subita e impartita. Sono i personaggi del più formidabile innesco narrativo, le icone, i simboli e gli indici della nostra "paura" attraverso i quali incanalare ed esorcizzare la nostra fragilità, ribadire e riconoscere il nostro coraggio, le nostre ossessioni e le viltà, nei quali proiettare la nostra necessità di giustizia e amore. Questo indipendentemente dalle mitopoiesi convocate.

Cioè, sono figure di forza inusitata, il cinema stesso del limite, la spettacolarizzazione della sua tecnica mimetica e narrativa, ma ben al di là delle fattezze del corpo che li e ci trattiene: la veridizione ultima, estrema, nell'incarnata rappresentazione tragica, abissale dell'uomo. Freak è il segno della sconfitta e rivolta, del nostro anelito insoddisfatto, mai domo alla giustizia e, definitivamente, un concetto ascrivito alle nostalgie, culturalmente obsoleto ma ancora assai alla vivace.



## “SCHERZI DELLA NATURA”: DIALOGHI CON I FREAKS



**ULDERICO POMARICI**

### **1. L'eccezione e la norma**

Nel 1932 Tod Browning gira *Freaks*, uno dei capolavori del cinema macabro. Circondato durante le riprese da un'aura maledetta, e ambientato nel mondo del circo in un misero caravanserraglio, è interpretato da veri «fenomeni da baraccone» prestati alla recitazione. La storia mostra un mondo rovesciato, dove con la violenza i «normali» vengono sopraffatti e tutti diventano Freaks.

L'avvenente acrobata Cleopatra e il suo amante, il forzuto Ercole, gli unici «normali» del circo, rappresentano l'alter ego negativo a una folla di Freaks: uomini-torso, gemelle siamesi, donne spillo, nani, la donna barbata, l'uomo-scheletro. Appreso che il nano Hans è entrato in possesso di una cospicua eredità – così racconta la storia –, la bella Cleopatra, con la complicità dell'amante progetta di avvelenarlo lentamente per

impossessarsene. Inutilmente Frida, la fidanzata di Hans, anch'essa affetta da nanismo, mette in guardia il compagno da Cleopatra ma il matrimonio alla fine si celebra. A questo punto però i Freaks, comprendono le perfide intenzioni dell'acrobata e preparano un'atroce vendetta: in una notte di pioggia assaltano la coppia di «normali», uccidono Ercole – che in una serie di scene tagliate veniva invece evirato a coltellate e finiva per esibirsi cantando da castrato – e mutilano Cleopatra che così, con la terribile punizione subita, da bellissima che era, viene ridotta a un essere orribile: le vengono tagliate le gambe, cavato un occhio, le mani schiacciate e deturpate, la lingua mozzata. In un gioco di specchi rovesciati, la mostruosità morale si rende visibile, diventa *fisica*. Ridotta a un essere deforme, un Freak anch'essa, viene presentata dai crudeli proprietari del circo come la «donna-gallina», esposta anche lei allo scherno del pubblico. Infine, Hans e Frida, in un finale aggiunto, possono convolare a giuste nozze. In questo apologo macabro, violento come la condizione di emarginazione che i Freaks si trovano e vivere nella società, i rapporti fra «normali» e Freaks si rovesciano: gli ultimi prendono con la violenza il posto dei primi. Browning filma la vita quotidiana dei Freaks senza alcuna morbosità, piuttosto ne esalta l'umanità assolutamente «normale», così da moltiplicare, nel confronto, la 'mostruosità' morale dell'acrobata. L'orrore visibile si aggiunge ora, svelandolo, a un orrore invisibile.

## 2. Proteo al cinema

Cinquanta anni dopo, nel 1981, David Lynch gira *The Elephant Man*, la storia di Joseph Merrick, un giovane inglese vissuto alla fine dell'Ottocento affetto da una rarissima malattia, la «sindrome di Proteo», per la quale morì a soli 27 anni. La malattia causa una crescita abnorme e incontrollata di pelle ossa e tessuti (compresi vasi sanguigni e linfatici). Il segno più evidente della malattia sul corpo di Merrick – interamente e grottescamente deformato a esclusione dei genitali e del braccio sinistro – era una testa enorme a causa dei numerosi tumori, dove si perdevano i tratti consueti del profilo umano. Nato in una famiglia di disabili e perduta la madre a 11 anni, fu cacciato di casa dalla matrigna che non ne tollerava la presenza, e diventato storpio a causa di una caduta non curata, per sopravvivere si rassegnò a guadagnarsi da vivere come “fenomeno da baraccone” ottenendo l'unica solidarietà dagli infelici che si esibivano con lui. Lynch esalta nel film questo aspetto ispirandosi proprio a *Freaks* dove questa solidarietà fra 'diversi' costituisce la spina dorsale del film. L'eccezione nel caso di Merrick fu costituita dall'incontro fortuito con il dottor Treves – medico di quello che sarebbe divenuto il Royal London Hospital – che lo sottrasse alla condizione indegna nella quale viveva per farlo risiedere nell'ospedale anche se la sua malattia era incurabile. Il dottor Treves dopo la sua morte testimoniò che Joseph aveva un unico desiderio dopo essersi stabilito nell'ospedale: trasferirsi in un istituto per ciechi, con la speranza di incontrare lì una donna che non si spaventasse del suo aspetto. Nel film di Lynch assume importanza centrale l'ultimo dialogo fra Merrick e Treves. Entrambi sanno che lui sta per morire. E a Merrick che dice: «la mia vita è bella perché so di essere amato. Sono fortunato e non potrei dirlo se non fosse stato per lei», Treves risponde: «Beh anche tu hai fatto molto per me, molto, grazie». Grazie al riconoscimento, Treves ha restituito a Merrick la dignità

violata: ma attraverso la maieutica tacita del riconoscimento ognuno ritrova parti di sé grazie all’altro. Perché è questo che accade. Treves ha preso su di sé – riconoscendolo nella miseria della sua condizione e risollevandolo – il peso di quella intollerabile mostruosità impossibile a nascondersi, vincendo la rappresentazione segnata nel suo corpo, la sua maniera di essere. Ma al tempo stesso Treves, come medico, di fronte allo scacco di una impossibile guarigione, ha sanato *virtualmente*, ma non meno profondamente, quella mostruosità naturale dandole una nuova forma nell’amicizia e nel rispetto. Merrick morì probabilmente a causa di un soffocamento, apparentemente accidentale, durante il sonno. Impossibilitato a dormire orizzontalmente a causa del peso abnorme della testa, era costretto a giacere seduto con la schiena sorretta. Nel film di Lynch, Merrick ha sopra al letto alcuni quadretti di ragazzi che dormono in posizione naturale e in quell’ultima notte potrebbe aver tentato, intenzionalmente, di dormire disteso cercando di imitare un comportamento normale. Per la prima e ultima volta si adagia sul letto come uno di quei ragazzi, come non aveva mai fatto e non poteva fare per le deformità fisiche che glielo impedivano. Ora può dormire sereno perché è stato visto nella sua carne martoriata.

### 3. Scarti/ Informe

**Georges Bataille**, in appendice al primo numero della rivista «Documents» (1,1929) di cui era direttore, scrive una voce di dizionario sull’*Informe*. Che, sostiene, non è soltanto un aggettivo connotato dal significato che gli diamo, ma ha anche la funzione di *declassare*, trasgredire le frontiere imposte dai termini perché – nel meccanismo di inclusione e esclusione proprio di ogni definizione concettuale – esige che ogni cosa abbia la sua forma. Mentre tutta la filosofia non è altro che ricerca di forma, “dare una redingote matematica a ciò che è”, l’informe “non ha diritti suoi in nessun senso e si fa schiacciare dappertutto come un ragno o un verme della terra”. Bataille non è un dadaista e le forme non vengono negate, ma – attraverso il grimaldello dell’informe – *declassate*, private di quella dimensione ontologica che la filosofia accademica attribuisce loro. L’informe non è dunque una *proprietà* delle cose, ma il modo di squilibrare le loro relazioni, di rendere incerti i loro confini lì dove invece la filosofia accademica li pensa certi e stabili. Informe non implica dunque assenza di *sensò* o negazione di *forma*, ma induce un movimento nelle forme sottraendole a ogni dimensione ontologica, a quel compito di stabilizzazione formale che, secondo Bataille, la filosofia accademica assume come proprio.

Si rimprovera spesso all’estetica – perché l’informe è ovviamente anche un concetto estetico – una fuoriuscita dal senso comune. Nella ricerca del bello l’estetica privilegierebbe l’inconsueto, il raro, fino al mostruoso. Ebbene, Bataille sostiene la convinzione opposta. Se si parla di ‘scarti’, di abnorme, di informe, afferma Bataille, allora la bellezza diventa la misura comune. Che differenza rispetto all’Antico, quando il canone di bellezza era incarnato in opere uniche, come la Venere di Milo o il Doriforo di Policleto, idealizzazioni *ineguagliabili*. Oggi, invece, la bellezza diventa la ricerca e la misura comune. Bataille si oppone, nella ricerca del mostruoso, a ogni misura comune. Ma la dismisura alla quale allude non è di tipo ‘romantico’. È invece la dismisura

dell'individualità, «l'impossibile quotidiano». Quindi dismisura sì, ma che si può ritrovare ovunque negli 'scarti' singolari. Qual'è, in fondo, l'operazione estetica del Picasso cubista, se non quella di deformare la normalità, di destrutturarla per farne vedere i risvolti 'mostruosi', nel senso doppio, del meraviglioso e del terribile: l'esterno di una persona che è anche il suo interno e viceversa? Se prendiamo in considerazione la storia del concetto 'mostruoso' possiamo forse intravedere il carattere rivoluzionario del cubismo. Il *monstrum* latino espone infatti in origine due significati opposti: i fatti e i fenomeni *portentosi*, lo sono in un duplice senso, del meraviglioso e del mostruoso. Sarebbe interessante ricostruire i passaggi attraverso i quali nel Moderno il *monstrum* ha perduto nel vocabolario italiano – ma lo stesso vale per il francese, il tedesco e lo spagnolo – il lato positivo del meraviglioso, lasciando sussistere solo quello negativo. È molto probabile che una volta perduto alla fine dell'Età antica il connotato mitologico 'pagano' del *monstrum*, con il Cristianesimo e poi ancor più con la secolarizzazione, il concetto abbia finito per restringersi al solo significato negativo, legato all'esistenza del Male, con una forte accentuazione morale sconosciuta agli antichi. Un esempio fra i tanti è lo splendido racconto di Buzzati, *L'uccisione del drago*, dove viene messa in scena l'ossessione per il mostro, l'essere che deve essere eliminato forse perché parla proprio di noi. In Picasso, invece, il *monstrum* è ancora – e di nuovo – il *deinón*, quell'attributo dell'umano che troviamo nel primo stasimo dell'*Antigone* di Sofocle e che in greco antico assumeva il doppio, conflittuale, significato di "meraviglioso" e "terribile" alludendo al mistero stesso dell'umano.

## CORPI IPERSESSUALI



### AYZAD

C'era una volta la depravazione. Poi è stata derubricata sotto *Perversione*, e giù andare: *Devianza*, *Parafilia*, *Trasgressione*, *Kink* e via sdoganando, finché ci siamo ritrovati tutti a guardare *50 Sfumature di grigio* in prima serata, trangugiando sofficcini e cola del discount. Dal punto di vista sociologico ed etico si è trattato di uno splendido progresso; da quello emotivo ed erotico forse un po' meno, perché quando anche il rosticciere sotto casa sfoggia ormai tre diplomi di bondage la magia dell'esplorazione sessuale non sappiamo più dove andarla a ritrovare. **Sarà colpa di internet o dei divulgatori come me, ma il nostro secolo soffre di un deficit di duende, ossia di quel gusto fra il passionale e il morboso per l'apprezzamento dell'insolito.** Basta andare su *PornHub* per osservare pratiche che una volta richiedevano una vocazione suina non comune anche solo per essere intuite: avanti veloce, bottarella di serotonina, altro clic. Per combattere l'ennui sono spuntati gli "stranologi professionisti", che fanno anche loro una gran fatica; il saggista Ivan Cenzi, anima dello splendido *Bizzarro Bazar*, si definisce «cultore del perturbante» eppure finisce quasi sempre a citare filosofi antichi, agiografi provenzali e antropologi vittoriani pur di scovare qualcosa di insolito in "banalità" quali

teste essiccate, diari di fenomeni da baraccone dell'Ottocento o feti deformati sotto formalina. Di questi tempi, cultura e poesia destabilizzano più di Jack lo Squartatore.

Il fatto è che quando tutto è a portata di esperienza – o per lo meno di testimonianza – ci si sente sempre blasé come davanti al quinto film della saga di supereroi di turno. Quarant'anni fa vendevano il *Superman* diretto da Donner scrivendo sui manifesti «Crederete che un uomo possa volare!» e davvero rimanevamo tutti a bocca aperta osservando le cabrate di Chris Reeve, che per contrappasso rimase bloccato in sedia a rotelle metà della sua vita; adesso se in un trailer vengono piallate a cazzotti solo un paio di metropoli nessuno si scomoda manco a scaricare il film dai torrent. **Va detto, tuttavia, che c'è una bella differenza fra l'esperienza osservata, quella vissuta e quella che ti cambia. Proprio fisicamente, dico. La prima puoi ignorarla; la seconda finanche dimenticarla... ma nemmeno una maratona di *Teletubbies* può cancellare un segno lasciato nella carne.** Dicono che il grande successo dei tatuaggi derivi proprio da questo, dal bisogno inconscio eppur fortissimo di darsi una prova di essere vivi, veri, proprio lì. Che poi è anche l'eziologia di gran parte dei casi di autolesionismo, e già questo darebbe da pensare.

**Il mio mestiere però è ragionare di sesso**, quindi mi perdonerete se riporterò tutto questo al magico mondo dell'eros estremo dove, sorprendentemente, la situazione non è poi così diversa. Un numero crescente di aspiranti de Sade ricorda infatti quei leggendari personaggi di Verdone ossessionati dal «fàmolo strano» ma incapaci se non proprio di divertirsi quanto meno di [cogliere l'aspetto trascendente](#) di esperienze straordinarie quali il BDSM, il poliamore o il fisting. Applicando ciò che si diceva prima, però, anche nei dungeon e nelle dark room di tutto il mondo resiste un confine nettissimo fra l'abitudinario e la devianza “vera”: la pelle, nel senso proprio di epidermide. Finché si resta in superficie, infatti, è relativamente facile scherzare anche di fruste e pinzette per capezzoli – ma quando invece è la carne stessa a venire violata anche l'esploratore sessuale più scafato è costretto a prestare attenzione.

Non mi riferisco naturalmente alla bassa macelleria di chi confonde eros e violenza, ma al mondo tutto particolare dei cultori della modificazione corporea. Fuori da quell'ambiente il termine identifica solo tatuaggi e piercing estetici, come se ne possono acquistare alla stregua di qualsiasi merce nei saloni di tattoo di tutto il mondo; quando entra in gioco il sesso le cose si fanno un po' più intense. Per una frangia di una nicchia di una sottocultura, ‘modificazione del corpo’ significa infatti avvicinare la carne come un problema di meccanica applicata: se il nostro apparato nervoso è in grado di erotizzare determinati stimoli, qual è il modo più efficace per potenziare la sua ricettività e le sue possibilità di dare piacere? La risposta è tanto brutale da far distogliere lo sguardo anche a tanta gente che sguazza fra latex e borchie. Basta infatti usare la chirurgia – spesso approssimata, improvvisata, incerta, da retrobottega – per superare ogni limite e aspirare all'estasi. Al prezzo, questo è vero, di rinunciare spesso all'estetica comune, o all'appartenenza alla specie umana come la si intende di solito.

**Chi sceglie di perseguire un corpo ipersessuale va di rado per il sottile.** I piercing – rigorosamente nelle zone erogene e quindi più sensibili – aumentano di numero,

spessore e peso sacrificando il look al risultato sensoriale: la logica è quella per cui se un capezzolo “normale” è in grado di offrire 2 cm<sup>2</sup> di superficie stimolabile, deformandolo e allungandolo si può portarlo a quattro volte tanta possibilità, e al quadruplo del piacere. **Applicare un anello al cappuccio del clitoride causa un gradevole titillamento, quindi far passare una barra d'acciaio chirurgico attraverso il ganglio nervoso vero e proprio scatenerà un'esplosione continua di sensazioni intensissime che sarà poi compito della singola persona imparare a interpretare come godimento anziché agonia da Santa Inquisizione.** Il ragionamento è identico per tutti gli altri punti traforabili, allungabili, dilatabili, estendibili e via modificando. Oppure parliamo di lingue. Perché limitarsi ad avere uno strumento erotico standard, pieno di limitazioni, quando si può resecare il frenulo posteriore e allungarla anche di quattro centimetri o più? E, già che ci siamo, perché non bisecarla come quella di un serpente? Il risultato sarà a tutti gli effetti di raddoppiare le opportunità di stimolazione, con due punte che si impara abbastanza presto a muovere indipendentemente l'una dall'altra. Provate a chiedere a chi c'è passato se faccia male, e preparatevi a essere guardati come degli imbecilli: certo che fa male, e tanto. E sanguina pure un sacco per alcuni giorni, e bisogna reimpaparare a pronunciare diversi suoni, e poi difficilmente si verrà invitati alle cene di gala in ambasciata. Però ne può valere la pena, evidentemente, e qui potete interrogarvi se sia più masochista un colpo di bisturi lì (senza anestesia, perché mica vorrai perderti qualche dettaglio dell'esperienza) o decenni di routine d'ufficio pur di potersi un giorno permettere un SUV. Dipende dai gusti, suppongo.

**Il repertorio della body modification è assai vasto.** C'è chi si dedica al pumping e usa apparecchi da aspirazione per farsi “succhiotti” quotidiani, prolungati e molto intensi in modo da ipervascolarizzare i genitali o altre parti, gonfiandoli e rendendoli sensibili quanto carne viva; c'è chi più cerebralmente decide di farsi tatuare immagini o scritte impossibili da nascondere ed estremamente esplicite riguardo i suoi gusti privati, scegliendo di essere visto per tutta la vita esclusivamente come un sex toy umano; c'è pure chi segue per via espresso il percorso di santi e asceti di tutte le epoche, e con certi strumenti riduce - o più banalmente con qualche lama affilata asporta - le proprie zone erogene, o i genitali in toto, così da potersi dedicare a una vita di sublimazione del piacere senza troppe distrazioni. Roba da matti, è ovvio, un po' come quelle signore che risparmiano a lungo pur di visitare i pochi chirurghi che accettano ancora di inserire impianti speciali con cui ottenere supertette oltre la nona misura, la quindicesima, fino a territori dove si misura direttamente in centimetri di circonferenza (il record, dovessero chiedervelo alla prossima riunione di famiglia, è della tedesca Beshine, con 202 cm). E qui possiamo imitare il giochino della Nave di Teseo, e chiederci quale sia davvero il limite fra ‘tanto’ e ‘troppo’ – ammesso che esista – e soprattutto perché.

Davanti a certe cose, dicevamo, anche un perverso professionista rimane interdetto. Poi ripensa a una certa Slave M e al suo compagno, autori di una biografia spiazzante intitolata *Crossing the line*. Nelle sue pagine, fra un uncino piantato nella carne e l'altro, raccontano ciascuno dal suo punto di vista la loro storia d'amore, iniziata molti anni fa quando a lei era stato diagnosticato un tumore in fase terminale inoperabile, e lui contemplava ogni sera il suicidio dal fondo di una bottiglia. Si sono incontrati tramite un

sito di sesso insolito, conosciuti, e senza altre prospettive hanno sfruttato il poco tempo a disposizione per trasformare la donna in una sorta di bambola gonfiabile sadomaso. Molti potrebbero provare ribrezzo guardandola, eppure oggi sono ancora lì, assurdamente guariti dai loro malanni e inequivocabilmente felici dell'identità ipersessuale che si sono inventati. Oppure ripensa a Harold Loomis, in arte Fakir Musafar. Nato negli anni Trenta del secolo scorso, passò da pubblicitario disperato a guru della body modification sciamanica, vissuta per trovare l'unione con il divino attraverso rituali che andava a scovare, come un antropologo del sesso, durante spedizioni fra le popolazioni più primitive rimaste sulla Terra.

Li guardi, e dopo essere rimasto interdetto non puoi non notarne i sorrisi sornioni, uguali a quelli di tanti praticanti di cose così assurde. Loro ti chiamerebbero freak.

## IL SONNO DELLA RAGIONE GENERA MOSTRI? BARUCH SPINOZA E LA “NAVE DEI FOLLI”



**DANIELA BOSTRENGHI**

Può forse stupire il richiamo a **Spinoza**, adamantino filosofo del metodo geometrico e della lucida chiarezza delle sue argomentazioni, in un discorso dei nostri giorni sulle prospettive della devianza e, nello specifico, della follia. Rischieremmo, così, di fraintendere il suo pensiero cercandovi l’adesione ad un’etica normativa (e normalizzante) che non sembra essere – soprattutto dopo la lettura novecentesca di **Deleuze** – quella dell’ebreo olandese, allontanato a ventiquattro anni dalla Comunità ebraica di Amsterdam con l’accusa di eresia, la più grave, all’epoca, delle “devianze”. Una “anomalia” di pensiero (per usare il linguaggio di Negri) che gli procurò in Europa la fama di *maledictus* (maledetto), ma anche quella di “ateo virtuoso”, come ebbe a scrivere Pierre Bayle nel suo celebre *Dizionario storico-critico*. Profondo conoscitore delle opere di Spinoza e delle biografie redatte dai suoi contemporanei, Bayle evidenziava infatti il contrasto tra la vita esemplare, schiva da ogni forma di mondanità ma non per questo disinteressata alle cose del mondo, del filosofo di Amsterdam e lo scandalo della sua dottrina portatrice, a suo parere, di ateismo sistematico (una posizione che, all’epoca, neppure gli *spiriti liberi*, come lo stesso Bayle, potevano *tollerare*).

Quanto alla follia, in uno scritto giovanile sul metodo dalle implicite ascendenze cartesiane, Spinoza fa notare come gli uomini quantomeno conoscono la natura e le sue leggi determinate e necessarie, tanto più possono “fingere” (cioè rappresentare a sé come presenti facendo ricorso all’immaginazione) molte cose che possono apparire se non altro bizzarre: che gli alberi parlino, che essi stessi si trasformino improvvisamente in pietre e fonti, che appaiano fantasmi negli specchi, che il nulla diventi qualcosa, che gli dei si trasformino in bestie e queste, a loro volta, in uomini. Una sorta, insomma, di **“sognare da svegli”** che addirittura lo induce ad accomunare l’errore che porta con sé l’idea “fittizia” (di cui in questo luogo, sulla scia del razionalismo cartesiano, si tratta) ad un vero e proprio “delirio”, dal quale la mente è occupata e talvolta, addirittura, sopraffatta.

Si avverte in queste pagine dedicate – con evidenti echi baconiani – alla ben nota **“emendazione dell’intelletto”**, una dimensione della finzione, del delirio e del sogno che evoca al nostro immaginario l’allucinato universo pittorico di **Jeronymus Bosch**, piuttosto che la quiete composta di alcune vedute del contemporaneo Johannes Vermeer, nato a Delft lo stesso anno in cui, ad Amsterdam, nasceva Baruch Spinoza. Nel dipinto attribuito al pittore fiammingo, esposto al Prado, che rappresenta la scena – assai diffusa all’epoca – della *Cura della follia*, le mani del chirurgo *estraggono* un oggetto dal capo di un uomo, come se la follia fosse qualcosa di *estraneo* alla mente umana, dalla quale va dunque “estirpato”, “emendato”, allontanato ed espunto. Un rituale che i guaritori del tempo (il dipinto di Bosch risale alla fine del XV secolo, momento del delicato passaggio dal tardo medioevo alla modernità) non esitavano a praticare, in forma simulata e con scarsi risultati, come diverse narrazioni polari di quegli anni tramandano. Al lettore attento non sfugge, d’altra parte, come nell’incompiuto *Trattato sull’emendazione dell’intelletto*, dove l’idea “fittizia” è nettamente distinta dalla “vera” e l’errore non è ancora inteso, come in seguito, quale privazione (attuale) di conoscenza, Spinoza non esiti a individuare una decisa *alterità* tra immaginazione e intelletto, stabilendo così una netta linea di demarcazione tra la follia e la sana costituzione della mente, con la quale è identificata la ragione stessa, il cui *sonno*, secondo uno dei celebri *Capricci* di Goya (la cui spiegazione autografa si trova, di nuovo, nelle stanze del Prado), “genera mostri” e fantasmi.

Con intonazione polemica e i toni accesi che gli sono tipici quando denuncia le nefaste conseguenze del pregiudizio e della superstizione, Spinoza fa ricorso di frequente al lessico della “follia”, del “delirio” e del “sogno” anche nella Prefazione al ***Trattato teologico-politico***. Qui, nel corso della ben nota difesa della libertà di pensiero ed espressione, lo “sragionare” è attribuito non tanto e non solo alle masse superstiziose e alla loro indole mutevole. Follia e delirio sono anche l’atteggiamento dei teologi, quando cercano di “piegare” le Scritture alla loro autorità e interpretazione e quello di coloro che – facendo leva sulla superstizione e sulle false credenze – tendono a governare gli uomini con la paura, piuttosto che *liberare* le loro menti (e i loro corpi) dai fantasmi e dalle catene che la paura, passione *triste* per eccellenza, produce.

Nell’*Etica*, l’opera cui Spinoza lavorò tutta la vita senza però darla alle stampe per motivi precauzionali dopo le molte confutazioni e condanne che fecero seguito alla

pubblicazione del *Trattato teologico-politico*, non c'è una trattazione esplicita della follia, che pure qualche volta vi viene menzionata, seppure incidentalmente. La “definizione generale degli affetti” che conclude la terza parte dello scritto, enumerandone ben quarantotto tipologie che, a loro volta, possono combinarsi tra di loro all'infinito, non ne prevede un'analisi specifica. Ciò che a Spinoza interessa evidenziare qui della follia è (come già per **Hobbes**) una sua connotazione *quantitativa*, non qualitativa, che la riconduce non tanto a una malattia (*morbus*) o vizio (*vitium*) che corromperebbe la nostra natura alterandone l'*essenza*, quanto a un “eccesso” di passioni: la follia o il delirio implicano, piuttosto, una sorta di ‘fissità’ dell'immaginazione che, perdendo di vista l'intero, si sofferma su una parte rivolgendo il suo sguardo a un solo oggetto, o a un aspetto parziale di esso (es. nella “folli amorosa” o nelle forme del fanatismo e dell'ammirazione). Ecco allora spiegate, con metodo geometrico e senza esprimere su di esse un giudizio morale, la superbia (una specie di “delirio”), l'avarizia, l'ambizione, insomma quelle passioni che ci rendono “schiavi” poiché riducono la nostra potenza e il nostro “sforzo” (*conatus*) per conservare noi stessi (con Nietzsche) secondo ciò che siamo. Una spiegazione che chiama direttamente in causa l'*ontologia* spinoziana e, nel suo contesto, l'analisi del diritto naturale individuale svolta nel cuore argomentativo del *Trattato teologico-politico*. La natura di ciascuno – leggiamo in un delicato passaggio del capitolo XVI – è determinata dalle leggi necessarie della sostanza, che circoscrivono e de-limitano l'umana potenza, così come di qualunque altro “modo” della sostanza, frammento finito della potenza divina del tutto: “né qui – afferma Spinoza senza ambiguità – riconosciamo *alcuna differenza* tra gli uomini e gli altri individui della natura, né fra gli uomini dotati di ragione e quelli che ignorano la vera ragione, né tra gli idioti (*fatuos*), i pazzi (*delirantes*) e i sani di mente (*sanos*). Tutto ciò, infatti, che ciascuna cosa fa secondo le leggi della sua natura, questo fa di pieno diritto, in quanto agisce nel modo in cui è determinata dalla natura, né può fare altrimenti”.

