

# LA POESIA CATECHETICA AMERICANA: SENSO MISTICO E RISVEGLIO COMUNITARIO. DA WALT WHITMAN A DEREK WALCOTT

*AMERICAN CATECHETICAL POETRY: MYSTICAL SENSE  
AND COMMUNITY AWAKENING. FROM WALT WHITMAN TO  
DEREK WALCOTT*

**Gianfranco Longo**<sup>1</sup> 

Università degli Studi di Bari Aldo  
Moro, Bari, Puglia, Italia  
gianfranco.longo@uniba.it

---

Corresponding author:  
gianfranco.longo@uniba.it



La percezione diventa, in modo redentivo, palingenesi generazionale, unità di presenza archetipica, ma anche ispirazione a un appello collettivo di disincanto, per ritrovare le tracce di un senso pastorale di risveglio mistico, possibile nella catechesi comunitaria della testimonianza storica e dell'appartenenza a un luogo declinato al presente, dove anche la memoria, tutela antropologica e garanzia ontologica del passato, costituisce una clausola di salvaguardia del presente.

**Parole chiave:** poesia americana; poetiche catechetiche; risveglio mistico; comunità; Walt Whitman–Derek Walcott.

## **Abstract**

The person belongs to an event that outlines the form of an instant here, now; where the metamorphosis of places and stories de-personalizes the place into an elsewhere and time fluidifies into an indeterminacy of ages and an ou-topical history, making the person linked to the finding of himself in what American poetry has identified as a haunted sky, I-divided, emphasis of command: the perception becomes, redemptively, generational palingenesis, unity of archetypal presence, but also inspiration to a collective call of disenchantment, to rediscover the traces of a pastoral sense of mystical awakening, possible in community catechesis of historical witness and

belonging to a place declined to the present, where also memory, anthropological protection and ontological guarantee of the past, is a safeguard clause of the present.

**Keywords:** American poetry. Catechetic poetics. Mystical awakening. Community. Walt Whitman–Derek Walcott.

---

<sup>1</sup>The author of this contribution (Bari, 1965) teaches in the Department of Political Science of the University of Bari, Philosophy of Peace and Legal Philosophies and Religions of the Middle and Far East. Since 2015 he has begun a way of poetic research, also bringing to lessons in his courses such itineraries and transits, characterizing the philosophical, epic, theological fields, and thus resuming the Italian tradition of the poem, which has allowed the author an expression at the same time of research and meditation, in order to combine narration and reflection, criticism and hermeneutics.

Poetry is the supreme Fiction, madame.  
Take the moral law and make a nave of it  
And from the nave build haunted heaven. Thus,  
The conscience is converted into palms,  
Like windy citherns hankering for hymns<sup>2</sup>  
Narrative originates in the heart, time's  
pendulum and apostrophe, until the heart's scales  
are swung to a standstill, to a breathing balance,  
a light meridian of the hemispheres –  
saying to the sea and Europe, “Here I am”,  
division swayed by justice, poetry  
unbiased to an absolute pivot, that is my sword's  
surrendering victory over myself, my better halves<sup>3</sup>

## Premessa

Queste pagine, innanzitutto un omaggio, sono nate negli anni in cui lettura e formazione hanno poi provocato la richiesta di una riflessione su alcuni poeti, cruciali nella mia ricerca poetica per il senso mistico e speculativo che li ha pervasi, senso e qualità cercati per poter offrire un impulso peculiare alla meditazione filosofica, che non risentisse esclusivamente dello spirito europeo, ma fosse anche epigrammatico e meditativo, *catechetico* sotto alcuni aspetti, oltre che di peculiare impatto speculativo rispetto alla tutela della persona, alla conservazione del suo luogo, alla salvaguardia della sua storia per custodirne l'epicentro di un amore vicendevole: la memoria della persona e del cittadino. L'orientamento di analisi e di ricerca, pertanto, su temi ermeneutici da un punto di vista letterario, musicale e artistico di avvenimenti storici e giuridico-politici, imperniati su una ricezione valutativa degli stessi, anche in chiave profetica, basti pensare ai romanzi di Franz Kafka o di George Orwell, su quelle che dovevano consolidarsi come radici di distruzione e di assalto alla storia e all'umanità (dal marxismo al coniugarsi di fascismo e nazismo) – è diventato, tale orientamento, un versante mediante il quale poter comparare l'osservazione e la descrizione di una determinata vicenda civile, politica, o anche antropologica,

---

<sup>2</sup>Wallace Stevens, da *A High-Toned Old Christian Woman*, in Wallace Stevens, *The Collected Poems of Wallace Stevens*, Vintage Books Edition, New York, 1954 (nuova edizione a cura di Holly Stevens del 1982), p. 59.

<sup>3</sup>Derek Walcott, *The Prodigal*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 2004, p. 36.

meditata, interpretata e ampiamente compresa da approcci diversificati: poetici, narrativi, musicali o artistici.

Tale momento di riflessione critica e dossico-ermeneutica, comparata nelle arti e tra queste ultime, ha ottenuto un suo progressivo consolidarsi, tanto da osservarvi una peculiare forma di resa, non solo epistemologica, ma anche divulgativa e didattica, cercando di raggiungere l'interpretazione più adeguata e storicamente rivelatrice di un epicentro in cui alla rievocazione iconica si è affiancata una sorta di *oralità catechetico-meditativa*, che avvolge per intero e dall'interno i versi di poetesse e di poeti sui quali mi sono soffermato, analizzandoli e scegliendoli perché dall'omaggio alla loro opera scaturissero anche ulteriori spunti di ricerca e di riflessione su alcuni principi cardini della poesia americana: lo spirito *ascetico* e quello *pastorale* che riprendono appunto una sorta di tradizione orale; l'impegno a un risveglio comunitario esortato e declamato; la metaforica osservazione della vita ed il suo fluire tra amore e passione; gli aspetti più immaginativi che lasciano produrre nel lettore una scansione della memoria personale perché scongiurato sia l'oblio di ognuno di noi.

Tutte queste tracce concettuali all'interno dei quali ruota gran parte di ciò che ho desiderato definire quale *poesia catechetica americana*, sono divenuti un modello di ricerca che vuole delinarsi in un *multi-level approach to the mystical poetry*.

## 1. L'età della generazione e la memoria della persona e della vita

1.1. Esattamente attraverso il vissuto di un'esperienza emblematica e caratterizzante percorsi verso nuovi confini ed orizzonti creativi, la scrittura filosofico-narrativa e la *poesia catechetica* acquisiscono la condizione di un loro peculiare senso *pastorale*<sup>4</sup>, che all'interno delle opere di alcuni poeti americani, quali Walt Whitman, Elizabeth Bishop, Marianne Moore, Edgar Lee Masters, Robert Lowell, Anne Sexton, Sylvia Plath, Ezra Pound, Wallace Stevens sino allo stesso Derek Walcott, si affinano in un'esigenza di corallità e di guida che da questa tradizione letteraria assume la qualità di proporsi *catechetica* e di *riflessione* sulla persona, qualità affatto schematica o antropologico-culturale *strictu sensu*, ma in quanto contemplativa, epica e rievocativa, assurge ai connotati di un *richiamo* collettivo e peculiarmente comunitario, cioè originale enuclearsi di un rinnovamento verso esigenze diverse,

---

<sup>4</sup>Per *pastorale* qui s'intende un senso non relativo alla poesia *bucolica*, *agreste*, ma si intende il senso di *pastorale* in ambito religioso, inerente cioè ad una azione di catechesi e di guida nei confronti di una comunità.

facendosi proprio tale coralità e tale senso di rinnovamento e di risveglio, confermati nella coscienza collettiva, pastorali e identificativi di una nuova età generazionale.

1.2. Pertanto contenuti e simboli, significati e rinvii metaforici, come anche quella *suprema finzione* cui ambisce lo stesso Wallace Stevens, delineano una perpetuità di distacco dal reale, perché proposta di un riavvio diverso e di un segnale a lineamenti e a una forma di realtà possibilmente *trans-moderna*, benché la constatazione della stessa realtà permanga di isolamento e descriva il nucleo consolidato di un'esperienza immune da influenze esterne, proponendosi, in tale veste, quale *memoria processionale della vita*, cioè lungo percorso e vissuto (*erlebt*) itinerante, specificità *on the road* di persone<sup>5</sup>, sino a caratterizzarsi in una necessità diretta a colmare un vuoto, come nel caso di quel baratro esistenziale che, per esempio, emerge quale conseguenza della sofferenza testimoniata dalla loro vita, e ripercorsa poi nei loro versi, da Anne Sexton e da Sylvia Plath, e perciò urgenza che ha trovato un suo spazio di azione in un richiamo *redentivo*, altre volte mistico, basti pensare a Ezra Pound o allo stesso Edgar Lee Masters, o anche metafisico come in Derek Walcott, in grado di coinvolgere *tutti* in un cammino comune verso il luogo della fecondità e del rinnovamento spirituali e del rinascimento artistico, luogo di creazione narrativa e poetica, ma anche di comunicata partecipazione della sofferenza e di comunione del destino.

Scriva nel 1956 Sylvia Plath in *Conversazione fra le rovine*:

“Colonne infrante incorniciano panorami di rupi;  
mentre tu in giacca e cravatta sei ritto in posa eroica, io siedo  
composta in peplo e chignon alla greca,  
inchiodata al tuo nero sguardo, la commedia fatta tragedia:  
in un tale sfacelo di ogni nostro bene  
quale cerimonia di parole può apprezzare la devastazione?”<sup>6</sup>

1.3. La devastazione di cui parla Sylvia Plath si coniuga alla dimensione del reale, dove il tempo della scrittura scandisce una sua specifica evoluzione letteraria e una sua costante trasformazione ontologica, antepoendo alla forma del reale – individuata e da cui è necessario sfuggire per darle nuova nascita, anche mediante l'*ars poetica* – la mitizzazione di una conversazione sfumata, malgrado la lunga

---

<sup>5</sup>Si allude qui alla scrittura filosofico-narrativa in grado di esprimere e di caratterizzare il percorso di una generazione, la sua qualità esistenziale e la sua ricerca di un approdo, temi e concetti espressi e meravigliosamente descritti da Jack Kerouac, *Sulla strada* (1957), Mondadori, Milano, 1959-2006. Si veda in tale ambito e nello sviluppo dei medesimi temi di Robert Pirsig, *Lo zen e l'arte della manutenzione della motocicletta* (1974), Adelphi, Milano 1981.

<sup>6</sup>Sylvia Plath, *Tutte le poesie*, Mondadori, Milano, 2013, p. 5.

attesa per la sua gestazione migliore, sovente manifestata nella sua enfasi più variegata, stabilendo quanto vorrei definire *legame epifanico* della identità generazionale e delle sue aspettative, che sarà poi sempre quello percorso, da questi vari autori, al limite tra la vita e la morte; al crinale tra un vulnerabile destino e il suo volerlo incessantemente verificare e misurare, paradossalmente solo nell'azzardo, proprio al ciglio del precipizio tra gioco e dissipazione della propria esperienza esistenziale, tra tentazione di mettere a rischio mortale la propria esistenza per darle un esito e una comprovata fiducia nella salvezza, e l'improvviso risveglio redentivo all'interno di una comunità, facendosi spesso profeti involontari del senso trascendente della vita come in Robert Pirsig o come nello stesso Derek Walcott.

1.4. Ugualmente senso e spirito catechetico, che in tale ordine vuole esprimersi quale *palingenesi pastorale* di un'intera collettività e di una parallela e fragile comunità di assensi e di contrasti, all'interno delle dinamiche diacroniche esistenziali e delle latenti precarietà ontologiche che sviluppano una poetica dall'alto valore simbolico e metaforico, repleta di rinvii non solo ad esperienze dirette *on the road*, ma anche a momenti storici ben determinati, – si pensi a tal proposito alla versificazione eroico-epica e di recupero di tracce culturali e “personali” operata da Derek Walcott<sup>7</sup> – sradicano, smuovendole dal loro imperturbabile stallo, condizioni di paradossale contingenza dell'esistenza per oltrepassarle senza finirvi impantanati, rivelando in tali momenti il formarsi, insistente, altre volte come in Robert Lowell spesso inavvertito nelle sue costanti metamorfosi, di una quotidianità grottesca, talora ludica tra *libido* insoddisfatta e un inconscio smaterializzato; altre volte impegnata in un recupero di tracce storiche; quotidianità che finisce per soffocare, al suo proprio interno, l'opera letteraria quale evoluzione di un istante creativo e di un impulso cognitivo dalla profonde radici ontiche e metafisiche, radici che però sfibrano ogni margine di vita in un regresso all'oblio della coscienza collettiva, una coscienza che infine dovrà muoversi e agire tra novità estemporanee e un passato glorioso, emblematico, tuttavia ormai disperso, sorte questa purtroppo toccata, in forme di poco differenti, anche alla cultura europea.

1.5. L'età generazionale si identifica, quindi, con quanto vorrei in questa sede profilare quale *carattere al destino iconico-mistico e pulsione catechetica*: si tratta di un'evidenza sostanziale ed esistenziale in cui la forma rapsodica del tempo che ha già espresso totalmente il fenomeno consolidato di tutta una sua memoria appannata dall'estremo tentativo di dimenticare o distanziare il più possibile l'avvicinarsi del tempo futuro, immagazzinando però, ontologicamente, un'incertezza di fondo che

---

<sup>7</sup>In tutta la vasta produzione dell'autore caraibico vale ricordare, su tali profili, *Omeros*, del 1990, traduzione italiana a cura di Andrea Molesini, Adelphi, Milano, 2003.

caratterizza i versi di questi autori sino a porli in una prospettiva di reclamare un risveglio, appunto, pastorale della comunità di appartenenza, perché essi stessi si rivelano oltre che poeti, persone imperniate nel gioco di dissenso della vita: tale aspetto della loro poetica, sia catechetica che pastorale, ci rivela una comune e assimilabile forma, che si traduce nell'essere percezione di un castigo latente e sfumatura smusata di una catarsi nel considerare, metafisicamente, il senso della fragilissima *natura delle cose*.

Si tratta di un tempo che a Thomas S. Eliot, anche lui americano benché, rinnegando maldestramente le sue radici, venne a naturalizzarsi successivamente britannico in modi ridicoli e grotteschi, lascia dire:

“I can only say, *there we have been*: but I cannot say where.

And I cannot say, how long, for that is to place it in time”<sup>8</sup>

Il *presente* del poeta, allora, che sia Emily Dickinson, che sia il più vicino a noi nella sua produzione Derek Walcott, benché ormai orfani di questo grande poeta dal 2017, pur nella diversità dei loro approcci e consuetudini poetiche, si configura essere *temporalità senza tempo*, che si estende fenomenicamente sul futuro per rendere il futuro neutralizzato e pensabile, proprio perché ormai il passato ha varcato ogni confine temporale certo.

1.6. In Derek Walcott, peraltro, e nella sua scrittura poetica, da un lato epica e di meditazione storica, dall'altro lato *pastorale* e metafisica, giungendo persino al recupero di una specifica *catechistica* tradizione tra cattolicesimo e protestantesimo, essendo permeata da iconiche e rievocative oralità e da una comunitaria mistica su quella stessa vicenda identificata per *storia* – che si espande letterariamente sino a definirsi *memoria*, socialmente e antropologicamente visibile nei luoghi protagonisti delle sue trame poetiche<sup>9</sup> – il presente si va *disfacendo* per poter essere interpretato da una *ars divinatoria*, che si sviluppa nella possibilità di versificare la storia di una nazione e di un popolo, insieme a ogni enigmatica rappresentazione del successivo passaggio generazionale. Mediante allora il verso poetico che si completa nell'essere ermeneutico di avvenimenti e dei loro successivi esiti, il futuro, pur resistendo oniricamente come inimmaginabile ed etereo, viene man mano ri-scritto e ri-definito dal presente, per essere offerto in quella che identificavo profilarsi quale *palingenesi pastorale*.