Assai prima dell'**antipsichiatria novecentesca**, come ha giustamente sottolineato **Giuseppe Semerari** in contributo dei primi anni Ottanta, presentato in occasione del 350° anniversario della nascita del filosofo di Amsterdam, Spinoza “**parifica, sul piano della natura, sani e malati di mente come modi diversi della complessiva potenza di esistere e di operare della Natura, gli uni e gli altri altrettanti diritti naturali. Per la prima volta nella storia, e in un'epoca dominata dalla concezione etico-metafisica della malattia mentale – la malattia mentale come non essere, colpa e peccato – al folle viene riconosciuta una positività, che è la positività del suo diritto naturale, della sua potenza di esistere e di operare in un certo modo**”. Una positività che va senz'altro ricondotta, come già scriveva **Basaglia**, nell'ambito di “una condizione umana”, che in noi “**esiste ed è presente come lo è la ragione**”.

Nessuna *Nave dei folli*, di nuovo con la pittura di Bosch, solcherà dunque l'oceano infinito della sostanza spinoziana e dei modi, nel quale ciascuno di noi “fluttua” oscillando, per sua natura, tra speranza e paura, immaginazione e ragione. Nessuno “strano battello ubriaco”, carico delle debolezze e delle intemperanze degli uomini – per usare le parole di Foucault, che ne descrive l' “equipaggio insensato” – verrà sospinto dalla corrente e dal giudizio del mondo verso mete lontane, simbolo di allontanamento

e, insieme, di purificazione. Consapevole del carattere *determinato* della natura umana, che è la natura finita del “modo”, Spinoza si sforzerà nell’*Etica* di “non ridere né piangere” sulle azioni umane, ma di “comprenderle” (*intelligere*). In natura, non manca di farci notare più volte, nulla può essere attribuito a un suo “vizio” o difetto. Le nozioni di “bene”, “male”, “merito” e “peccato”, “ordine” e “confusione”, “bellezza” e “deformità” non sono – per l’ateo virtuoso del cui pensiero **Bayle** intuì lo scandalo – che *pregiudizi* dovuti al fatto che gli uomini, il più delle volte, “nascono ignari delle cause delle cose” e degli affetti e delle passioni che costitutivamente li *attraversano*. Nel loro equilibrio ‘metastabile’, del quale a suo tempo alcuni interpreti hanno trattato, queste nostre, per così dire, *perturbazioni*, “conseguono dalla stessa *necessità e virtù* della natura dalla quale conseguono le altre cose singolari; e perciò riconoscono certe cause, mediante le quali sono compresi, e hanno certe proprietà, *degne* della nostra conoscenza a pari titolo delle proprietà di qualunque altra cosa, dalla cui sola contemplazione triamo diletto”. Spinoza, dunque, così come il suo contemporaneo Vermeer, può rivolgere alla natura umana (con il prezioso aiuto del metodo geometrico), uno sguardo disincantato e lucido che gli permette di cogliere questa stessa natura o “essenza” *sotto la specie dell’eternità*. La *realtà*, in ogni sua forma è, sia per l’uno che per l’altro, *perfezione*. Una perfezione da rappresentare con gli occhi della mente, in assenza di giudizio morale e senza alcuna forma di irrisione o condanna, nella profonda comprensione della dignità del finito.

Con la stessa perizia con cui **Vermeer** si cimentò con l’uso della camera oscura, Spinoza, molatore di lenti e filosofo, tratta dunque degli affetti e delle passioni “come se fosse questione di linee, di superfici e di corpi”, offrendo al lettore dei nostri giorni gli strumenti necessari per un superamento del pregiudizio relativo alla sofferenza psichica e alla dimensione *altra* della follia. “**Se la ragione esiste – scriverà tre secoli dopo Foucault – essa consiste proprio nell’acceptare questo cerchio continuo della saggezza e della follia, nell’essere chiaramente coscienti della loro reciprocità e della loro impossibile separazione**”. Come volevasi dimostrare, direbbe il filosofo dell’*Etica* a conclusione di una delle sue geometriche proposizioni.

["2018 - Amsterdam - Baruch Spinoza"](#) by [Ted's photos - For Me & You](#) is licensed under [CC BY-NC-SA 2.0](#)

## LA RIPRODUZIONE MOSTRUOSA: CRIMINE, PATOLOGIA, PLUSVALORE E PROMESSE DI RIAPPROPRIAZIONE



### ANGELA BALZANO

Le creature mostruose si muovono nei territori della sessualità e della riproduzione apportandovi spesso una buona dose di conflittualità. **Le creature *freak* e *queer*, oltre dall'umano o sub-umane, mostruose e anomale, vengono da sempre marginalizzate, ma è solo a partire dal XVIII sec. che i loro corpi diventano *meeting-point di natura e cultura*: luoghi in cui la biologia e il diritto prima, le scienze della vita e l'economia**

**poi, si trovano a convergere.** Vediamo come ciò sia potuto accadere e non dimentichiamo nel frattempo che le creature mostruose non hanno mai smesso di contestare questa convergenza, promettendo da sempre la riappropriazione della mostruosità.

*Dalla criminalizzazione alla medicalizzazione*

La riflessione sul mostro ha una lunga storia, tracciabile almeno a partire da Democrito e Aristotele: la storia naturale si è occupata principalmente di mostruosità naturale. Questo interesse per l'anomalia in natura si evince anche in età medievale, come prova la posizione di Ruggero Bacone, che nei *Communia naturalium* considera le creature mostruose "errori di natura". In età moderna la creatura mostruosa diventa già ibrida-cyborg, stando alla lettura del *De sapientia veterum* di Francesco Bacone, per il quale nel sapere tecnico si annidano innovazioni utili alla vita ma anche strumenti di morte: la tecnica permette accoppiamenti illeciti che generano creature più temibili del Minotauro. Nel XVIII sec. in Linneo la categoria di mostro serve a definire i confini dell'umano, è una conseguenza del tentativo di classificare le differenti razze, con l'obiettivo di valutare quali tra queste fossero adatte allo statuto di cittadini (guarda caso: l'uomo bianco occidentale).

Foucault ne *Gli Anormali* ci spiega come **il campo dell'anomalia e della mostruosità si trovi attraversato dalle questioni relative a sessualità e riproduzione**, come queste diventino principio eziologico di tutte le altre forme di anomalia. Si potrebbe dire che è a partire da ermafroditi, lesbiche, gay, travestit\* che vengono delineati i tratti della creatura anomala e mostruosa in cui convergono biologia e diritto. Pensiamo al processo del 1601 contro l'"ermafrodita di Rouen", che oggi si definirebbe forse una lesbica *butch*, donna travestita da uomo e sposata con un'altra donna, impiccata e bruciata a causa del suo "crimine naturale". Nel XVII sec. siamo nel pieno della criminalizzazione della "mostruosità naturale", bisogna attendere il XVIII sec. perché si operi il passaggio alla patologizzazione prima e alla medicalizzazione poi della "mostruosità morale". Il processo del 1765 contro Anne Grandjean illustra bene questo passaggio. Nel XVIII sec. Anne, colpevole come l'"ermafrodita di Rouen" di aver sposato un'altra donna, non viene uccisa ma viene rilasciata con il divieto di indossare abiti maschili e di vivere con altre donne. I medici interpellati nel processo sostennero che il problema non era l'ermafroditismo, cui non riconoscevano più valenza scientifica. **Non si trattava di un'anomalia naturale, ma di un'anomalia morale: non si può amare il proprio stesso sesso, non si può transitare da un genere all'altro e la ragione della sanzione non potrà perciò essere rinvenuta in alcuna "natura", dal momento che la natura dal XVIII sec. in poi detta la norma dell'eterosessualità.**

La devianza biologica non giustifica gli orientamenti diversi da quello eterosessuale, la mostruosità non è nell'ordine della natura, ma del comportamento. Il comportamento si può e si deve correggere, normalizzare: l'anomalia sessuale e riproduttiva può e deve essere ridotta a errore di natura se non si accompagna a pratiche relazionali contrarie all'eteronorma, ma quando diventa *comportamento* deve essere annichilita da psichiatria e istituti disciplinari. La normalizzazione del comportamento viene dunque affidata da

corti e tribunali alla nascente scienza psichiatrica, mentre “l’errore di natura” non sfugge alla medicalizzazione, che ancora nel XXI assume i tratti di una vera e propria violenza medica quando si tratta di corpi intersex, come ci spiega Daniela Crocetti ne *L’invisibile intersex*. E ciò non deve stupire se si ricorda che nel XVIII, nel *Systema Naturae* di Linneo, la devianza biologica giustifica la valenza della categoria di *Homo monstruosus* in cui ritroviamo le popolazioni “poco fertili”, le “donne ninfe e con clitoride”. **Che sia la chirurgia, la farmacologia o la psichiatria, una scienza a soccorrere il potere giudiziario nell’opera di contenimento dei corpi e dei desideri freak la si troverà sempre, perché in fondo dal XVIII sec. a oggi non è mutato un assunto di base: il corpo che diciamo “umano” è quello dello *Homo sapiens*, l’abile, normodotato e razionale maschio occidentale della specie.** Pare fosse sufficiente avere una clitoride per essere sub-umane – dal momento che *monstruosus* per Linneo è una sub-specie della *sapiens* – figuriamoci avere genitali anomali.

La storia della schiava Saartjie Bartmaan è emblematica a riguardo: agli inizi dell’Ottocento è schiava-cameriera del medico Dunlop, poi finisce esposta allo sguardo degli scienziati del tempo, incuriositi dalle misure *fuori norma* del suo corpo. Costretta a vivere per lo più nuda, *mostruosa cioè messa in mostra come alterità inappropriata*, Baartman muore intorno ai venticinque anni, per una polmonite (una tra le malattie che la pecora clonata Dolly è stata obbligata a curare). Alla sua morte, lo scienziato/barone Cuvier ne ricalcò nel gesso il corpo e ne conservò sotto spirito vulva e cervello, esposti fino al 1985 al Musée de l’Homme di Parigi. Non pare un caso che il nome di questo museo sia *Museo dell’Uomo*, il genitivo rimanda al diritto di proprietà dell’Uomo sugli *oggetti in mostra*. Come ci ricorda Braidotti ne *Il postumano*, la pecora clonata Dolly non è poi andata incontro a un destino tanto diverso. Non-nata ma comunque venuta al mondo più di un secolo dopo Baartman, Dolly è morta di reumatismi ed è poi stata sottoposta a tassidermia, imbalsamata ed esibita come rarità scientifica al Royal Museum di Edimburgo.

*Dalla medicalizzazione all’estrazione di plusvalore (attraverso l’espropriazione)*

I confini tra animale umano e non-umano si assottigliano fino a scomparire quando si attraversano i territori della mostruosità e i corpi che vi transitano sono spesso quelli delle femmine delle specie. Jude Ellison Doyle ne *Il mostruoso femminile* si sofferma proprio sul modo in cui attraverso i secoli la potenza generativa delle femmine della specie *sapiens* sia stata costruita come “mostruosa” e pericolosa per l’incolumità collettiva, per questo meritevole di essere estirpata o meglio sottratta al controllo delle donne stesse, riposta nelle mani di medici, preti, psichiatri, mariti, padri. **Nel mio libro *Per Farla finita con la famiglia*, cerco di cogliere ed evidenziare i nessi esistenti tra l’eccedente potenza generativa delle mammifere *sapiens* e quella delle altre mammifere non-umane, alla luce del diffondersi delle nuove tecnologie riproduttive. Le scienze della vita sono fortemente attratte dalla mostruosità degli apparati riproduttivi di moltissime altre specie, non allo scopo di criminalizzarle o patologizzarle, bensì di valorizzarle, ovvero di metterle a valore nei mercati transnazionali della cura e della rigenerazione.** Nel XXI sec. medicalizzazione della mostruosità riproduttiva vuol

dire produzione di merci ed estrazione di plusvalore, si passa perciò dalla medicalizzazione della creatura mostruosa, finalizzata al suo contenimento, all'espropriazione della ricchezza da lei prodotta. Sarebbe riduttivo ritenere che la mostruosità riproduttiva sia oggi "repressa" come nel XVII sec., più corretto dire che essa viene iscritta nelle maglie del biocontrollo e messa a valore, espropriata nella cornice del biocapitale. Rosita è per me la figurazione che meglio incarna questo passaggio all'estrazione di plusvalore/espropriazione della cyborg-mostruosità.

Rosita è la mucca/balia clonata nel 2011 per produrre latte contenente proteine umane destinato all'alimentazione di infanti *sapiens* all'Institute of Agrobusiness Technology. Gli scienziati hanno inserito nel DNA della mucca i geni che producono lattoferrina, proteina che rinforza il sistema immunitario, e lisozima, sostanza antibatterica. L'obiettivo è aumentare il valore nutrizionale del latte di mucca con l'aggiunta di due geni umani con protezioni antibatteriche e antivirali che lo rendano edibile per le/gli infanti. La "portatrice/gestante" di Rosita per partorirla ha subito un cesario, perché al momento del parto Rosita pesava 45 kg, un'anomala e gigante vitella se confrontata con le sue sorelle non clonate che alla nascita pesano la metà.

Rosita è una mammifera cyborg realizzata *ad hoc* in una fabbrica della natura deputata proprio alla capitalizzazione del potenziale mostruoso delle cellule uovo delle mammifere delle specie, ci ricorda l'intrinseco specismo che accompagna la tecnocreazione della mostruosità animale, le consolidate modalità di espropriazione dell'alterità non-umana, i nessi con le esigenze della lobby bio-farmaceutica e con l'imperativo alla salute umana perfetta. Al contempo, Rosita ci invita a intravedere le potenzialità che la clonazione dischiude.

#### *Dall'espropriazione alla riappropriazione*

Non è affatto scontato che le future modalità di riproduzione delle specie prevedano la tenuta della norma eterosessuale. La clonazione, come la replicazione virtuale, potrebbe prevedere "una grammatica di genere diversa", come scriveva Haraway ne *Le promesse dei mostri*. Le creature mostruose sono da sempre cariche di promesse e ai tempi della tecnoscienza queste promesse paiono piuttosto cariche di potenziale eterosovversivo. Come con la/il bianconiglia/o della Logic General di Haraway, con Rosita ci troviamo al cospetto di un organismo mostruoso-mai-nato-ma-vivo, abitante di un sistema in cui l'organo urinario e copulativo maschile non è più "significante funzionale privilegiato".

**Non è di secondaria importanza il fatto che non sono stati necessari gameti maschili per produrre Dolly e Rosita, né gli altri animali clonati con la stessa tecnica: la clonazione è una tecnologia riproduttiva mostruosa che può evocare le stesse paure narrate nei miti sulla partenogenesi, oppure può aprire alle gioie promesse dalla fantascienza femminista?**

Le creature mostruose oggi promettono futuri riproduttivi che eccedono la famiglia eterosessuale: molto era stato (pre)scritto e (pre)visto dalla fantascienza femminista.

*Sul filo del tempo* di Marge Piercy è il romanzo di fantascienza che ci catapulta in un mondo in cui le creature mostre non sono più espropriate, dove il lavoro riproduttivo

viene redistribuito affinché non siano più *sessi, razze e specie rese mostruose* a compierlo gratuitamente. La comunità che ricorre all'ectogenesi per liberarsi dal giogo della differenza sessuale modifica ormonalmente i maschi per farli allattare e collettivizza cura e educazione dei bambin\* prevedendo per ognuno tre madri (di qualsiasi genere) e lasciandoli liber\* di transitare tra i generi.

Oggi non solo l'ectogenesi sarebbe possibile, ma molti altri mo(n)di riproduttivi e non-riproduttivi sono possibili. Pensiamo agli scenari che si aprono con la produzione di spermatozoi da corpi di donne. Sì, possiamo farlo, o meglio: lo abbiamo già fatto. È stato dimostrato che a partire dalla cellula somatica di una donna si possono ottenere spermatozoi. Tiriamo insieme la fascinosa conseguenza: possiamo autofecondarci, possiamo generare al contempo gameti maschili e femminili, certo dati i limiti etici non abbiamo ancora avviato la fase della fecondazione negli animali umani, ma la scienza specista negli animali non-umani ha portato con successo a termine molte sperimentazioni (come si evince dalla ricerca di Hendriks *et al.*).

La fantascienza che ci fa sognare è già realtà, ma la realtà non è ancora abbastanza transfemminista da permettere la diffusione delle terapie ormonali, basate sull'assunzione di domperidone, che rendono gli uomini in grado di allattare. Non credo sia un caso che alcune tecnologie risultino più popolari e impiegate di altre. Ormai la gestazione per altre/i è tecnica nota, ma pochi uomini sanno che possono allattare. **E pensare che se gli uomini fossero pronti ad allattare non ci sarebbe bisogno di clonare Rosita, potrebbero contribuire loro alla nutrizione delle/gli infanti *sapiens*. Sarebbe troppo mostruoso, sconvolgerebbe troppo il sistema binario dei generi? Preferiamo immaginare allevamenti industriali di mucche clonate che producono latte neonato-compatibile? Gli uomini che allattano al seno sarebbero ritenuti *freak*, marginalizzati, esposti al duplice sguardo della curiosità pubblica e dell'oggettività scientifica? I pochi uomini che oggi allattano al seno finiranno imbalsamati o semplicemente ritratti nei musei del 2050, o diventeranno nel frattempo la norma?**

In fondo non si tratta che di rispondere alla domanda: quale mostruosità preferiamo? Chissà se desideriamo di più la mostruosità prodotta e controllata dal *sapiens*, normalizzata e annichilita nel suo potenziale critico e metamorfico, o desideriamo di più riappropriarci della mostruosità, rivendicando la potenza affermativa e anti-sistemica dell'anomalia. Si tratta di operare l'ultimo e il più prezioso passaggio, quello dall'estrazione di plusvalore/espropriazione alla riappropriazione della mostruosità.

Mi ispirano qui tre libri su tutti: *La mostruositrans* di Filo Sottile, *Madri Mostri Macchine* di Rosi Braidotti; *Primate Visions* di Donna Haraway.

Ne *La mostruositrans* Filo Sottile rivendica la sovversione della natura, si dichiara cyborg, ma non in quanto prodotto della tecno-industria, piuttosto in quanto persona autodeterminata, che si serve delle nuove tecnologie per hackerare il sistema binario dei generi. In *Madri Mostri Macchine* Braidotti sostiene che le creature mostruose esprimono le soggettività marginalizzate che ora emergono come modelli di divenire. In *Primate Visions* Haraway condensa benissimo in una sola frase il potenziale sovversivo transspecie e perciò mostruoso della genitorialità postumana, affermando di preferire la gestazione di un embrione di una specie altra dalla *sapiens*. I territori della riproduzione

e della sessualità pullulano di bizzarre combinazioni, mostruosi assemblaggi e organismi ibridi che terrorizzano solo il Medesimo: il *sapiens* che si specchia misurando la sua perfezione. Per coloro che sanno che il riflesso del medesimo ha mille specchi, ma che tutti sono destinati a rompersi, la proliferazione delle anomalie sarà sempre preferibile alla loro normalizzazione.

"Hardkore Bomber" by Dr Case is licensed under CC BY-NC 2.0

# DELLA PREISTORIA DELLA DEVIANZA E DEI SUOI MEZZI DI PROVA: IL CASO DEL MARCHESE MASCARDI

**GIANVITO BRINDISI**

Sappiamo oggi, grazie agli sforzi delle nuove sentinelle neurogenetiche dell'ordine sociale, che la devianza (con le sue forme di prova) non dipende tanto dalla configurazione dei sistemi punitivi o banalmente dalle fluttuazioni storiche della responsabilità e della soggettività o dalle loro qualificazioni giuridiche, ma dal funzionamento del cervello e dal corredo genetico, naturalmente influenzati da certi ambientacci.

Gli ultimi decenni del secolo scorso hanno visto molti studiosi andare alla ricerca dei precursori di tali acquisizioni, per onorarne il contributo al progresso dell'umanità liberandola dagli anormali. Ha così preso forma un vasto campo di indagine della **frenologia**, scienza delle localizzazioni e dello sviluppo delle aree del cervello deputate al comportamento umano e animale, come prima forma di oggettivazione biologica della devianza e come tentativo di perfezionamento dell'animale umano a partire dai principî della fisiologia del cervello.

È in particolare con **Franz Joseph Gall** – tra i primi a invocare il bisogno per il diritto di adeguare la punizione alla natura dell'individuo e al suo grado di libertà morale per come stabilito dalle scienze – che viene elaborato un dispositivo per la determinazione corporea delle disposizioni individuali tale da consentire la punizione del soggetto per quel che egli è in relazione alle sue tendenze, alla sua carne, o meglio per il consenso prestato dal soggetto stesso alle involontarietà che lo abitano e che determinano la sua volontà. La cranioscopia è lo sguardo funzionale a rilevare lo **sviluppo normale o anormale delle tendenze**, o motivi interiori, che organizzano il comportamento individuale, se non addirittura ad assegnare all'individuo una certa caratterizzazione anche in assenza del comportamento corrispondente – il tutto, si badi, nel rispetto della sua libertà. L'uomo viene così rimosso dallo scranno metafisico sul quale si era posto in violazione delle leggi della natura e il diritto di punire viene sottratto non solo alla sfera del peccato e a tutto l'arsenale mistico delle antiche prove giudiziarie, ma anche all'astrattezza dei suoi concetti. Né si pensi che Gall e i suoi eredi non abbiano fatto spazio al sociale: al contrario, **l'anormalità del cervello e del cranio** è stata frequentemente interpretata come indice di una cattiva educazione o di un cattivo ambiente, nella convinzione che da un lato il difetto organico rendesse l'individuo

vulnerabile rispetto alle circostanze esterne, e dall'altro l'ambiente e l'educazione influissero sullo sviluppo del cervello, con gli effetti di classe che ne derivavano.

Risalendo ulteriormente, nel novero dei precursori del credo frenologico si colloca una figura la cui vicenda ha conosciuto una grande circolazione nel corso del XIX secolo e che ritengo degna di memoria e di indagine.

Nel Regno di Napoli, sul finire del XVIII secolo, un marchese illuminato dal fervore dell'umanità e dalla scienza, variamente qualificato nelle fonti come presidente del tribunale penale, capo della polizia criminale o segretario di giustizia del Regno, esercitava l'arte del giudicare i condannati dalle loro differenze antropologiche, sulla scorta delle opere di Cabanis e Della Porta. La storia del **marchese Mascardi**, era questo il suo nome, contemporaneo di Filangieri, fa la sua comparsa nel 1832 in un discorso svolto da un altro marchese, F.M. Moscati, in esilio a Londra, nel corso di una riunione della *London Phrenological Society* cui Moscati si candidava a divenire membro, e pubblicato l'anno successivo con il titolo *History and Conversion of an Anti-Phrenologist*. L'autore, presentato ai membri della Società come un militare che ha combattuto con Napoleone e come un linguista conoscitore di 36 lingue, racconta di esser stato in origine uno strenuo oppositore della frenologia, contro la quale aveva indirizzato vari articoli satirici, fino a quando non era però stato conquistato dallo stesso Gall attraverso la forza dei fatti, arrivando a seguirne i corsi a Parigi e a divenirne un seguace. Dopo aver sostenuto che Gall e Spurzheim hanno ridato vita a un ramo della filosofia coltivato già dai migliori filosofi dell'antichità (Pitagora, Giamblico, Platone, Aristotele), Moscati racconta che:

*«Il marchese Mascardi è stato il presidente del tribunale penale di Napoli dal 1778 al 1782. Aveva studiato l'opera di [Della] Porta e la fisiologia di Cabanis. Ogni volta che un criminale avrebbe dovuto essere giustiziato ma non intendeva confessare il suo crimine, benché le testimonianze provassero la sua colpevolezza, il marchese ordinava che fosse portato nella sua residenza, dove svolgeva un diligente esame del suo cranio. Ripporto di seguito due delle sue sentenze: 1: "Auditis testibus pro, et contra, visa facie, et examinato capite, ad furcas damnamus". 2: "Auditis testibus pro, et contra, reo ad denegandum obstinato, visa facie, et examinato capite, non ad furcas, sed ad catenas damnamus"».*

Qualche anno dopo, nel 1836, il racconto è richiamato da **François J.V. Broussais** nel suo *Cours de phrénologie* e a partire da allora fa il giro del mondo, ricorrendo in differenti versioni in pubblicazioni frenologiche di vario genere e nazionalità (Julien Le Rousseau, *Notions de phrenologie*; Sidney Smith, *The principles of phrenology*; Robert Ralph Noel, *Grundzüge der Phrenologie*; Mariano Cubí y Soler, *La frenología i sus glorias e Sistema completo de frenología*; Pedro Mata, *Tratado de la razon humana*; etc.). Fanno eccezione – fatto significativo – quelle prodotte nella prima metà dell'Ottocento tra Napoli, che era stata la sede dell'attività di Mascardi, e Aversa, che era al tempo uno dei centri frenologici più attivi in Italia; mentre la sola pubblicazione del resto della Penisola che riporta questa storia e che ho sinora individuato (le *Rimembranze e*

*considerazioni* di Plinio Schivardi sulle conferenze frenologiche di Fossati a Milano) ha sempre come riferimento, in ultima analisi, il testo di Broussais.

La fortuna della storia del marchese si consuma tuttavia nel XIX secolo nel giro di pochi anni, subendo evidentemente il discredito di cui è fatta oggetto la frenologia stessa, ormai tacciata di un grado di attendibilità scientifica non molto distante da quello della chiromanzia. Forse il primo a ridarle luce nel XX secolo è **Georges Lantéri-Laura**, nel lavoro sicuramente meglio informato finora apparso sulla frenologia di Gall, dove Mascardi è richiamato come un esempio «qui nous montre que l'examen du crâne était alors tenu, au moins par une partie de l'opinion, pour un moyen sérieux de connaître l'homme dans sa singularité» (Lantéri-Laura, *Histoire de la phrénologie*, 1970, p. 24). Da qui in avanti la vicenda di Mascardi è ripresa in vari lavori di storia dell'antropologia, della frenologia e della criminologia (*Visage du fou, visage de l'autre* di Catherine Fouquet; *Des visages: essai d'anthropologie* di David Le Breton; il saggio dello stesso Lantéri-Laura nell'*Histoire de la criminologie française* diretta da Laurent Mucchielli; *La médecine du crime* e *Crime et folie* di Marc Renneville; *Neurolinguistics* di Charles P. Bouton).

Il contrasto tra il preciso riferimento temporale della notizia, cui la formula latina dovrebbe conferire autorevolezza e verosimiglianza, e il singolare silenzio delle fonti napoletane mi ha indotto a indagare la concretezza storica di questo mitico precursore. Ma tutti i tentativi fatti per trovare un riscontro documentario dell'esistenza del marchese (anche con la mediazione del dott. Lorenzo Terzi, funzionario archivistico presso l'Archivio di Stato di Napoli, cui va il mio ringraziamento) sono stati vani.

Sebbene non sia escluso che ulteriori ricerche possano approdare a diversi risultati, al momento sembrerebbe di trovarsi di fronte a un aneddoto leggendario, impressione oltretutto avvalorata dal contesto della sua narrazione, un discorso d'ingresso in una società scientifica caratterizzato in più dalla retorica tipica dei convertiti. Nondimeno, l'assenza di documenti d'archivio in grado di rendere conto dell'esistenza del marchese non è condizione sufficiente a negare una storicità effettiva alla sua figura, né il suo carattere leggendario autorizza a negargli l'omaggio dovutogli da parte della storia dei Lumi e dell'umanesimo.

Storica senza essere esistente, la figura di Mascardi può essere analizzata nella storia dei regimi di verità giudiziaria, oltre che valutata nella funzione simbolica che ha svolto all'interno della narrazione mitica che il sapere frenologico ha fatto di sé stesso nel XIX secolo.

Sotto il primo aspetto, la lettura di Lantéri-Laura deve essere riconsiderata. Lo psichiatra francese sosteneva che Mascardi convocasse nel suo gabinetto il condannato per esaminarlo e per decidere se confermare la pena capitale – nel caso l'esame del viso e del cranio avesse rivelato l'uomo irrecuperabile – oppure graziarlo, se al contrario l'esame avesse mostrato delle possibilità di correggerne la natura o permesso di ricondurne il crimine a circostanze accidentali anziché a una fatale predisposizione. Ma nessuna delle fonti di Lantéri-Laura (Broussais e Béraud), né il resoconto originario di Moscati, autorizza quest'interpretazione. Broussais, in particolare, si limitava ad affermare che non bisognava sorprendersi del fatto che Mascardi avesse osato giudicare

degli accusati «plutôt d'après les formes de leur tête que d'après leurs dénégations», e non faceva alcun riferimento all'amministrazione dell'esercizio sovrano del potere di grazia.

Insomma, stando al racconto, il giudizio di Mascardi non era strettamente volto a conoscere la disposizione soggettiva in sé stessa ai fini dell'emanazione del giudizio, della concessione della grazia o della commutazione della pena, ma era funzionale ad 'accertare' la verità del fatto. L'analisi fisiognomica e cranioscopica mascardiana era infatti utilizzata solo in caso di mancata confessione, quasi a voler convalidare attraverso un segno la possibilità che il condannato fosse o meno l'autore del fatto (ciò che, a onor del vero, Lantéri-Laura pure riconosceva), più che a verificare l'esistenza di disposizioni innate o suscettibili di correzione. Pur procedendo innegabilmente all'analisi della disposizione individuale, il marchese trattava cioè il cranio come equivalente corporeo, più che della verità interiore dell'individuo, della verità del fatto in caso di mancata confessione, come segno di colpevolezza materiale, come se le espressioni del viso e la forma del cranio potessero confessare il crimine al posto del soggetto, e dunque sconfessare quest'ultimo. L'indagine fisiognomica e cranioscopica rappresentava così da un lato un equivalente della tortura finalizzato alla confessione (peraltro, nella sua versione della storia di Mascardi in *The Principles of Phrenology*, Sidney Smith aggiunge il particolare del rifiuto del condannato di confessare «on being put to the torture»), dall'altro un esame volto a far parlare il corpo, una perizia quindi, ma colta nel suo spessore originario di giudizio di Dio, segno di colpevolezza reale.

Inquadrandolo nella storia dei regimi probatori e delle corrispondenti idee di società tracciata dalla dimenticata *Philosophie pénale* di Gabriel Tarde, l'esame di Mascardi è in definitiva una forma embrionale di **prova medico-legale**, che conserva un tratto della **perizia divino-legale** – come Tarde definiva l'ordalia – e un tratto corrispondente alla **tortura**, rappresentando il cranio un segno di verità e un sostituto della confessione rifiutata dal soggetto. Volendo qualificarla invece dal punto di vista del rapporto tra regimi di potere e regimi di verità, con Michel Foucault – della cui relazione con Tarde (e Lacan) sul punto si dovrà pur scrivere un giorno – si può concludere che la pratica mascardiana si iscrive a metà strada **tra l'inquisizione e l'esame**, tra l'esercizio del potere sovrano legato alle prove legali e ai supplizi – rituale politico teso a restaurare la sovranità lesa da un criminale che porta in sé la verità del fatto – e il potere di normalizzazione, che vede l'uomo, nella sua natura psichica e biologica, diventare il bersaglio dell'intervento penale in funzione di una correzione o rieducazione. Solo in questo secondo caso, in un'economia punitiva diretta a determinare la pena a partire dai motivi del crimine e in funzione della trasformazione degli individui, il sapere relativo alla natura del criminale è essenziale per la determinazione del castigo, come spiega Foucault in *Les anormaux*.

Vorrei spendere ancora poche parole, in conclusione, intorno alla funzione simbolica svolta dalla figura del marchese nella narrazione attraverso la quale i frenologi del XIX secolo ricostruiscono la storia del proprio sapere. Questa narrazione rientra in un classico schema retorico positivista, già piuttosto consolidato nella prima metà dell'Ottocento, indirizzato a **fondare miticamente il sapere antropologico**, e nel caso specifico a

conferire universalità, umanità e scientificità alla frenologia come esito, per non dire rivelazione, manifestazione finalmente scientifica di una verità da sempre riconosciuta dai sapienti e in ultima analisi storica. Tale funzione è molto ben rappresentata dal più celebre tentativo di **Cesare Lombroso** di universalizzare la sua teoria nella quarta edizione del suo *Uomo delinquente* (1894, pp. XVI-XVII), dove sostiene appunto che essa era stata non solo già sostenuta nell'antichità – da Omero ad Aristotele e fino a Giambattista Della Porta – ma da sempre riconosciuta dalla percezione popolare delle anomalie fisiche e dai saperi proverbiali, e addirittura messa in pratica, come nel caso dell'editto medievale riportato da Valesio secondo cui, in caso di sospetto tra due individui, la tortura doveva essere applicata al più deforme di questi.

In molti, nel corso del XX secolo, da vari punti di attacco, hanno restituito queste narrazioni compiaciute alla politicità intrinseca della *historia rerum gestarum*, mostrando **il tenore performativo, poliziesco e strumentale delle classificazioni frenologiche, psichiatriche, antropologiche e criminologiche**, che, medicalizzando le devianze, hanno sempre naturalizzato anche le norme da cui i devianti deviarono, innocentizzando e deresponsabilizzando la società con le sue istanze di potere e di sapere.

Vero è che tante battaglie sono state vinte, ma si è sbagliato per lungo tempo e si continuerebbe a sbagliare se pensassimo che le ombre bio-psico-sociologiche proiettate sulla devianza dalla criminologia positivista in funzione della difesa della società siano solo un lontano ricordo. Se ancora oggi si ritiene di poter fondare una neocriminologia lombrosiana (ad es. **Adrian Raine**, *L'anatomia della violenza*), giustificare pene o misure di sicurezza a partire da essa (ad es. Corte d'assise d'appello di Trieste, 18 settembre 2009, n. 5), concependo il crimine come un problema medico di salute pubblica, in linea con una medicina che valorizza l'adattamento all'ambiente e che si pensa come governo della popolazione, ciò vuol dire che **la storia di cui Mascardi è il precursore resta una storia scritta dai vincitori**.



# LA DEVIANZA CHE CI MANCA: UN CONFRONTO FILOSOFICO E SOCIOLOGICO

SILVIA D'AUTILIA, LUCA NEGROGNO

È la mattina del 1° maggio 2021. È il secondo in pandemia di Sars-Cov2. Qualche giorno fa avevo ricevuto un WhatsApp da Luca. “Silvia scriviamo qualcosa insieme”. Anche se il suo messaggio è stato di poche parole, so che si riferisce al momento corrente e ho la presunzione di percepirne la profondità, ovvero il senso di disagio rispetto al presente.

Mi viene in mente una frase bellissima e folgorante che ai tempi del dottorato avevo letto ne *La maggioranza deviante* di **Franco Basaglia**. “**Si vive la realtà prodotta come realtà reale, e la scienza non fa che fornire giustificazioni e verifiche pratiche dell’irrealtà del prodotto.**” In quel saggio Basaglia si riferisce nella fattispecie alle categorie diagnostiche prodotte dalla psicopatologia a seconda dei tempi e delle convenienze sociali, ma è nel contrasto “realtà prodotta” versus “realtà reale” che il pensiero basagliano può essere riattualizzato. Per capirne il senso possiamo concretamente fare riferimento alla facilità con cui, nella presente situazione epidemica, un nuovo tessuto normativo sta letteralmente stravolgendo la vecchia fisionomia del vivere in comunità non senza contraddizioni e storture. Anzi, la velocità e la facilità con cui il **distanziamento sociale**, in tutta la sua polivalenza ed eterogeneità, si è imposto come norma comunitaria così sacra e inviolabile da essere divenuta **sinonimo di civilizzazione**, hanno finito per occultare le difficoltà derivatene e ignorare la realtà effettivamente vissuta dalla popolazione già ai margini e di cui si riconferma la marginalità appunto.

Posto che una comunità tenuta in regime di isolamento poteva forse durare qualche mese, pare evidente che, dopo più di un anno, la conformazione più veritiera assunta dal distanziamento sociale è quella del **distanziamento di classe, a beneficio di chi oligarchicamente controlla invece buona parte dei capitali mondiali** e durante la pandemia ha letteralmente moltiplicato le sue ricchezze. Provare a capire se su questa nuova configurazione sociale ci abbia scommesso qualcuno, come si sa, è materia di complottismo ai giorni nostri, tuttavia pare sempre più chiaro che **il nuovo assetto sociale aggradi particolarmente i piaceri e le tasche dei pionieri della vita on demand e dell’e-commerce a colpo di click**. La regola prudenziale è limitare le interazioni sociali, affettive, lavorative, economiche, scolastiche e culturali, affinché il prossimo,

vale a dire quello che anche io sono agli occhi di un altro, sia sano e salvo. In sintesi questo ci dice il nuovo arsenale di regole antiCovid. E a questa norma deve tendere e ispirarsi costantemente la nostra nuova quotidianità.

Norma è un *nomen omen*. La sua etimologia dice tutto: in latino *norma* è la squadra, ovvero lo strumento utile a misurare gli angoli di 90 gradi. Fin dall'etimo si può dunque intuire quali effetti matematico-geometrici produca questa parola nella società: **il destino di chi è a norma è quello di stare perfettamente nella regola; viceversa chi se ne discosta è un fuori-norma, un deviante.**

Fin dall'inizio del saggio Franco Basaglia accosta la grande proliferazione di norme comunitarie alla vita politica dei paesi più sviluppati: quanto più la crescita economica avanza e progredisce tanto più occorrono regole comunitarie chiare e definite nelle quali inquadrare i vari soggetti sociali della macchina produttiva. I saperi umanistici hanno presto raccolto questa richiesta politica: **la sociologia ha preso a occuparsi della figura del deviante e la medicina invece dello psicopatico.** Così, attraverso la codificazione di questo materiale di studio, si realizza e completa il sogno normativo, che ha, da sempre, come primo obiettivo la delineazione di demarcazioni sociali nette.

Il fascino della norma non risiede tanto nell'identificazione della devianza quanto nella continua riconferma da parte di quest'ultima. **Il rapporto norma-devianza è quello di una referenziazione reciproca attraverso un apparato di saperi e discipline che volta per volta ridisegnano questi confini e stabiliscono chi li abita.** Ma non è mai quello di un incontro e di una compenetrazione dialettica: la norma, nel predisporre i suoi limiti, prende contemporaneamente le distanze da quel che norma non è. È la stessa dinamica che ne *La genealogia della morale Nietzsche* descrive rispetto alla nascita e alla formulazione dei giudizi sociali. Secondo il filosofo è sempre attraverso un certo **“pathos della distanza” tra chi sta in alto e chi sta in basso** che prendono forma i valori morali. In ogni società, non solo la facoltà di giudizio è sempre appannaggio di chi è superiore, ma occorrono delle vere e proprie rivoluzioni per invertire questo modello, finché un alto e basso si ripristina di nuovo e così via. I nobili sono tali proprio in virtù della loro facoltà di forgiare opposizioni tra buoni e cattivi e di produrre giudizi culturali che costruiscano una precisa configurazione sociale.

Quanto sia caro anche a Basaglia questo tema dell'imposizione dell'ideologia dominante sui dominati lo vediamo attraverso la citazione di **Talcott Parsons**, il quale ne *Il sistema sociale* si occupa della **cultura elaborata dalle classi dominanti a discapito di una “controcultura” delle classi dominate.** Queste ultime produrrebbero una visione della realtà non solo fuorviante ma anche da biasimare e perseguire. Giusto e sbagliato sono valori riflessi dal rapporto tra egemoni ed egemonizzati. Ed è **attraverso la strategica demonizzazione della fazione subalterna e della sua produzione valoriale e culturale che si negano e ignorano le motivazioni reali alla base di queste dicotomie sociali.** In questi mesi, non abbiamo forse visto tutti lo strumentale accostamento di chi criticava i lockdown o le misure restrittive a una certa analfabetizzazione o mancanza di istruzione? Il deviante è deviante *de facto*, in semplice ragione della sua lontananza dalla norma, mai in ragione dei bisogni cogenti che lo fanno distanziare dalla norma. E d'altronde non ci deve e non ci può essere alcun interesse ad

analizzare questo aspetto perché nel momento in cui la norma tende l'orecchio verso il fuori-norma, in quello stesso momento s'indebolisce e smarrisce la sua funzione prescrittiva.

Ce lo ha insegnato molto bene questa pandemia: nuove regole sono irrotte nella nostra società, hanno agito da reset sul vecchio dando vita a una nuova normalità che si è piano piano imparato ad accettare, introiettare e persino quasi ad apprezzare. **È il nuovo che avanza e, come nell'evoluzionismo darwiniano, naturalmente seleziona chi sopravvive.** La novità agisce sempre come una forza livellatrice: non sarebbe appunto un nuovo se non producesse giudizi sociali su chi al contrario ancora desiste, non si adatta e cerca come può d'interrogarsi, spinto, nella maggior parte dei casi, da bisogni materiali urgenti di cui non è nemmeno possibile rimandare la discussione. Eppure ci sono sempre tanti altri buoni propositi sull'agenda politica per non abbassarsi a sentire le ragioni di chi non riesce a prendere parte al gioco e viene per questo giudicato come merita. Ma in fondo il vero fine del giudizio non è e non è mai stato di per sé la critica ma l'irrobustimento ulteriore del disegno normativo, e **quanto più la diversità si fa marcata tanto più si riconferma il dominio della normalità: è a questo che nel tempo sono sempre servite tutte le devianze.**

\*\*\*

Dopo aver letto queste parole di Silvia ho maturato l'impressione che la pandemia avesse come generato un campo di tensione in cui si delineano nuove ipotesi di lettura della realtà e delle retoriche conflittuali. Un campo particolarmente interessante per leggere questa forma di innovazione tecnica e vedere bene il ruolo che la norma ha in essa è il **“disagio psicologico”, preferibilmente attribuito alla condizione giovanile**, che sarebbe l'effetto, scientificamente rilevabile e tecnicamente affrontabile, della situazione che stiamo vivendo.

Ciò che la definizione di “disagio psicologico” immediatamente oscura è l'apprezzamento della **dimensione storicamente determinata, percorsa da conflitti di potere**, di ciò che viene fatto apparire come “naturale” e, come contrasto alla bestialità della forza del virus, di ciò che appare come una necessaria strategia istituzionale di fronteggiamento.

Per capire cosa intendiamo con questo rapporto tra “bestiale forza naturale” e “strategia istituzionale di fronteggiamento” prendiamo l'**esempio del lockdown**, esempio controverso perché la capacità di metterlo in discussione sembra in questo momento appannaggio della destra e di chi si colloca dalla parte degli “incontrollabili istinti individualistici”. Non c'è alcun buon motivo “tecnico-scientifico” per limitare i contagi preferendo il divieto di circolare tra le 22 e le 5 piuttosto che attraverso la chiusura di fabbriche, magazzini, hub e centri di servizi che lavorano su beni non necessari. Tuttavia, assunta l'immutabilità del sistema di produzione e distribuzione della ricchezza, **il lockdown appare come dato ispirato da intrinseca razionalità scientifica in risposta alla necessità naturale.** Così, si costruisce una nuova forma di vita collettiva, si attua una espropriazione di spazio e tempo “pubblico” funzionale ad

una accumulazione di profitti. Questo è **un esempio perfettamente calzante di realtà prodotta, con tanto di giustificazioni sciento-paternalistiche, che contrasta e confligge con la realtà reale** del paragone di Basaglia evocato da Silvia.

Come al solito, si tratta di una scelta politica, la cui storia, come dice **Marx nel libro I del Capitale sull'accumulazione originaria** (che è sempre presente, è sempre tra noi) sarà scritta negli annali dell'umanità con lettere di fuoco e sangue, e io ne ho una minima percezione pensando a mia madre che non vedo da circa un anno perché in questo momento si trova in una regione arancione. **L'appiattimento della sicurezza sulla blindatura dello spazio pubblico, sulla dimensione domestica, sulla chiusura nel privato delle relazioni familiari (a quanta violenza, anche sistemica, ha esposto?), l'intoccabilità della produttività, l'incapacità di pensare un mondo diverso, rispettoso della cura e delle relazioni, sono il segno della mancanza di un'alternativa di pensiero a sinistra**, dove domina in modo del tutto acritico la visione del “buon” controllo biopolitico. E si dovrebbe chiedere, sempre pensando a Basaglia come fa Silvia, **che sinistra è una sinistra che non vede più la dimensione politica della tecnica e della scienza, ma ne fa un'ideologia di gestione**, fornendo il quadro di una violenta ristrutturazione capitalistica.

Nella forma del Reale prodotto dall'ideologia tecnica preposta a gestirlo (e quindi a metterlo in forma) **ogni problema, se c'è, diventa tecnico-scientifico, preferibilmente psicologico, un problema degli individui e della loro “resilienza”**, collocandosi in quella tradizione di interiorizzazione del controllo che le discipline psy hanno svolto da quando si sono assunte il compito di gestire l'ambigua emancipazione dell'uomo dalla sua irrazionalità. **Il disagio**, così interpretato, non è mai una questione esistenziale e sociale, che spinga a mettere in questione i modi in cui collettivamente organizziamo le nostre vite e le nostre relazioni, ma **uno “stress test” in cui la resilienza individuale è la controparte di una politica che si legge solo come “sfida”, come un'ortopedia del reale**. Il lockdown, invece di essere l'attimo di sospensione e presa di distanza, da cui poteva emergere una diversa configurazione degli assetti economici e delle priorità sociali e sanitarie, ha solo dimostrato questo: **con le privazioni si sceglie chi sopravvive, il welfare non riscatta ma conferma il ruolo dei marginali, dei malati, dei disadattati**. Sul bisogno di immaginare un diverso modo collettivo di vivere nessun “esperto di disagio” ha messo a disposizione la propria competenza. **Abbondano invece le ingiunzioni agli individui e alla loro responsabilità**. Non scivolare nel disagio oggi significa aver preventivamente adoperato una **razionalizzazione delle proprie risorse emotive, psicologiche ed economiche** prima che il prossimo uragano arrivi a testare nuovamente le nostre capacità resilienti.

I nuovi **tecnici** hanno sempre l'opportunità di acquisire un ruolo innovativo nell'organizzazione sociale, svecchiandola e collocandosi rispetto ad essa come **“nuovi funzionari del consenso”**. Gli psicologi, che oggi rivendicano un'ampia politica di voucher garantiti dal governo e in cambio dichiarano, per voce del loro Ordine Nazionale, che “la politica non è più un fattore di stress da quando c'è il governo Draghi”, sono un buon esempio di questa dinamica, un esempio tra tanti. Le nuove professioni che svolgono **il ruolo di funzionari del consenso non mettono mai in discussione**

**“tecnicamente” il modello complessivo di gestione di problemi sociali, l'esistenza della “norma”.** L'incombente ondata di progetti, esperti e professionisti per gestire il nuovo disagio ha sempre, sullo sfondo, il carcere, le REMS, l'internamento in qualche istituzione totale, la delega a un sistema penale, la rappresentazione del “paziente difficile”, prodotto delle carriere devianti che si svolgono nei **meandri della cronicità indotta dai servizi e dalla malaria urbana**, qualcosa insomma che faccia pendere il baricentro della responsabilità fuori dal campo professionale del nuovo tecnico e di fronte a cui si possa dire “questo non è un caso di mio interesse”. **Così funziona la norma: si sposta e si evolve, conquista nuovi campi, cambia per riprodursi uguale a se stessa nei suoi obiettivi primari.**

Nella prima metà degli anni '70 Basaglia lo vede confrontando la situazione nordamericana a quella italiana: laddove il capitalismo ha superato il modello fordista si va affermando un'ampia classe improduttiva, non più oggetto di internamento e invalidazione “a vita”, secondo la versione medico-carceraria della norma produttiva, ma destinata ad essere gestita da **nuove istituzioni della devianza**, flessibili come le biografie che si vanno affermando e collocate nelle “agenzie del territorio”, sociali-inclusive, pur se **in contesti urbani che vanno sempre più esplodendo di contraddizioni, in una sorta di “manicomio a cielo aperto”.**

Oggi, che è primo maggio e i sindacati, sponsorizzati in piazza da Eni, parlano del lavoro come cura, mentre non si parla mai di quanto i contagi da Covid si siano diffusi nei luoghi di lavoro e mentre tutto il lavoro, retribuito e non retribuito, di produzione e di riproduzione, è stato privatizzato e riconsegnato agli individui e alla loro “resilienza”, credo che liberarsi da questa ottica del lavoro produttivo come norma che pervade ogni campo della vita sia la cosa più basagliana che potremmo fare. Oggi, che, dopo la crisi del Covid, lo scenario sociale esibisce una distanza tra classi sempre più grande e insormontabile, **vanno elevate quelle mancanze che i soggetti vivono a nuovo vero motore della critica sociale.** E oggi, infine, che il dominio della normalità sostanzia e conferma il ruolo dei tecnici e del loro sapere (ancora più degli anni in cui scriveva Basaglia) **il problema della devianza andrebbe posto al centro della discussione per le domande che improrogabilmente pone a tutta la società.**



## VOTA ANTONIO LA TRIPPA: SU ALCUNE DEVIANZE DIGITALI DEI TEMPI ATTUALI



### MICHELANGELO DE BONIS

“Il voto è personale ed eguale, libero e segreto. Il suo esercizio è dovere civico.”  
Costituzione Italiana – Art. 48.

#### **Il grande inganno**

La pandemia ci ha visto lottare con un atteggiamento nuovo, diverso, inaspettato. Non avevamo mai colto a pieno la possibilità che il mondo parallelo al reale, quello digitale, ci offriva. Spesso si associa l'altro mondo al gioco, divertimento, svago, tutt'al più all'e-commerce ma pochi scorgono i ponti che collegano questi due mondi. C'è uno scambio

intensivo di informazioni. C'è un andirivieni del vissuto tra questi mondi diversi. Le cose sono cambiate. Oggi la tecnologia cambia gesti che abbiamo compiuto per una vita. Possiamo relazionarci con la Pubblica Amministrazione online, lo troviamo comodo, ci sentiamo anche meno frustrati perché non siamo costretti a fare ore e ore di fila. Possiamo pagare comodamente da casa bollette e tasse. Possiamo anche permetterci di sperimentare modi diversi di approcciarci all'apprendimento con tecniche di Didattica Digitale. Restare in comunicazione con i colleghi per la riunione senza la necessità di spostare più le persone, ma spostando le informazioni. Nella sfera del sociale, poi, ci sentiamo costantemente vicini a tutti i nostri amici e famigliari, abbiamo insomma un beneficio generale da questi ponti che collegano il mondo del reale a quello del digitale. Abbiamo capito che il digitale, e le sue conseguenze, non sono limitate e vincolate solo a quel mondo ma intaccano e si riflettono nella vita quotidiana. Ci abbiamo guadagnato? Siamo diventati migliori come società?

Forse.

Sicuramente un guadagno sociale ci è stato. L'uso delle tecnologie ci ha permesso di vivere in un modo "innovativo" la crisi della pandemia da covid-19. Ci ha permesso di svolgere la maggior parte dei compiti che svolgevamo prima del virus in un modo che qualche decennio fa non sarebbe stato possibile. Ma non è tutto oro ciò che luccica, può magari essere bronzo. L'essere stati costretti ad attraversare il ponte velocemente e aver compreso altrettanto celermente quali sono i benefici del mondo digitale non ci deve far seppellire il senso critico e responsabile.

Molti avanzano dubbi, ci sono domande senza risposta ed è giusto soffermarsi criticamente a riflettere su questi temi.

### **Il sé narrante della società.**

Ognuno di noi si costruisce un senso della propria vita, ognuno di noi costruisce i ponti più opportuni per passare dal mondo del digitale al mondo reale. La psicologia chiama questo sistema interiore di ogni essere umano che prende l'ingarbugliata matassa della vita e, per quanto possibile, ne ricava un filo apparentemente logico e coerente il sé narrante. **Jorge Luis Borges** in un suo racconto, *Un problema*, pone una domanda sulla figura di don Chisciotte, l'eroe eponimo della celebre opera di Miguel de Cervantes. Anche don Chisciotte si costruisce un mondo immaginario in cui lui è cavaliere con il compito di combattere i giganti e salvare la principessa Dulcinea del Toboso. Nella realtà, don Chisciotte non è altri che Alonso Quijano, un anziano signorotto di campagna, la nobile Dulcinea una rozza contadina di un vicino villaggio e i giganti degli innocui mulini a vento. Che cosa accadrebbe, si chiede Borges, **se in preda a queste fantasie don Chisciotte aggredisse e uccidesse una persona in carne e ossa?** L'autore pone una domanda fondamentale che riguarda la condizione umana: che cosa succede quando il nostro sé narrante danneggia gravemente noi stessi o le persone che ci circondano? Per Borges sono possibili **tre risposte**.

La prima: non succede niente di particolare. Don Chisciotte non è minimamente turbato dal fatto di aver ucciso un uomo vero. Le sue alterazioni della realtà sono così efficaci che lui non è in grado di riconoscere la differenza tra il commettere un omicidio e il duellare con giganti immaginari dalle sembianze di mulini a vento.

La seconda risposta è che, dopo aver ucciso, don Chisciotte viene scaraventato violentemente nel modo della realtà e si sveglia per sempre dal suo mondo immaginario.

La terza opzione, molto più complessa e profonda, pone don Chisciotte nella finzione fino a quando combatteva giganti immaginari ma dopo aver ucciso qualcuno nella realtà, però, egli si aggrapperà alle sue fantasie con tutte le forze, perché soltanto quelle potranno dare un senso al tragico misfatto. In altre parole Borges ci sta dicendo che gli esseri umani gestiscono il loro sé narrante in modo da adattarlo il più possibile alle proprie esperienze. In modo paradossale, più ci sacrificiamo per una storia di fantasia, più ci attacchiamo a essa con tenacia, perché vogliamo disperatamente dare un senso a quei sacrifici e alle sofferenze che abbiamo causato.

Prendendo spunto da questi pensieri di Borges, cosa succede se è tutta una società ad aggrapparsi ad un mondo “altro” per dare un senso a sacrifici e sofferenze che viviamo nel mondo reale? Non è che per molti allargare i ponti di accesso al mondo del digitale è il modo per risolvere problemi o superare ostacoli senza comprendere cosa succede nel mondo reale?

Dubbi, inganni, deviazioni che ci portano a pensare che tutto, ma proprio tutto, del mondo digitale sia meglio del mondo reale.