1.7. Tale salvaguardia del presente custodisce il transito delle generazioni e

---

<sup>8</sup>Thomas S. Eliot, *Four Quartets*, Faber & Faber, London, 1944-1960, I, 2, 24-26.

<sup>9</sup>In tale ambito si rinvia alla più celebre opera di Walcott, *Omeros* (1990), cit.

delle loro identità culturali, religiose, storiche e sociali, senza sminuzzare il passato in frammenti, rendendolo così incomprensibile nella successione specifica degli eventi.

D'altronde la stessa *palingenesi*, poetica e redentiva, e di pastorale fruizione letteraria, preserva altresì il presente di popoli colonizzati e poi “redenti” per essere cittadini, senza annebbiarne la memoria, da una fine tessitura neo-colonialista che ha ri-canonizzato la storia secondo proprie visioni eurocentriche e antropocentriche, affascinando a modelli economici di *Welfare State*, ammalando a consumi sempre più variegati ed esasperati nella loro molteplicità, infatuando all’oblio, garantendo così e salvaguardando politicamente, in una persuasione collettiva, utilità marginale, interesse degli scopi e profitto: tutto ciò persuade illusoriamente – anche in prospettiva di una economia *politically correct*, che seduce le nuove generazioni, in una fase di amalgama e di omologazione a modelli sociali e storici importati ex-novo – di poter approdare a traguardi comuni che sono soltanto miraggi nazionali e devastazioni culturali progressive, delineandosi, questo sì, quale futuro ricco di inganni, di incertezze e di ipnotici sortilegi.

Scriva Derek Walcott in *Omeros*:

“In te i semi dei grigi mandorli indovinarono una forma d’albero,  
e le foglie della vite arrugginirono come isole frastagliate,  
e il faro cieco, percependo l’orlo di un promontorio,  
si soffermò come un gigante, una nuvola di marmo nelle mani,  
per scagliare il suo macigno che sprofonda tra stelle  
al fosforo; poi un pescatore negro, il rozzo mento ispido  
come un riccio di mare, issò la vela di tela di sacco  
sull’albero di bambù, e scandì il primo verso  
del nostro epico orizzonte; ora posso guardare indietro  
verso rocce che scoprono i piedi quando la rete di luce cattura  
le onde, quando le piroghe prendono il largo con capitani d’ebano,  
giacché fu la tua luce che sorprese i nostri moli assolati  
dove pigre dondolavano golette, ormezziate agli argani freddi.  
Un vento gira le pagine del porto fino alla voce  
che mormorò nella concava gola di una ragazza: ‘Omeros.’”<sup>10</sup>

1.8. I nuovi orizzonti, rivelati politicamente dall’esasperazione consumistica del presente essere una realtà inoppugnabile e “condivisibile” nella sua efferatezza, vengono denudati nella loro pervicace dispersione territoriale e civile di un popolo e

---

<sup>10</sup>Derek Walcott, *Omeros*, cit., p. 29.

vengono smascherati quali farseschi tentativi di affermare l'oblio essere una trasformazione non più rinviabile al fine di ottenere un deforme e orrido congiungersi del *Here* e del *Elsewhere*, proprio dal verso poetico, in questo caso catechizzato nel richiamo a saper distinguere la speranza dal sortilegio, concretamente facendoci rivivere, anche da un punto di vista ontologico, l'anelito poetico quale possibilità presente della catarsi storico-culturale di una nazione.

Ci rivela ancora Derek Walcott sempre in *Omeros*:

“Dopo un po' la felicità si fece opprimente,  
solo i morti sanno sopportarla, in paradiso,  
e così per molto tempo sembrò egoista. Sentiva  
quelle ali limone come dipinte con gli occhi di lei.  
C'è troppa povertà sotto di noi. Ogni foglia  
definisce i suoi limiti. Tutte le radici hanno una storia.”<sup>11</sup>

Esattamente come in quelle ultime indimenticabili espressioni della Bishop, di Pound, di Walcott, sulla morte, sulla luce, sul sidereo della vita, l'ultima luce della storia, in una contraddizione di eventi e di culture, in un *conflitto* di vite e di intenzioni, di voluttà e di pensieri, rischia di autodisperdersi e di consumarsi in un cortocircuito autoreferenziale di un'esistenza percepita e trascorsa come un debito, esistenza in cui il castigo e la colpa emergono quali moli di approdo e rapporti di forze in contrasto, ma anche occasioni per salpare in mare aperto proprio da quei porti, lasciandosi però alle spalle, la terra amata e promessa, da cui la stessa vita del poeta decide di allontanarsi, scindendo il verso poetico ogni volta di una affettiva e gnoseologica bipolarità: il ritorno *garantito* da un fato immaginario e la fuga quale via di salvezza dalla crisi, transiti che preludono poi al soffocamento poetico ed esistenziale del poeta stesso.

Dirà Anne Sexton, “confessandosi”, in *The Book of Folly* del 1972:

“Padre, a me, no,  
tu non sei mio Padre.  
Oggi il dubbio.  
Oggi tra di noi  
il mostro Dubbio.  
Oggi un altro mi fissa da dietro le quinte  
con le tue amate battute in bocca

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 111.

e la tua corona in testa.  
O Padre, Padre Dolore,  
dove ci porta il tempo?”<sup>12</sup>

In ciò la Sexton sembra raccogliere l’eredità, dando giusta eco, a un altro testimone, vissuto a ridosso degli anni della dissoluzione storica e politica di un mondo intero, quello ellenico e che si augura una promessa, laddove Anne Sexton considerava il dolore di Dio, testimonianza di un sacrificio:

“Ogni tanto giura di cominciare una vita migliore.  
Ma come viene la notte con i suoi consigli  
con i suoi mezzucci e con le sue malie,  
ma come viene d’impeto la notte, allora  
al corpo che esige e reclama, a quella  
stessa fatale gioia egli, smarrito, fa ritorno.”<sup>13</sup>

## 2. La coralità inquieta e la pastorale di una contemplativa ontogenesi: il lascito poetico della felicità

2.1. Il confluire e il coniugarsi di espressioni esistenziali ed esperienze poetiche, che trovano il loro punto di sintesi nell’unità di passaggio dalla vita alla coralità mistica, *rievocativa* però di una serie specifica di determinate iconografie letterarie (epiche, storiche, eroiche, passionali, moderniste), volte a consolidare pienamente e catarticamente la salvezza dello stesso presente, senza che l’enormità enigmatica del futuro sovrasti il presente nelle sue attese, sconvolgendolo semanticamente e relegandolo da un punto di vista spirituale a un rapsodico cammino negli inferi, determinarono la ricerca poetica di Robert Lowell e di Wallace Stevens – come anche successivamente di Derek Walcott e di Elizabeth Bishop.

Questi autori estesero poetiche inizialmente molto elaborate e sofferte, come in *Land of Unlikeness* del 1944 in cui Robert Lowell sembra disputare in una lotta tra irrisolta consapevolezza del male e aspirazione a quella coralità, in questo caso

---

<sup>12</sup>Anne Sexton, *Il libro della follia*, a cura di Rosaria Lo Russo, La Nave di Teseo, Milano, 2021, p. 107.

<sup>13</sup>*Giura*, poesia del 1915, in Costantinos Kavafis, *Settantacinque poesie*, a cura di Nelo Risi e Margherita Dalmati, Einaudi, Torino 1992, p. 119.

anche ascetica oltre che più intimamente archetipico-confessionale, che diverrà poi segno distintivo in opere sue successive, per esempio in *The Dolphin* del 1973, con cui Lowell venne premiato per la seconda volta con il Pulitzer per la poesia. In seguito questi stessi autori furono trascinati da una ricerca di dilatazione esistenziale di quei versi, sussurrati e confessati dal proprio mondo, recondito, intimo e interiorizzato, a una coralità di resurrezione verso il riscatto e la salvezza, concetti questi che, già da Walt Whitman in poi, avevano assunto un ritmo collettivo e di riunione con un *tutti* escatologico e per certi versi sepolcrale, sino a definirsi, man mano, in una caratterizzazione non solo di schematiche dottrinarie a carattere religioso, sulla rielaborazione dell'esistenza in una realtà controversa e irriducibilmente legata a un conflitto generazionale, ma proponendo, e in ciò anche sviluppando, archetipi esistenziali e metamorfosi del senso salvifico e catartico della poesia: tutto ciò confluirà in specifici assetti cromatici, caratterizzanti e rievocativi, metaforicamente connessi a simbologie storiche, metafisiche, temporali, artistiche ed anche musicali come in Robert Lowell, andando a formare, in maniera identitaria rispetto a una particolare generazione poetica, le sorti di un destino collettivo e andando a individuare, inoltre, le correlazioni fra esperienze esistenziali e personali con sviluppo e transito verso una maturità poetica che contrassegnò, ad esempio, lo stesso Wallace Stevens.

Quest'ultimo portò la sua elaborazione poetica a individuare nella *suprema finzione* l'arcano motore propulsivo e la genesi della poesia, in grado di raccogliere l'eredità di un conflitto generazionale precedente, e che si proporrà identitario di un approccio, personale nella messa a punto della sonorizzazione del verso, ma anche e soprattutto storico e politico, consolidando l'ambivalenza della fede e della realtà, della ragione e di quelle pascaliane ragioni del cuore che la ragione, invece, non saprà mai comprendere e, probabilmente, neppure accettare.

2.3. Ciò emergerà anche in seguito, *confessionalmente* e con una marcata evidenza, in *The Prodigal* del 2004 di Derek Walcott, ma soprattutto in un suo capolavoro precedente, *Another Life* del 1973 (a mio parere uno degli esiti più alti della sua elaborazione poetica, nonché uno dei vertici della poesia in lingua inglese del XX secolo), in cui alla dilatazione del circuito temporale, coniugata alla molteplice variabilità, personalmente bipolarizzata, dell'esperienza vissuta del *Self* e del contenuto esistenziali del mondo, fanno riscontro, in un abile gioco di chiaroscuri e di intrecci magmatici narrativi, in uno splendido sottofondo musicalmente versificato tra coscienza perduta e recupero dello spirito e della mente – però definiti nei loro contorni in precedenza sfuggenti, – non solo una meditazione proustiana sulla memoria e sulla libertà della scrittura, intesa proprio quale *Paradise Lost* di miltoniana

ascendenza, ma anche un'inquietudine e un raccoglimento per il tanto auspicato compimento di un'ontogenesi mistica, all'interno di una vicenda storica e politica, come pure antropologica, ancora *in fieri*.

Scrive Derek Walcott in *Another Life*:

“Vecchia casa, vecchia donna, vecchia stanza,  
vecchie superfici, vecchie membrane cedevoli del grembo,  
muri pellucidi,  
respirano attraverso il tuo legname; ansimano  
travi artritiche, ricurve,  
tossiscono nell'aria viziata  
che splende di pulviscolo, scala  
lustrata a rilustrata dalle mani degli estranei,  
muoiono sprezzanti punteggiando i tuoi occhi grigi,  
pulviscolo di un'aria illuminata dal sole,  
nel tuo legname ronzano costellazioni di carcinoma,  
l'intelaiatura del tuo letto brilla di radio,  
ferro freddo che dilata la febbre del tuo corpo,  
mentre il ferro zincato cricca in spasmi il dolore,  
ma una casa non si lamenta,  
sopporta la profondità di foresta, oceano, madre.  
Si consumano a vicenda  
col ricordo e il disuso  
Perché dovremmo piangere per le cose mute?”<sup>14</sup>

La domanda finale di Walcott, in un profondo approccio confessionalmente comunicato, ci rivela che restringere l'amore a delle grandezze misurate costringerebbe di conseguenza la persona a ritrovare l'incommensurabile desiderio d'amore per Dio attraverso il suo simile, esclusivamente mediante divinizzazioni totemiche cioè *idolatrie*, che sono mute e fanno man mano ammutolire chi le persegue. In tale condizione accade che, attraverso artifici e finzioni, la gioia per l'uomo non possa che provenire dal sentirsi amato proprio da Dio, che l'uomo non “vede”, non “ode”, ma con cui parla in virtù di esistere nel mondo, all'interno di uno spazio circoscritto che è la sua stessa vita e che possiede un tempo altrettanto stabilito, ma non rivelato *ex ante*: è questa l'espressione di una poetica che si fa comunitaria vocazione al raccoglimento e pastorale esperienza di *catechesi*.

---

<sup>14</sup>Derek Walcott, *Un'altra vita* (1973), I, 2-III, in Derek Walcott, *Isole*, a cura di Matteo Campagnoli, Adelphi, Milano, 2009, p. 151-153.

Il dipanarsi della vita, pertanto, per un tempo *presente*, ignoto tuttavia nel suo momento finale, rende la presenza di una ricerca di conversione dell'uomo quale indeterminabile esperienza e incessante espressione della stessa volontà di Dio, volta unicamente a chiamarci per *esser-ci*.

2.4. Queste archeologiche tracce e questi riscontri segnici, in una dimensione poetica che lascia corrispondere a un focus di unità generazionali sincroniche, una contemplazione esistenziale del tutto diacronica, basti pensare in quest'ultimo aspetto alle mutevolezze psicologiche di Anne Sexton che sovrappone insieme diversi livelli di scrittura poetica da quello intimo a quello meditativo, sino a quello parossistico di esasperata protesta e di sofferenza lancinante verso un regime politico americano consolidatosi *nel fare guerra mediante la produzione economica della guerra*, procreando la morte piuttosto che la vita ed esportando il consumo della morte come un credito, subiscono, gradualmente, uno sconvolgimento, interiorizzato peraltro dalle illusioni che la vita ai suoi margini continua a proporre, senza che il poeta riesca definitivamente a districarsene.

E così scrive acutamente Anne Sexton:

“Noi siamo l’America.  
Siamo i riempitori di bare.  
Siamo i bottegai della morte.  
Noi li imballiamo come casse di cavolfiori.  
La bomba si apre come una scatola di scarpe.  
E il bambino?  
Certamente il bambino non sbadiglia.  
E la donna?  
La donna fa il bagno al suo cuore.  
Le è stato strappato  
e siccome è bruciato  
come atto estremo  
lo risciacqua nel fiume.  
Questo è il mercato della morte.  
America,  
dove sono le tue credenziali?”<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup>Cfr. Anne Sexton, *I bombardieri*, in Anne Sexton, *Il libro della follia*, cit., p. 39.

### 3. Verso il neo-colonialismo e la risposta della poesia catechetica: il risveglio della coscienza collettiva

3.1. Tale scompiglio e tale disordine delle necessità, delineati sopra anche nei versi di Anne Sexton, si rivelano tuttavia, non solo assimilati, ma anche comunizzati con un ceppo culturale e antropologico di appartenenza (il Nord America rispetto al Centro e Sud-America) e confessato ai legami più stretti di parentela e di amicizia, ricordando una aristotelica benevolenza, semanticamente vista quale virtù di desiderio del bene altrui, nonché latenza libidica di approdare a una ascetica pratica di forma poetica, in tal senso pastorale e comunitaria, iconica e generazionale. In tal modo il futuro impianto della dimensione civile e sociale nell'ordine del tempo, che non presuppongono quelle stesse credenziali democratiche cui si riferisce Anne Sexton come nesso di investitura giuridico-positiva rispetto al sistema politico, ma piuttosto fondano lo stesso ordinamento costituzionale su premesse di prassi ed esigenze politiche e di equilibri fra forze di potere, invece che divisione costituzionalizzata di poteri costituiti, non possono prescindere da un'ineluttabile ed ineludibile fragilità della democrazia: è imprescindibile, in buona sostanza, che l'equilibrio democratico debba prima di tutto fare in modo che alla super-costrizione del potere politico corrisponda esattamente l'obbligo della reciprocità<sup>16</sup>.

Nello schema delineato, però, nei versi sopra citati ciò appare impensabile, e quegli stessi versi si rendono catechetici nella misura di essere esortazione anche politica e pertanto giuridica della democrazia americana.

3.2. Se, dunque, si contemperano un passaggio ed una trasformazione politica dall'*éthos* all'elemento *etnico* in cui è il *démos* ad essere sottratto alla sua storia culturale e civile, non si può trascurare un'osservazione sul concetto di territorio, descritto quale formulazione ambigua apparente<sup>17</sup>, poiché la suddivisione è e rimane eminentemente storico-politica: in effetti il territorio *geografato* e *colonizzato* dalla sovranità politica dello Stato, tema questo che sarà molto caro alla poetica non solo di Walcott ma anche precedentemente di Elizabeth Bishop, in un momento in cui il *politico* si ponga prioritariamente rispetto al mandato giuridico-costituzionale, si fonda per connettere e congiungere individui, non più popoli.

Il territorio, mai infinito, è un concetto sul quale esercitare la presenza di un

---

<sup>16</sup>Così ritiene José Gil, *Potere*, in "Enciclopedia Einaudi", Torino 1980, vol. X, p. 1009.

<sup>17</sup>Cfr. Gilles Deleuze e Felix Guattari, *L'anti-Edipo*, Einaudi, Torino 1975, p. 161: "La nozione di territorialità è ambigua solo in apparenza. Se si intende infatti un principio di residenza o di ripartizione geografica, è evidente che la macchina sociale primitiva non è territoriale. Lo sarà solo l'apparato di Stato che, secondo la formula di Engels, 'suddivide non il popolo, bensì il territorio' e sostituisce all'organizzazione gentilizia una organizzazione geografica".

possesso politico.

In questa visione la sovranità controlla le fasce di territorio, inteso quest'ultimo sempre quale limite estremo, obiettivo stesso del controllo giacché questo limite, sorta di cordone politico, delinea il margine di una differenza, una differenza all'interno della quale esercitare il possesso della sovranità, basti pensare anche a quanto avvenuto in un recente passato o attualmente nel condizionare masse di persone, non più popoli, ad emigrare verso terre del benessere o ad essere addirittura sfruttate e "inviolate" in zone di confine con il fine di destabilizzare politicamente e giuridicamente territori e quindi Stati, operando una sorta di profitto delle necessità.

Il desiderio di fondo (*die Begierde*) soggiace all'espressione di una paura intesa quale "passione", quella che delinea la perdita del limite estremo, quando poi il territorio finisce con l'essere la constatazione esattamente di un'altrui presenza, arcana, indefinita, insostenibile. Proprio seguendo questa linea d'ombra, l'imperialismo, successivamente, trasse la sua sopravvivenza da un atto politico in cui descrivere la *terra* come *territorio* e *possesso*, infine *proprietà*: siamo proprio sicuri di essere fuori da questo passato storico europeo o piuttosto esso rivive attualmente all'interno dell'Europa?

È la cultura che tragicamente controlla la natura: cioè la *res cogitans* sulla *res extensa*.

È il potere che tristemente osserva la memoria: cioè la *libertà giacobina* che tutela il controllo sociale, propagandando vacuamente ombre di diritti e di libertà, imprigionando in realtà per *asservire* la persona umana.

3.3. I popoli colonizzati non avevano nulla di cui lamentarsi: furono identificati, mitologizzati, infine intrappolati all'interno del sistema culturale della *logofobia*. La loro cultura increspò l'acquitrino imperialista: quelli erano uomini, non soltanto natura. Così anche la perfetta impresa coloniale europea (portoghese, inglese, francese, italiana) poté esclamare che l'unica sua passione fosse stata la paura.

La tolleranza infatti forte della sovranità giuridica che l'emette e la promulga, annullò la cultura e regolarizzò i cicli produttivi della natura: il modello produttivo venne quindi ostentato dalla sovranità dello *Stato-nazione* come quel proficuo margine di contenimento e di espansione del concetto di modernizzazione: se infatti le strutture di produzione sono dirette ad evidenziare una loro costante modernizzazione, apparve facile poter individuare una crescita rapida dell'economia, processo di cui è stata a lungo vittima l'America da Nord a Sud. Ma ciò non corrispose certamente ad uno sviluppo che avesse modernizzato e sviluppato la società mondiale, piuttosto accadde il contrario: gran parte della realtà sociale venne ridotta a marginalizzare il soddisfacimento dei propri bisogni, e ciò non poté che concretarsi

soprattutto per quanto ha riguardato le cosiddette economie in via di sviluppo.

L'espedito è sempre stato quello di rappresentare una modernizzazione di superficie a cui poi però non ha corrisposto uno sviluppo sociale reale: tale diacronia ha finito con il rivestire aspetti rilevanti quando si pensa al fatto che il concetto stesso di tolleranza è esautorato di un qualsiasi profilo assiologico, per divenire piuttosto il *sociale* sotto il diretto controllo del *politico* che lo filtra attraverso i meccanismi e le procedure del diritto. Tale modello etnocentrico ha spazzato ogni remora, perseguendo soltanto l'opportunità del momento utile alla ragion di Stato. Ma il modello etnocentrico non è tale se non è imitato: così l'Europa per le Americhe e l'Africa, o il Giappone per l'Asia<sup>18</sup>.

3.4. Si può ben percepire da queste pulsioni creative la sensazione di un cammino di resurrezione e di comunione poetica, dove però i frutti ai margini di una vita – *l'inespresso, il non-detto, l'invisibile, il nascosto, il rassomigliante, l'evocazione, lo zero, l'invulnerabile, il mistico, lo spirituale, il trascendente, l'iconico-metaforico* – provocano la stessa scrittura dei versi a definirsi in una sua peculiare identità che transita, all'interno delle generazioni, *processionalmente* (da intendersi qui come un lungo seguito di adepti in *pellegrinaggio* verso un luogo) per divenire estrema sintesi e constatazione di una tensione, personale e spirituale, che ricerca in quei versi la catarsi e quindi la salvezza comunitaria, ma coralmemente – radicate, sia la catarsi che la salvezza, nel loro ampliarsi, in una confessionalità mistica che proprio mediante la sua orazione poetica, non può ritrarsi al tempo stesso dal rievocare il rischio di un azzardo e il pericolo di un'autopoietica liberazione dalla realtà e dalla incombente incognita del futuro.

Il tono del destino, infatti, come in *Geography III* del 1976 di Elizabeth Bishop, o come nel successivo *Testamento dell'Arkansas* del 1987 di Derek Walcott, si concettualizza in un senso di *Elsewhere*, divenendo persino un luogo immaginato e iperuranico, e forse anche presumibile, ma pur sempre destinato ad essere raggiunto prima o poi, malgrado ne siano sconosciute vie di approdo o modi e tempi per arrivarci, sebbene risulti perfettamente e chiaramente ancorato a un *altrove* appunto, un altrove già in precedenza *colonizzato*, ostile e a tratti resistente a potersi definire in limiti e confini, in barriere e in valichi per essere nuovamente colonizzato e sfruttato.

3.5. In quel luogo, verso cui migrare, che è il luogo paradossalmente in cui abitare, in cui ritrovare il tempo, cioè la memoria e il presente del continente europeo, in cui divenire comunità, deflagrano tutti gli elementi di un destino reciprocamente condiviso in quella luce che *intaglia* l'impercettibilità di un istante e che permette,

---

<sup>18</sup>Su tali peculiari aspetti si rinvia ad un fondamentale contributo alla comprensione dell'etnocentrismo e della sua evoluzione tirannica interna ed esterna, quale offertoci da B. MOORE jr., *Le origini sociali della dittatura e della democrazia*, Einaudi, Torino 1969, pp. 254 e ss.

in quell'attimo inafferrabile, il ritorno nuovamente inscindibile del Tutto (*Weltall*), l'agostiniano "anima del mondo", la schellinghiana *Weltseele*, in cui si riscopre come la deflagrazione della luce nelle tenebre non sia affatto distruzione e apocalisse, ma *palingenesi individuale* e *catarsi* accolte da un punto di vista di *redenzione*, ottenuta mediante il verso poetico, lasciando che quella speciale deflagrazione dia vita al *discreto* nell'ordine della natura e del mondo, ordine congiunto al *continuo* nella definizione del tempo all'interno del mondo e dell'uomo nell'universo, al fine proprio di sbarazzarsi d'un colpo di quella coscienza colonizzatrice.

Scriva Walt Whitman in *Foglie d'erba*:

"Anima, è l'ora tua, per il libero volo nell'ineffabile,  
via dai libri, dall'arte, il giorno cancellato, la lezione finita,  
tutta n'emergi, e il silenzio scruti, considerando i temi che più ami,  
la notte, il sonno, la morte e le stelle"<sup>19</sup>

3.6. Nel concetto schellinghiano di *Weltseele*, pertanto, tutto europeo evidentemente, ma a cui si richiamano i versi dello stesso Whitman, il filosofo tedesco volle imprimere identità alla natura in un mondo creato che avrebbe ancora generato l'*adynaton* (metalogismo che indica una situazione assolutamente irrealizzabile mediante il confronto con un'altra, in una perifrasi paradossale) di una dimensione cosmologica della creazione assente da un creatore, invece possibile unicamente mediante Dio, essendo unitariamente l'uomo in Lui.

Consustanzandosi in una forma perfetta di vita che resuscita nell'amore di Dio, – evento impossibile all'uomo perché la vita di quest'ultimo è subordinata alla singolarità di un ciclo nel mondo della natura che è irreversibile, concretizzare cioè il ritorno dalla morte alla vita – proprio tale forma perfetta è donata al momento della resurrezione di Cristo, si tratta di un ordine trascendente di cui si compenetra la poesia americana nell'essere *catecheticamente* una *palingenesi generazionale*: allo stesso modo dell'evento della resurrezione cristiana che scardina l'ordine della natura, condizione possibile solo a Dio creatore della vita di cui l'uomo e la donna sono diretti fruitori e a loro volta artefici nell'amore sponsale che li lega, la dimensione di quell'avvenimento iniziale di luce viene periodicamente ripreso dalla poesia americana come una genesi ontologica in cui ritrovare non solo le radici di una tradizione, ma proprio l'archetipo metafisico e l'occasione per un richiamo di ognuno alla sua comunità di appartenenza, in cui la persona si ritrova partecipe delle generazioni in cammino: è la creazione nell'amore redentivo mediante il quale

---

<sup>19</sup>Walt Whitman, *Foglie d'erba*, a cura di Enzo Giachino, Mondadori, Milano, 1971, p. 263.

la persona risorge e in questo amore resuscita; è l'anelito a una certezza di vita che Anne Sexton inseguì, invocandola attraverso la sua propria paradossale distruzione, e che i suoi versi evidenziano come ispirazione di una lotta ascetica e di una speranza; è continuare ad essere amati e a sentirsi amati, scoprendo negli altri il volto di Dio..

3.7. C'è in tutto questo la presenza di un dono in cui l'uomo ritrova sé stesso e il suo riscatto.

Esattamente in Whitman, per esempio, il concetto di pellegrinaggio trova, peculiarmente, la sua *analessi* (ripetizione) rispetto alla condizione ontologica dell'amore per Dio, per la terra e per l'uomo, cioè quella reiterazione costante mediante la quale la ricerca del luogo si eleva a una contemplazione, che ripercorre il richiamo alla presenza dell'uomo rispetto alla sua comunità e al suo proprio presente: in quello specialissimo istante in cui l'amore vive costantemente del ritorno, ripetuto e pericoretico, di sentirsi amato e gioiosamente riamato, la stessa ricerca da parte dell'uomo di Dio, del presente e della sua origine, che in Walcott rivestirà anche tratti drammatici in relazione al passato recente coloniale, reca con sé inevitabilmente quel richiamo, di espiazione comunitaria e di catarsi pastorale, in cui il verso poetico offre un salto in un vuoto (il *kenòn* aristotelico) e il superamento di questa dimensione.

Si svela in ciò il tratto di un desiderio latente di rincorrere quanto si suppone andato perduto per sempre, o quanto non si è mai stati in grado di possedere, ma che la riunione comunitaria iconicamente e in misura redentiva rievoca e vuole donare ancora: la quotidiana speranza e l'indubitabile certezza per un approdo determinato per l'uomo già nella sua esistenza, affinché la stessa vita dell'uomo si completi e addirittura si compia (cioè *accada*) proprio in quella ricerca meditata e pastoralmente offerta, perché l'anelito umano di riscoperta del tempo storico e dello spazio territoriale, così come dell'origine dell'uomo e del suo luogo verso cui è in cammino, diventino condizione di rinascita della vita, ontologicamente riscoperta e catarchicamente annunciata.

Su questo rivolgendosi alla propria anima scrive ancora Walt Whitman:

“Rapida sorse in me, e per me si diffuse la pace e la scienza,  
che superano ogni terrestre argomento,  
e so che la mano di Dio è la promessa della mia,  
e so che lo spirito di Dio è fratello del mio,  
e che tutti gli uomini ovunque nati sono anche fratelli di me,  
tutte le donne sorelle e amanti di me,  
e che la controciglia della creazione è l'amore,

e che infine sono le foglie erte o avvizzite nei campi,  
e le formiche brune nelle piccole tane sotto esse,  
e le muschiose incrostazioni delle staccionate tortuose, e i mucchi di pietre,  
il sambuco, il verbasco e la morella in grappoli”<sup>20</sup>

3.8. Ci si può però chiedere allora: e se la poesia americana in questa sua ricerca contemplativa di un *altrove* verso cui andare, e pastoralmente coinvolgere una nazione intera, ci avesse voluto mostrare, in realtà, che il luogo cercato non sia stato altro che un’appartenenza concreta a quella stessa terra e che la salvezza *sia* esattamente una ricerca corale di personale e diretta trasmissione della felicità per essere in ciò *catechesi palingenetica* della stessa felicità?

In questi versi di Derek Walcott l’interrogazione si amplia e tuttavia raggela:

“La paura peggiore aumentò, chiedere all’infinito:  
Quante guglie di cattedrali ancora? Quanti altri  
picchi di monti stretti dal ghiaccio e città  
bloccate dalle valanghe con le luci gialle  
sui loro beni brillanti e battagli di campane  
raggelati dal silenzio? Quanti piccoli corvi  
come virgole a punteggiare le raffiche?”<sup>21</sup>

Ciò che risalterebbe all’attenzione in questo caso, sarebbe una vera e propria “trasfigurazione” a carattere etnico, il cui fine è stato quello di privare radicalmente d’ogni forma culturale e sociale coloro su cui il modello politico nord-americano è stato applicato, ma che pure in un certo modo, vuoi per ricatti economici o politici, vuoi per aspirazioni di presunto benessere, sono stati costretti a imitare. In sostanza il colonialismo (da economico a giuridico-costituzionale a culturale) ha preso forma, e da esterno – come hanno mostrato le ricerche di Darcy Ribeiro<sup>22</sup> – ha finito con lo svilupparsi quale fenomeno endogeno, diffuso nello sterminio e stabilito politicamente nel *de-territorializzare* l’indigeno, perché egli non avesse più identità, perché fosse forza lavoro escluso anche da qualsiasi “benessere” della società industriale.

Il modello così ha potuto riprodursi con specifiche peculiarità, virale, senza che sia stato possibile arrestarne l’avanzata: è un dato di fatto, vissuto continuamente, il desiderio di imitare qualcosa che appare divulgata attraverso una millantata

---

<sup>20</sup>Walt Whitman, *Foglie d’erba*, cit., p. 65.

<sup>21</sup>Derek Walcott, *Il prodigo* (2004), I, 2,1; in Derek Walcott, *Isole*, cit., p. 545.