## **Il voto online**

Queste domande sono alla base di una grande riflessione che ciclicamente torna in voga in questo periodo storico circa il voto elettronico. “Il voto elettronico è ormai una realtà in ogni ambito. È arrivato il momento di approvare la proposta di legge alla Camera e di applicarlo già prossime elezioni per venire incontro a chi lavora o studia lontano da casa.” È l’ultimo proclama di un esponente politico nei giorni di oggi.

I computer e Internet hanno portato grandi vantaggi: migliorato l’efficienza, l’affidabilità e la comodità di molti aspetti della vita quotidiana. Quindi alcuni sono portati a chiedersi: “perché non votiamo online?”. Votare online sembra incredibilmente conveniente, bastano pochi tocchi su un telefono da qualsiasi luogo, senza interrompere la routine quotidiana, senza staccare dal lavoro o aspettare del tempo in coda. Tuttavia, votare online ha un difetto fatale: i sistemi di voto online non sono invulnerabili: attacchi hacker su ampia scala, sono difficili da rilevare e più facili da eseguire rispetto ad attacchi analoghi contro sistemi di voto cartacei.

Sebbene la convenienza e l’efficienza siano proprietà essenziali dei sistemi elettorali, così come lo è la sicurezza, questi obiettivi devono essere bilanciati e ottimizzati tutti insieme. Un sistema elettorale è inefficace se uno qualsiasi di questi obiettivi è compromesso.

Esporre i nostri sistemi elettorali a gravi fallimenti è un prezzo troppo alto da pagare per la comodità di votare dai nostri telefonini. A che serve votare comodamente sul

telefono se si ottiene poca o nessuna certezza che il proprio voto verrà conteggiato correttamente?

Molti sono tentati di correre il rischio. Si sente spesso dire: riescono a muovere milioni di euro online, si riesce a fare la spesa su piattaforme digitali, si gestiscono efficacemente conti correnti bancari... ma perché i soldi non sono importanti come il voto? No i soldi sono meno importanti del voto!

La banca, il negozio online, possono correre il rischio di sbagliare! Corrono il rischio che la carta di credito di un cliente possa essere clonata, che ci sia un furto di identità, sono pronti a pagare per rimediare al danno perché il guadagno che ricevono da questo sistema è enormemente maggiore rispetto al prezzo da pagare per possibili fallimenti. Non solo, i governi possono anche fornire ricorso legale alle vittime. Ma per le elezioni non ci può essere alcuna assicurazione o ricorso contro un fallimento della democrazia: non c'è modo di rimettere il voto degli elettori di nuovo integro dopo un'elezione compromessa.

Un'altra differenza sostanziale per cui la minaccia del banking online, dello shopping o delle criptovalute differisce da quello delle elezioni è il livello di abilità e gli obiettivi dell'avversario. Le elezioni sono obiettivi di alto valore per gli aggressori. Questi aggressori non sono dei semplici hacker che hanno il fine delle transazioni finanziarie fraudolente, ma gli hacker sono altri stati-nazione che hanno interesse a modificare o minare la fiducia nei risultati elettorali dello stato-nazione concorrente.

Un elettore tecnicamente non sofisticato sarà attaccato dagli avversari più sofisticati del mondo. E come si fa ad essere sicuri che il telefono cellulare di un cittadino medio, che fino a pochi secondi fa veniva usato per giocare ad un gioco gratuito diventato cool da qualche tempo a questa parte, sia sicuro? Cosa si nasconde dietro questo gioco? I dispositivi di voto sono tutti di ultima generazione con gli aggiornamenti di sicurezza idonei? Per il mondo della sicurezza informatica, proteggere un sistema di voto online è un problema completamente diverso e molto più difficile rispetto alla sicurezza degli acquisti online o del sistema bancario.

Sorprendentemente, la bassa tecnologia delle schede cartacee può aiutare a proteggere da malfunzionamenti o attacchi di componenti del sistema di votazione ad alta tecnologia. Ed è per questo che ad oggi risulta il sistema più sicuro. È infallibile? Ci sono migliorie? Certo non è infallibile ma molto più sicuro di quello online.

Per non parlare del digital divide che si genererebbe da parte di tutta quella fascia di popolazione che non è avvezzata all'uso della tecnologia e che quei ponti di collegamento non vogliono, e a volte non possono, attraversarli.

Politicamente sembrerebbe un avvicinare gli elettori residente all'estero al voto. Ma anche questo non corrisponde al vero. “Qualsiasi aumento dell'affluenza alle urne verrebbe a costo di perdere la significativa certezza che i voti siano stati conteggiati così come sono stati espressi” è una delle tante espressioni da parte del mondo scientifico. Questa affermazione è di **Rivest** il padre della crittografia moderna, colui che ha permesso ai sistemi digitali moderni di essere “sicuri”. Lui stesso ci viene incontro dicendo che il voto digitale, elettronico, online non è affidabile! Negli Stati in cui si è adottato un sistema simile per aumentare l'affluenza alle urne ciò non è avvenuto. In

Germania il voto online è stato dichiarato incostituzionale perché un cittadino ha fatto giustamente una semplice osservazione: ma se io faccio ricorso e voglio ottenere il riconteggio delle schede elettorali, con il sistema cartaceo io “vedo” le schede, io vedo l’onestà degli scrutinatori. All’interno di un PC o smartphone o qualunque dispositivo digitale come faccio a verificare che il mio voto è conteggiato come ho veramente espresso?

### **Non ti preoccupare e fidati!**

Bisogna fidarsi ecco la devianza più pericolosa.

Tutto il sistema elettorale è basato sul concetto che l’elettore può verificare i singoli passi se non si fida. Invece nei sistemi online ci viene chiesto di concedere una fiducia cieca che va ben oltre! E collettivamente, come ci suggeriva Borges, siamo così aggrappati al mondo del digitale, della facilità d’uso, della sicurezza che oramai tutto funzioni, derivante dal periodo pandemico, che molti sono disposti a cedere la propria libertà e il proprio pezzo di fiducia!

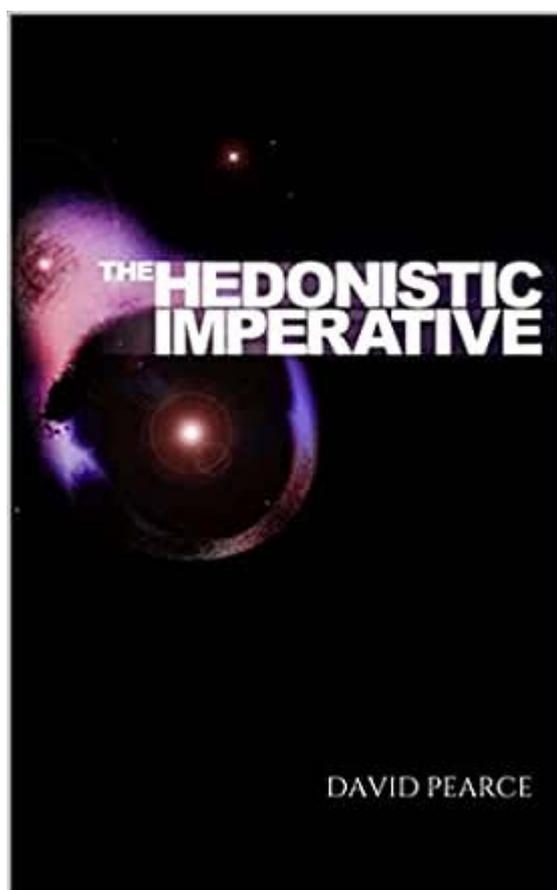
Davvero siamo disposti a fare questo scambio? O piuttosto non dovremmo rispondere come Socrate ad Alcibiade nel **Simposio di Platone**?

“Caro Alcibiade, forse non sei uno sciocco, se quanto dici di me è effettivamente vero e in me c’è una qualche potenza in grado di farti diventare migliore: in me devi vedere una bellezza irresistibile, di gran lunga superiore alla tua grazia. E se tu, considerandola, metti mano a far comunità con me e scambiare bellezza contro bellezza, **intendi approfittare non poco di me**, cercando di acquistare bellezza vera in cambio di bellezza opinabile e **di scambiare il bronzo con l’oro.**”

["Polling Place"](#) by [Ben+Sam](#) is licensed under [CC BY-SA 2.0](#)



## IL PARADISO DELLA TECNICA E L'ECOSISTEMA POST-DARWINIANO CHE VERRÀ



**ROBERTO MANZOCCO**

E se il modo migliore per proteggere e anzi promuovere la ricchezza e la varietà dell'ecosistema terrestre, e il benessere di ogni essere vivente che lo compone, fosse quello di infondere in esso più tecnologia di quella che già c'è? E se la felicità di ogni individuo, umano e non, fosse raggiungibile solo attraverso il **trascendimento tecnologico della natura** profondamente darwiniana della nostra vita mentale e della nostra stessa biosfera?

“Milioni di persone sognano l'immortalità, ma non saprebbero cosa fare in un piovoso pomeriggio domenicale,” disse – a quanto pare – la scrittrice anglo-americana Susan Ertz. Questa idea, cioè che l'immortalità, e pure la vita mortale, possano trasformarsi a lungo andare in una prigione di noia è dura a morire. E la morte, prevista – per incuria o

per programmazione – dal mondo darwiniano in cui viviamo, sarebbe cosa buona e giusta, la degna e sospirata conclusione di una vita “odiosa, rozza e corta” di hobbesiana memoria. Detrattori dell’immortalità e pessimisti cosmici non hanno probabilmente mai sentito parlare del transumanesimo, però, o per lo meno della versione datane da uno dei suoi campioni contemporanei, il brillante pensatore indipendente inglese David Pearce. Nel 1995 Pearce ha infatti pubblicato online un manifesto decisamente visionario, *The Hedonistic Imperative*.

L'obiettivo promosso, davvero ambizioso, è quello di "sradicare la sofferenza in tutta la vita senziente". Riprogrammando il nostro sistema nervoso, ovviamente, e scartando il nostro passato darwiniano, grazie ai soliti strumenti raccomandati dai transumanisti. Cioè, **biotecnologia e nanotecnologia molecolare**. E questo non riguarda solo i nostri corpi, ma l'intero ecosistema planetario, ogni creatura vivente, in modo che nessun'altra specie debba soffrire nel mondo beato che i post-umani progetteranno per tutti. Il dolore e il dispiacere esistono perché soddisfano un bisogno evolutivo, ovviamente. Dopotutto, dobbiamo provare dolore quando tocchiamo qualcosa di estremamente caldo, altrimenti non ritireremmo la mano e, quindi, la danneggeremmo. Ma cosa succederebbe se potessimo trovare un modo per sostituire il nostro vecchio sistema motivazionale con un altro basato esclusivamente su **gradienti di beatitudine**, o benessere, piuttosto che sul classico, universale asse piacere/dolore? Ancora meglio, potremmo provare a ricalibrare questo asse, in modo tale da poter sperimentare gradi di piacere e felicità impossibili da immaginare per il nostro cervello evolutivamente limitato. Pearce ammette che il suo progetto è approssimativo, però, e che questa è solo un’idea che necessita di ulteriore elaborazione e convalida da parte della comunità neuroscientifica. Il linguaggio che usa è chiaramente riduzionista; quindi, ad esempio, trattando l'argomento della motivazione, usa termini come "dopamine-overdrive", per indicare la possibilità di potenziare effettivamente tratti come la curiosità e un approccio esplorativo orientato verso obiettivi. Dopotutto, per quanto ci piaccia godere di uno stato "serotonergico" profondo e calmo - la serotonina è un neurotrasmettitore connesso alla regolazione dell'umore, tra le altre cose - non vogliamo essere "estasiati" e rimanere bloccati in un condizione sub-ottimale che non è compatibile con la nostra sopravvivenza. Quello che vorrebbe Pearce è manipolare il nostro naturale processo di adattamento edonico e aumentare il nostro *set-point* edonico il più possibile, finendo per godere di una combinazione di beatitudine e di imbattibile motivazione a esplorare e creare. L'**adattamento edonico** è la tendenza degli esseri umani a tornare rapidamente a un livello di felicità più o meno stabile nonostante gli eventi positivi e negativi della vita. Esso è collegato al concetto di "*set point* di felicità", che afferma che gli esseri umani, in media, mantengono un livello costante di felicità per tutta la vita. Psicologicamente parlando, lo scopo dell'adattamento edonico è di mantenere l'individuo sensibilizzato all'ambiente circostante, cioè di evitare il compiacimento, di promuovere la motivazione individuale ad andare avanti e favorire l'accettazione delle situazioni che non possono essere cambiate. E, a quanto pare, le persone non sono edonicamente neutre, ma hanno un diverso livello medio di felicità individuale - e tali livelli sono almeno parzialmente determinati dal *make-up* genetico del singolo, probabilmente manipolabile.

Quindi, tornando al nostro manifesto, vogliamo gradienti di beatitudine, e non uno stato uniforme di benessere perpetuo, perché altrimenti saremmo completamente insensibili agli stimoli provenienti dal mondo esterno, perennemente intrappolati nel nostro paradiso terrestre interiore. Prima che la scienza medica sviluppasse gli antidolorifici, tutti credevano che il dolore fisico fosse una caratteristica inevitabile, persino necessaria dell'esistenza umana; così, al giorno d'oggi, tendiamo a pensare che il dolore mentale sia parte integrante di ciò che significa essere umani. L'idea che, nel prossimo futuro, saremo in grado di alterare i nostri stati mentali e vivere felici e contenti, sembra davvero bizzarra. I post-umani avranno un'opinione diversa, ovviamente; dopo essersi lasciati alle spalle la loro **mente darwiniana primordiale**, godranno di uno stato di "gioia magica" biotecnologicamente intensificata e differenziata. Le parole d'ordine di Pearce sono "serenità serotoninergica" combinata con l'energia di un "effetto dopaminergico grezzo".

Gli obiettivi dell'ambizioso piano di Pearce sono i centri del piacere del cervello, la cui struttura e localizzazione – descritte nel manifesto – vi risparmiamo. La combinazione di **stati dopaminergici e serotoninergici**, accuratamente progettati per evitare mania e psicosi, ci offrirebbe visioni, musica, stati mistici e intuizioni più maestose di quanto possiamo capire. Da un punto di vista informativo, la posizione assoluta della nostra esperienza dell'asse dolore-piacere non conta. Ciò che conta è la differenza nei gradienti, il che significa che i gradienti postumani di beatitudine sarebbero informativi quanto le attuali sensazioni dolorose grezze che sperimentiamo. Ciò che conta è la funzione, non la sensazione grezza ad essa associata. Pearce sottolinea che il progetto è approssimativo, che, da un punto di vista neuroscientifico, potrebbe essere semplicistico o chiaramente sbagliato. È solo una bozza, tuttavia, aperta a qualsiasi tipo di miglioramento che vogliamo aggiungere e aggiornare. Il piano prevede la modifica del sistema dopaminergico meso-cortico- limbico, aumentando il numero dei suoi neuroni. I dendriti e gli assoni di questi neuroni innervano la regione corticale superiore del cervello, in quella che Pearce chiama "**encefalizzazione delle emozioni**". Arricchire la nostra vita emotiva ed edonica implica la moltiplicazione delle cellule dopaminergiche mesolimbiche e la riduzione dei loro meccanismi di inibizione del feedback, prestando attenzione, allo stesso tempo, ai possibili effetti collaterali di questo processo di iper-stimolazione, notoriamente connesso a malattie mentali quali la schizofrenia. Il filosofo privilegia un "approccio a doppio binario", consistente nel potenziare sia il sistema dopaminergico che quello serotoninergico. Naturalmente, questo approccio sembra, ed è, grezzo, e i dettagli devono essere elaborati dagli scienziati del futuro e da ciò che Pearce chiama "**ingegneria edonica**" o "ingegneria paradisiaca". Quindi, sembra che una transizione importante ci stia aspettando – noi e l'intero regno animale. Coloro che saranno abbastanza fortunati da attraversarla, le cui vite sperimenteranno entrambi i lati di questa transizione evolutiva - il lato infernale "umano, troppo umano" e quello celestiale post-umano - probabilmente si sentiranno come se si fossero appena svegliati dal un sogno strano, confuso, o da un incubo. I nostri discendenti post-umani potenzieranno i tratti dopaminergico e serotoninergico del nostro *sensorium* e, allo stesso tempo, bandiranno il substrato molecolare di ogni esperienza spiacevole.

"Non c'è nessuna ragione biologica per cui ogni momento della propria esistenza non possa avere l'impatto di una rivelazione mozzafiato – dice Pearce. “Come attestano in modo sorprendente i fenomeni di *deja vu* e *jamais vu*, suo più raro cugino, un senso di familiarità o di novità è dissociabile dalla precedente presenza o assenza di qualsiasi tipo particolare di oggetto intenzionale con cui tali sentimenti potrebbero più normalmente essere associati. Quindi il tipo di emozione che si potrebbe provare la prima volta in cui si assiste a qualcosa, può in linea di principio diventare una proprietà di ogni secondo della propria vita.” Per quanto riguarda le presunte virtù creative della sofferenza, Pearce sottolinea che cose come la disperazione assoluta e la sofferenza profonda sono in realtà del tutto inutili, e che la creatività può effettivamente essere amplificata e migliorata attraverso l'ingegnerizzazione appropriata del nostro sistema motivazionale. La crescita personale è più probabile che si consegua se l'appetito per la vita diventa sempre più acuto. Ciò accadrà se le proprie esperienze diventeranno progressivamente più ricche e gratificanti. “Le odissee di auto-esplorazione attraverso il paesaggio edonico possono offrire la possibilità di una scoperta di sé sempre più profonda e di auto-reinvenzione idealizzata. (...) Le squisite esperienze estetiche offerte ai nostri discendenti geneticamente arricchiti possono ispirare una fioritura senza precedenti piuttosto che l'appassimento delle belle arti. Il nostro attuale godimento, diciamo, dei ‘Girasoli’ di Van Gogh o de ‘L’ultima cena’ di Leonardo sembrerà un nonnulla al confronto. (...) Le odierne tecnologie di controllo emotivo a grana fine potranno consentire ai primi post-umani, ad esempio, di amplificare i loro desideri di second’ordine per, diciamo, l’eccellenza culturale, l’acume intellettuale e l’integrità morale, bandendo le passioni corporee più basse. È concepibile (...) che i nostri discendenti godranno di una sorta di estasi incessante, forse contemplando una bellezza o un amore inimmaginabilmente sublimi o eleganti equazioni matematiche.” Questa è una possibilità, ovviamente, ma non probabile; Dopo tutto, gli ingegneri edonici del lontano futuro vorranno evitare la stagnazione, quindi probabilmente cercheranno di controbilanciare questi stati estatici con altri più dinamici.

E sappiamo come funzionano le cose nel mondo naturale: gli animali si uccidono e si divorano a vicenda, muoiono di fame, muoiono di sete e così via. Anche se implementassimo - come suggerisce Pearce - una forma globale di veganismo, il regno animale sarebbe comunque afflitto dalla sofferenza fisica. Ma le cose non devono andare in questo modo, i nostri discendenti post-umani potrebbero essere in grado di riprogettare l'intero ecosistema, eliminando gradualmente o riprogrammando i predatori e controllando il tasso di riproduzione delle loro prede con una forma di contraccettione *ad hoc*, che consentirebbe ai nostri discendenti di gestire l'ecosistema post-darwiniano senza bisogno di predatori. Quindi il progetto di Pearce è ancora più ambizioso di quanto pensassimo, **ridisegnare l'ecosistema del mondo intero**, cancellando - attraverso la manipolazione genetica - la sofferenza dall'intero mondo naturale. Gli animali non dovrebbero essere mangiati, dice Pearce, dovrebbero essere accuditi, come facciamo con i nostri bambini. Le nanotecnologie – nanomacchine grandi come virus e in grado di manipolare la materia a livello molecolare o atomico – saranno così sviluppate da consentirci di controllare e gestire ogni singolo metro cubo del pianeta. La

nanotecnologia, in particolare, raggiungerà ogni angolo remoto dell'Oceano, cancellando le sofferenze in ogni creatura, fino all'ultimo mollusco presente. Quindi, ecco il programma: la contraccezione per le prede, la nanotecnologia per raggiungere ogni punto del mondo e la riprogrammazione degli "psicopatici" della Natura, i predatori. Pearce critica fortemente la "biologia della conservazione" contemporanea, che, invece di ridurre la sofferenza degli animali che vivono liberi, la perpetua. Ciò che invece i nostri discendenti postumani faranno è quindi costruire **un mondo libero da crudeltà**.



## THE FRUIT OF THE ORIGINAL SIN



### LUCILLA MININNO

Der reißende Strom wird gewaltdätig genannt. Aber das Flußbett, das ihn einengt, nennt keiner gewaltdätig. / Il fiume impetuoso lo chiamano violento. Ma nessuno chiama violento l'argine che lo costringe.

Queste parole spende **Bertolt Brecht** sulla violenza, legandola inevitabilmente alla devianza e al suo dolore. Restando in questa metafora, usiamo infatti deviare i fiumi e i corsi d'acqua, soprattutto se violenti, impetuosi, e se troppo vicini a rive che ci interessano per altri scopi e usi, e lo facciamo sottovalutando che poi, a furia di deviare, l'impeto, perdendo il suo corso naturale, si alimenta di ciò che incontra e infine si riversa necessariamente altrove. Di solito lo fa con catastrofi improvvise, violente, dolorose, lì dove non avremmo mai immaginato e quando non avremmo previsto.

Ora, venendo alla natura umana, viene da chiedersi come si definisca la devianza e in che modo essa sia connessa alla violenza e al dolore. Qual è il punto di vista da assumere per comprendere il meccanismo devianza-violenza, quello del fiume che viene spinto altrove o quello degli argini che decidono in che direzione spostare, coercitivamente, il suo corso? Se l'uomo è il corso d'acqua, quali sono i suoi argini? Non è forse la società, così come la intende il padre della Sociologia, Émile Durkheim, ossia come coscienza collettiva, come quella dimensione sovra-individuale di credenze e sentimenti che legano gli individui, quell'impianto di valori comuni a cui l'individuo aderisce, coercitivamente?

Di storie di violenza legate alla devianza ne è pieno l'immaginario cinematografico. Citando alcuni titoli di un elenco immenso, si parla per esempio di *Arancia Meccanica*, di *Dogville*, de *Le onde del destino*, di *Shame*, storie in cui la violenza si esprime nel comportamento dei protagonisti, che la rivolgono sugli altri, vedi il capolavoro di **Kubrick**, o la subiscono principalmente dal loro ambiente, vedi la claustrofobica comunità senza muri dell'opera di **Lars von Trier**, o la rivolgono volontariamente contro sé stessi, vedi *Le onde del destino* e *Shame*, i cui due protagonisti sono diversi per il mondo in cui si collocano e gli argini che li costringono, ma sono estremamente vicini nella loro anima dolorante, nonché più contemporanei che mai. È facile pensare proprio a loro due, infatti, quando si legge dell'epidemia globale di cui scrive il filosofo **Byung-Chul Han**, ne *La società senza dolore*: “Alla base del dolore vi sono svariate forme di violenza. Le repressioni ad esempio rappresentano una violenza della negatività. Vengono esercitati solo da terzi. Ma la violenza non emana solo dagli altri. [...] La violenza della positività conduce a dolori opprimenti. [...] Il soggetto di prestazione s'infligge violenza da solo. Si sfrutta volontariamente fino a crollare. [...] Il comportamento auto- aggressivo vede oggi un rapido incremento, tanto da diventare un'epidemia globale.”. E ancora, nella sua analisi attenta sul nostro tempo, Han sembra parlare proprio di loro due quando scrive “Forse i dolori cronici, come quelle ferite da taglio autoinflitte, sono il corpo che grida in cerca di attenzioni e vicinanza, in cerca d'amore – un indizio eloquente del fatto che oggi i contatti si verificano di rado. Ci manca in tutta evidenza la mano guaritrice dell'Altro.”

Ma andando ancora più a fondo, spogliando le vicende di tutti e quattro i film dei loro contesti, dei loro luoghi e tempi, delle caratteristiche particolari che le rendono uniche, stringendo la lente sul meccanismo della devianza, sorge il dubbio che in realtà i quattro protagonisti di queste storie si somiglino tutti molto più di quello che apparentemente potrebbe sembrare. Sembrerebbe che si possa andare oltre quella possibile catalogazione che li divide in violenti e luoghi di violenza e che Alex e il suo milk plus non sia poi così diverso da Bess e le onde del suo destino tragico. Guardando questi film, non risulterà strano interrogarsi, in sostanza, su quanto in *Arancia Meccanica*, per esempio, la devianza di Alex e dei drughi provenga dalla loro ghianda, dal codice della loro anima, come direbbe il filosofo e psiconalista James Hillman, o dall'ambiente in cui sono immersi, e su quanto siano carnefici e/o vittime. Non risulterà strano, ancora, pensare a **Pier Paolo Pasolini** e alle sue parole che contaminano, nella sua opera *Orgia*, la vittima e il carnefice in quanto ognuno emblema dell'altro “Io come vittima, tu come boia. Vittima che vuole uccidere, tu; boia che vuole morire, io.”

Siamo sicuri che le devianze dei protagonisti di queste storie, a prescindere da come e su chi si eserciti il comportamento violento, non siano frutto della costrizione degli argini sociali, del meccanismo sociale?

Per cercare di rispondere e comprendere come funzioni il meccanismo elementare che lega la devianza alla violenza e al dolore, basta ricorrere ad un'altra storia, in cui la devianza non si origina dalla ghianda, dal codice dell'anima del protagonista, ma semplicemente dal suo aspetto, dall'immagine con cui dallo strazio della sala parto è stato gettato nella società.

Pensiamo a *The Elephant Man di David Lynch*. Narrando di questo freak, tale dalla nascita, l'autore ci colpisce e ci eleva, regalandoci un film-manifesto che ci racconta perfettamente quanto il meccanismo della devianza possa essere opera dell'intervento umano, o meglio sociale, quanto possano essere gli argini a deviare i fiumi esercitando su di essi la loro la loro pressione, la loro costrizione. L'opera immensa di David Lynch, con la sua chiarezza in bianco e nero, più di ogni parola rende evidente il meccanismo che imprime la devianza e la lega alla violenza, anche quando i fiumi, per loro stessa natura, non sono altro che capolavori che si armonizzano con il resto, mentre è il resto che non si armonizza con loro.

Lynch lo fa mettendo semplicemente a confronto natura e società. Lo fa narrando la vicenda di John, un uomo gentile, ricco di armonia, istruito, un uomo che possiede tutte le qualità che, stando all'impianto di valori condiviso dal suo tempo, farebbero di lui un uomo per bene, un uomo come altri, anzi addirittura migliore, speciale. Ma John è nato con un aspetto non conforme all'iconografia condivisa dal suo tempo. La sua immagine non coincide con ciò che la società si aspetta dalla natura, quasi che quest'ultima debba renderle conto dell'immagine con cui debba presentarsi un bambino e quindi un uomo. Ed ecco che appena nasce, il suo destino di freak è scritto, a caratteri cubitali. La società costruisce su John la creatura più coerente al suo aspetto: l'Uomo Elefante. È la società che decide che lui è un mostro di cui aver paura, un fenomeno da baraccone. Lo riduce in una gabbia, in cui viene continuamente bastonato, utile solo a fare spettacolo, a prendere soldi. Lo priva anche della parola e del diritto di dormire disteso.