<sup>22</sup>Darcy Ribeiro, *Os Indios e a civilização brasileira*, Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro 1970.

modernizzazione. Il manierismo seicentesco da cui la stessa poetica americana con Whitman aveva già preso le sue dovute distanze, non è ancora finito: l'orrore di una modernizzazione globalizzata non agisce e non funziona senza un potere politico che ne stabilisca ruoli e strategie; ugualmente non si raggiungerà mai una tolleranza radicata nel nesso della speranza di un equilibrio assiologico, ma si radicalizzerà invero soltanto una tolleranza politica filtrata dalla sovranità giuridica, cioè una capillare intolleranza economica e sociale, finalizzata all'esercizio di un controllo costante del *politico* sulla società dell'uomo e sullo Stato del cittadino.

#### 4. La persona, l'uomo, il cittadino: Here, Elsewhere or Anywhere?

4.1. La ricerca, indubitabile, della felicità, che nella Sexton o nella Bishop, come anche in Emily Dickinson, fu anelito e divenne disperazione nell'inseguirla senza poterla recuperare dal proprio passato, e senza neppure individuarla quale agente nel presente, si enuclea in quel luogo che è *hic et nunc* proprio un *Here* che Walcott descrive nel suo citato *Il testamento dell'Arkansas* quale spauracchio, per esempio, della *deterritorializzazione*, che consente di riaggregare solo per controllare, di accomunare solo per spulciare le differenze di fede e di stirpe, e perciò assottigliarle al silenzio.

Così Walcott ci narra nel finale di una delle poesie contenute nella prima parte della raccolta *Il testamento dell'Arkansas*:

“Poi, qualche metro più in là, il pulmino si fermò.  
Un uomo urlò il mio nome da un finestrino.  
Lo raggiunsi. Mi porse qualcosa.  
Un pacchetto di sigarette mi era caduto di tasca.  
Me lo diede. Mi voltai, nascondendo le lacrime.  
Non volevano niente, e non avevo niente da dargli  
tranne questa cosa che ho chiamato ‘La luce del mondo.’”<sup>23</sup>

Il concetto di *deterritorializzazione*, infine studiato storicamente e fondato semanticamente da Deleuze e da Guattari<sup>24</sup>, corrisponde perciò, da un punto di

---

<sup>23</sup>Derek Walcott, *Il testamento dell'Arkansas* (1987), in Derek Walcott, *Isole*, cit., p. 473.

<sup>24</sup>Cfr. Gilles Deleuze e Felix Guattari, *L'anti-Edipo*, Einaudi, Torino, 1974, pp. 222 e ss.

vista storico e antropologico, alla *derealizzazione* di quel *tutti*, categoria in realtà colpevolizzata e posta sotto sequestro coloniale e *territoriale*.

Se infatti la circolazione del denaro è sempre servita allo Stato come mezzo di accrescimento del credito a dispetto del debito che diviene debito d'esistenza come sostenevano brillantemente Gilles Deleuze e Felix Guattari, all'interno del contesto walcottiano *deterritorializzare* significa disperdere, non per seminare, ma per dissolvere le tracce del *Here*, e così rendere il luogo stesso della felicità da ricercarsi misticamente e da promettere quale certezza e sicurezza nella propria esistenza alle successive generazioni, ma proprio quale anelito a un *Elsewhere* le cui tracce sono in ognuno e che si affinava nella Dickinson, scorporandosi dal contesto reale e dal luogo immaginato per divenire etereo raggiungimento dell'immortalità.

Scriveva Emily Dickinson nel 1874:

“In qualche luogo sulla terra comune  
esso esiste oggi –  
la magia passiva ma presente  
che mi consacra –  
Stagioni indifferenti certo giocano  
dove io per diritto d'essere –  
pagherei ogni atomo che sono  
tranne l'Immortalità –  
Riservando a questa solo per provare  
un altro tempo di te –  
O Dio dell'ampiezza, a noi  
non lesinare l'Eternità!”<sup>25</sup>

4.2 Il consumarsi perciò del *Here* in un *Elsewhere* indica un *qualsiasi momento* della vita in un *qualunque luogo* in cui la vita cede il passo alla morte: il poeta avverte l'urgenza di un richiamo d'insieme al suono della vita, che sta perdendo, perché tale suono si trasmetta alla sua stessa comunità, affinché quel suono si trasformi in un corale di salvezza per la stessa comunità: l'esperienza poetica, confessata e trasmessa in una palingenesi pastorale, si fa catarsi rispetto al *presente*, rievocando una sorta di iconografia del passato quale vero modello generazionale tramandato, dove le età ritrovano un saldo dal debito contratto con il passato, coloniale per esempio in Walcott, e lo riversano purificato grazie all'esperienza del vissuto, cioè un *Erlebnis*, diversamente da quella che è esperienza intesa quale *Erfahrung*, in

---

<sup>25</sup>Emily Dickinson, *Poesie*, a cura di Massimo Bacigalupo, Mondadori, Milano, 2005, p. 557.

chiave mistica, potendo così affrontare lo stesso enigma del futuro, sia dal punto di vista storico che sociale e culturale, razionalizzandolo per quello che diventa: l'essere, quale incontrovertibile evidenza, permane in incessante suo mutamento, affinché si trasformi nell'uomo quella coscienza in grado sì di accettare il dubbio, ma perché ciò spinga a considerare presente e viva in noi stessi quel *Dio dell'ampiezza* cui la Dickinson si riferisce, per poterlo comunicare e salvificamente trasmettere nella ricerca poetica, esattamente ed efficacemente, quale incontro ineludibile e accadere insostituibile della vita dell'uomo nel mondo, perché attraversata questa vita dalla certezza redentiva della sua immortalità spirituale. Difatti che senso avrebbe una vita terrestre infinitamente vivibile, odiosamente quindi priva di tempo appunto perché innocua alla fine?

In Cristo materialmente si avverte il soffio e il tocco rivolti all'uomo come suo *indeterminabile presente*, realtà inconsumabile all'uomo nel suo mondo, incontrovertibile tendenza per l'uomo nel tempo del mondo.

4.3. In tal modo l'avvenimento del presente, sciolto dal rischio di divenire un'aspettativa autopoeitica di felicità, si rivela quale processionale transito di una comune identità verso gli anni e verso un luogo determinato per appartenenza e spiritualmente percepito al di là del silenzio e dell'inquietudine, affezioni queste ultime che si colgono evidenti in Anne Sexton o in Sylvia Plath, come pure, per certi aspetti, nel pellegrinaggio autoreferenziale e dal movimento circolare di Walt Whitman; si accede invece alla scoperta immanente di un luogo in cui l'approdo mistico trova la sua delineata familiarità e il suo momento conclusivo di ricerca interiore.

D'altronde il mondo si costruisce nell'esperienza della sua stessa trasformazione; la stessa argomentazione poetica, la sua trama all'interno del tempo, l'intrecciarsi delle sue metamorfosi e delle sue narrazioni descrivono le costituzioni trasformative del mondo.

Il mondo si traduce allora in *continuum* che si caratterizza *interrompendo* il circuito del tempo, e l'universale poetico, metafisico e archetipico, permane come *uno*, inerente in molti, ed *eterno* in virtù della progressiva trasformazione del singolare tratto di cammino verso il luogo del ritorno e dell'approdo, condizioni che nella poesia americana trovano un loro passaggio dal possibile al necessario: il mondo si perfeziona nella contingenza del necessario, cioè del tempo della circostanza: il *kairòs*, passato coloniale, si riconduce ancora al presente, ormai cascato e intrappolato nelle maglie dell'oblio. Per tale ragione l'intervento a un richiamo collettivo di resurrezione comunitaria e pastoralmente determinata si eleva quale voce poetica che rende una testimonianza sul presente, invitando a uno sviluppo comunitario

redentivo. Pertanto lo svolgimento all'interno della tradizione, dalla possibilità alla necessità (tentativo europeo, già in parte leibniziano), viene colto come punto di vista della conoscenza poetica (tentativo questo inerente nel suo complesso alla poesia americana).

4.4. La natura rimase, dunque, compressa nelle definizioni e nei concetti, metamorfosi del mito e ritualizzazione di una Costituzione non giuridica, ma politica. Dai versi di Walcott e dalla sua "tradizione" coloniale si trae la constatazione di come la cultura assurde a descrizione di un etnocentrismo che rivelò la presenza definita ed immutabile del territorio conquistato e depredato. La terra divenne e si venne a costituire come il solo margine estremo dell'immaginazione emotiva della memoria dell'uomo: il territorio si risolse, quindi, nel luogo di una categoria politica della storia e delle sue sovranità, dei suoi regni, definizione di una legittimità specifica e culturale che potesse farsi memoria della stessa storia. Anche in questo caso la storia è uno strumento di legittimazione della sovranità. Secondo una tale ermeneutica la terra che diviene concetto, cioè *territorio*, segue l'identico destino di una tolleranza strumentale, non più utopica o nazionalistica, ma semplicemente politica: la tolleranza così descritta, quella tolleranza cioè che si avvale del suo *territorio sovrano*, è già in sé esercizio diretto dell'intolleranza.

In questa prospettiva la definizione del territorio che rispetta l'assetto politico dello Stato è il segno evidente di una delimitazione forte di *possesso*. Il conflitto è spesso, invero, senso del mantenimento del limite estremo, proprio dal conflitto sostenuto ed esportato sorge per la sovranità il fattore della sua sicurezza: dunque, conseguimento dei suoi obiettivi politico-economici, come anche militari, e infine di potere<sup>26</sup>. Se la catastrofe segna un punto di non-ritorno proprio perché discontinuità e rottura di un ordine, la presenza dell'uomo tornerà a rivangare la sua terra e a ricostruire dalle ceneri la sua cultura, senza l'oltraggio alla natura. La catastrofe semantico-storica, il passaggio della parola in concetto politico e giuridico, testimonia il peccato della memoria: lo Stato che si pone come nuovo ordine non permette il privilegio del ricordo. Così il territorio che circonda l'imperialista lo vede sempre all'esterno, pronto ad insediarsi in una natura diversa da assoggettare alla sua cultura.

L'imperialismo in fondo non ha raccontato altro che l'esercizio esasperato della tolleranza naturale che non poteva oggettivamente ricostituire i *passi perduti*.

4.5. La comprensione del tentativo psicologico di Leo Frobenius, quella appunto di interpretare la storia come un alterno impeto emotivo e come il frutto

---

<sup>26</sup>Sulla connotazione di un riflusso emotivo storico-popolare e sulle imprescindibili conseguenze anche politiche e giuridiche, si vuol far riferimento alla grandiosa opera di Leo Frobenius, *Storia delle civiltà africane*, Boringhieri, Torino 1950 e 1991.

di una commozione, dà voce alle più nascoste e recondite rivelazioni umane, basti pensare all'arte ed alla poesia che narrano l'inconscio collettivo; dà spazio ai più intricati e magici passaggi del destino umano sulla terra: l'idea della commozione svela tutto con un atto di grazia, con una parola che riempie l'immaginazione di un'eco che non si vorrebbe mai che finisse.

Tale eco, però, è giustamente quella dell'imperialista che divide il suo territorio, che differenzia il suo possesso e lo riconosce in quanto tale. È l'eco di una sola possibile cultura: si comprende attraverso questo psicologismo storico, efficace per intendere la sovrapposizione della cultura sulla natura, il lungo percorso che la sovranità etnocentrica ed eurocentrica (la sovranità che sorge dall'illuminismo contrapposta all'assolutismo hobbesiano ma soltanto in termini di puro potere, poiché poi in realtà rinnova e restaura la sovranità classica, protagonista di un lungo racconto, cioè unicamente quello di sé.

4.6. Accanto al conflitto, peraltro, è opportuno riflettere e considerare la ritualizzazione come uno strumento che evita apparentemente la lotta, contrassegnando al tempo stesso il limite del territorio.

La tolleranza ritualizzata, fenomeno imperialistico degli Stati colonizzatori che paradossalmente decidono, a partire dal secondo dopoguerra, la decolonizzazione, pone in fondo il disegno di un territorio deciso dall'esterno, questione che risalta perfettamente dalle poetiche di Walcott: il conflitto prodotto può scaturire soltanto all'interno del nuovo Stato sorto dal nulla, cioè sorto dal post-imperialismo. In questo caso il conflitto viene appunto relegato come faccenda interna: tribale. Un modo, in sostanza, di trasformazione della cultura eurocentrica in liberazione da un giogo che pone ed incatena uno successivo: le costituzioni giuridiche che nascono durante gli anni Sessanta del XX secolo nei nuovi Stati indipendenti e decolonizzati, risentono fortemente dei modelli giuridico-costituzionali dei paesi che erano stati precedentemente colonizzatori.

La tolleranza ritualizzata diviene così uno strumento di controllo che, evitando il conflitto aperto, lo scarica all'interno del territorio decolonizzato, classificando il conflitto, dunque, quale tribale. In questa misura l'approccio al mondo che poeti come Walt Whitman o Wallace Stevens, o lo stesso Derek Walcott, ci offrono, caratterizza la coscienza comunicandola in una visione metafisica e di ricerca del trascendente mediante l'immanente cioè l'essere nel mondo, in base al suo *continuo-dover-essere-presente*, che diviene a sua volta formazione del senso di un luogo, pertanto appartenenza originaria e cultura: l'*evoluzione* riguarda la formazione di senso del mondo; la *trasformazione* inerisce invece le metamorfosi del senso del

mondo come discontinuità di costanti elementi discreti della storia<sup>27</sup>. Si tratta in fondo di un approccio *contemplativo* a quella stessa storia ambita e per certi versi ricostruita, secondo una definizione palinogenetica, che il poeta americano, da Whitman a Walcott, passando per lo stesso Robert Lowell, riesce a narrare, attraverso sé stesso, alla sua comunità, confessando la storia e rendendo, la storia, una esperienza di un mondo in trasformazione, evento nell'accadere continuo, forma della realtà.

4.7. In quella apoteosi della vita raccontata dall'*aldilà*, dove c'è constatazione di cosa sia stata la morte, un altro grande poeta, Edgar Lee Masters, che narra, confessandole, un'antologia di storie di esistenze, di storie di alterchi e di amori, di storie di speranze e di illusioni, traccia un appello e un pastorale senso di richiamo alla vita, ponendosi in questo cammino quale voce che esclama la necessità di un riscatto dell'uomo prima della morte, e, in ciò, invoca una redenzione comunitaria:

“Voi che recalcitate contro il destino,  
ditemi come avviene, su questo pendio  
che precipita al fiume,  
esposto al sole e al vento del Sud,  
come avviene che una pianta trae dal suolo e dall'aria,  
del veleno e si fa edera amara,  
mentre un'altra dal suolo e dall'aria  
trae dolci elisir e colori, e diventa corbezzolo?  
e prosperano entrambe?  
Voi potete biasimare Spoon River per ciò che è:  
ma chi vorrete biasimare per la volontà in voi  
che si nutre e vi rende gramigna,  
dente di leone o verbasco,  
e che non sa mai servirsi dell'aria e del suolo  
per rendervi gelsomino o wistaria?”<sup>28</sup>

In questa annunciata dimensione anche la percezione della immortalità dell'anima, in un corale rievocativo e in un appello pastorale, non è più soltanto constatazione di un desiderio e di una pulsione di vita che lotta contro la morte, ma si rivela

---

<sup>27</sup>Il mondo è in grado di generare la sua tradizione soltanto stabilendo discontinuità; proprio come la materia, *naturata* dall'equilibrio degli elementi che la costituiscono, può diventare causa di rottura e disordine attraverso lo squilibrio dei suoi stessi elementi. Cfr. di Jula Kerschensteiner, *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*, Beck, München, 1962, pp. 35 e ss.

<sup>28</sup>Edgar Lee Masters, *Antologia di Spoon River* (1915), a cura di Fernanda Pivano, Einaudi, Torino, 1943-1997, p. 381.

metafisicamente quale raggiungimento di consapevolezza del *Self*, quest'ultimo del tutto liberato per amare, sviluppandosi il suo passaggio non più verso un indeterminato essere universale, quanto piuttosto, al di fuori dell'inconscia percezione del bene e del male, in direzione di un *indeterminabile presente*, cioè riscoperta dentro di sé della presenza di Dio.

4.8. È questa la *bellezza* di uno stupore profondo che governa le pulsioni dell'istinto verso la morte per assicurare all'uomo la possibilità che la passione rinasca ancora in amore, senza castigo, perché dall'attesa risorga il riverbero di un lontano luminoso ricordo, divenendo, infine, le pascaliane ragioni del cuore, un giardino illimitato nel suo spazio, tuttavia circoscritto dal tempo della vita, curioso e insolito giardino con un solo fiore, inquietudine dell'attesa, senza che nulla vi appassisca, né il segreto, neppure il mistero di quel fiore. Peraltro, quando il cuore sorride pazientemente, sorride *con* le sue ragioni, aspirazioni, ma è in grado anche di sorridere *delle* sue inquietudini e *delle* sue amarezze, non lasciando mai, altrettanto pervicacemente, che si consumi e che si restringa la pulsione di vita dell'uomo, in grado quest'uomo di aver governato e razionalizzato l'istinto della ragione, con *legittime, tormentose, irrequiete aspirazioni* del suo cuore.

È in questo istante che la riflessione sul senso più profondo ed espiativo della poesia, intesa quale *poesis*, conduce all'*indeterminabile presente*: l'uomo vive unitariamente il presente ed esclusivamente *nel* presente, senza potersi spostare, sebbene di un solo attimo, al passato o al futuro. Ciò che d'altronde si ritiene essere il passato, non esisterebbe affatto: c'è stato, ma nella misura in cui rimane spesso solo un vago ricordo. Non è possibile in sostanza ritornare al passato *ri-vivendolo* come presente, poiché d'altronde anche se ciò fosse possibile, sarebbe nuovamente vivere (*erleben*) un *presente*. Se dunque la dimensione del tempo continuo circoscrive lo spazio del mondo, evidenzia anche la differenziazione tra quella che è la trasformazione del mondo poetico e storico all'interno e per mezzo della sua tradizione, dall'evoluzione di quel vissuto (*erlebt*) poetico che afferra l'intero suo asse temporale: ma cosa si può intendere, però, per inizio della forma del mondo e del tempo?

Cosa si vuol indagare quando si afferma che una trasformazione del mondo si sia determinata in una sua specifica temporalità?

Ricostruendo tratti della forma del mondo, si ottiene il suo fenomeno universale come trasformazione del suo significato, nel quale diviene possibile percepire l'*evoluzione ontica* del mondo, cioè il riconoscimento dei vari tratti del suo fenomeno esistenziale attraverso il tempo. La stessa bellezza, afferrata quale legge dell'amore, riconosce la sua forma in un fenomeno in cui l'apoteosi della parola si coniuga alla descrizione di un'inquietudine, quella dell'uomo che intende divincolarsi dal suo

rapporto stretto di filiazione divina con la sua natura umana e con il suo territorio, finendo per ergersi al di sopra del destino umano, escludendo volontariamente traguardo e fine nell'unico amore possibile che oltrepassa l'orma dell'universo e si trasfonde nel mondo voluto da Dio e da Dio creato per la libertà stessa della persona. L'incompiutezza dell'esistenza, perciò, si accresce in un'*anafora* (ripetizione ricorsiva) della sua storia, in un incredibile intreccio tra ricorsività del destino e trasformazione della morte in un corpo che aveva già perduto ogni sua individualità ed anche identità culturale e antropologica, finendo per disperdersi e assottigliarsi nell'omologazione dei consumi. In tale versante il senso mistico cui approda la poesia americana che analizziamo, si traduce in una rinascita redentiva e riscopre sincronica la sintesi tra *catechesi poetica* e *meditazione comunitaria pastorale*.

4.9. D'altronde neppure sarebbe stato verosimile proiettarsi in una dimensione futura, convincente unicamente come aspettativa avverabile, plausibile quale speranza, senza confondere, rozzamente, la speranza cristiana con l'augurarsi la realizzazione o l'ottenimento di determinati risultati. Dio invece è *presente indeterminabile*, perché il suo presente non prospetta la condizione passata o la dimensione futura; indeterminabile, quindi, nel senso di essere *in-terminabilmente* presente senza aver avuto mai inizio, piuttosto avendo dato Dio inizio all'uomo e alla donna, e al mondo nella completezza e nella perfezione della sua natura. Il concetto, pertanto, d'*indeterminabile* riveste nella poesia americana una semantica che non riguarda gli aspetti dell'indeterminatezza, non è riferibile all'incertezza o alla vaghezza.

Si tratta di tutt'altro.

In questo inebriante e felice ritrovamento, quindi, della vita che ri-*diviene*, che ri-*sorge*, il *Self* mostra distintamente, annunciandolo, quel peculiare coniugarsi della creatura alla creazione, l'amato che ritrova in Dio la sua unità d'amore. Così scrive Emily Dickinson nel 1874:

“Nella tua felicità  
ricordati del mio viso –  
Tu oggi stesso mio ospite  
sarai in Paradiso –  
Altre cortesie sono state –  
altre cortesie saranno –  
noi ci raccomandiamo a te  
cavaliere sovrano.”<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup>Emily Dickinson, *Poesie*, cit., p. 575.

## 5. Il mito e l'eroicità epica, il racconto personale e il verso confessionale: all'epicentro della metamorfosi e della storia

5.1. Quelle voci interiori e quelle memorie drasticamente testimoniate, le ascendenti invocazioni della Dickinson o le catabatiche ricerche del proprio essere fra i meandri di un'esistenza sfigurata dal dolore e camuffata da aspettative di esiti immediati della Sexton, altrettanto improvvisamente, si dipanano, dopo il rimorso e il riscatto dalla colpa dell'accusa, in solitarie melodie di amore struggente, un amore inseguito senza sosta: è l'amore dell'uomo redento che desidera la salvezza e che la riconosce non più delineata dalla sospensione dei diritti e delle libertà, consegnate a un uomo solo al comando, ma da una visione differente in cui la realtà ha trovato il suo pieno sviluppo in un'armonia storica completa che diffida dell'uomo solo al comando, il quale ha invece opportunamente falsificato la realtà e la storia portandole a essere un destino nelle sue mani.

Qui si rinvergono però anche motivi profetici, sorprendenti, per un'Europa secolarizzata e affidata da decenni al mito politicamente corretto, ma culturalmente catastrofico ed economicamente pseudo-soteriologico del consumo, evolutosi mostruosamente in culto monetario, rituale perseguito da *serial killer*, professionisti nel braccare e annichilire la memoria collettiva: c'è uno spazio improvviso in cui l'uomo ritrova, sembra proprio che così ci dicano e ci indichino questi poeti, con forza, dall'altra parte dell'oceano, la sua salvezza e la sua trascendenza al centro di una vita messa in relazione alla sua capacità di aver reso libero, da miti e mitizzazioni e culti, l'amore per il suo simile.

In tutto ciò nulla, infatti, sembra suggerirci lo stesso Walcott, va perso ed è perduto.

5.2. In opposizione a una infatuazione che imprigiona l'uomo e la sua identità, paradossalmente prospettandogli destini sicuri di soddisfacimento e di appagamento delle sue pulsioni primarie e istintuali, e di accumulazioni di ricchezze quali traguardi di una libertà falsificata dall'oggetto e dalla posta in palio che alla fine si impo-ssesseranno della vita di ognuno di noi, offrendoci solo, come salario, la morte<sup>30</sup>, appaiono spesso quali sicuri baluardi i mormoranti e trascinanti momenti di comunitaria esperienza mistica del verso poetico.

Si tratta di quel verso poetico, del *Here* e del *Elsewhere*, che dal lettore ritorna al suo autore in una esperienza congiunta di sommessi segnali di una vita che si tor-

---

<sup>30</sup>Rm, 6, 23.

menta nel dolore e che, supplichevole, risorge al giubilo della libertà e della salvezza riscattate nell'arte. È in questa liberazione che ogni mutilante violenza e ogni abuso del potere politico e militare, come anche del potere di distruggere ogni forma di conoscenza, si riscontrano le radici ontogenetiche in cui le categorie idolatriche dello *sviluppo dei consumi*, della *norma omologante*, della *necessità politica* e della *utilità economica*, sono neutralizzate a favore di un orizzonte comune e necessario perché origine della salvezza stessa, accessibile malgrado lo smarrimento di fronte al dolore, dolore incomprensibile proprio perché terrificante espressione dello svuotamento di Dio da ogni percezione umana naturale, che sfinisce la vita e la relega miseramente, dopo quel selvaggio soddisfacimento di illusori bisogni e dopo quell'appagamento di istintuali pulsioni, alla sua solitaria esperienza del dolore, mortificata dalla paura che non permette di amare<sup>31</sup>.

Nella morte, fisica o spirituale, mediante narcotizzazioni e infatuazioni, è la fede dell'approdo al luogo del presente che realizza la vita come un evento della grazia, perché se la fede muove il ritorno a Dio, quotidianamente, di certo non si può neppure dubitare come, a sua volta, sia la grazia di Dio ad imprimere alla vita dell'uomo la necessità della fede di fronte al mistero della sua vita. Tale traccia emerge chiaramente dalla meditazione di Wallace Stevens quando afferma:

“Ci potrà sempre essere un tempo dell'innocenza.  
Mai un luogo. O se non c'è un tempo,  
Se non è cosa né di tempo, né di luogo,  
E che esiste nell'idea, lì soltanto, nel senso  
Contro la sventura, non è perciò  
Meno reale. Per il più antico e freddo dei filosofi,  
C'è o ci può essere come puro principio  
Un temo dell'innocenza. La sua natura è la sua fine,  
Che possa vedere, e tuttavia non essere, una cosa  
Che risveglia la pietà dell'uomo pietoso,  
Come un libro di sera bello ma non vero,  
Come un libro all'alba bello e vero.  
È come una cosa d'etere che esiste  
Quasi fosse un predicato. Ma esiste,  
Esiste, è visibile, è, è.”<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup>San Josemaria Escrivà, *Forgia*, nr. 260 e nr. 816.

<sup>32</sup>Wallace Stevens, *Aurora d'autunno*, a cura di Nadia Fusini, Adelphi, Milano, 2014, pp. 57-59.

Wallace Stevens insiste molto sul verbo essere, lo definisce ontologicamente per comunicarlo *poieticamente*, rendendosi voce pastorale e appello a un'espiazione dell'essere. La rivelazione del tempo del mondo, soffre il mistero della necessità della salvezza del mondo attraverso quanto si oppone alla falsificazione della realtà per risvegliare un senso di *pietas*, in cui al dominio "semplice" del tiranno che saccheggia e che umilia, che oppone all'amore la morte generalizzata come istinto di violenza, si raggiunge il luogo di appartenenza dell'amore, una salvezza che ha mostrato nel cammino verso di essa un processo catartico nell'uomo, sviluppando e rivelando l'amore, quell'amore già narrato *forte come la morte*,<sup>33</sup> ma che tuttavia *necessita* della morte per essere e per rivelarsi e per *vivere*, perché è in quell'istante in cui la vita soffre tale bisogno del mistero del suo proprio essere che la stessa vita, finalmente, risorge quale epicentro di amore e di pienezza della salvezza e diviene, la vita, *evento* nel mondo, contemporaneità assoluta nell'universo senza inizio e senza fine.

5.3. Questo *evento* è appunto colto in un solo impercettibile istante, in cui Dio ha sofferto il mistero della sua necessità di oltrepassare l'apparente inaccessibile angoscia, al fine di vincerla a dispetto del pericolo della debolezza di essersi potuto rivelare politicamente, come capo per il dominio della storia e sul mondo.

Piuttosto è nella salvezza del dolore che Gesù manifesta e dis-vela tutta la sua bellezza di essere figlio, ed essere nel cuore del Padre, bellezza solo apparentemente e momentaneamente sconfitta dalla morte, bellezza però che risorge come amore della vita che *accade* ancora nel tempo, perché memoria del mondo, dimora dove ritrovare le tracce degli itinerari precedenti, conseguimento che Wallace Stevens esprime nella *poiesis*, misticamente rivelata e iconicamente espressa, anche per merito di un abile intrecciarsi di metafore e simboli, rendendo così la sua poetica, espressamente e pastoralmente, anelito a una *espiazione comunitaria*<sup>34</sup>.

Scriva ancora Wallace Stevens:

“Il riposo stava adorno del nostro ultimo sangue, dell'ultimo  
Pensiero, damascato dei verdi originari,  
Frutti a migliaia di audaci vinti.  
Questa è la figura che staziona alla nostra fine,

---

<sup>33</sup> *Ct*, 8, 6-7.

<sup>34</sup> Dice Javier Echevarría: “Non riusciremo mai a farci carico pienamente del male che noi uomini abbiamo commesso nel corso della storia. Gesù, che percepisce in tutta chiarezza quella mole di immondizia scagliata contro Dio, si sprofonda esterrefatto perché la sua perfezione di intelligenza e di amore lo porta a penetrare tutta la degradazione alla quale noi creature abbiamo condisceso. Ma a tanta malvagità, che lo colpisce nell'anima e nel corpo con una sofferenza indescrivibile, risponde con quella pienezza di amore, così immensa da cancellare quella progressione di miserie: *Uomo, i tuoi peccati ti sono rimessi (Lc, 5, 20)*”, così Javier Echevarría, *Getsemani*, Ares, Milano, 2008., pp. 219-220.

Sempre, in fulgore, fatale, finale, fatta  
Delle nostre vite per tenerci in morte,  
Per guardarci nell'estate dei Ciclopi sottoterra,  
Un re come candela accanto al nostro letto,  
In un manto che è gloria e noi mentre fa la guardia”<sup>35</sup>

L'immagine tramandata di questa esistenza è un punto d'incontro tra vuoto e pienezza, tra forma e fenomeno, tra essere e divenire, in ogni metamorfosi poetica ha il suo tempo che muta rivolgendosi pastoralmente a nuove generazioni e conservando quell'archetipo metafisico cui ancorare la stessa tradizione poetica americana.

5.4. La poesia di Walcott, a sua volta, inserendosi tra *Here* ed *Elsewhere*, e trovando in essi un accordo e una relazione fisica, oltre che spirituale, tra eventi e gente comune, demarca una separazione che non si vuole vedere come un'esclusione, piuttosto come una rivelazione del nostro mondo rispetto al cielo infinito sovrastante, insomma un *Here* ed un *Elsewhere* che si coniugano metafisicamente, distinguendosi e differenziandosi nel loro essere archetipici: in tutto ciò la poesia americana, da Whitman in poi, si fa esperienza di comunione metafisica e di una confessione che sgorga dalla muta volontà della terra, quando quel cielo pare unirsi alla terra. In quell'attimo si conclude il legame dell'assenza, che aveva tenuto stretto l'uomo tra vanità e caducità della sua vita, per riflettere invece come in uno specchio la verità del volto umano: proprio la sua *imago Dei* che lega Infinito a Essere, come il vento al cielo, la terra alle acque.

5.5 In queste differenti e molteplici fenomenologie dello sguardo e del tempo, della presenza e dell'assenza, sino a comprendere dove sia lo *Here* e dove l'*Elsewhere*, nel luogo che caratterizza quella *parte* di mondo che occupiamo e in cui viviamo, “esistono” a loro volta pluralità e variabilità delle forme della vita, che ci accomunano e reciprocamente ci ottengono dal loro scambio di gioia e di sofferenza, la redenzione pastoralmente interiorizzata, in grado di farci meditare sui singoli passaggi esistenziali, particolari istanti nell'ambito di una determinata età, di una particolare generazione: l'osservazione del mondo da parte di Wallace Stevens, di Edgar Lee Masters, di Derek Walcott o anche di Elizabeth Bishop, ci rivela un ordine delle cose all'interno della natura di queste cose: eventi e senso mistico, ermeneutica delle vicende umane e metafisica ponderazione dell'accaduto, quale avvenimento redentivo, catechesi poetica determinano uno sguardo d'indagine e di interrogazione nel cammino verso il luogo della vita e verso la presenza, colta in sé stessi, di un atto creativo, descrizione infine dell'ordine in cui tutte quante le cose avvengono nel mondo,

---

<sup>35</sup>Wallace Stevens, *Aurora d'autunno*, cit., p. 103.

e nel suo spazio, secondo il tempo del *mondo*... e *kòsmos* peraltro, in greco, ha come suo primo significato proprio quello di “ordine”<sup>36</sup>.