Tutto questo meccanismo è perfettamente e magistralmente sintetizzato nell'inizio del film: un'immagine. È la foto della madre di John, un'icona che ricorrerà per tutto il film, connettendosi poi a quella finale, del bambino che dorme beato, disteso nel suo letto.

La storia nasce con un'icona e con un'icona muore. Così come il suo protagonista.

Nella prima scena, subito ci viene presentata l'immagine della madre, una giovane donna perfetta, bellissima, dolce e piena di grazia, la madre di cui tutti, ognuno la sua, abbiamo memoria.

Nel frame dopo l'icona prende respiro e si anima nel volto vivo della donna, un istante prima di essere travolta da una mandria di elefanti. L'icona viene massacrata dal corpo di animali enormi. Il volto si trasfigura e si scompone in smorfie di terrore e dolore, quasi come espressione di una rivolta della natura che si ribella all'uomo, come fanno i fiumi quando, impetuosi, corrono nei loro argini e se travolgono qualcosa è perché quel qualcosa si trova troppo vicino a loro. E non il contrario. L'icona viene massacrata. Dalla natura. Il film inizia già con una rivolta contro l'icona, contro la società. E poi Lynch insiste. Nonostante il massacro al quarto mese di gravidanza, il bambino nasce. Sua madre scompare, non si sa neanche che fine faccia, resta impressa solo come icona, e il destino di John viene lasciato in pasto alla società.

Lynch a questo punto ci catapulta in una sorta di circo popolato da fenomeni da baraccone, affollato di gente alla ricerca di divertimento. In mezzo a loro, quasi catapultato anche lui, la figura di un uomo distinto che si volta, richiamato dal nostro sguardo. Scopriremo poco dopo che lui è un medico, uno scienziato, e in quanto tale il rappresentante più coerente di una società della coercizione, del dominio della ragione

umana, della vittoria del progresso sulla natura. Lui è la scrittura al di fuori della quale c'è quello che il mediologo e scrittore Alberto Abruzzese, nel suo *Punto Zero*, chiama il trivio, il territorio in cui ci sono i lupi e i banditi, il caos tra istinti e paura. La parola che si ingarbuglia nella carne viva.

Narrativamente nessuno ci racconterà come e perché lo scienziato sia finito lì, in quel circo, sotto l'insegna FREAKS. È la natura a chiamarlo per lo scontro, da quella porta che conduce in un luogo da cui le persone tornano sconvolte. Dalla porta si giunge ad altre porte, in una serie di cunicoli che si fanno sempre più stretti e bui. Nonostante gli svariati avvisi di NON ENTRARE, lo scienziato attraversa la porta e poi i cunicoli. A metà strada, una campana di vetro contenente un feto deforme, che riporta la nostra immaginazione all'altro capolavoro lynchiano, *Erasehead*, e la scritta **THE FRUIT OF THE ORIGINAL SIN** offrono un monito di quanto sta per accadere. Ma lo scienziato non indietreggia, guidato dalla curiosità della scienza, probabilmente. Prosegue fino all'oscurità in cui un proprietario custodisce il suo tesoro: l'Uomo Elefante. Davanti a quella creatura che porta in sé i segni del divino, del misterioso, del tremendo, una lacrima scende sul volto dello scienziato, come intuizione della sua stessa incompiutezza e della sua stessa miseria. Lo scienziato compra la creatura e la porta via con sé.

Da qui prende inizio la vicenda di uno scienziato che vuole dimostrare all'accademia come una tale creatura orribile e violenta possa essere istruita, addomesticata, salvata dalla sua deformità. È la vanità del progresso. Ma, lottando contro il terrore che John produce alla prima vista di chiunque, anche quando è semplicemente fermo, accovacciato in un angolo, lo scienziato sottopone John ad una serie di esperimenti da laboratorio per giungere alla conclusione che non potrà salvarlo e impedirne la prematura morte, ma solo restituirgli ciò che gli è stato tolto: un'esistenza dignitosa in cui dare spazio e riconoscimento sociale alla sua anima gentile. E questo sarà ancora più difficile. In un girotondo di continue richieste di denaro da parte del padrone che non vuole liberarsi del suo tesoro, in un girotondo di violenze che John subisce dalla folla quando questa, superata la paura del mostro e riconosciuta la sua fragilità fisica, lo strattona, lo ridicolizza, l'unica risposta possibile non proverrà dalla scienza, né dalla società, ma da John stesso, quando, in preda alla folla, urla l'unica verità "Io sono un uomo.". E proprio perché superiormente uomo, consapevole che la scienza non potrà curarlo e che il riconoscimento della società è una fatica immensa, John, confortato dalla mano guaritrice dell'ormai amico scienziato, sceglie di morire. E lo fa come lui desidera: si stende per dormire, come il bambino in quell'immagine appesa nella sua stanza, il bambino che lui non è mai stato, che la società voleva che lui fosse, ma non gli ha consentito di essere.

E allora, tornando alla domanda iniziale, qual è il punto di vista da cui guardare alla devianza e quindi alla violenza e al dolore, quello dell'Uomo Elefante, del freak, o quello della società che ha imposto i suoi argini deviando il corso della sua vita?

## IL BANDITO, IL LATITANTE E LA NORMA: ANTONIO PIGLIARU CONTRO LA 'PRIMULA ROSSA'



### PIER GIUSEPPE PUGGIONI

«Lo Stato lontano, assente? No, addirittura impossibile capirlo. Non s'era manifestato se non il giorno dell'arresto e della condanna». – G. Pinna, *Cosa me ne faccio della libertà?* dal *Taccuino d'un penalista sardo* (1969).

Tra le molte figure riconducibili all'idea di 'devianza', quella del **bandito** si presenta da sempre come una delle più affascinanti e misteriose. Mi pare che questo valga in modo

particolare nel campo della filosofia politica, della filosofia del diritto e della sociologia, dove il fascino e il mistero del bandito si calano in una dimensione, appunto, politica, normativa e sociale. Una prospettiva siffatta, peraltro, evoca una forte dinamicità nella misura in cui richiama la possibilità o l'attualità di un movimento o di un mutamento. È importante segnalare questa particolarità poiché, a ben vedere, è proprio nel contesto **politico, normativo e sociale** che le categorie di **'devianza'** e di **'bandito'** sembrano incontrarsi. La prima, infatti, implica il riferimento ad una 'via' dalla quale ci si allontana, una norma o un contesto che viene abbandonato per un 'altrove'. Analogamente, il bandito non si definisce come tale 'di per sé', ma sempre in relazione a una **struttura** rispetto alla quale egli appare distante. Forse, dunque, è questa la ragione per cui vari pensatori 'pratici', antichi e moderni, si domandano più o meno apertamente: **chi è il bandito?** Cosa determina (e cosa comporta) l'essere 'bandito'?

### 1. «Hypsìpolis; àpolis»

Se, quindi, il significato concettuale del bandito è un **significato politico, normativo e sociale**, esso va cercato nella relazione fra l'individuo e una serie di strutture sociali, politiche e normative, in rapporto alle quali trova senso la definizione di 'bandito'. A tal fine possono aiutarci, in primo luogo, alcuni famosi versi dell'*Antigone* di **Sofocle**, che potrebbero tradursi così: «chi osserva le leggi della terra (*nòmous chthonòs*) / e la giustizia divina sotto giuramento / porta onore alla città (*hypsìpolis*), mentre senza città (*àpolis*) è chi il male / abbraccia per orgoglio» (vv. 368-371). Ora, pur essendo possibili molte interpretazioni di questo stasimo, appare abbastanza chiaro che qui il Coro **contrapponga il termine *hypsìpolis* ad *àpolis*** e che tale contrapposizione abbia a che fare con il rispetto, o col mancato rispetto, di una serie di **criteri normativi**, o comunque di un **ordine**, quello dato, in particolare, dalle «spartizioni» o dalle «leggi» della terra e dalla «giustizia» degli dei.

Sembra, perciò, che l'osservanza o l'inosservanza di queste norme determini o incida sulla situazione politica e, per certi versi, 'giuridica' del soggetto, che nel primo caso è paladino della *polis* e nel secondo ne viene quasi 'espulso'. È quanto, in effetti, accade prima a **Polinice** e poi alla stessa **Antigone**, che finiscono per rifiutare l'appartenenza ad un certo **legame politico** per come questo viene configurato inizialmente da Eteocle e successivamente da Creonte. In entrambi i casi, infatti, si assiste al rigetto di un determinato assetto normativo, che provoca una serie di conseguenze – anch'esse in primo luogo normative – in capo alla protagonista e a suo fratello. La definizione di «*àpolis*», dunque, ben potrebbe riferirsi anche al **bandito**, nel senso che quest'ultimo sarebbe colui che si **allontana (o *de-via*) dall'ordine normativo della *polis***.

Questo passaggio della tragedia sofoclea è stato, del resto, oggetto di una famosa lettura da parte di **Martin Heidegger**, il quale nell'*Introduzione alla metafisica* (1935) riflette proprio sulla dicotomia fra i termini *hypsìpolis* e *àpolis*, di cui al verso 370. Al centro di questa distinzione, nota Heidegger, sta appunto il concetto di ***polis***, che rappresenta il «fondamento e [il] luogo dell'esserci dell'uomo stesso». La *polis*, infatti,

non è semplicemente uno «stato» o una «città», bensì è il «**ci**» (*Da*), il **sito** «**in cui e per cui l'esser-ci (Da-sein) storicamente sussiste**». La sua funzione è dunque quella di dare un senso all'esserci, cioè all'uomo, che quindi trova in essa il proprio significato storico: «la polis», conclude il filosofo, «è il luogo della storia (*Geschichtestätte*)». In questa prospettiva, perciò, l'*àpolis* e per noi il **bandito** sembrerebbero collocarsi **al di fuori della storia**, o almeno di *quella* storia che la *polis* informa di senso. Purtroppo, essi risultano investiti della responsabilità di «creare» e di fondare un ordine nuovo e diverso, proprio perché «senza città né sito, solitari, inquietanti», senza «istituzioni né frontiere, senza casa e senza leggi». Talora si afferma, infatti, che la *polis* possa essere adeguatamente pensata solo ove non si dia per scontata la sua sussistenza, ovvero a partire dalle sue 'rovine' (su questo, invito a leggere l'intervento di A. Raciti, *Fiori di strada tra le rovine*, nel n. 29 di *Endoxa*).

Il rapporto tra il **bandito-àpolis** e l'**ordine politico** appare, quindi, per certi versi **circolare**, poiché da una parte la 'condizione' di bandito sembra originare da un certo assetto normativo, ma questo stesso assetto viene d'altra parte trasformato o comunque 'scosso' dall'intervento del primo. Lo sconsolato Creonte, del resto, non resta infine indifferente di fronte alle parole di Tiresia, alla morte di Antigone e dei membri della propria famiglia, sentendosi ridotto a «meno che nulla» (*Ant.*, v. 1431). Cominciamo, dunque, a comprendere come la figura del '**fuori-legge**', per certi versi il corrispettivo 'giuridico' dell'*àpolis*, abbia carattere normativo almeno in un duplice senso: 'passivo', perché determinato dall'ordine, e 'attivo', perché incide sull'ordine stesso.

## 2. Una concezione normativa del bandito

La portata normativa del concetto di 'bandito' appare, in un certo senso, 'incastonata' nella storia, o meglio nelle *storie* che sottendono all'origine di quello stesso lemma. Il *Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana* ne elenca infatti tre possibili ricostruzioni: anzitutto, si dice «bandito» chi viene «**esiliato per pubblico bando**», o ancora il «brigante» a cui «**per pubblico bando sia posta una taglia**»; infine, il termine viene associato all'**appartenenza ad una «banda**». Si noti come ciascuno dei significati etimologici elencati ricollegghi, in vario modo, l'idea di 'bandito' alla sua matrice sociale, normativa e politica, in quanto pare che non si dia bandito senza una **norma** che imponga un certo statuto politico-giuridico su quel soggetto, ovvero senza un **contesto sociale** che imputi allo stesso tale qualifica. Credo sia importante sottolineare questo dato linguistico-terminologico, in quanto può essere utile per accostarsi ad una **concezione** – che definirei, appunto, **normativa** – del banditismo come fenomeno e del bandito come figura deviante.

A questa concezione, del resto, sembrano introdurci alcune importanti voci della tradizione filosofica e politica occidentale. Già nella riflessione di **Cicerone** sulla *iustitia*, ad esempio, trovano spazio le bande dei briganti «che si pascono di bricconate e di delitti», ma che al contempo «[non] potrebbero vivere senza una qualche particella di giustizia» (*De Officiis*, II, 40). Addirittura, osserva il filosofo, «si dice che vi siano

perfino delle leggi dei briganti (*leges latronum*), che essi obbediscono e osservano», in tal modo suggerendo di poter riferire ai briganti, definiti ‘normativamente’ dal fatto di compiere «bricconate» e «delitti», la capacità di produrre delle regole ulteriori rispetto a quelle della *Res Publica*. Alla tesi ciceroniana si sovrappone, per certi versi, quella di **Agostino d’Ippona**, per il quale la banda e il regno non sarebbero accomunati dalla ‘giustizia’, bensì dall’*ingiustizia*. È infatti abbastanza nota la sprezzante dichiarazione del pirata ad Alessandro Magno, riportata in *De civitate Dei*, IV, 4, che di fronte alla domanda sul «perché gli sembrasse giusto infestare i mari» rispondeva: «per lo stesso motivo per cui tu infesti la terra», con la sola differenza che la «barca insignificante» fa chiamare il primo «malfattore», mentre la «flotta eccezionale» vale al secondo il titolo di «imperatore». Il *Doctor Gratiae* conclude, così, non soltanto affermando che quando manchi la giustizia, cioè l’ossequio alla legge di Dio, i regni e gli Stati altro non sarebbero che *magna latrocinia*, ma osservando che «anche i malfattori», per converso, «**formano dei piccoli Stati**». Anche in Agostino, dunque, il *latrocinium* appare ‘passivamente’ definito da una norma sociale o giuridica e sembra, al contempo, in grado di costituire autonomamente un universo normativo proprio e ‘indipendente’ rispetto a quello del *regnum*.

Nelle discussioni moderne e contemporanee intorno al diritto, si afferma con sempre maggiore nitidezza la convinzione che il bandito, laddove prenda parte ad un gruppo organizzato, interagisca in maniera attiva con il mondo del diritto, arrivando talvolta a costituire un vero e proprio ordinamento giuridico. Da questo punto di vista, sono rilevanti gli scritti di giuristi come **Alessandro Levi**, **Giuseppe Capograssi** e soprattutto **Santi Romano**, in rapporto al quale si parla di vero e proprio **pluralismo ‘giuridico’**, che consegue alla definizione di tutti i gruppi sociali, anche delle associazioni criminali, come **istituzioni giuridiche**. Su questo filone intellettuale si colloca l’indagine di **Antonio Pigliaru** sul fenomeno del **banditismo in Sardegna**, che risulta particolarmente interessante ai nostri fini poiché cerca di approfondire la relazione fra norma e bandito con specifico riferimento al *banditismo sardo e barbaricino* (dal nome della ‘Barbagia’, zona dell’entroterra insulare). Il filosofo di Orune rifiuta, in generale, le letture antropologiche e sociologiche che interpretano il banditismo sardo come un fenomeno essenzialmente e necessariamente eversivo rispetto all’ordine politico e giuridico dello Stato. Il bandito, cioè, non è una figura che definita soltanto in relazione all’ordinamento statale, bensì è un concetto normativo che risulta dalla **sovrapposizione e dal «conflitto fra due ordinamenti giuridici»**, l’uno di «origine riflessa» (quello dello Stato) e l’altro di «formazione spontanea, tradizionale, caratteristico di una comunità organizzata», ossia della **comunità barbaricina**. È quanto afferma Pigliaru nel suo scritto più noto, *La vendetta barbaricina come ordinamento giuridico* (1959), dove appunto sottolinea come la pratica della **vendetta** in Barbagia non sia appannaggio esclusivo del banditismo, ma costituisca l’**istituto giuridico** di un vero e proprio ordinamento consuetudinario, sorto antecedentemente all’intervento dello Stato per sopperire alle esigenze della comunità pastorale.

In questa concezione, quindi, il fenomeno del banditismo trae origine da un conflitto che non è ‘necessario’, bensì accidentale, contingente, storicamente situato e che dipende

dalla *distanza* fra i due ordinamenti in questione che fa apparire lo Stato come 'esterno'. «Alla società barbaricina», precisa Pigliaru, «**lo Stato si presenta come una posizione di potere esterno**, come una posizione anzi **come un'imposizione dall'esterno**» (dall'*Intervista sul problema del banditismo in Sardegna [1963]*). È però interessante notare un altro aspetto. Alla base dell'ordinamento giuridico barbaricino, Pigliaru assume l'esistenza di una **situazione** particolare e specifica di quel contesto (l'autore parla di «pluralismo meramente situazionale» in *Persona umana e ordinamento giuridico*, del 1953) e che consente di individuare uno specifico legame sociale, definito «**noi pastori**», all'interno della casa (*domo*) e del paese (*bidda*). Ecco, dunque, che sembra tornare la definizione heideggeriana della *polis* come «sito» storico in forza del quale si definisce l'esser-ci dell'uomo, anche se qui l'universo politico è duplice e duplici sono, di conseguenza, le qualificazioni normative che ne discendono: a seconda dell'atto compiuto, lo stesso soggetto sarà *hypsìpolis* per un ordinamento e *àpolis* per l'altro.

Una simile lettura del nostro tema viene proposta da **Eric J. Hobsbawm**, che più o meno negli stessi anni degli studi pigliariani porta avanti una lunga e articolata riflessione sul «banditismo sociale», pubblicando testi come *Primitive Rebels* (1959), *Revolutionaries* (1973) e soprattutto *Bandits* (1969). In quest'ultimo lavoro, in particolare, lo storico inglese descrive il bandito come una figura «creata» dall'evoluzione della società, che tende a **riaffermare** (o ad affermare *ex novo*) una determinata **concezione dell'ordine e della giustizia** attraverso la «protesta sociale e la ribellione». I «**banditi sociali**», chiarisce Hobsbawm, per lo più sono «**fuorilegge di campagna che il signore locale o lo Stato considerano dei criminali**», ma che «all'interno della comunità locale sono considerati dalla loro gente degli **eroi**». Non è un caso, del resto, che la figura più idonea ad incarnare questo concetto di bandito sia quella mitologica di **Robin Hood**, che subisce la qualificazione normativa di 'ladro' e al contempo si contrappone al potere ufficiale in nome di un'altra idea di giustizia. Si ravvisa, insomma, una sorta di contiguità fra le caratteristiche del bandito e quelle del ribelle o del rivoluzionario, come peraltro sembra verificarsi nell'Italia meridionale. Hobsbawm osserva infatti che «gli uomini poi divenuti capi dei briganti borbonici erano spesso gli stessi che affluivano sotto la bandiera di Garibaldi, il quale si mostrava, parlava e agiva come un vero liberatore del popolo».

### 3. Il latitante e la fuga 'etica'

Le concezioni dottrinarie che abbiamo visto ci consegnano l'immagine di un bandito etero-determinato che, seppur non confinato in un incolmabile 'ritardo' rispetto alla società economica industriale e all'ordinamento dello Stato, appare comunque vincolato da un ordine di principi che ne condizionano l'azione. A queste tradizioni di pensiero, la storia dell'ultimo mezzo secolo sembrava invece opporre la figura di un bandito 'libero' e indeterminato, capace di sfuggire a qualunque 'codice', statale o meno che fosse. Tali aspirazioni trovano un eloquente modello 'teorico' nel quadro biografico di **Graziano Mesina**, assai noto per le numerose condanne, evasioni e sottrazioni ai provvedimenti

coercitivi, oltre che per l'incerto ruolo svolto, ad inizio anni Novanta, nelle trattative del sequestro Farouk Kassam. Ai fini di questa riflessione, mi sembra utile interpretare la figura di Mesina, detto anche “**primula rossa**” del Supramonte, come l'esempio paradigmatico – cui evidentemente partecipano altri personaggi – di un atteggiamento teso a svincolarsi dall'imposizione di un'etica 'esterna', tanto locale quanto statale. Non è un caso se, nella già citata *Intervista su Orgosolo*, lo stesso Pigliaru osserva come proprio Mesina, nel caso dell'omicidio Muscau del 13 novembre 1962, sembrasse ‘violare’ l'etica del *noi pastori*, sicché «la gente di Orgosolo, fermando un vendicatore stravagante e subito consegnandolo ai carabinieri» aveva posto in essere «comportamenti resi del tutto prevedibili e comprensibili da un'etica che distingue tra comportamenti giustificati e non giustificati».

Con questo ‘nuovo’ modello, alla categoria normativa di ‘bandito’ si sovrappone sempre più il **latitante**, concetto dall'analogo spirito dinamico, in quanto evoca l'idea del *nascondersi* dal potere dello Stato (da una radice comune al latino *latère* e al greco *lanthànein*), e al contempo ancor più legato alla necessità di una definizione **giuridica**. Chi è, infatti, il latitante se non chi sia ritenuto tale in base ad una norma? Esso si presenta, del resto, come un soggetto libero di muoversi e non costretto nella propria libertà personale, con la sola differenza che una norma giuridica prescrive la limitazione di tali diritti in capo a quel soggetto. L'articolo 296 del codice di procedura penale stabilisce, infatti, che «è latitante chi volontariamente si sottrae alla custodia cautelare, agli arresti domiciliari, al divieto di espatrio, all'obbligo di dimora o a un ordine con cui si dispone la carcerazione», equiparando «per ogni effetto» l'**evaso** al latitante. Ora, sebbene lo stesso articolo preveda la necessità di un provvedimento giudiziale per far scattare le regole processuali sulla latitanza, sembra chiaro che tale provvedimento *dichiari* uno stato di cose già verificatosi, ossia quel **volontario sottrarsi** a provvedimenti coercitivi. La norma, dunque, che ha come effetto la possibilità di vedersi dichiarata la latitanza ha già di per sé **natura costitutiva** e, in quanto tale, determina la condizione giuridica del latitante per il mero fatto commesso da questi in modo conforme alla ‘fattispecie’. Ma questo fatto, a ben vedere, implica che qualcuno (un ufficiale di polizia, presumibilmente) tenti di catturare il soggetto senza riuscirvi.

Pare dunque esservi una stretta vicinanza fra bandito e latitante – categorie, non a caso, sovrapposte nell'immaginario sardo –, che presentano una matrice comune nell'intervento dello Stato, senza il quale tali definizioni cessano di avere senso. Come si è visto, del resto, è proprio l'**incombere dell'ordine politico statutale** a determinare la condizione del bandito e del latitante. Un ritratto eloquente di questa dinamica si ha nel film *Banditi ad Orgosolo (1960)*, che cerca di raccontare, come dichiara il regista **Vittorio de Seta**, una storia barbaricina per descrivere «i rapporti degli abitanti con lo Stato». La pellicola, infatti, è incentrata sulla fuga del pastore Michele Jossu, costretto in prima battuta a nascondersi dai carabinieri per aver ospitato alcuni banditi ed infine a darsi all'abigeato per poter sopravvivere. La circostanza determinante per la trasformazione del pastore in «bandito», come lo chiama la sua vittima nell'ultimo piano sequenza del film, è proprio l'irruzione delle forze di polizia nella comunità pastorale. Come osserva lo stesso Pigliaru, commentando l'opera, «perché l'abigeatario diventi

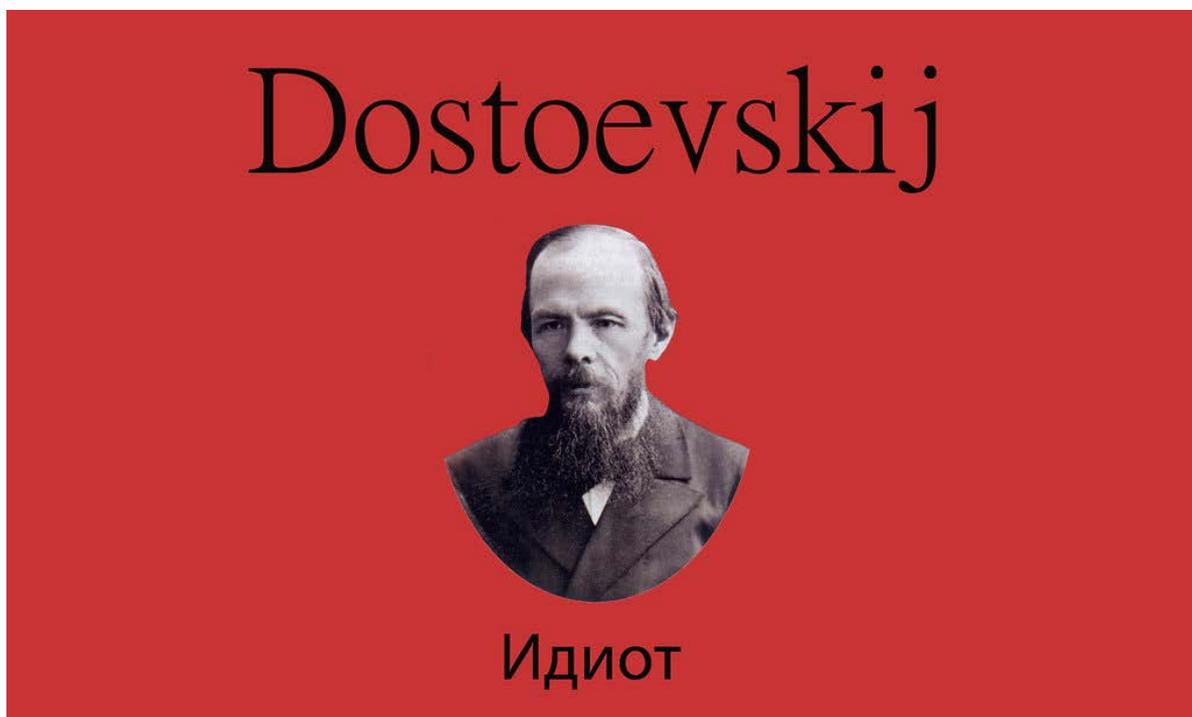
bandito non basta che rubi; occorrerà che ci siano i carabinieri, se è vero come è vero che **ciò che trasforma l'abigeatario in bandito è ora l'esserci dei carabinieri**», che simboleggiano in un certo senso la presenza dello Stato.

Sembra, però, difficile individuare ancora oggi l'etica comunitaria o l'ideale di ordine e di giustizia che si ricercava in passato all'origine del banditismo, e del banditismo sardo in particolare. Vorrei precisare, a scanso di equivoci, che in questa sede non intendo negare l'esistenza o la persistenza di codici morali locali a cui si sovrappone quello 'assunto' dalle istituzioni politiche e giuridiche statuali. Ritengo, tuttavia, lecito chiedersi se ancora oggi quelli che un tempo si sarebbero ricondotti al banditismo siano ancora, in gran parte, determinati ad agire da tale patrimonio etico. Già alla fine degli anni Sessanta, Pigliaru chiariva come a suo giudizio il *noi pastori* potesse mutare a seguito delle evoluzioni del sistema economico (in *Considerazioni e ipotesi sul «nuovo corso» del banditismo* si rifaceva, infatti, a Gramsci e all'idea del «blocco storico di struttura e sovrastruttura»).