## 6. Dalla natura alla cultura; dalla civiltà alla civilizzazione: tra Walt Whitman e Derek Walcott

6.1. La stessa visibilità del *semplice* scompare al di qua della multiforme varietà di una metamorfosi, dietro tutto quanto conduce quella stessa struttura sempre oltre la sua forma originaria. L’invisibile si cela all’interno dell’origine espressa nella struttura tracciata dalla trama poetica: il meccanismo ermeneutico, che svela la realtà nel presente, si caratterizza nell’unità dei suoi elementi semantici (il luogo, il presente, la storia, il *Self*) e dei suoi itinerari. In tale momento, nel cuore dell’annuncio poetico, al richiamo pastorale corrisponde il senso redentivo, che è tale per essere anche mistico, non trascurando lo spazio in cui avviene, centellinando il tempo, attendendo dal vuoto che circonda e che racchiude l’esperienza possibile dell’universo, una visione, una realizzazione.

Così Derek Walcott ci riconduce al *luogo* in *Omeros*:

“In un fosso c’erano i poeti. Spettri egoisti con occhi  
che scrissero per sé solo, che videro solo superfici  
nella natura e negli uomini, e sorridevano ai loro simili,  
condannati nel fosso a pianger sulle proprie pagine.  
E questo era il luogo da cui ero venuto. L’orgoglio della mia arte.  
Per elevare me stesso. Scivolai, e continuai a cadere  
verso la merda in cui sobbollivano; tutti i poeti risero,  
schernendomi con dita gocciolanti; poi Omeros afferrò  
la mia mano in una stretta di marmo e la sua forza mi strappò  
a quella combriccola, altrimenti sarei potuto scivolare  
nel girone dei maldicenti, dei burloni e dei narcisi.  
I piedi ciechi mi guidarono più in alto sulla crosta ripida.”<sup>37</sup>

Tutto quanto apparentemente immoto, pertanto, risorge per manifestare la propria presenza: Walcott qui ci indica persino un inferno per quei poeti che siano

---

<sup>36</sup>Cfr. su questo Martin Heidegger, *Essere e tempo* (1927), a cura di Alfredo Marini, Mondadori, Milano 2006, pp. 199 e ss. e 993 e ss.

<sup>37</sup>Derek Walcott, *Omeros*, cit., p. 497.

stati, non dei vinti e degli inermi, testimoni di un martirio politico e culturale, spesso volte anche etnico e religioso, ma ufficiali di corte, omertosi profanatori delle fedi, ossequiosi questuanti del potere politico e accademico, declamando la storia dei vincitori, in una propaganda di Stato, in un neo-colonialismo: è Omero qui che interviene a salvare Walcott, od ognuno di noi, affinché si abbia una descrizione perfetta di quelle che sono state la realtà, l'*ars poetica* e la vita. Ma lo Stato si costituisce su un territorio che è già indivisibile, connette e congiunge gli individui: il territorio non è mai infinito, non lo è neppure geograficamente.

6.2. In questa visione la tolleranza espressa dal sovrano esercita una significanza politico-geografica perché controlla le fasce di territorio: non vi è popolazione, ma territorio; è il limite estremo che deve essere controllato poiché questo limite si profila quale margine di una differenza, una differenza all'interno della quale esercitare il possesso della sovranità. La tolleranza territoriale è l'esercizio diretto dell'avamposto sovrano, è la cultura che controlla la natura, il potere che osserva la memoria.

La natura rimase dunque compressa nelle definizioni e nei concetti, metamorfosi del mito e ritualizzazione di una Costituzione giuridica; la cultura poté in questo modo efficacemente assurgere a descrizione di un etnocentrismo che rivelò, e che tuttora continua a rivelare, la presenza definita ed immutabile del territorio conquistato e depredato. La terra venne ad essere e a costituirsi come il solo margine estremo dell'immaginazione emotiva della propria memoria, il sorso di una cultura che naufraga nel pensiero e che non occupa in realtà spazio. Il territorio è il luogo di una categoria politica della sovranità, definizione di una legittimità specifica e culturale che possa farsi memoria della stessa storia. Anche in questo caso la storia è uno strumento di legittimazione della sovranità. La terra che diviene concetto politico e *politica*, cioè *territorio*, segue l'identico destino di una tolleranza strumentale, non più utopica o nazionalistica, ma semplicemente politica: la tolleranza così descritta, quella tolleranza cioè che si avvale del suo territorio sovrano, è già in sé esercizio diretto dell'intolleranza.

Il territorio colonizzato è condannato quale un corpo che patisce la parola e che si adegua ad un obbligo della salvezza. La trasgressione di colui che appare pervaso dal tempo della redenzione è tollerata. Forse sublimata. Quella trasgressione non è più un atto; è piuttosto l'illecito per la legge che l'analizza: la parola perseguita ma è anche perseguitata. Subisce la sua pena.

Ma chi ha istituito la pena?

Il discorso politico-militare si fonda d'altronde sulla nostalgia di un ordine che non corrisponde mai al desiderio reale, è sempre qualcosa di perduto, di nascosto,

di introvabile ormai.

Questa sorta di coito interrotto sfoga tutta la sua amarezza in una difesa estrema: l'impotenza genera il sadismo, la sollevazione del proprio tormento è prodotta dallo scatenamento della violenza sul corpo altrui, dunque dalla sofferenza manifestata e rappresentata dell'altro: la cultura senza più natura fa strage di coloro che ancora possiedono inalterato il binomio natura/cultura: l'europeo ha selvaggiamente distrutto ed imperializzato proprio perché cosciente di una mancanza: quella della natura barbarica e primitiva. Il suo processo di civilizzazione ha finito poi col renderlo realmente "barbaro": non potendo infatti più essere descritto nella storia dell'uomo, l'europeo ha dovuto distruggere la storia delle civiltà e soppiantare tale storia con quella sua: la storia della civilizzazione.

6.3. In questo ambito la struttura differenziata del desiderio generale della natura, e dunque la struttura particolare di fondarla sulla cultura, appartiene al dominio di una contingenza assoluta<sup>38</sup>, in cui si avverte la dilatazione tra civiltà e civilizzazione. L'imperialismo, allo stesso modo dell'ufficiale protagonista di un racconto di Franz Kafka<sup>39</sup>, è sadico perché impotente, ed è impotente perché affida ad un feticcio (la macchina della legge) la funzione di un ordine sociale. In questo ordine sociale artificialmente mantenuto, egli vi inserisce l'oggetto amato ed odiato: il corpo (ovvero la natura). Il corpo del reo è anche il corpo della vittima: ma il reo è soprattutto colui che non è riuscito a raggiungere la dignità di rango (di padrone), colui che consapevolmente si è ribellato all'ordine sociale costituito e rappresentato; è l'oggetto del piacere che si vorrebbe poter amare solo per ridurre alla propria volontà. Si può così raccontare a un moribondo cosa sia stata la sua vita, si può essere certi che egli ascolti le nostre parole, sperando di trovarvi la soluzione all'enigma dell'intera esistenza, enigma che si scioglie d'ogni artificiale costruzione nell'amore verso una presenza ontologicamente raggiunta e misticamente accolta. Così ascoltare diviene spiritualissimo versificare, si trasforma in una pastorale poetica che guida la comunità.

Si odono le terre e i venti dell'amore, i brusii e i silenzi dell'anima al cospetto di Dio.

*E udire diviene allora ascoltare con l'anima della propria memoria.*

---

<sup>38</sup>Jean-Paul Sartre, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1984, p. 468.

<sup>39</sup>L'ufficiale si lascia così andare, con uno sfogo improvviso, alla nostalgia di un ordine vecchio soppiantato semplicemente dal caos: "Era impossibile esaudire tutte le preghiere di poter guardare da vicino. Il comandante saggiamente disponeva che bisognava soprattutto pensare ai bambini; ( ... ) spesso mi accovacciavo qui, due bambini a destra e due a sinistra fra le mie braccia. Come prendemmo tutti, dal volto del martoriato, l'espressione della trasfigurazione, come tendemmo la guancia verso lo splendore di questa giustizia finalmente raggiunta e che già passava! Che tempi, camerata!", così Franz Kafka, *Nella colonia penale*, in *idem, Racconti*, Edipem, Novara 1982, p. 190ra

6.4. Allo stesso modo della pluralità poetico-filosofica di un'opera, il crogiolo della vita diventa un incastrarsi di voci, un incontrarsi e un districarsi che rendono e che realizzano la dimensione di un orizzonte walcottiano raggiungibile, in un tempo misticamente illimitato, tuttavia in uno spazio finito e *de-limitato*, dove anche l'*Elsewhere* è pur sempre *qualche cosa d'altro* che ci rivela intanto la coincidenza nascosta tra universo e presenza singola, tra senso mistico e archetipo iconico della creazione, tra la *natura delle cose* e le differenti identità, culturali, personali, storiche, etniche, religiose, di una generazione. In questo preciso istante il verso poetico stesso esorcizza ogni possibile *haunted Heaven*, cui si riferisce Wallace Stevens, donando alla persona la capacità di una riflessione, non più mitologicamente rilevante ed eroica, ma epicamente presente quale sguardo di salvezza altrui. Peraltro, in alcune considerazioni che Sylvia Plath stessa ci offre, lo sguardo intorno alla realtà circostante si smaterializza per rendersi amplificata la percezione interiore del mondo.

Scrivono Sylvia Plath nel 1962:

“Questo è l'essere nuovi: ogni piccolo ostacolo  
appariscente avvolto nel vetro e strano,  
che luccica e tintinna con un falsetto di santo. Solo tu  
non sai capire l'improvvisa scivolosità,  
il cieco, bianco, terribile, inaccessibile pendio.  
Impossibile salirvi con le parole che conosci,  
con elefante o ruota o scarpa.  
Siamo venute solo per vedere. Tu sei troppo nuova  
per volere il mondo in un cappello di vetro.”<sup>40</sup>

## 7. La vocazione sponsale del sacrificio e l'amore come dono di sé e realtà coniugata

7.1. Nell'ambito della stessa poetica confessionale, sorge un problema rilevante che fa appello al pieno rispetto dei diritti soggettivi e alla tutela certa delle libertà personali che da un ambito giuridico-politico, cosa peraltro reclamata in varie fasi da Derek Walcott, esprime tutta la sua pienezza e il suo alto valore simbolico,

---

<sup>40</sup>Sylvia Plath, *Anno nuovo su Dartmoor*, in Sylvia Plath, *Tutte le poesie*, cit., p. 519.

e pastorale, proprio di un richiamo collettivo a salvaguardare e a garantire che il luogo verso cui la comunità si è avviata, sostenga pienamente l'efficacia di quel senso della libertà che da Walt Whitman sino allo stesso William Carlos Williams di *Paterson* (1946-1958)<sup>41</sup> è segno identificativo di una coscienza storica consolidata, in cui il vissuto di tale libertà, costituzionalmente garantita e culturalmente comunitaria, assume a vocazione sponsale, trasmissione cioè di un indiscutibile promessa tra Stato e *persona* per processo di legittimazione delle libertà individuali contro la cui minaccia di sospensione anche il sacrificio individuale diventa possibile, proprio perché tale vocazione è sponsale, appunto *momento donativo* che coniuga la persona al cittadino americani, la garanzia della tutela del diritto individuale all'esercizio delle libertà fondamentali. E la persona, per poter agire ed essere e quindi *divenire* nel luogo suo proprio di appartenenza, deve essere altrettanto realisticamente scevra da ogni interferenza di potere pubblico sospensiva delle libertà, incrinandone il senso di promessa storica e di patto giuridico<sup>42</sup>.

Questo è propriamente il concetto di libertà elaborato dalla tradizione liberale e che è stato incorporato nell'idea di democrazia pluralista; ragion per cui accanto a quel documento costituzionale del 1787 – successivo alla Dichiarazione di Indipendenza del 1776 che già aveva fondato storicamente e culturalmente quella Costituzione di undici anni dopo, – che assicurò le libertà fondamentali come attuazione dei diritti umani, fece riscontro l'acquisizione di un modello culturale in grado di esprimere pienamente quel valore simbolico perché non restasse soltanto una prospettiva di un tempo lontano, ma si venisse ad estendere, come infatti avvenne, permeando il processo di civilizzazione e il momento del presente.

Scriva a tal proposito Elizabeth Bishop nell'ultima parte di *Visite all'Ospedale St. Elizabeth*, poesia inserita nella raccolta *Elsewhere* del 1950, qui citata proprio per rimarcare questo senso di ricerca di un luogo, rinviato, lontano, infine. . . *altrove*:

“ (...) E questo è il soldato tornato dalla guerra.

E questi sono gli anni e i muri e la porta  
chiusa al ragazzo che accarezza il pavimento  
per vedere se il mondo è piatto o rotondo.

E questo è l'ebreo col cappello di carta di giornale  
che danza attento nel reparto d'ospedale,  
che cammina sull'asse di una bara fatta d'assi  
col pazzo marinaio

---

<sup>41</sup>William C. Williams, *Paterson*, Mondadori, Milano, 1997.

<sup>42</sup>In questo senso si esprime Isaiah Berlin, *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 183 e ss.

che mostra l'orologio  
che segna le ore  
dell'uomo infelice  
rinchiuso nella casa dei pazzi.”<sup>43</sup>

7.2. La globalizzazione, però, ed il suo processo di delegittimazione del diritto hanno provocato la tendenza a un imbarbarimento generalizzato, con la diretta conseguenza di una resistenza a potersi nuovamente richiamare a una coesione comunitaria in cui la tradizione storica e quella politica, scompagnate da variabili esogene, ritrovino, in una catartica condivisione del sacrificio, quell'amore che si fa dono e realtà coniugata a rinvenirsi in un cammino mistico d'insieme. La stessa certezza del diritto intrinsecamente collegata all'esercizio e alla tutela delle libertà, in una fase espansiva della globalizzazione, tuttora *in fieri*, non si traduce più in un'espressione di una dimensione assiologica costituzionalmente garantita e culturalmente consolidata, ma diviene una sorta di garanzia immediata della legalità, apparente, delle illimitate possibilità di scambio delle merci e del mutamento continuo dei modelli di consumo economico-sociale, con l'effetto immediato di un concretizzarsi del pericolo di mutamenti sostanziali, oltre che formali, dei contenuti fondamentali dell'intero costituzionalismo democratico, europeo e statunitense, minato alle sue fondamenta dalla *spread's increase* di centri sovrani economici apoliti.

7.3. In tale tribalizzazione emerge un *cuore di tenebra*, nuovamente, della tolleranza all'interno del quale riposa il germe dell'imperialismo della cultura sulla natura.

Nel racconto di Joseph Conrad<sup>44</sup> il personaggio tenebroso, invisibile di Kurtz rappresenta il limite estremo dello sfacelo della natura di quello Stato assoluto che esportava se stesso, e che ritrovò la natura-cultura di una differenza.

Kurtz si accorge dell'alterazione e degenerazione di una natura e della necessità della *sua* natura di affermarsi su un'altra per assoggettarla, per renderla simile, per confessare ad un ignoto universo che la propria natura ancora esiste, che non è disfatta: questa tragedia cognitiva ed implicitamente giuridico-politica, cioè l'imperialismo, non fa altro che mostrare a Kurtz come la propria natura sia davvero morta e che nessun'altra potrà sostituirla o su di essa sovrapporsi.