Tuttavia, questo sviluppo sembra essere andato nella direzione di un progressivo 'sgretolamento' dell'etica collettiva in nome della **razionalità strumentale**, che almeno dal punto di vista della criminalità sembra aver **divorato l'idea stessa del noi**. Si pensi, per un attimo, alla recentissima irreperibilità (e dunque alla nuova *latitanza*) di un Mesina quasi ottantenne che ha fatto perdere le sue tracce per sfuggire ad una nuova condanna confermata in ultimo grado di giudizio. Sarebbe possibile, in questo caso, parlare dell'obbedienza ad un altro ordine etico? Non sembra, ma la verità è che non lo sappiamo. Quel che si vede, invece, è il rifiuto di rassegnarsi ad un legame con lo Stato che al momento prospetta soltanto la carcerazione. Il **rifiuto di quel legame** sociale, giuridico e politico corrisponde, a ben vedere, ad un'istanza essenzialmente '**negativa**', cioè alla ricerca di una libertà *dall'*ordine statale, sul modello, appunto, del concetto di 'libertà' proprio dell'individualismo liberale. Nessuna fuga sembra, però, in grado di *nascondere* il soggetto dall'imputazione normativa di una certa qualificazione da parte dello Stato, capace d'inseguire il latitante in ogni anfratto. Cercando di liberarsi da ogni determinazione esterna, pare anzi che l'individuo si privi della capacità 'positiva' tramite cui l'*àpolis* sembrava in grado di fondare, criticare e rifondare l'ordine.



## LA RETTA VIA DELLA DEVIANZA



### ANDREA RACITI

“Ma ecco quello che (...) va osservato in una simile circostanza: forse il caso generale, quello stesso al quale sono commisurate tutte le procedure e le regole giuridiche, e dal quale esse vengono previste e annotate nei libri, non esiste affatto, per quello stesso motivo che qualsiasi faccenda, qualsiasi, mettiamo, delitto, nel momento stesso in cui ha luogo, immediatamente diventa un caso tutto particolare; e alle volte diventa un caso tale, da non aver alcun precedente”

F. M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*

#### 1. Una misura inesistente?

Il brano dostoevskijano ci parla del rapporto tra diritto e violenza. Anzi, precisamente della strutturale compenetrazione e **co-implicazione tra i due elementi**. Anche se, apparentemente, tutto ciò non si manifesta prima facie nel passo. Ma contestualizziamolo e, dopodiché, cerchiamo di sviluppare un breve Denkweg a partire dall'indicazione dello scrittore russo a proposito della co-implicazione che crediamo di intravedere.

Quella che sembra una tesi filosofico-giuridica enunciata quasi *ex cathedra* riguardante il rapporto tra caso generale e particolare, non è altro che una parte di uno dei più feroci e incalzanti interrogatori mai immaginati e condotti nella storia della letteratura. Ferocia e vis incalzante di carattere eminentemente psicologico, d'altronde. E, cionondimeno, altrettanto brutale di un interrogatorio condotto mediante mezzi di coercizione fisica, una forma più raffinata e sottile di *quaestio*, intesa come *inquisitio veritatis per tormentum*; soltanto che, qui, la tortura non consiste nell'uso di ruote e corde, bensì in un'accorta e studiata strategia dialettica finalizzata alla distruzione psicologica dell'interrogato. Non si vuol certo fare in questa sede un commento dell'intero interrogatorio narrato negli splendidi capp. V-VI, parte IV, del romanzo, bensì, tentare di sviscerare e sviluppare quell'indicazione dostoevskijana sul diritto nella direzione di una ontologia giuridica. Ma torniamo al brano.

Raskòl'nikov – autore del duplice omicidio efferato di una vecchia usuraia e della sorella di costei – viene interrogato dal giudice istruttore Porfirij Petrovič, il quale, con atteggiamento quanto mai fintamente accomodante e compiacente con l'interrogato (che egli, a ragione, ritiene colpevole), dipana dinanzi all'ex studente, facendo uso di una mistura micidiale di garbo e ironia, tutti i sospetti e gli indizi contro Raskòl'nikov. Tutto ciò al solo scopo di sollecitare fino all'estremo la mente paranoica e, di conseguenza, facile a scoppi d'ira dell'interrogato, esasperandolo fino ad ottenere da quest'ultimo l'agognata confessione del duplice omicidio.

Nel contesto di questo vero e proprio agone inquisitorio, Raskòl'nikov non esita a ostentare dinanzi al giudice la sua consapevolezza della strategia psicologica utilizzata dall'inquirente per farlo "crollare", definendola più volte come **il frutto di artifici giuridici** messi in campo per ottenere una confessione in mancanza di qualsiasi prova materiale "oggettiva". Ed è proprio a questo punto che il giudice Petrovič pronuncia le parole che abbiamo citato in esergo. Ciò che notiamo subito è il carattere **geometrico** del modo in cui la questione viene posta da **Dostoevskij** per bocca dell'inquirente. Pur se enunciata in forma retoricamente dubitativa, la tesi è radicale e si basa sul concetto di **misura**. Viene detto, infatti, che il caso generale a cui tutte le regole e le procedure giuridiche sono **commisurate**, "forse", **non esiste affatto**. La ragione è apparentemente molto semplice: quando un qualsiasi evento accade, esso diviene un caso tutto particolare nel momento stesso in cui ha luogo, e, alle volte, prosegue il giudice, diventa un caso tale da non avere alcun precedente.

Eppure, ciò non toglie che il caso particolare, il quale smentisce l'esistenza del caso generale, verrà comunque giudicato e un tale giudizio avverrà sulla base della commisurazione del caso particolare a quello generale, che, pur non esistendo e, per giunta, **in forza della sua non-esistenza**, costituirà comunque la misura del caso particolare. Ciò avviene per il tramite delle regole e delle procedure fondate sul caso generale, al quale, quindi, il caso particolare, indirettamente ma ancor più strettamente, risulta essere commisurato. Tuttavia, la misura si applica al misurato, sì, ma in quanto inesistente. Il problema dell'esistenza del diritto sta tutto in questo **paradosso geometrico**. Come può la misura, rivelatasi inesistente alla luce dell'evento singolo, rimanere comunque misura dell'evento, ed essere, a tutti gli effetti, efficace?

## 2. Un problema geometrico

Una soluzione, ormai celebre, a questo dilemma, ci è fornita dalla riflessione di **Agamben** sul rapporto tra legge ed eccezione. Sulla scorta delle tesi schmittiane enunciate nella *Politische Theologie* a proposito dell'*Ausnahmezustand* (stato di eccezione), Agamben, nei primi due volumi afferenti al progetto *Homo sacer*, ci mostra come l'essenza della legge sia costituita dal meccanismo includente-escludente proprio dell'eccezione. Quest'ultima costituisce la legge mediante l'azione del dispositivo sovrano, il quale non è altro che la stessa eccezione, collocantesi in un rapporto di estasi-appartenenza rispetto all'ordinamento giuridico. In altre parole, il diritto positivo verrebbe istituito da una de-cisione, la quale esclude da sé la "nuda vita" includendola, ovvero **presupponendola**.

In tal modo, la legge si presenta come mera "**vigenza senza significato**" la quale produrrebbe una soglia, una zona di indistinzione tra fatto e diritto, particolare e universale, esecuzione e normazione, finalizzata alla "cattura-fuori" (*ex-ceptio*). Quest'ultima, de-cidendo, ossia "tagliando", separando la "nuda vita" dalla norma, la cattura includendola come presupposto di una dinamica letteralmente **an-archica**, ovvero sganciata e svincolata nella sua azione da ogni possibile arché originante-governante. Quest'ultimo non è altro che il dispositivo eccezionale che, nella costruzione agambeniana, funziona come il punto di sutura in cui norma e "nuda vita" vengono congiunte e separate ad un tempo, articolandosi in una macchina biopolitica il cui *télos* è la produzione della "nuda vita" stessa, **la soglia** in cui si de-cide incessantemente tra la vita specificamente umana (*bíos*) e la vita animale (*zoé*).

Ma, ciò detto, una simile costruzione **non risponde affatto all'interrogativo** che emerge dal brano dostoevskijano sul paradossale rapporto di commisurazione che si instaura tra il caso generale e il singolo evento. Infatti, anche ammettendo la presupposizione della "nuda vita" *ex-cepta* in un dispositivo di esclusione-inclusione, questo stesso dispositivo ci spiega, al più, esclusivamente la dinamica della cattura del fuori mediante la produzione della soglia – lo stato-di-eccezione – ma **non ci spiega perché e come dalla soglia stessa discenda l'applicazione della norma alla realtà**, tale che, ammesso e non concesso che ciò comporti la "vigenza senza significato" della legge quale centro vuoto legittimante la "macchina onto-teologica" della metafisica occidentale, siamo comunque ben lontani dall'aver "sgombrato il campo dagli errori", come Agamben afferma in *L'uso dei corpi*.

Il congegno concettuale agambeniano, pur nella sua genialità, ci spiega ben poco sul rapporto tra norma ed eccezione. Tale congegno ha il merito di riformulare il problema stesso, rinnovandone radicalmente le coordinate concettuali di riferimento, pur nel solco di una eclettica sintesi di teologia politica schmittiana, da un lato, e di messianismo benjaminiano, dall'altro.

Tuttavia, la dissezione della struttura operata mediante un'accurata decostruzione genealogica concettuale e linguistica – una delle cifre dell'archeologia filosofica di Agamben – ci pone nuovamente di fronte l'inconcussa inestricabilità della questione che

Dostoevskij evoca per bocca del giudice istruttore. In quel luogo privilegiato della riflessione sul diritto che è Delitto e castigo, ci si è manifestato un problema di natura geometrica, relativo ad una **linea**, quella del diritto, la quale nel suo andamento rettilineo **si realizza in quanto essenziale deviazione**. Nel diritto assistiamo al fenomeno – solo apparentemente stravagante – di una linea retta che realizza la sua “rettilineità” deviando da essa. O, per dirla con Dostoevskij, un caso generale che costituisce la misura degli eventi, la quale, una volta accaduto l’evento stesso che diviene subito un caso “tutto particolare”, si rivela immediatamente come inesistente. Il caso generale, proprio in forza di questa paradossale Auslöschung, attua se stesso come misura del caso singolo.

La questione non è aggirabile, poiché nella nostra esperienza giuridica quotidiana, il diritto si realizza de facto, e non possiamo perciò mettere da canto quello scarto, o meglio, quella deviazione in cui si manifesta il paradosso del diritto come **misura deviata e deviante**, ovvero quello che abbiamo definito il problema geometrico del diritto. Naturalmente, non si tratta di un problema geometrico usuale, risolvibile alla stregua della misurazione dell’area del triangolo. Il problema è geometrico in quanto involve l’essenza stessa della misura, del **métron** che determina la geometricità, la misurabilità e la proporzionalità come concetti derivati dalla **misura in quanto tale**. Di conseguenza, non si tratta nemmeno di un problema che ammetta soluzione, ossia una determinazione di qualsiasi genere (verbale o numerica che sia) che elimini il problema come un ostacolo da scavalcare e lasciarsi alle spalle. Si tratta, piuttosto, di un problema da pensare come qualcosa di **gettato-innanzi**, che quindi **sta-davanti** e non è rimovibile, secondo l’originario significato del greco **próblema**, che, non a caso, letteralmente significa “promontorio”.

Come tale, il problema non è suscettibile di soluzione, cioè di essere spostato o rimosso. Il **próblema**, in quanto donante-essenza e pro-ducente il pensiero vivente che opera come sos-pensione nella falda dischiusa dal métron, è e resta sempre il problema della misura. Non è una delle tante leggi del pensiero, bensì la legge suprema del pensiero, che, pertanto – come scrisse **Gottlob Frege** in *Die Grundsätze der Arithmetik*, riferendosi, egli, alle sole leggi logiche – è una **pietra di confine** fissata in un eterno fondamento oltre la quale è possibile che il nostro pensiero trabocchi, **ma senza poterla mai spostare**.

### 3. Metafisica dell’eccezione

Questo ci sembra sia il luogo ontologico in cui si erge la questione sollevata dal nostro passo tratto da Delitto e castigo, riguardante la natura paradossale del diritto, la retta via della devianza.

Pur essendo irremovibile, inscardinabile, è lo stesso métron che, anche nel fenomeno giuridico, **dona l’essenza** attraverso superamenti e involuzioni, assestamenti, riposizionamenti e sradicamenti.

Questi movimenti non sono altro che manifestazioni della **deviazione che realizza la retta via del diritto**. La deviazione che, pur appartenendo alla *phýsis*, **nella stessa phýsis sempre si attua-contro**, forzando l’ente contro-se-stesso, portando perciò a

compimento l'ente stesso, in greco si chiama **bía**: letteralmente, “**violenza**”. Il rapporto di commisurazione evocato da Dostoevskij sul rapporto tra caso generale misurante ed evento misurato è concepibile in grazia di una **forza che non ha bisogno di ex-sistere**, ovvero di e-mergere, di esporsi nell'essere, ma la cui sussistenza si configura come **bía**, la forza che attraversa gli scarti da cui l'essere è dis-continuato e la cui essenza si identifica nel far-violenza, ovvero **nell'articolazione della co-implicazione dei separabili** nello scarto e **contro l'essenza isolata dello scarto stesso**. In questo senso, possiamo dire che l'essenza (Wesen) del diritto nel nostro caso si compie in forza della sua **non-essenza (Unwesen)**, la quale, in quanto métron, dà-misura, ovvero dona l'essenza, attraversando l'ente secondo un movimento co-implicante **nómos e anomía**, ovvero: radicamento e sradicamento, strutturazione e destrutturazione.

Da qui, è possibile intendere i primi elementi della genesi del diritto come **metafisica dell'eccezione**, in cui la permanenza dell'Unwesen, la non-essenza intesa come **bía**, in quanto fondamento infondato (Abgrund) del giuridico si essenzia attraverso un movimento di co-implicazione strutturante-destrutturante, assolutamente radicante-sradicante di **nómos e anomía**.

In questo breve intervento, si può solo accennare sommariamente a questa metafisica, limitandoci a indagare unicamente quegli aspetti, pur fondamentali, che la lettura del passo citato da Delitto e castigo sembra suggerire alla riflessione onto-fenomenologica. Il brano dostoevskijano alluderebbe, pertanto, ad un **radicamento del “caso generale” – il métron – sradicante l'isolamento dell'evento**, il quale, anzi, solo in forza dell'assoluto auto-scardinamento dalla sua essenza, sarebbe in grado di compiersi in quanto evento, singolo evento, e di potersi così es-porre, di **poter-essere**. Perciò Dostoevskij fa riferimento all'“apparire” del caso particolare, dell'evento senza nessun precedente **nel quale scompare** il caso generale, che, a ragione, può dirsi in-esistente, o meglio, non-essenza (Un-wesen).

Il rapporto è di co-esistenza, occasionalità, ossia, **co-implicazione** tra “violenza” e diritto, non di “identità” nel senso di medesimezza, né, tanto meno, di causalità fisica né di imputazione (Zurechnung) in senso kelseniano. Quando diciamo “**occasionalità**” non ci riferiamo a quel che accade “a volte sì, a volte no”, bensì a ciò che **si determina nella sua non-necessità** e, come tale, in quanto condizione d'essere della stessa necessità, intendendo quest'ultima come **bisogno o mancanza-di-essere (anánke)**. La “violenza”, nell'accezione ampia in cui abbiamo inteso il concetto di **bía**, **non è il diritto**, nella misura in cui intendiamo la copula “è” nel senso di una relazione di medesimezza o di uguaglianza, né di causalità stricto sensu. Illuminante su questo punto di capitale importanza è un passo delle *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in cui **Schelling** mostra come il significato della copula “è” venga spesso e volentieri del tutto frainteso:“(…) in nessuna proposizione possibile, in cui, secondo la spiegazione addotta, venga affermata l'identità del soggetto con il predicato, viene affermata una medesimezza o anche solo un'immediata connessione. La proposizione, ad esempio, “questo corpo è azzurro”, **non significa** che il corpo in ciò e per ciò in cui e per cui è corpo, sia anche azzurro, ma solo che quella stessa cosa che è questo corpo è **anche**,

**quantunque da un altro punto di vista, azzurro**". In questo senso, e solo in questo senso, si può dire che **il diritto è "violenza"**, nel significato ampio che abbiamo dato al concetto di *bía*.

Dal fraintendimento del significato della copula "è" discende, tra le altre cose, una fatale incomprendimento nell'ambito della filosofia politica e giuridica: il misconoscimento della dottrina di **Walter Benjamin** sul rapporto essenziale tra violenza e diritto. Nella prospettiva della *Geschichtsphilosophie* del filosofo berlinese, il diritto non è la violenza, nel senso di una identificazione o uguaglianza tra essi; al contrario, per Benjamin, in un senso abbastanza vicino a quello che qui abbiamo delineato, affermare il rapporto diritto-violenza fa segno al dispositivo mitico governante la sua dinamica epocale.

In *Zur Kritik der Gewalt*, Benjamin distingue: 1) **una violenza mitica**, ossia quella specificamente giuridica, la quale è al contempo fondante e conservante il diritto, e si manifesta, tra gli altri modi, in quella che Benjamin non esita a chiamare la "presenza spettrale della polizia"; 2) **una violenza divina**, la quale, invece, annienta il diritto, e distrugge il "ciclo magico" delle forma giuridiche, l'altalena dialettica della violenza che fonda e della violenza che conserva il diritto; questa violenza coincide con la rivoluzione delle masse oppresse dal sistema capitalista. Soffermandoci solo sulla violenza specificamente giuridica, fondante-conservante il diritto, notiamo come, per Benjamin, essa vada pensata a partire dal concetto di **destino**. Come Benjamin precisa nel suo saggio su *Le affinità elettive* di **Goethe**, il destino è ciò che determina la giuridicità a partire dal **personaggio che si rappresenta**: in quanto posto-innanzitutto-esso è condannato nello stare-in-sé, nella sfera della "violenza" donante-essenza al diritto in quanto destino.

Ed è proprio nello "stare", come ci insegna **Emanuele Severino** nel suo *Dike*, che consiste la specificità del destino, derivante dal latino **destinare**, ovvero "fissare, attaccare fermamente", a sua volta parola figlia del greco **histáno** e **hístemi**, ovvero "sto". Tuttavia, non si tratta, come abbiamo visto, di una questione meramente etimologica, ma schiettamente ontologica. Lo "stare" in cui consiste il destino come sfera propria del diritto **non è la necessità, bensì la non-essenza** intesa come occasione, eccezione co-implicante *nómos* (l'istituente giuridicità spaziale radicata) e *anomía* (il deistituente sradicamento altrettanto spaziale) che in un movimento di **co-stante attingimento dell'originaria energia** dell'ordine dinamico-attuale manifesta il ritorno ininterrotto del ciclo eterno (**anakyklosis**) della successione degli ordinamenti storici concreti (**táxeis**).

Una simile successione scandisce il ritmo dell'eternità dell'eccezione.

Attraverso questa lente teoretica, che chiamiamo appunto "metafisica dell'eccezione", il brano dostoevskijano ci si staglia dinanzi in una luce che proietta il suo chiarore sull'essenza del diritto, non più inteso come un settore particolare dello scibile umano, più o meno interconnesso alla buona con altri settori; bensì, come **phainómenon** costitutivo della e immanente alla sfera del destino governata da *bía*. Sarebbe, dunque, questo il nucleo metafisico in cui si inscriverebbe la devianza come "violenza" che realizza l'essenza rettilinea, imprimendo da sé una **inclinazione** particolare alla linea stessa.

## 4. Natura obliqua

In tal guisa, il diritto si presenta come un ordine interno alla natura in cui la natura medesima realizza il suo scopo **meglio** rispetto al puro andamento rettilineo, configurandosi in definitiva come una **potestas indirecta** in senso eminente; non certo nell'accezione con cui **Carl Schmitt** utilizza l'espressione potestas indirecta nel suo Cattolicesimo romano e forma politica, con la quale egli designa la funzione storica propria della Chiesa universale. Il significato della potestas indirecta s'attaglia, piuttosto, al diritto in quanto tale. La differenza specifica propria della retta via della devianza, sarebbe, insomma, la sua **obliquità**. Questa direzione indiretta, in cui il diritto si fa diritto, comporta il perseguimento del fine mediante una realizzazione obliqua, ossia, **non immediata**: nell'evento "tutto particolare" di Dostoevskij s'incarna questa obliquità.

Colui che ha colto ed espresso più di ogni altro l'essenza obliqua del diritto è certamente **David Hume**. Nel III libro – "Of Morals" – del suo *A Treatise of Human Nature*, il filosofo scozzese tratta, tra l'altro, anche dell'origine della giustizia. Quest'ultima è una **virtù artificiale**, frutto di una **convenzione**. Cosa indicano questi due concetti? L'artificio non indica affatto una costruzione che avvenga banalmente "secondo" o "contro natura"; mentre la convenzione non si identifica con un "contratto sociale".

La "con-vention" è un artificio, in quanto consiste in un accordo in forza del quale la natura devia se stessa **in-ventando**, ovvero, letteralmente **reperendo, trovando in sé** i mezzi per ovviare alle sue stesse deficienze. La natura può manifestare queste mancanze in quanto mancanze, inoltre, solo in quanto esse vengano contemplate alla luce della mancanza-di-essere, cioè in quanto bisogno. Perciò, Hume afferma che il rimedio deriva da un artificio, ovvero che "la natura offre **un rimedio**, con il giudizio e l'intelletto, a ciò che nelle affezioni è irregolare e scomodo". Nessuno può dubitare, a giudizio di Hume, che sia possibile qualcosa come un diritto o una proprietà invariabile mentre le passioni opposte degli uomini li spingono in direzioni contrarie, "se **non sono moderate da alcuna convenzione o accordo**". La convenzione non è una promessa, né uno scambio di promesse (come il contratto sociale) poiché nasce dal mero accordo delle passioni contrarie nel perseguire un interesse non egoistico, bensì, precisa Hume, **parziale**. La sola socialità orizzontale tra gli uomini **non può dare origine ad alcun diritto**, poiché le passioni "naturali", in quanto parziali, hanno **un'estensione limitatissima**, che non va oltre gli amici e i parenti stretti.

L'artificio, in cui consiste la convenzione, Hume lo mostra in un esempio paradigmatico che rivela l'irrelevanza sotto il profilo nomogenetico di promesse e contratti: "Due uomini che spingono una barca remando, lo fanno per una specie di accordo o convenzione **pur senza promettersi niente l'un l'altro**" e questo poiché le nostre azioni si riferiscono a quelle degli altri, e vengono compiute in base alla supposizione, la cui probabilità e prevedibilità è rinforzata dal custom (o habit), che dall'altra parte ne vengano compiute delle altre.

In questo meccanismo, **non ha alcun ruolo** la violenza arbitraria e indiscriminata, la paura della morte o la minaccia del più forte. Emerge, invece, **l'autentica "violenza", la bía quale mutamento di direzione, deviazione impressa dalla natura a se stessa.** Infatti, scrive Hume: "Nessuna passione, dunque, è in grado di controllare l'affezione interessata, che non sia questa stessa affezione, **attraverso un'alterazione della sua direzione**". Ecco l'enunciazione del principio dell'ontologia giuridica humeana: l'affezione interessata, la parzialità umana (la generosità limitata agli affetti più prossimi), costituisce un ostacolo all'instaurazione del diritto; ma **solo questa stessa affezione**, alterando la sua direzione, può realizzare se stessa compiutamente in modo obliquo, indirettamente, ossia sopprimendo l'istinto alla realizzazione immediata del desiderio naturale, attraverso una deviazione attuata **dal e nel desiderio** medesimo. Ed è per questo che, secondo Hume, mediante la ripetizione continuata della limitazione dell'interesse proprio a vantaggio degli altri, quale mezzo di soddisfacimento **migliore** del proprio parziale interesse rispetto alla sua soddisfazione "immediata e impetuosa" (che di per sé mi spingerebbe allo scontro con l'altro), si consolida quella **habit** che fonda le "laws of justice", e quindi la "property" e la "obligation of promises" e, infine, ultimo ed essenziale strumento di garanzia dell'intero sistema della giustizia, il **"gouvernement"**.

Nella sua esegesi creativa di questi passi del Treatise humeano, **Deleuze**, in Empirismo e soggettività, così glossa: "Le passioni non sono limitate dalla giustizia, **ma ampliate, estese**", e dunque "la giustizia non è una riflessione sull'interesse, ma dell'interesse (...). **La riflessione è un'operazione della tendenza che si reprime da sé**".

È questa intima torsione, la permanente obliquità della bía nella natura, che ci indica un possibile sentiero tracciato dal passo dostoevskijano sul rapporto di commisurazione tra caso generale e particolare, e che possiamo seguire negli infiniti solchi delle sue alterazioni e deviazioni.

La dis-misura che sfonda e dà forma al fondamento.

## NORMALE O DEVIATO? NIETZSCHE CRISTIANO? IL RELATIVISMO COME FORMA DI CONOSCENZA DEL REALE



**LUCREZIA ROMUSSI**

Normale o patologico? Indottrinato o deviato? Salubrità mentale o pazzia? Rigore o sovversione? Regola o infrazione? Nietzsche cristiano? Domande senza risposta, quesiti enigmatici, riflessioni contorte, ma una sola certezza: **la menzogna della verità**. Gli esseri umani seguono i canoni perché canonici, apprezzano la normalità in quanto normativa, difendono i pensieri della massa poiché massificatori, credono nell'unione per l'unificazione di pensiero e disdegnano l'eclettismo cerebrale contro una scoperta soggettiva della propria soggettività, in nome di un principio sovrano: **il normale**, creato come strumento indottrinato, perché la dottrina produce stabilità, ma è essa stessa fonte

di incertezza, in quanto derivata da un canone personale, si nega, dunque, a favore dell'uniformità la soggettività, un'uniformità generata dalla stessa soggettività. Allora, chi è deviato e chi indottrinato? Ognuno può essere ambedue, dipende dal criterio personale che definisce tali asserzioni, nulla di più relativo, nulla di più reale.

Nel **medioevo** alcuni momenti contrastanti dominano impregnano la vita dell'individuo, la quotidianità e la festa, il dovere e il piacere, la forma e la sostanza, la regola e l'infrazione. Durante, il consueto proseguire degli eventi, le persone rispettano canoni e formalismi. I poveri si spostano dall'altro lato della strada quando incontrano un ricco signore di rosso vestito, i gentiluomini fanno il baciavano alle nobildonne. Ogni classe, ogni certo, ogni professione si riconosce all'abito, come del resto, i grandi signori non si muovono mai senza sfoggiare armi e livree che incutono rispetto e suscitano invidia. L'amministrazione della giustizia, la vendita di mercanzie, le nozze e i funerali, tutto si annuncia con cortei, grida, lamenti e musica. L'innamorato porta i colori della sua donna, i membri d'una confraternita l'emblema di essa, la fazione i colori e il blasone del signore d'appartenenza. **L'etichetta** regna sovrana, quello stile inconfondibile e incontrovertibile tipico medioevale di rigore e norma vige su tutto, contro dignità e rispetto soprattutto dell'umile, ma ecco che durante la festa, **il carnevale** innanzitutto, l'insieme di ferree regole viene **completamente capovolto**, il nobile diventa schiavo, la cerimonia di iniziazione di un nuovo priore è inaugurata con lo sterco, ogni prassi, ogni canone è completamente sovvertito, non esistono dogmi, doveri e divieti, sussiste il soggetto libero e indipendente, dietro la maschera della festa si cela la piena **soggettività**, con un linguaggio volgare si lotta contro il formalismo, diventa formale l'informale, usuale l'inusuale, durante questo breve lasso temporale, *la volontà di potenza* dell'individuo conosce forma. Quasi tutte le feste religiose hanno un aspetto comico, popolare e buffonesco, consacrato dalla tradizione. Le "feste del tempio", per esempio, di solito sono accompagnate da fiere, con un apparato ricco e vario di divertimenti pubblici, in cui compaiono giganti, nani, mostri, bestie.

**Il riso** accompagna anche le cerimonie e i riti civili della vita di ogni giorno: buffoni, e stolti partecipano, **parodiando** i diversi momenti del cerimoniale serio, insomma, non esiste nessuna festa senza che compaiano elementi dell'organizzazione comica, come l'elezione, durante il periodo giocoso, di re e regine per burla. Tali forme di spettacoli e avvenimenti comici sono diffusi in tutti i paesi d'Europa, rivelano un aspetto completamente diverso e opposto del mondo, sembrano aver edificato accanto al mondo ufficiale rigoroso e canonico un "pianeta parallelo", in cui partecipano in misura più o meno ampia, tutti gli uomini e le donne del medioevo. Fenomeno questo che ha creato un particolare **dualismo del mondo**; non sarebbe possibile valutare la storia della terra in maniera idonea senza soffermarsi su tale **atteggiamento dionisiaco di massa**. Il principio comico organizzatore di riti carnevaleschi libera dal dogmatismo religioso o ecclesiastico, dal misticismo, dalla pietà. Il carnevale non conosce distinzioni fra attori e spettatori, nemmeno tribuna e palcoscenico, tutto è permesso, **nel teatro della vita**. Non esistono spazio e tempo ma solo gioia e divertimento all'insegna di un rinnovamento universale pronto all'eterno scorrere, al continuo flusso vitale che tutto rinnova e percepisce la vita quale continuo mutamento volto alla trasformazione individuale e al

progresso sociale e universale. Dunque, le tradizioni dei *saturanali* non si sono interrotte e sono rimaste in voga nel carnevale medioevale, incarnazione maggiormente piena e pura, rispetto alle altre feste dell'epoca di questa idea di rinnovamento universale.

**Il prodromo** di tale comportamento? Il francescanesimo. **San Francesco** dice: *“Lodato sii mio Signore, per sorella acqua, la quale è molto utile e umile, preziosa e pura...Lodato sii mio Signore per la nostra sorella morte corporale, dalla quale nessun essere umano può scappare, guai a quelli che moriranno mentre sono in peccato mortale.”* Si rivolge alle creature con il “tu” personale, **dissacra le convenzioni**, strappa il rigore formale, vede il particolare e non l’universale, si focalizza sul soggetto e non sull’oggetto, il protagonista è l’individuo nella sua fragilità, ma anche nella sua estrema libertà. Dal cristianesimo, da un **Dio** fattosi uomo, sceso sulla terra non per ottenere sacrifici e olocausti, ma è Lui stesso a celebrarsi in qualità di olocausto, **Gesù** che guarisce di sabato, sovverte l’ordine gerarchico fariseo e tra legge e amore sceglie **l’amore**, Gesù vero sovversivo difensore del soggetto, **creatore della volontà di potenza**, una volontà di potenza che, al contrario di **Nietzsche**, si esplica non come eroismo ed esagerazione bensì con umiltà e fratellanza, solo con l’amore verso l’altro l’individuo è potente e formato, l’individuo è veramente tale.

Dunque, è lampante che sul **piano ontologico**, pensiero nicciano e cristianesimo presentino gli stessi connotati se pur con diverse esplicitazioni, da una parte l’eroismo e l’innalzamento, dall’altra l’umiltà e l’abbassamento, i rami sono differenti ma la solida corteccia è la medesima, da un **lato assiologico** differiscono, se pur con un unico minimo comune denominatore. Nietzsche consiglia di liberarsi dall’ **apollineo**, rigoroso, statico e formale, a favore del travolgente **dionisiaco**. L’individuo ha il coraggio di affrontare la vita senza il bisogno di postulare valori, quali il senso finale e la redenzione: è la persona, insomma, capace di vivere e agire assumendosi la responsabilità del fine ultimo, senza dover fare appello a un al di là, ovvero a una trascendenza, che riscatti l’al di qua, l’immanenza, dalla sua contingenza e dalla sua finitezza. Per un tale individuo il tempo non è più pensabile come un percorso orientato teleologicamente al raggiungimento di uno scopo capace di dare un senso definitivo al suo cammino terreno. Così, in **Socrate** e in Cristo i due difensori di una fede incondizionata nella verità e nell’ideale ascetico, Nietzsche costruisce i suoi grandi avversari, che negano i valori estetici e di conseguenza condannano la sfera della corporeità, in nome del ruolo dominante attribuito al logos, al sovrasensibile. Al contrario, secondo il filosofo, solo l’arte, “santificando” proprio la menzogna, ossia la volontà di “ingannare” e di “illudere”, valorizzando cioè la dimensione dell’apparenza, dell’autonomia estetica, ha la capacità di sfuggire a quel mondo finto, costruito dalla scienza e dalla morale, che pure pretende di porsi come l’unico mondo autentico, come l’unica possibile espressione del vero. L’arte è il mezzo per giungere alla manifestazione della realtà, rendendola visibile proprio nella sua insensatezza, proprio nel suo sottrarsi a qualunque tentativo di metterla totalmente in forma, ciò accade perché il reale, attraverso l’immagine artistica, è in grado di mostrare sé stesso, senza poter essere tradotto cioè in termini logico-concettuali.

Nella **“Nascita della tragedia”**, Nietzsche indica con grande chiarezza il luogo di reciproca appartenenza e fusione fra apollineo e dionisiaco, è l’impulso, l’istinto, la

natura. Prima di tutto l'apollineo è un impulso, un **istinto vitale** e naturale, un atto fisiologico, è l'irrazionale, il magmatico, il caos, come il carnevale medioevale, il dionisiaco è proprio della *physis*, la meravigliosa vita della natura, che non ha nulla in comune con regole e dogmatismi bensì ha a che fare con la più ampia libertà istintuale come ricorda Nietzsche stesso. «*Sulle loro due divinità artistiche, Apollo e Dioniso, è fondata la nostra teoria che nel mondo greco esiste un enorme contrasto, enorme per l'origine e per il fine, tra l'arte figurativa, quella di Apollo, e l'arte non figurativa della musica, che è propriamente quella di Dioniso. I due istinti, tanto diversi tra loro, vanno l'uno accanto all'altro, per lo più in aperta discordia, ma pure eccitandosi reciprocamente a nuovi parti sempre più gagliardi, al fine di trasmettere e perpetuare lo spirito di quel contrasto, che la comune parola «arte» risolve solo in apparenza*». Lo spirito apollineo è il tentativo di cogliere la realtà tramite costruzioni mentali ordinate e dogmatiche negando il caos che è proprio della concretezza senza considerare l'essenziale dinamismo della vita. Lo spirito apollineo è la componente razionale e razionalizzante dell'individuo. L'individuo nell'arte e nella vita vive in un *sogno*, di modo che in contrapposizione alla realtà «*la vita diviene tollerabile e meritevole di essere vissuta*». **Il dolore si libera nel sogno** col sopraggiungere dello spirito dionisiaco permettendo alle persone di vivere intensamente la natura e i rapporti intersociali.

È spettacolare, il modo in cui due elementi così opposti e contrastanti, abbiano il medesimo fondamento, un unico obiettivo: liberare l'individuo dalla **forma** per esaltare la **sostanza**, una sostanza che sta nel **sogettivo** e nel **particolare**, nel dettaglio, nella differenza, una sostanza che crea la persona in quanto tale, priva di conformismo e staticità, che libera il singolo e offre a lui medesimo una potenza, da una parte eroica dall'altra umile, ma sempre di potenza individuale si tratta.

Dunque, **Dionisio**, un dio pagano, misterioso, colpevole di *hybris*, dalla multiforme natura maschile e femminile, animalesca e divina, tragica e comica, ha un collegamento profondo con **Gesù**, Dio umile, fattosi uomo, morente per mano di chi Lui stesso ha creato, anticonformista, amorevole e compassionevole, e così, forse Eraclito ha veramente compreso l'ordine del mondo perché «*Ciò che si oppone conviene, e dalle cose che differiscono si genera l'armonia più bella, e tutte le cose nascono secondo gara e contesa*».

Quindi Nietzsche è cristiano? Il suo inconscio suggerisce ciò? Maurice Clavel risponderrebbe affermativamente, **Clavel** si incuriosisce per una frase di Nietzsche, in cui afferma di essere oppresso a causa del "dovere" che gli è imposto. «*Se questo dovere, che gli è stato imposto, fosse la sua opera stessa, e fosse imposto perché contrario al suo cuore profondo, molto profondo?*». La follia di Nietzsche sarebbe il segno della resistenza che, dal fondo della sua anima, oppone, tra sofferenze e lacerazioni indicibili, alle sue teorie, ai suoi libri. La sua agonia è segno del conflitto interiore di cui è prigioniero, tra ciò che gli urge nel cuore e l'ambizione, di dominare l'angoscia infernale del mondo. «*Si dice l'Anticristo? Lo è. Se ne fa un dovere? Certamente. Ma questo dovere, questo ruolo, questo destino si esercitano contro il fondo di sé stesso, e l'opprimono. Quale fondo? Dio, il suo amore, la sua immensa bontà, quella di Dio e la sua propria, senza dubbio*».

Forse nemmeno Nietzsche stesso avrebbe saputo rispondere a tale astrusa domanda. Insomma, nella contraddizione si cela **il relativismo**, l'unica verità di questo mondo, dunque, normalità, forma, rigore, sono create per essere contraddette.



## ROCKY DOVEVA MORIRE: DAL SEQUEL AL FREAK



**STEFANO SIMOLA**

Azzardare un binomio quale “Charles Chaplin e Sylvester Stallone” è una mossa che farebbe inorridire le intenzioni anche dei più audaci cinefili. Ma tra le due storie si scorge una qualche analogia se non una serie infinita di perfide comparazioni.

**Il caso Chaplin:** una volta dato vita all’omino con i baffetti, questo alter ego d’artista è diventato la maschera che ha animato quasi ottanta pellicole fino a quando lo stesso Chaplin, vuoi per l’età, vuoi per l’arrivo del sonoro e i *tempi moderni* che spazzavano via il passato, decide che è ora di morire. E tra tutte le morti sceglierà proprio lo scontro titanico con un altro omino con i baffetti che ai tempi infiammava le piazze della Germania: **Adolf Hitler**

*Il Grande Dittatore* (1940) sarà uno dei più grandi successi del cineasta britannico, è la trasposizione cinematografica di Davide contro Golia, è il sogno che muore per qualcosa. Perché, se escludiamo la *titina* di *Tempi Moderni*, questo è il primo film in cui il vagabondo di Charlot parla davvero agli uomini. Dopo questo lungometraggio non troveremo più il vagabondo a farci compagnia, sarà più l'uomo/l'artista a portarci dentro i suoi pensieri con *Monsieur Verdoux* (1947), l'autobiografico *Luci della Ribalta* (1952), *Un Re a New York* (1957) e l'ormai fuori dal tempo *La Contessa di Honk Kong* (1967).

Il delitto comunque è compiuto, Chaplin ha ucciso per sempre il personaggio che lo ha reso famoso in tutto il mondo. E ha fatto bene.

**Il caso Stallone:** Se Chaplin/Charlot affronta la morte e da questa ne esce artisticamente rafforzato; Stallone/Rocky invece, ancora ai giorni nostri scappa. Al contrario dell'arcinoto *Rocky Balboa* che mai si è tirato indietro di fronte ad un avversario, lo Stallone italiano (l'attore stavolta) fa il contrario: gira intorno al ring, si fa mettere costantemente alle corde e stavolta davvero non riesce a vincere.

Nel 1976 Sylvester Stallone si trovava anni luce di distanza dalla fama odierna e le poche comparsate fatte qua e là non pagavano ambizioni più alte. È a questo punto della sua carriera che **Stallone ha quella che gli psicologi chiamerebbero un *insight*, un'intuizione fulminante:** raccontare la storia di un pugile sfigato a cui viene offerta un'occasione d'oro: combattere per il titolo mondiale dei pesi massimi contro il campione in carica Apollo Creed, impersonato dall'attore Carl Weathers. A detta dello stesso Stallone la sceneggiatura viene redatta in pochissimo tempo e proposta poi alle case di produzione che fiutano il colpaccio ma non vogliono Stallone nei panni del protagonista. Stallone terrà duro, in fondo il personaggio è cucito a pennello su di lui che possiede il *physique du rôle* perfetto per impersonare il pugile. Alla fine riuscirà a spuntarla e porterà sul grande schermo la sua creatura.

Il successo sarà planetario e fisserà nell'immaginario collettivo una delle storie più belle mai raccontate, indipendentemente dall'interesse che si possa nutrire nei confronti del mondo della boxe. Perché il caso in questione non racconta del pugilato e la veste *action movie* serve principalmente per sviscerare il lavoro di nodi esistenziali: la sconfitta, la solitudine, la forza della volontà, il vuoto che attanaglia l'uomo (memorabile la sequenza in cui Rocky spiega a Paulie l'amore per la sorella Adriana perché entrambi hanno vuoti da riempire).

Il film vincerà tre premi oscar: miglior film, migliore montaggio, migliore regia. Stallone è l'unico, dopo Chaplin e Orson Welles, a ricevere la nomination sia come attore che come sceneggiatore. Guadagnerà 225 milioni di dollari rispetto al solo milione impiegato per la realizzazione.

**L'eterno ritorno del dis-eguale:** Ed è qui che cambia tutto, il ferro è caldo e Stallone ne approfitta, gira un primo *sequel*, poi un secondo, un terzo sino ad arrivare al triste epilogo di un *continuum* che a oggi conta 13 capitoli aggiuntivi. I film sembrano reggere

il confronto con il botteghino nell'ottica del profitto immediato ma spogliati totalmente di qualsiasi senso o ambizione creativa.

Ma qual è il perché di tutto questo? Se ovviamente una parte l'assume l'esigenza del portafoglio che non poteva sfuggire a un ghiottissimo futuro, **l'altra ragione la si trova nella paura, e proprio quella più antica della morte.** Perché un secondo capitolo in cui le cose vanno diversamente e sì, stavolta si vince, poteva anche superare la critica, ma innescare un processo *ad infinitum* tra avversari pittoreschi (vedi il caso del Mister T in trasferta dall'A-Team o il Dolph Lundgren gigante anabolizzato russo) e storie che a fatica si reggono in piedi è un cazzotto in pieno stomaco all'arte.

Un po' come succede nel ring dove cede chi arretra di fronte all'avversario, Stallone preferisce stare al caldo delle nuove coperte invece di cimentarsi su altre sfide che potrebbero però rivelargli un'altra sconfitta.

È vero che Chaplin è rimasto dentro ai panni di Charlot per quasi trentanni ma nelle sue comiche è possibile scorgere i frutti di una maturazione artistica che sembrava non avere fine: le storie crescevano di spessore, le tematiche trattate passavano dal semplice *escamotage* comico alla critica sociale più feroce (Tempi Moderni, 1936) fino alla denuncia contro gli scempi dell'Olocausto hitleriano. Poi lo scontro, la nemesi e gli ultimi colpi di coda di un grande artista.

Stallone non è Chaplin, e qualsiasi paragone, anche quello sul presente articolo, fa stridere forte i denti. Sly trova l'idea per una storia che a pieno titolo si inserisce come un capolavoro della **cultura pop** ma poi si rifiuta di crescere insieme ad essa e ancor più di invecchiare abbracciando anzitempo uno tra i motti più in voga dell'oggi **"l'età è solo un numero"**, **l'impossibile è nulla**, il mio sarà un **eterno ritorno del diseguale**. Perché anche all'interno della finzione filmica Rocky non può interpretare sempre lo stesso ma avrebbe dovuto, per forza di cose, evolversi o addirittura involversi, necessariamente mutare. Non a caso, tra tutti i sequel della serie, quello che sembra avere qualcosa in più da dire è proprio il quinto (1990) in cui ad andare in scena è il tramonto di un'era con il nuovo che avanza nei panni dell'esplosivo Tommy Gun. Forse il Rocky/Stallone ha avuto semplicemente paura di invecchiare così come capita di sovente a tutti noi che vorremmo rivivere per tutta la vita i momenti di quando eravamo giovani e tutto aveva un gusto diverso. Ma in questo modo oltre a morire l'uomo muore l'artisticità in favore di un altro plauso collettivo ma stavolta di breve durata. **È l'exasperazione del fenomeno sequel, del prequel, del remake**, della formula im-perfetta che viene ripetuta a iosa per bissare gli incassi e provare il brivido dell'ovazione collettiva.

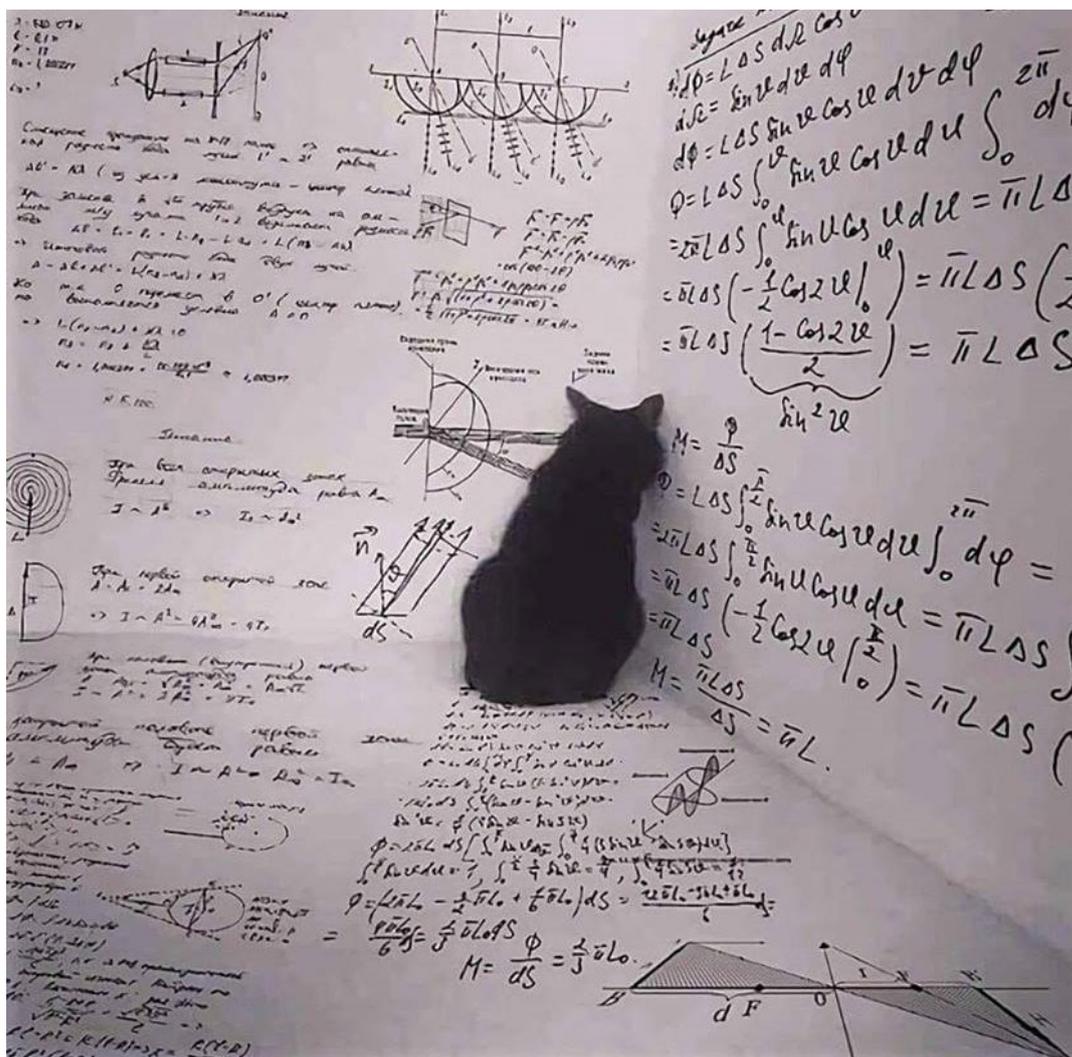
Stessa musica toccherà alle vicende di **Rambo (1982)**: buona la prima tutto il resto è noia. Tra slanci patriottici didascalici quanto inutili e secolari battaglie tra l'occidente progressista americano e l'oriente russo barbarico si perde il senso di tutto questo. E a settantacinque anni l'implacabile Stallone continua a sfornare episodi dell'uno e dell'altro eroe come fossero ormai le uniche chiavi d'autore in cui riesce a creare qualcosa.

**Insomma, un eterno ritorno del diseguale. Ma nessuno torna a essere lo stesso dopo che la vita gli passa attraverso.**

Per quanta simpatia possa fare il personaggio di Rocky se non lo stesso Stallone, in un impeto di mostruosa indulgenza gli si potrebbe anche far passare tutto il polpettone rifilatoci fino all'alba degli anni novanta ma poi sarebbe stato fantastico, se non epico, vedere sul grande schermo un altro film vero. Magari, per volere andare **sul pornografico spinto** sarebbe stato grandioso mettere in scena l'epopea di un vecchio, qualcosa in salsa hemingwayana stile il vecchio e il mare. Forse anche questo sarebbe stato l'ennesimo blockbuster hollywoodiano ad andare in scena ma almeno ci avresti provato Rocky.

***Keep the punch!***

# NOTE PER UN'EPISTEMOLOGIA FENOMENOLOGICA DELLA DEVIANZA



## CLAUDIO TARDITI

Quando si parla di devianze, vengono subito in mente comportamenti illeciti, criminosi o immorali che, come tali, si discostano dalle leggi, dalle norme o dagli usi e costumi di un certo sistema sociale o di una certa cultura. Da questo punto di vista, le devianze sono oggetti di studio della psicologia, della psichiatria, della sociologia, della criminologia e dell'etica. In ognuna di queste discipline, **il concetto di devianza rimanda necessariamente alla questione dei processi di istituzione di un sistema di criteri o norme**, più o meno condivise, a partire dal quale poter tracciare un confine

preciso – identificabile, per esempio, dalla medicina o dalla giurisprudenza – tra condotte comunemente accettate e devianti, cioè eccedenti rispetto al confine tracciato dalla norma stessa. In questa prospettiva, il nesso tra norma e devianza investe questioni capitali come quella del discrimine tra salute e malattia, o quella della perseguibilità di certe condotte ritenute illecite (come ampiamente mostrato, giusto per richiamare un autore tra i più noti, da Foucault), ma anche quella della distinzione tra comportamenti funzionali e disfunzionali o dell'originalità di un'opera d'arte rispetto ai canoni estetici di una certa epoca.

**Tuttavia, il concetto di devianza non ha solo a che fare con i processi di istituzione di norme, ma svolge un ruolo decisivo nella prassi scientifica di osservazione e misurazione sperimentale.** Per esempio, se in fisica la devianza, o forza deviatrice, è definita come la componente della risultante delle azioni aerodinamiche agenti su un solido in moto traslatorio, perpendicolare al piano individuato dalla velocità del solido e dalla portanza, ossia la spinta che il solido riceve per effetto della differenza di pressione tra la superficie inferiore e quella superiore (*Enciclopedia delle scienze fisiche*, 1996), in statistica è un indice di dispersione che descrive sinteticamente la variabilità di una distribuzione statistica quantitativa, cioè misura quanto i valori presenti nella distribuzione distano da un valore centrale scelto come riferimento (*Enciclopedia della matematica*, 2013). Ne consegue che **la devianza emerge insieme e attraverso l'osservazione e la misurazione di un certo fenomeno o stato di cose in un sistema di riferimento:** il piano definito da velocità e portanza per il solido, il valore di riferimento per la devianza statistica. Naturalmente, ciò non implica che l'osservazione *provochi* la devianza, cioè produca un'alterazione dello stato di cose osservato, ma semplicemente che la devianza possa essere descritta come tale soltanto da un osservatore, umano o artificiale, che, per così dire, si ponga da un certo punto di osservazione rispetto allo stato di cose osservato.

Certo, bisogna ammettere che noi siamo già sempre in un rapporto di osservazione degli stati di cose in cui siamo immersi, rapporto che di per sé non è problematico e non comporta alcuna misurazione né formalizzazione, quindi alcuna emersione della devianza. Semmai, **essa diventa per così dire visibile soltanto allorché l'osservatore inizi a osservare, insieme agli oggetti, anche se stesso nell'atto di osservare** (operazione certamente possibile per i soggetti umani, ancora da indagare a fondo per gli agenti artificiali). Dal punto di vista filosofico, a partire dalla modernità vi è traccia di questo tipo di "osservazione di secondo grado", ancorché in una molteplicità di direzioni, nella filosofia trascendentale (da Kant a Husserl) e nella cibernetica di second'ordine (Wiener). Tuttavia, in generale va riconosciuto che tali sviluppi si sono inestricabilmente intrecciati con la riflessione sui fondamenti della matematica, della geometria e della fisica almeno a partire dalla metà del XIX secolo. Infatti, nei primi due decenni del XX secolo si assiste, da un lato, alla formalizzazione degli spazi di Hilbert, cioè spazi vettoriali a struttura lineare su cui è definito un prodotto scalare (che permette di misurare distanze e angoli) e, dall'altro lato, alla distinzione riemanniana tra spazio *estensivo*, euclideo, uniforme, privo di riferimento a un osservatore che occupa una certa posizione, e spazio *intensivo*, non uniforme, sempre relativo a un osservatore possibile. Com'è noto,

tali sofisticatissimi strumenti matematici hanno permesso la formalizzazione sia della teoria della relatività generale di Einstein, in cui i tensori delimitano le porzioni di spazio curvo entro cui agiscono le forze del campo gravitazionale, sia della meccanica quantistica, dove uno stato fisico può essere rappresentato da una combinazione lineare di vettori entro uno spazio di Hilbert.

Pertanto, a ben vedere **il fenomeno della devianza emerge come osservabile soltanto a partire da una devianza epistemologica fondamentale, corrispondente all'introduzione di spazi intensivi orientati a partire da un osservatore al posto dello spazio estensivo euclideo.** In altre parole, la devianza fondamentale è costituita dal soggetto osservatore che, nell'operazione di osservazione della propria osservazione, impone al campo osservato un sistema di riferimento. Tale devianza epistemologica – è bene ricordarlo – non altera in alcun modo la realtà, che resta solidamente uguale a se stessa, con le proprie modificazioni continue e le metamorfosi di cui soltanto il reale è capace. Ma se vogliamo descrivere tali complesse metamorfosi in modo formalmente condivisibile, per esempio utilizzando un linguaggio matematico (come accade in Occidente almeno da Galileo in poi), entreremo per così dire “in scena” come osservatori, imporrò un sistema di riferimento in grado di connotare il campo intensivamente e lasceremo così emergere le devianze come fenomeni osservabili. Il che significa che esse sono sempre devianze per uno o più soggetti osservatori (umani o artificiali), che le descriveranno fino a offrirne una formalizzazione oggettivamente valida entro i confini e sui presupposti delle loro operazioni osservative.