La libido della distruzione e del dominio diviene un processo eminentemente culturale: se non è più possibile opporre la propria natura perché ormai annichilita

---

<sup>43</sup>Elizabeth Bishop, *Dai libri di geografia*, a cura di Bianca Tarozzi, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma, 1993, p. 137. Cfr. Elizabeth Bishop, *The Complete Poems*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 1983.

<sup>44</sup>Joseph Conrad, *Cuore di tenebra* (1898), Mondadori, Milano 1990.

e persa per sempre, vuol dire che si opporrà la propria cultura, quella della guerra, quella della volontà di potenza economicamente efficace e politicamente utile; con ciò diverrà concretizzabile appropriarsi sia della natura che della cultura dell'altro. Ritornano alla mente i principi cardine della filosofia lockiana: libertà, sicurezza, proprietà. L'opposizione avrà così reso lo svolgimento di una repressione ed il processo di un'intolleranza. Eppure, questo tentativo dialettico mostra poi in fondo un *terror vacui*: chi così afferma è uno spettro, e tale sempre rimarrà; come spettri dell'immaginazione di James Ensor, un belga come Leopoldo II in fondo, re del Belgio, del Congo etc., sono le democrazie che imperializzarono il mondo: la cultura del colonizzatore è l'autoritratto superbo e dignitoso circondato da maschere, centinaia di maschere, tutti i possibili travestimenti di quell'autoritratto<sup>45</sup>. Completamenti sicuri che quell'autoritratto così "coloniale" e dignitoso non sia anch'esso una maschera?

Quel piacere, quella passione, la paura hobbesiana, passione sola e solitaria, come solitaria è di solito ogni passione, diviene con il conseguimento imperialistico, angoscia. La democrazia della tolleranza è priva di identità, è una natura spogliata, un cadavere rivestito di cultura. Così Marlow, l'antagonista del racconto di Conrad, insegue, cerca, fruga come ogni buon dialettico occidentale forte della sua cultura. Ma Kurtz, la vergogna dello Stato coloniale e colonizzatore, la coscienza sporca, nascosta, lontana, mortificata, appare avvolto nel sudario dell'invisibilità. Sarà visibile, ma fino a che punto è visibile la storia? E Kurtz è la storia non-detta, rifiutata eppure necessaria, insostituibile: si può forse sostituire la tolleranza? La tolleranza è un concetto ed in quanto tale insostituibile, perché possesso del discorso storico e politico, poi ragione del diritto.

7.4. La natura è ricerca verso l'abisso, e Marlow fruga nella sua natura quella che anche a Kurtz è stata tolta con violenza. L'ineluttabilità del reale mostra la sua evidenza formale: a ciò è ridotta la democrazia dell'illuminismo, ad una cupa messa in scena di una natura inesistente che cerca disperatamente di aggrapparsi e sopravvivere attraverso la cultura del dominio e dello sfruttamento economico: la

---

<sup>45</sup>Ci si riferisce al dipinto del pittore belga James Ensor, *Autoritratto circondato da maschere*, del 1899 (Anversa, collezione privata). Allo stesso modo di Munch, Ensor esprime appunto attraverso una scelta cromatica densa, folgorante, l'insoddisfazione che promana dalla visione naturalistica, la sua potenza espressiva anticipò i *fauves* e pose le basi dell'Espressionismo, anche se con una carica meno fisicamente abbruttita rispetto all'Espressionismo tedesco. L'esperienza di Ensor si basa su sensazioni forti e violente che danno simbolico vigore all'assurdità della presunta onnipotenza umana. Questa presunzione di imperialismo è infatti circondata dalla morte, o da vuote e terrificanti maschere. Per tale ragione nelle sue opere vi è assenza di prospettiva, tutto si rivolge ad una visione interiore in cui disgusto, sarcasmo, violenza, crudeltà emergono solitarie e fisse nello spazio: la tragedia di una passione è quella di dissolvere ogni prospettiva; la realtà che circonda la passione per questo scompare. Si veda anche *Lo stupore della maschera Wouse* del 1890 (Anversa, Museo Reale di Belle Arti).

natura potrà così esclamare: “Risalire quel fiume era come viaggiare a ritroso verso i più remoti primordi del mondo, quando la vegetazione invadeva la terra e i grandi alberi ne erano sovrani. Un corso d’acqua deserto, un silenzio profondo, una foresta impenetrabile. L’aria era spessa, grave, ferma. Nella luce del sole non brillava gioia alcuna. Lunghi tratti d’acqua correvano, deserti, nel buio di lontananze ombrose”<sup>46</sup>.

Quel sospetto rode la mente del tempo occidentale, consuma la pazienza del cosmo assoluto del sovrano, disfa le sorti dello spazio e dell’azione: il brivido del soggetto (il rango di signore) proviene direttamente dall’oggetto (il rango del servo) che ha di fronte ed in cui il soggetto si riconosce, quale pensiero dell’umanità così diversa, così opprimente per chi è tollerante. La tolleranza politica, però, non accetta; piuttosto divide e separa. Per questo nell’attimo della consapevolezza l’etnocentrismo svolge la sua ultima identità, rivela la nostalgia di un’origine, l’affermazione di un mondo che c’era e che non è *stato*. Kurtz dona al suo antagonista l’immagine del suo passato e quella orribile del presente che non offre l’aspettativa futura. Ciò che l’imperialismo ha divorato con la sua ferrea logica economica è stata la speranza della natura europea: la tolleranza divenuta concetto e dunque incarnatasi nell’orda primitiva della storia, ha consumato ogni possibile speranza. È un concetto della teoria politica, un fondamento giuridico-costituzionale, una parola senza predicato. Appunto sola ed utilizzabile a seconda delle esigenze dello Stato. Una solitaria passione politica. La sola qualità valutabile, all’interno del circuito semantico imperialistico e nazional-coloniale, è il fronte dell’opposizione di una forza “vittoriana” unitaria: ciò causa il fatto che l’impresa teratologica dell’imperialismo possa strutturarsi di una certa conoscenza, e possa farsi anche buona di fronte al vile selvaggio.

7.5. La forza dell’impero si esprime così nella debolezza del popolo conquistato e rieducato secondo i canoni del vincitore. La storia come mero accidente della realtà, è un canone cognitivo, e la conoscenza a questo punto ridiventa semplice “convenzione”. L’impresa coloniale, l’impresa giuridico-costituzionale e politico-istituzionale di quei popoli che avevano fatto la rivoluzione e posto i principi dei diritti fondamentali e della tolleranza, è giunta all’abbruttimento finale della criminalità dello Stato, il quale calunnia la storia e fa di sé nazione europea. Dice la

---

<sup>46</sup>Joseph Conrad, *Cuore di tenebra*, cit., p. 117. La cultura a sua volta potrà ribadire: “La terra non aveva nulla di terrestre. Siamo abituati a guardare il mostro vinto e in catene, ma lì - lì quel che si vedeva era il mostruoso in piena libertà. Non aveva nulla di terrestre, e gli uomini erano - No, non erano disumani. E, sapete, proprio questo era il peggio - il sospetto che non fossero disumani. Era qualcosa che saliva dentro lentamente. Quelli urlavano e saltavano, e giravano, e facevano smorfie orrende; ma quel che dava i brividi era il pensiero della loro umanità - pari alla nostra - il pensiero di una remota parentela con quel grido selvaggio e sfrenato. Brutt’affare. Brutt’affare davvero!”, *ibidem*, p. 120.

cultura: “Non erano colonizzatori: sospetto che la loro amministrazione si limitasse a spremere e nient’altro. Erano dei conquistatori, e per quello basta la forza bruta – niente di cui vantarsi ad averla, dato che la forza dell’uno è solo un accidente che nasce dalla debolezza degli altri. Arraffavano tutto quello che potevano solo per amore del possesso. Pura e semplice rapina a mano armata, omicidio aggravato su vasta scala, e uomini che ci si buttavano alla cieca – come conviene a chi affronta le tenebre”<sup>47</sup>.

L’imperialismo non è però soltanto la ratifica storica di una conquista. È germinato, ed incubato, nella storia della nazione; partorisce la forza; ma soprattutto scaturisce come un’idea. Se infatti l’imperialismo è rappresentato come un’idea ha la possibilità, all’interno della storia della nazione, di riscattarsi. In fondo la rapina e l’omicidio si trasformano, a secondo del punto di osservazione, in conquista e in legittima difesa: la nazione si difende e al tempo stesso conquista. Il selvaggio uccide, depreda... è un selvaggio. Anche in questo caso, come appunto nei confronti della tolleranza, l’acquisizione della parola come concetto all’interno della storia del pensiero e delle idee, viene ad essere legittimata da un potere superiore che è quello della conoscenza; a tal proposito potrà ribadire ancora la cultura: “La conquista della terra, che più che altro significa toglierla a chi ha un diverso colore di pelle o il naso un po’ più schiacciato del nostro, non è una bella cosa a guardarla bene”, in sostanza la cultura riconosce la sua violenza e se ne scusa, però le è necessario, e soprattutto utile, l’uso e la diffusione come sanzione di questa violenza. Ma è possibile venir fuori da questo imbarazzo storico: “C’è solo l’idea che la può riscattare. L’idea che le sta dietro: non una finzione sentimentale, ma un’idea; e una fede disinteressata nell’idea – qualcosa che possa innalzare, davanti a cui ci si possa inchinare e offrire sacrifici...”<sup>48</sup>.

La storia appunto non calunnia, racconta ciò che ha visto colui che ha opposto l’accidente della forza.

Anche la storia piace al principe ed acquisisce consistenza temporale, soltanto quando si tratta della *sua* storia: il tempo ha concesso il suo inchino, il corpo-del-Re entra nel palazzo dello spazio, occupa il luogo della memoria. Scomparso Kurtz anche la memoria della coscienza non lascerà più alcuna lieve traccia di sé. La speranza europea nell’impresa coloniale diviene rappresentazione di una disperazione<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup>*Ibidem*, p. 76.

<sup>48</sup>*Ibidem*.

<sup>49</sup>Lo si ama Kurtz, perché svela l’interiorità di un intero processo storico e ne pronuncia i nomi. Ma è finita: “Non avevo mai visto, e spero di non vedere mai più, nulla di simile al cambiamento che avvenne nei suoi lineamenti. Oh, non ero commosso. Ero affascinato. Era come se si fosse lacerato un velo. Vidi su quel volto d’avorio l’espressione dell’orgoglio cupo, del potere spietato, del terrore vile – di una disperazione intensa e irreparabile”, *ibidem*, p. 172.

L'antagonista della storia racconta il protagonista, e di quest'ultimo l'orma perde irrimediabilmente i suoi contorni, la definizione si fa incerta all'osservazione esterna. È necessario nascondere la coscienza della verità: il carnefice-colonizzatore ha raccolto tutta la testimonianza della sua vittima colonizzata, l'ha riscritta per offrirla alla pena capitale. Nessuno potrà mai più udire ciò che ancora ha da dire la vittima, nessuno mai potrà ridare spazio alla divaricazione tra quanto detto e quanto supposto, nessuno potrà più opporsi alla tolleranza del modello politico. La vittima è colpevole; quindi è il reo che calunnia il sovrano: *melius est bonus rex quam bona lex*, in sostanza un totale capovolgimento di quanto invece aveva sostenuto Aristotele<sup>50</sup>.

7.6. La rappresentazione è divenuta necessaria: il principio della tolleranza, prima utopico e riferito alla contesa religiosa, ha successivamente acquisito dignità politica e giuridica assumendo le sorti di un avamposto della sovranità, un luogo dal quale poter osservare la memoria che i contemporanei serbano del passato, per poterli controllare e per poter quindi esercitare nel presente la riformulazione della storia. La storia del concetto rientra così nella fortuna di un diritto fondamentale, che assurge a base della Costituzione e del potere costituente, ma che viene opportunamente dimenticato quando la ragione politica e dello Stato esporta il suo modello giuridico verso l'esterno, quando insomma questo diritto fondamentale deve poter rendere legittima e necessaria la stabilizzazione di un argine: l'etnocentrismo.

Il modello politico dell'etnocentrismo, che è in-sé un accentramento a carattere culturale, sarà l'imperialismo. Questo imperialismo evoca il vuoto prodotto dalla ragione di Stato e dalla politica: la natura. Si ribadisce qui un concetto emerso sopra: l'impresa coloniale europea ricercava la sua natura dispersa, fu il punto più alto di un'osservazione del suo passato attraverso la contemporaneità di un'altra natura. In sostanza l'europeo mostrò la perdita di ogni sua identità: d'un tratto si guarda e vede sul suo volto la raffigurazione pietrificata della storia, la solitudine del suo io. Accade così che una cultura priva di natura sia sola. L'imperialismo si rivelò allora come ricerca di una natura, di una "pelle" che potesse rivestire e far rinascere un volto depredato dalla storia, un volto lacerato. Ciò che poi venne a concretizzarsi, trasformò questo tentativo nel suo opposto: l'imperialismo non occupò uno spazio lasciato da altri, non ricolmò la natura perduta, non ritrovò la sua

---

<sup>50</sup>Questa posizione che si condivide pienamente viene espressa da Ernst Kantorowicz ne *I due copri del Re*, cit., p. 116, il quale non manca di soffermarsi opportunamente sul *De ecclesiastica sive de Summi Pontificis potestate*, III, 8, di Egidio Romano, filosofo e vescovo di Bourges, che sul punto sostenne: "Il re o principe è una sorta di legge, e la legge è una sorta di re o principe. La legge infatti è una specie di principe inanimato, mentre il principe è una specie di legge animata. E nella misura in cui l'animato supera l'inanimato, il re o il principe supera la legge". Sulla questione si veda anche la dissertazione dottorale del teologo p. Agostino Trapé, *Il concorso divino nel pensiero di Egidio Romano*, Tipografia S. Nicola, Tolentino 1942, pp. 66 e ss.

*Utopia*. Piuttosto quella natura contro la quale l'imperialismo lottò per occuparla e depredarla, era pervasa da una profonda cultura che l'europeo non accettò e che, questione ancor più fondamentale per colui che aveva posto il principio della tolleranza quale fondamento del suo ordine politico e del suo ordinamento giuridico, gli divenne intollerabile. La sua tolleranza, il suo diritto, si rovesciarono in intolleranza, in saccheggio, facendo della schiavitù un vero e proprio affare economico. Il bottino offerto dal binomio natura/cultura.

Invidia della storia?

Molto più probabilmente riconoscimento dell'assenza di un luogo immaginato: *Utopia*; ma anche disfacimento di quella ragione che aveva inaugurato troppo enfaticamente un nuovo mondo. Il mondo non sarà mai nuovo per colui che cerca un altrove in cui stabilirsi ed in cui ritrovare i margini di una natura distrutta. Vi ritroverà invece sempre e soltanto una dissecata cultura, la disperazione del portarsi dietro se stesso. La soluzione del problema è al di fuori del contesto descritto dal problema: con tale paradosso l'europeo ha ipostatizzato la sua cultura e non ha potuto far altro che cercare appunto un *alibi* alla sua conoscenza, ritrovare una natura che si adattasse alla sua cultura. L'imperialismo mostrò invece proprio il segno di una mancanza incolmabile: Kurtz si trascina dietro soltanto la sua cultura scarna, desolata, secca; cultura alla quale si oppone un binomio ancora forte: natura/cultura, quella dell'indigeno. A Kurtz non resta null'altro che il riconoscimento della sua maschera, la constatazione della sua condizione afflitta di europeo senza più natura. Ma la sua cultura disumanizzata acquisisce una nuova significanza: diviene realtà politica e potere costituente<sup>51</sup>. Il pensiero greco aveva già mostrato come non potesse esistere una materia priva di mente ed una mente priva di materialità. Tale perenne mutamento fu in seguito bloccato durante il XVI e XVII secolo, quando la natura cominciò ad essere intesa immutabile. L'amara considerazione di Kurtz di fronte agli esiti opachi della sua esistenza e di fronte al suo ruolo senza scrupoli di impresario europeo del crimine, dimostrano la perdita di un luogo: l'imperialismo non è etnocentrico, piuttosto agisce con forza centrifuga, più che centripeta. L'imperialismo disperde infatti il margine della cultura che non riuscirà mai più a ritrovare la sua natura. All'europeo resta soltanto la *sua* cultura. In questo Kurtz non può far altro che stabilire l'accidente della storia ed aggrapparsi ad esso come ultima speranza di sopravvivenza: la forza fisica.