In questa prospettiva, che si situa chiaramente nel solco della tradizione fenomenologico-trascendentale, è l'esercizio stesso del pensiero riflessivo a inaugurare una devianza epistemologica tale da permettere poi la descrizione di qualunque ordine di devianze, quale che sia l'ambito in cui esse si manifestano. In altri termini, **proprio in quanto la pratica del pensiero filosofico “devia” dal senso comune – assumendo la postura di un'osservazione di osservazione da parte di un osservatore possibile – produce una molteplicità di scarti direttamente connessi alla visione prospettica che caratterizza ogni singolo osservatore e che lo induce a misurare la propria osservazione con quella di altri soggetti possibili,** per così dire intersoggettivamente. Soltanto laddove una molteplicità di osservatori registreranno una certa devianza all'interno del proprio decorso esperienziale si potrà ipotizzare, con un alto margine di veridicità e un basso margine di errore (tuttavia mai eliminabile del tutto), che quella devianza caratterizzi lo stato di cose osservato intersoggettivamente. Così sorgono, dal punto di vista di una fenomenologia trascendentale, i modelli scientifici di descrizione di qualsiasi ordine o regione di realtà.

Storicamente, non vi è dubbio che, sin dai suoi esordi, la fenomenologia si pone come un metodo atto a descrivere le pratiche scientifiche e a interrogarle tanto sulle proprie operazioni fondamentali quanto sui propri presupposti. La teoria fenomenologica delle varietà, che sviluppa le formalizzazioni geometriche dello spazio di Hilbert e Riemann, si pone come scienza delle condizioni di possibilità di una teoria in generale, in altri termini una *teoria della teoria*: in sintesi, a ogni teoria corrisponde un *campo* di conoscenze e di oggetti a cui quella teoria si applica e, pertanto, una varietà è un insieme

di oggetti che presentano certe relazioni, deviando pertanto da altre varietà in cui si danno altre relazioni. Tale dottrina delle varietà presenta evidenti tracce in ambito mereologico, nella teoria della percezione e nella tematizzazione del rapporto tra soggetto empirico e trascendentale. Chiaramente, tale prospettiva si pone in aperto contrasto con la visione neo-empirista della scienza, secondo cui le teorie scientifiche sono entità linguistiche verificabili secondo leggi puramente logiche – visione maggioritaria sin dalla ricostruzione logica della teoria della relatività generale di Einstein da parte di Schlick (contro quella di stampo critico di Cassirer) fino almeno agli anni Sessanta del secolo scorso, quando la filosofia della scienza inizia a orientarsi verso una ricostruzione delle teorie scientifiche in termini non più logici, ma matematici, mostrando peraltro come il metodo fenomenologico anticipi di alcuni decenni i modelli semantici di van Fraassen e Suppes. È comunque un fatto che la filosofia della scienza del secondo Novecento, pur superando la visione neo-empirista, si sia orientata in senso *naturalista*, cancellando sostanzialmente ogni tentativo di introduzione del soggetto trascendentale nella fondazione della fisica e delle scienze naturali – eccezion fatta per i progetti di Weyl, non a caso di formazione neo-kantiana e poi fenomenologica, di unificare i campi elettromagnetico e gravitazionale attraverso la geometria infinitesimale, e di London, che reintroduce la funzione fondamentale della coscienza dell'osservatore nella meccanica quantistica, formulando così una serie di obiezioni alla visione naturalista “classica” di Schrödinger.

**È dunque a questo complesso dibattito che dobbiamo guardare se vogliamo interrogarci a fondo sulla struttura interna di ogni devianza, non soltanto nell'ambito delle scienze naturali.** Infatti, anche nelle scienze umane la descrizione della devianza come eccedenza o deviazione da un decorso comunemente presunto lineare implica operazioni di osservazione riflessiva da parte di osservatori possibili. È precisamente per questa ragione che esse necessitano di una sorveglianza epistemologica estremamente accurata, affinché la descrizione delle norme e delle devianze che le eccedono non si sleghino dalla considerazione dei presupposti a partire da cui sono state istituite come tali. **Un tale compito è tanto più urgente quanto le scienze naturali e umane si trovano oggi a misurarsi con forme di intelligenze artificiali di natura eminentemente computazionale,** veri e propri agenti osservatori con cui interagiamo continuamente e che concorrono a incrementare notevolmente le nostre possibilità di osservazione del mondo. A tal proposito, anziché disperderci in slanci entusiastici o catastrofismi infondati, derivanti in fondo da un'inadeguata comprensione delle nostre capacità di osservatori di secondo grado, si apre una sfida epistemologica ancora tutta da giocare sul piano della riflessione trascendentale.

Solo a queste condizioni discipline come la psichiatria, la psicologia, la sociologia e l'etica possono affrontare seriamente il tema delle devianze evitando quell'oscillazione, che le ha talvolta caratterizzate, tra un naturalismo ingenuo e un ben più pericoloso dogmatismo.

# L'UNICO MOSTRO CHE MANCA SEI TU! COSTRUIRE IL POSSIBILE, COSTRUIRE LA MERAVIGLIA

**ROBERTO EVANGELISTA**

I mostri sono in mezzo a noi, e la vera mostruosità è quella che spesso rifiutiamo di vedere.

D'altra parte, un personaggio popolare come **Dylan Dog**, talmente popolare che **Umberto Eco** diceva di poterlo leggere per giorni e giorni senza annoiarsi, ha sdoganato tra generazioni di lettori l'idea che il mostro vero si nasconde nella quotidianità. La nostra società sarebbe una vera e propria fabbrica di mostri: a partire dalla burocrazia, dall'ipocrisia della politica, fino alla fame di profitto. In effetti, come non immaginare che dietro tanti "capitani di industria" si nascondano vampiri assetati di sangue? O ancora, quante volte abbiamo paragonato la noia del quotidiano a una condizione di sospensione tra la vita e la morte?

Tuttavia, più spesso, si tende ad attribuire la caratteristica della mostruosità utilizzando stereotipi comunemente accettati. Il risultato è che proprio quelli che vengono classificati come mostri, sono per lo più vittime di un pregiudizio che ce li rappresenta come tali.

Abituati a inserire la realtà dentro caselle precise delle quali non sempre possiamo ricostruirne la genealogia, perché frutto di lontane eredità, abbiamo bisogno di una casella anche per i mostri. Tutto quello che sfugge a una certa categoria di normalità, però, finisce col "comportarsi" come ogni altro oggetto: attende, cioè, di essere inserito in un quadro di giudizio preciso. Così, una generica categorizzazione ci può venire in aiuto, suggerendoci che "mostro" è ciò che scarta da una regola.

**Giambattista Vico** nella sua *Scienza nuova* smaschera a suo modo il meccanismo che crea il mostro. Vico è considerato il filosofo della metafora, dei *diversiloquia*, l'autore insomma che ricerca la verità proprio nelle favole e nella mitologia, ovvero nei racconti "meravigliosi". C'è però un passaggio particolarmente significativo nel quale Vico ricostruisce la nascita dell'idea di mostro in un momento storico particolare, ovvero nel divieto dei matrimoni tra patrizi e plebei. Questo esempio, che viene ricondotto alla storia romana, si ritrova in forma diversa in tutti quei popoli che per qualche motivo di ordine sociale non permettevano il riconoscimento dei figli di coppie formate da genitori di ceti e di caste diverse. I figli che nascevano da "coppie miste" erano dunque senza

cognome, ovvero senza diritto di vedersi riconosciuta la loro nascita, e si trovavano a popolare un'idea di mostruosità per il solo fatto di non poter rientrare in una regola riconosciuta e condivisa. Certo, nella costruzione di questa idea, un ruolo importante giocava una superstizione condivisa, che attribuiva caratteristiche mostruose a una realtà che non si conosceva o non si poteva accettare. D'altra parte, senza andare così indietro, anche **Levi-Strauss** nelle *Strutture elementari della parentela*, ricorda che l'idea della mostruosità dei figli nati da matrimoni tra familiari, non ha a che fare con l'osservazione di dati di fatto naturali, ma piuttosto con la forte condivisione del tabù dell'incesto.

Per sintetizzare, insomma, possiamo dire che nonostante le sembianze umane, i prodotti di questi matrimoni venivano immaginati come creature mostruose, e questo accadeva con tanto vigore che le persone finivano per crederci.

Oggi probabilmente molti aspetti di questi discorsi appaiono superato, tuttavia, anche se abbiamo accettato la fine di un sistema basato sulle caste chiuse (o almeno ne abbiamo accettato l'innaturalità), riponiamo ancora troppa fiducia nel nostro "senso della normalità". In virtù di questo senso comune siamo ancora disposti a decidere della mostruosità di qualcuno o di qualcosa.

Ma la domanda è: i mostri esistono davvero? Io credo di sì, bisogna però intendersi su quali sono i criteri per definirli.

Abbiamo nominato uno dei personaggi più popolari del fumetto (non solo) italiano. Bene, esistevano moltissimi gadget legati all'universo di Dylan Dog. Uno di questi era un adesivo, che ritraeva l'indagatore dell'incubo alla testa di un esercito di mostri ben codificati, non dal giudizio, ma dall'immaginazione e dalla letteratura: zombie, mummie, vampiri, orchi, fate e uomini meccanici. La frase posta sotto l'immagine diceva: "salta su, l'unico mostro che manca sei tu!". Quello che poteva sembrare minaccioso, finiva con l'accogliere con la simpatia di un invito ad abbandonare il contesto di sicurezza nel quale la promessa di stabilità diventava fonte primaria di tutte le nostre paure.

D'altra parte, la necessità dello Stato, soprattutto nella prima modernità, si basava proprio sulla necessità della pace e della sicurezza. Hobbes e Spinoza, ciascuno da due punti di vista diversi, attribuivano alla comunità politica proprio il compito di garantire la sicurezza, contro l'ondeggiare imprevedibile e paralizzante della speranza e della paura. Ma è proprio in un contesto di protezione che nascono le nostre ansie, e soprattutto la paura di veder crollare le pareti sicure che ci siamo costruiti, di trovarci esposti a ciò che ci è del tutto estraneo. Così, rassicurati da etichette precise, ci illudiamo di poter escludere ciò che è mostruoso e di accomodarci in ciò che è il nostro orizzonte domestico. Che questo ci aiuti a condurre una vita aperta ai nostri simili è fuor di dubbio, ma solo fino a che questa vita non ci esponga alle esperienze perturbanti della mostruosità. Ci troviamo sempre nella condizione di tracciare un confine, oltre il quale immaginiamo la *ingens sylva* della barbarie che rinunciamo a conoscere. Solo un piccolo spazio della nostra fantasia è aperto alla possibilità che quel mondo "esterno" alle nostre immaginarie colonne d'Ercole sia esplorabile e – perché no – accogliente. Per farlo, però, dobbiamo accettare anche la nostra mostruosità, e provare ad accogliere l'invito di quell'adesivo.

Nel 1968 **Franco Basaglia**, allora direttore del **manicomio di Gorizia**, si trovò ad affrontare una situazione particolarmente difficile. Un paziente del manicomio, **Alberto**

**Miklus** (usufruendo di un permesso per l'epoca inaudito), uccise la moglie durante una visita. Questo episodio viene raccontato nello sceneggiato dedicato a Basaglia. In particolare, viene mostrata la tensione della conferenza stampa e l'aggressione di giornalisti diffidenti verso un metodo che non poteva essere immediatamente compreso, e che si era esposto a un pesante fallimento. Il direttore del manicomio di Gorizia avrebbe gestito il caso nell'unico modo possibile: l'omicidio non era opera di un "matto", ma di una persona che aveva avuto uno scatto d'ira, come potrebbe succedere a tutti. Naturalmente, la finzione si mescola con la realtà, ma il senso della risposta è indicativo, perché ci mette di fronte al fatto che, potenzialmente, tutti possiamo commettere un omicidio perché – per una concezione hobbesiana – abbiamo tutti tra le nostre facoltà la possibilità di utilizzare la forza bruta per risolvere una contesa di qualsiasi tipo. È vero che normalmente siamo capaci di controllarci, ma in fondo tante volte il nostro autocontrollo è piuttosto frutto della paura di una punizione, che del senso di rispetto della comunità o dell'empatia verso gli esseri umani. Questi freni non sono innati o naturali, sono frutto di un'elaborazione culturale da cui nasce la comprensione del rispetto di alcune regole.

Accettare che l'orrore e la mostruosità siano una possibilità della nostra natura, ci permette di ricondurre il mostro a un orizzonte di addomesticamento. Una valida alternativa, rispetto alla clausura dentro alte e profonde pareti. Ma facciamo un ultimo passo indietro.

Vico e **Spinoza** sono due autori molto distanti, ma hanno in comune più di qualcosa. Mi vorrei soffermare, prima di chiudere, sul fatto, in parte marginale, che entrambi utilizzino il termine *conatus*, sebbene in un senso completamente diverso.

Se per Spinoza il conato è lo sforzo di permanere nel proprio essere, dunque di seguire la necessità delle nostre inclinazioni naturali, per Vico il conato è lo sforzo di frenare i nostri istinti, o di assecondarli indirizzandoli però verso il bene comune. Si tratta di uno sforzo *sovranaturale* (e in questo senso, mostruoso), che però prima di condividere una regola, punta a costruirla. È in questo modo che nasce un orizzonte di norme comuni che mutano nel tempo e che possono anche degenerare in un orizzonte sicuro, ma fondato su divieti, restrizioni e dunque paure. La mostruosità fa parte di noi, tanto che parte della nostra storia può essere letta come l'avvicinarsi dei tentativi di negarla, ma più la neghiamo più ne costruiamo caratteristiche precise, rendendo il mostro presente e reale. È per questo che la ricerca della regola, sia essa considerata come ineluttabile legge di natura, o come sforzo libero di frenare una parte dei nostri istinti naturali, non ci mette davvero al riparo dalla nostra mostruosità. La reprime, e questo può servire, ma non la cancella, anzi la rende presente.

L'utopia moderna (alla quale non tutti gli autori cedono allo stesso modo) di individuare una natura umana oggettiva, perché poggiata sulla legge naturale, emerge in tutta la sua fragilità. Da questo punto di vista, allora, la mostruosità verrebbe affermata proprio da un ristretto orizzonte che cerca di stabilire un orizzonte di normalità completamente artificiale. Eppure, vediamo che questa prospettiva ha di per sé un "rovescio della medaglia". Presenta, cioè, un sentiero tortuoso e diverso, in qualche modo parallelo, che si sviluppa mentre faticosamente si costruiscono i binari diritti del

cammino umano. La necessità spinoziana e la libertà di Vico, infatti, richiamano a vicenda la forte presenza della possibilità. Nella prima età moderna è già presente il tentativo di costruire artificialmente il mondo umano, ma questo tentativo non può non affrontare il tema del mostruoso, ovvero di ciò che umano non è, non solo perché non rientra nella regola o nella legge che si vuol costruire, ma semplicemente perché esiste come possibilità, nella nostra fantasia, o anche in una realtà che deve essere pensata come una realtà “aumentata”.

Infatti, sia una infinita necessità naturale, che la libertà di trovare e costruire regole coerenti con la conservazione del genere umano, ci portano direttamente a vedere il mondo e la sua storia come un continuo banco di prova della possibilità. Se l’uomo può liberamente creare le sue regole, ecco che quasi tutto diventa possibile. Allo stesso modo, se le combinazioni necessarie della natura sono infinite, tutto può accadere. Sta a noi scegliere, ed è l’abisso di questa scelta che si è voluto coprire, perché il mostro è lì e colpisce col favore delle tenebre. Ma se provassimo davvero a guardare lì dentro, e se volessimo incontrare almeno una parte delle infinite possibilità della natura o della nostra mente, scopriremmo che quel buio è solo l’insieme di tutti i colori, e la libertà di estrarli e la possibilità di comporli sono le maggiori ricchezze che abbiamo per costruire un futuro nel quale il mostruoso possa essere modellato fino a diventare qualcosa di nuovo e meraviglioso.

["Monster High repaint ver Poison ivy"](#) by [A.Raphael](#) is licensed under [CC BY-ND 2.0](#)

## BAMBI



### MARY BARBARA TOLUSSO

Gli umani sono la razza più stupida che io conosca. Se ho imparato qualcosa, sempre dagli animali, il senso dell'amore disinteressato, la cura, l'empatia. Probabilmente il fatto che gli umani parlino, è molto svantaggioso. Finirò per comunicare a gesti, escluso il comunicare in versi.

\*\*\*

Talvolta sento quanto il mio animo è ignorante, ambiziosamente ignorante, passo le giornate a leggere non per un atto snobistico ma per soldi e se devo essere sincera quando sento qualche amico o collega dire che leggono per pensare e per capire dico «già», e mi sale la nausea. quindi l'atto del pensare per capire il mondo. conosco generazioni di intellettuali che pensano e pensano e non vivono e che ora mi direbbero: sì ma Mary cosa significa vivere? a cui rispondo: idioti, finché ve lo chiedete non vivete.

(cribbio, un pensiero da Risorgimento, di questo passo finirò per leggere Carducci. rido. scusate sono esausta)

\*\*\*

L'imbarazzante adesione alla vita dei poeti, non ha niente a che fare con la bontà. Tutt'al più saranno buoni quando scrivono, fa parte del pacchetto, se non fossero (anche) crudeli cosa capirebbero di crudeltà o di ingiustizia? A parte il fatto che immaginarsi una persona "pura" di cuore suona un po' come immaginarsi un santo. O un deficiente.

\*\*\*

Ieri un amico al telefono mi fa: «Ma perché leggi così tanti romanzi?». ma non so ragazzi, la realtà mi pare così patetica.

Di non patetico invece c'è che il cielo sembra libero dai dissennatori.

\*\*\*

Non so voi, io non riesco più a intuire il mondo, capire la gente, si capisce sempre male e ancora male, non si capisce neppure chi ti sta a fianco, amici, mogli, mariti. il mondo pare tutto uno sbaglio perpetuo. se qualcuno mi chiedesse qual è l'elemento più certo della vita, risponderci: sbagliare.

\*\*\*

Stamane all'alba stavo rileggendo alcuni versi, per lo più orfici, di Campana, Rilke e altri, tanto tempo fa un prete mi disse che era bene leggere un pezzettino di vangelo ogni giorno. ognuno ha il suo. quindi perché i poeti? perché sono una corsia preferenziale a un obiettivo prestabilito – la fine – e spero sempre qualcuno mi dia delle risposte, ma nessuno dà risposte, anzi, poi mi affeziono di più a quelli che non mi parlano del futuro, inevitabilmente tragico, ma del passato, il passato che ritorna (l'ho affrontato forse meglio in prosa che in poesia) con la forza dirompente del mito, l'adolescenza, la giovinezza che, beninteso, non intendo come mito estetico, ma come mito di stati d'animo improvvisi e inediti, vissuti quindi in maniera assoluta. ora c'è chi dice che la vita va avanti, che non ci si può trattenere in quel tempo lì, ma io mi chiedo quale sia la forza straniante di esperienze adulte, forse avere un figlio, forse, ma credo anche sia l'unica. per tutto il resto mi è impossibile, per ogni esperienza adulta, non ritornare a quei primi stati d'animo, assolutamente tragici e assolutamente vitali, luminosi, è esclusivamente lì che si fa avanti l'idea della fine, del nostro andare avanti per sottrazione, per cui non riesco mai ad essere totalmente convinta quando mi dicono che invecchiando si impara qualcosa, probabile, certamente cose pratiche, ma per me quello che c'era da imparare si è esaurito nella giovinezza. il resto è stato un accontentarsi di continuo, ridurre la portata, riformulare gli obiettivi, mai e poi mai abbandonarsi come allora. c'è chi la chiama "maturità". noi diciamo che un frutto è maturo quando è utile. maturità mi è sempre sembrato un termine vicino ad utilità. di fatto per me questa è la tragedia della vita, diventare maturi, sapere che questo comporterà la sottrazione di tanto, molto che – per me – non gode di alcuna sostituibilità, non perdo qualcosa per riceverne una altrettanto buona. no. la maturità è solo perdita, perché la vita collettiva lo esige, l'altro è necessario, la contraddizione inevitabile, la possibilità di uscirne inesistente. ecco, i poeti mi calmano, dicono calma, c'è questo problema, è inevitabile, ma hai vissuto l'assoluto, sii felice, compi la tua vita se pur nella sottrazione. sii coraggiosa. d'altra parte se la vita non includesse questa contraddizione non ci sarebbe neppure arte. io comunque non sono coraggiosa, col

piffero, e non mi rassegnò, ma neanche per idea sono coraggiosa, ma non esiste, non c'è più adolescenza? e chisseneffrega, la invento, fa tu, ho inventato una storia che è la storia dell'adolescenza, la parola ti permette di ri-creare, ri-chiamare, ri-sentire. ok. finirò in manicomio. e chi mi legge con me. ma niente sottrazioni. non esiste. già ci fregano gli anni. l'emotività no. non-esiste.

\*\*\*

Ultimamente mi trafigge tutto e vivere a Trieste non aiuta. Trieste è spettacolare, fatta apposta per esaltare ogni stato d'animo, se sei felice non sei felice, sei tremendamente euforico, se invece sei così così divieni tutt'uno con uno sciabordio monotono e sempre uguale. non si tocca neanche un assoluto da queste parti (dalle parti del mio corpo, non della città). la gente dice che è normale, invecchiando. la gente è pazza.

\*\*\*

I bambini sono creativi, si vede da subito, riescono a ideare una casa da una coperta fino ai limiti più estremi, all'amico immaginario. se penso alla mia formazione, a ciò che mi seduceva di più del linguaggio rispetto alla musica, alle arti figurative o a quello che volete, era la possibilità di mentire. se poi ci credevano, era quasi un rapimento, lo stesso che provavo quando leggevo le sorelle March. poi arriva Paul Auster e ti dice che il linguaggio non è la verità, ma il nostro modo di esistere nel mondo. non so se essere d'accordo, forse, d'altra parte si inventa tutto quello che manca, è un modo di esistere inseguire ferocemente quello che non si ha, mi dispiace per i tanti poeti e scrittori che amo, ma spero sempre siano in debito di esistenza, che mentano, che inventino, che si sentano perennemente mutilati. è un cattivo pensiero, ma migliorerò, anche perché il mio oroscopo e quello di tutti gli scorpioni prevede che nel 2021 saremo il top dell'appagamento sentimentale, quindi se appagati – noi scorpioni - avremo meno bisogno di fantasia. cioè ci accontenteremo della realtà. oh, non ne va bene una.

\*\*\*

Tutti noi abbiamo avuto l' "amica o amico bambi", un genere che serpeggia in ogni genere, ma se vogliamo essere sinceri, serpeggia di più nel genere femminile. Avete già capito, dai. Allora l'amica bambi era quella che se non riusciva a svitare il tappo della bottiglietta d'acqua, chiamava il tuo fidanzato perché, guarda a caso, era il più vicino a lei e lo pregava di aiutarla. Lui lo svitava con lo sguardo di Mike Tyson e l'amica bambi sbatteva le ciglia sussurrando "oh... eroe". Seguono momenti di commossa empatia reciproca mentre tu, come una scema, non capisci bene che sta succedendo. L'amica bambi era quella che con la scusa della confidenza amicale si strusciava sul tuo fidanzatino e se lo facevi notare al tuo fidanzatino la risposta era la solita: "Ma va... è solo un'amica...", ma il meglio era: "E poi a me neanche piace". Finché a un festino li trovavi chiusi nello sgabuzzino dei cappotti a limonare e se lui (almeno) stava zitto, lei alla tua vista lievemente agitata diceva "No scusami... gli ho solo chiesto dov'era lo

sgabuzzino dei cappotti ma davvero io non sapevo, non pensavo, non credevo...”. L’amica bambi cade sempre dalle nuvole, con quel fare sospirato di chi ha una crisi di coscienza e sta davvero soffrendo per te, dopo averti fottuta. Perché vi racconto quest storia? Perché stanotte ho avuto un incubo pazzesco, tipo quando sogni che ti devi ancora laureare, si è rimaterializzata la mia amica bambi dei 15 anni, proprio lei, le sue iniziali erano R. C., non aveva più 15 anni ma era proprio lei. Insomma ero a un festino con un mio amico reale, uno che avrebbe potuto piacermi, ed R.C. continuava a tastarlo e ridere davanti a tutti, poi cambia scena e siamo in una specie di centro culturale all’aperto, ma arriva pure l’amica bambi e il mio amico si eclissa, finché lo vedo camminare verso l’uscita, io lo chiamo tre volte e neppure mi sente, infine l’ultima sequenza, che mi ha fatto ridere, il mio amico ed R.C. sono in uno studio televisivo allestito come una terrazza bar (secondo me era il Kursaal), sono belli e abbronzati e si guardano come nel video dei Coma Cose, c’è una telecamera che li riprende e a quel punto io inizio serenamente a legnare R.C. ma nel farlo mi resta la sua parrucca in mano e capisco che c’ha un brutto male, così naturalmente priva di empatia le dico: «Minchia, manco la morte ti ha cambiata» e poi prendo il microfono e chiedo ai telespettatori se hanno goduto abbastanza di questa volgarità in diretta. Oh, mi sono svegliata sudata e ho dovuto guardare fuori dalla finestra un minuto per dirmi che non ci sono più amiche bambi intorno a me, anche se, diciamoci la verità, queste a 50 anni sono uguali, vanno in antagonismo pure con un paramocio, ovviamente solo se è fidanzato con te. Per par condicio diciamo pure che anche il tuo eventuale fidanzato è un bel bambi (finto ingenuo o rimbambito) e ti dirà sempre, fino alla morte, che non sapeva, non pensava, non credeva. Anzi c’è pure la categoria – dai miei ricordi – che dice: «dovrei andare là, ma c’è anche Bambì, ti scoccia? Vuoi che non vada? Perché posso inventare una scusa e dire che sono da te», quando muoiono dalla voglia di qualche lusinga che li fa sentire Rocky Balboa, ma vogliono pure darsi un alibi che sollevi la loro sporca e brillante coscienza. Gesù... grazie a dio era solo un sogno. Fine.

\*\*\*

O quella cosa di mente sana in corpo sano non l’ho mai capita fino in fondo. Se devo essere sincera quando mi alleno faccio molta più fatica a pensare, troppa salute, secondo me la troppa salute non va moltissimo d’accordo con l’intuizione, non so come funziona il cervello, ma quando mangio, bevo e fumo il mio è più veloce.

\*\*\*

Ma perché festeggiano la giornata dei single se nessuno vuole rimanere solo? pure io ho tanti amici/amiche separati, divorziati, alcuni dei quali azzardano pure alla solitudine come una sorta di ritrovata panacea, beninteso, con una fila di amanti, ma quella si chiama comodità, non solitudine. piuttosto perché non si inventano l’amante day? ci pigliano dentro single e soprattutto non single, secondo me sarebbe un’operazione di marketing più efficace. vabbè, non importa.

## INFORMAZIONI SULLA RIVISTA

*Endoxa – Prospettive sul presente* è una rivista bimestrale di riflessione culturale a carattere monografico. Lo scopo della rivista è sia disseminare conoscenze riconducibili, direttamente o indirettamente, all’ambito umanistico sia di intervenire, in una prospettiva di “terza missione”, nel dibattito contemporaneo, senza alcuna preclusione culturale.

Tutti gli articoli sono tutelati da una licenza *Creative Commons* (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

### DIREZIONE/EDITOR:

MAURIZIO BALISTRERI (Torino) [maurizio.blaistreri@unito.it](mailto:maurizio.blaistreri@unito.it)

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) [marrone@units.it](mailto:marrone@units.it)

FERDINANDO MENGA (Caserta) [ferdinandomenga@gmail.com](mailto:ferdinandomenga@gmail.com)

RICCARDO DAL FERRO (Schio) [dalferro.ric@gmail.com](mailto:dalferro.ric@gmail.com)

### COMITATO SCIENTIFICO:

Elvio Baccarini, Cristina Benussi, Renato Cristin, Roberto Festa, Giovanni Giorgini, Edoardo Greblo, Fabio Polidori