La tolleranza avrà così ritrovato il suo spazio di azione politica: reprime la cultura differente senza acquisirne la natura. La coscienza di Kurtz provoca in questo modo un effetto retroattivo ristabilendo arbitrariamente quanto perduto. Ma

---

<sup>51</sup>Così Robin G. Collingwood, *The Idea of Nature*, Clarendon Press, Oxford 1945, p. 93.

tale azione si vanifica e perdura piuttosto il suo esatto contrario. La tolleranza della ragione è l'intolleranza etnocentrica sostenuta dalla sovranità del diritto dello Stato-nazione: così racconta infine Marlow, l'antagonista della storia, voce narrante, ma anche narrata: "Gli offrii il rapporto sulla *Soppressione dei Costumi Selvaggi*, a cui avevo strappato il poscritto. Se ne impossessò avidamente, ma finì per arricciare il naso con aria sprezzante"<sup>52</sup>.

7.7. Kurtz ricorda quel "genio" hegeliano in cui gli elementi della cultura si influenzano reciprocamente, sì da formare una inclassificabile poltiglia di aggregati. Ed allora, l'onore concesso a Kurtz aborre improvvisamente un intero universo avvolto dal silenzio della sfida e dell'orgoglio. In questa ultima visione il rullo selvaggio del tamburo riappare in una forma nuova: come lento e smorzato battito del cuore etnocentrico che si accascia su una natura forte della sua cultura. A Kurtz, pur con tutte le sue straordinarie passioni e rappresentazioni, resta solo la parola della cultura; così racconta Marlow: "Rimaneva soltanto la sua memoria e la sua promessa sposa – e in un certo senso volevo affidare anche quello al passato – consegnare personalmente tutto ciò che mi restava di lui all'oblio che è l'ultima parola del nostro fato comune. Non mi difendo. Non avevo alcuna chiara percezione di cosa davvero volessi. Forse fu un impulso di inconscia fedeltà, o l'adempimento di una di quelle ironiche necessità che si celano nei fatti dell'umana esistenza. Non so. Non saprei dire. Ma ci andai"<sup>53</sup>.

Marlow si avvia verso la donna amata da Kurtz. Questa consapevolezza dell'amore disvela il destino tragico cui è condannato ogni etnocentrismo, il suo stesso oblio. E non esiste più difesa: come potersi difendere, in fondo, da ciò che più si ama o che si è amato? Ed in effetti un paradosso di Wilde direbbe che si può far di tutto per una persona che si è amata, tranne che amarla ancora. D'accordo, ma come difendersi dalla nostalgia dell'amore? come difendersi dalla consapevolezza dell'oblio e dal disperato tentativo di voler fare di tutto...? come difendersi da questa donna che si è amata, e per la quale si farebbe di tutto e forse, a dispetto di qualsiasi paradosso, ancora amarla? Come difendersi dal suo ricordo? Come sconfiggere l'oblio che lei serba di colui che lei ha amato un tempo e che non ama più? Come rispettare la propria inquietudine e riservarle pazienza?

L'imperialismo ha dovuto difendersi proprio da quanto più amava e difendeva: l'idea di Europa, la sua cultura senza più natura, il suo volto senza pelle, la sua tolleranza. Kurtz è consapevole di negare ogni valore e di svolgerlo nel suo contrario: ciò che Kurtz ama, accusa Kurtz costantemente; e per amarlo Kurtz ha bisogno di

---

<sup>52</sup>Cfr. Joseph Conrad, *op. cit.*, p. 172.

<sup>53</sup>*Ibidem*, p. 178.

difenderlo, ma difendendolo Kurtz si condanna. In ciò si consuma il suo stesso oblio. La tolleranza è divenuta realisticamente l'ultimo avamposto della sovranità. Questo orrore: *è necessario difendersi da quanto più si ama*

7.8. La contrapposizione ha dunque generato il saccheggio: la tolleranza divenuta concetto ha scatenato con forza centrifuga il conflitto peculiare dello Stato. Lo Stato rivestito del suo strumento giuridico e politico, la Costituzione, ha dovuto esportare il conflitto che aveva caratterizzato la sua storia. Questo Stato, che si è evoluto in modello nazionale ed imperialistico, ha ritrovato l'*alibi* dove ancora poter scaricare la sua forza, per opporla come vincente, ancora per diffondere come vincolo la sua cultura giuridica e politica. Il concetto di tolleranza diviene dunque, in questa veste, un problema politico ed epistemologico: la tolleranza ha descritto le sorti evolutivi dello Stato nell'utopia, nella ragione, per essere infine lo strumento di un sapere di dominio, infine progressivamente *ars dominandi, ordo et ratio dominandi, modus dominandi*.

In questo la storia del concetto ha potuto rivestirsi di una sua legittimità etica: il soggetto dipendente ribadisce il sapere ed il grado di verità che il suo interlocutore gli ha trasmesso, mutuando infine il comportamento psicologico, il modello sociale, il sistema giuridico-politico. Esattamente, la sua cultura.

7.9. La parola dell'imperialismo, la tolleranza divenuta concetto, è stata utile nell'immaginare e nel rappresentare come fondata e possibile la storia dello Stato-nazione. La sua parola è stata fatale per risolvere l'enigma di una natura dispersa, per comprendere il segreto della veglia dell'uomo sulla sua origine. Il concetto ha così posto soluzione al quesito scoprendo un luogo dove svolgere la tensione polare della relazione Stato/società, sovrano/suddito, soggetto/oggetto. Proprio come un impercettibile sussurro, il sussurro del morente Kurtz del racconto di Conrad, il concetto è stato tutto quanto scompone l'ordine di un mutamento, tutto quanto potesse risolvere la dimensione di una diacronia: la persistenza di una cultura senza più natura. Attorno al mondo etnocentrico hanno ruotato i concetti della teoria politica e giuridica; attorno ai concetti i fatti e le relazioni stabilite da questi fatti; la finzione e l'artificio: i fatti hanno sospeso la presenza del soggetto etnocentrico, lo hanno rinviato alla ricerca di una traccia, quella di un senso arcano ed ineluttabile. Il soggetto etnocentrico, forte della sua speranza tollerante, ha ritrovato lo spazio sordo e vuoto del conflitto, l'altrove alla sua origine. La sostanza e la forma di ogni potere fanno rivivere le orme di una memoria per riprodurla all'infinito, senza che sia possibile l'acquisizione di nuova conoscenza: l'immutabilità del luogo e dello spazio è divenuta la circostanza più concreta della condanna del tragico Kurtz.

Pertanto, la trasmissione di una dimensione mistica, le cui tracce vengono

individuata e mostrata dalla poesia americana confessionale, rivela su tale versante anche un medium della comunicazione *processionalmente* generalizzato (da intendersi sempre l'avverbio nel senso di *processione* di persone verso un luogo), sino a configurarsi in appello alla tutela e alla garanzia della libertà, perché queste, soggettive, individuali, economiche, religiose etc., non vengano “neutralizzate” dai centri economici sovrani e apolidi, pieno e specifico territorio ignoto in cui agisce la semantica dell'*Elsewhere*, indeterminato e indistinto. In una tale dimensione in cui il concetto di *Elsewhere* si diversifica in varianti semantiche dal contenuto inconscio, il raccoglimento mistico e la contemplazione comunitaria, veri e propri concetti cardine dell'ispirazione catechetica, nonché archetipi metafisici della poesia americana, appaiono quali requisiti necessari per l'attuazione e la tutela dell'appartenenza a una memoria comune, non rimossa o frammentata, rispetto alla ritualizzazione, con conseguente tribalizzazione della stessa società civile, di un diritto delle merci e di un culto monetario.

È infatti nell'azione diretta a un richiamo pastorale la chiave di volta che riesca anche a salvaguardare la vocazione sponsale a un territorio certo, a un luogo individuato e reso approdo sicuro, custodia della *geografia* della propria storia e memoria, sino a farsi anelito redentivo contro ogni possibile globalizzazione economica dell'individuo e del diritto soggettivo.

7.10. A tal fine, sul senso di endogeno abbandono, di un ritorno sperato al presente, rifuggendo l'oblio in-sé e per-sé e il blocco delle metamorfosi, scrive ancora Elizabeth Bishop nella poesia *The Prodigal*, molto amata anche da Walcott, tanto da intitolare con lo stesso titolo il suo poema del 2004:

“L'enorme odore presso cui viveva,  
un odore marrone, era troppo  
vicino, e la setola fitta ed ansimante  
perché gli fosse possibile sentirlo.  
Il pavimento era marcio; il porcile  
era a metà coperto di sterco liscio come vetro.  
Sferzati dalla luce, soddisfatti  
di sé, al di sopra dei musi in movimento  
gli occhi dei porci lo seguivano, allegri –  
anche con la scrofa che mangiava sempre i piccoli –  
finché, nauseato, si chinava a grattarle la testa.  
Ma talvolta il mattino, dopo diverse bevute  
(nascondeva le bottiglie dietro un asse)  
il sorgere del sole smaltava di rosso

il fango del cortile; le pozzanghere  
di fuoco almeno lo rassicuravano.  
Pensava allora di poter quasi sopportare  
il suo esilio un altro anno o più.”<sup>54</sup>

Sono versi che disegnano una condizione, ma consegnano a una ermeneutica contemplativa il luogo da cui far ritorno per ottenere il presente e apprezzarne l'appartenenza e la catarsi: in questo ambito i versi della Bishop si rivelano redentrici, sviluppando un appello e un richiamo che si traducono in un raccoglimento collettivo di catechesi comunitaria, raccoglimento assimilato, rispetto al tempo, alle età e alle generazioni.

D'altronde, il funzionamento ermeneutico ed il controllo della conformità della legislazione rispetto alla Costituzione, affermano in realtà la concreta divisione dei poteri costituiti, per sostanziarsi, dunque, in meccanismo di controllo della certezza di attuazione di quelle libertà fondamentali e di quei diritti umani che non possono essere ridotti, strumentalizzandoli a fini di consenso, ad un'auto-legittimazione arbitraria del *politico*. Su questo scriverà profeticamente Elizabeth Bishop nel 1976 in *Nella sala d'aspetto*:

“A Worcester, Massachusetts,  
andai con zia Consuelo  
all'appuntamento che aveva col dentista  
e seduta l'aspettai  
nella sala d'aspetto del dentista.  
Era inverno. Si fece buio presto.  
La sala d'aspetto  
era piena d'adulti,  
di galosce e di cappotti,  
di lampade e di riviste.  
Mi zia restò dentro  
per quello che mi parve molto tempo  
e mentre aspettavo lessi  
il *National Geographic*  
(sapevo leggere) e accuratamente  
studiai le fotografie:  
l'interno di un vulcano,

---

<sup>54</sup>Elizabeth Bishop, *Dai libri di geografia*, cit., p. 67.

nero, e pieno di cenere  
che poi traboccava in rivoli di fuoco.  
Osa e Martin Johnson  
in calzoni da cavallerizzi,  
stivali coi lacci e caschi coloniali.  
Un uomo morto legato a un palo  
– ‘Long Pig’, diceva in basso la scritta.  
(...).  
Sapevo che nulla di più strano  
era mai accaduto, che nulla di più strano  
sarebbe mai potuto accadere.  
Perché avrei dovuto essere mia zia,  
o me stessa, o chiunque altra?  
Quali somiglianze –  
stivali, mani, la voce familiare  
che mi sentivo in gola, o perfino  
il *National Geographic*  
e quegli orrendi seni penzolanti –  
ci tenevano tutti insieme  
o facevano di noi una sola cosa?  
Che cosa – non conoscevo nessuna  
parola per questo – che cosa ‘improbabile’...  
Come ero arrivata fin qui,  
a essere come loro, e a sentire  
un grido di dolore che sarebbe potuto  
diventare più forte e peggiore  
ma non lo era diventato?  
La sala d’aspetto era piena di luce  
e troppo calda. Stava scivolando  
sotto una grande onda nera,  
un’altra, e un’altra ancora.  
Poi ritornai indietro.  
C’era la Guerra. Fuori,  
a Worcester, Massachusetts,  
c’erano la notte, e la fanghiglia e il freddo,  
ed era ancora il cinque  
febbraio 1918.”<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup>Elizabeth Bishop, *Dai libri di geografia*, cit., pp. 155-159.

In una sala d'aspetto, che è un luogo dove si attende al caldo, perché fuori di lì si attenderebbe al freddo, dove si rinvia ad altri luoghi, presi in prestito da una rivista, emerge un *improbabile*, un concetto che simula il presente prorompendo infine con il passato, dove c'era la notte e il freddo, dove la guerra era al suo sorgere, o meglio, qui la Bishop ci lascia intendere una emersione della guerra con tutto quel che ne consegue: il ritorno al luogo descritto all'inizio del brano, senza passare per una sola stagione che non sia quella di un freddo inverno.

## 8. Il rapporto natura/cultura e il catechismo poetico da Elizabeth Bishop a Ezra Pound

8.1. La globalizzazione è dunque *emersione* della presenza di strutture differenziate per l'applicazione delle norme, con il caratterizzarsi di un'esclusione della rigidità e sovranità del diritto e dei principi assicurati, salvaguardati e tutelati nella Costituzione, che vengono *sommersi* da sovranità politiche apolide e che racchiudono una fattispecie variegata di cittadinanza, cioè le organizzazioni internazionali, Unione Europea compresa, e infine *affogati* nei culti monetari. Si assiste, in definitiva, a una *secolarizzazione del sistema politico democratico*, con l'immediato profilarsi di sovranità differenziate ed economicamente prevalenti, senza che vi sia un effettivo controllo della validità delle decisioni economiche che devono, nel loro legittimarsi, essere supportate da un apparato giuridico che non può fare a meno di delinearsi secondo un versante giuspubblicistico; ed allora tale secolarizzazione del sistema politico democratico si risolve direttamente in una frattura dell'ordine giuridico costituzionale ed in una disgregazione del principio di unità e di sovranità costituzionale.

La globalizzazione, perciò, si trasforma in una sorta di burocrazia proprio perché riesce a far applicare norme in maniera dominante fino a produrle da sé senza l'intervento di un potere legislativo o esecutivo che ne diano regole e ne dettino dei limiti, scompaginando diritti soggettivi, libertà e principi costituzionali. La globalizzazione, quale fenomeno giuridico, sfugge alla rigidità tradizionale del diritto poiché si rifà a una contingenza dell'azione giuridica, legata appunto alla circostanza del momento di mercato e alle scelte del consumatore che devono essere orientate verso consumi adeguati e imposti dallo stesso processo di globalizzazione che si attua secondo modalità autoreferenziali. L'egemonia economica, che si affianca al processo di globalizzazione dei mercati, comporta una riduzione dei margini di sicurezza di

sovranità statale per la sempre crescente necessità di scambio mercificatorio e per un diritto che deve, più che legalizzare questo scambio, renderlo funzionalmente operativo sul mercato.

Tutto ciò causa un aumento del rischio di indebolimento del diritto non più legittimato dalla sovranità statale, con l'effetto di un percepimento di riduzione delle libertà fondamentali che, se non tutelate dal diritto, diventano puro fenomeno di costume e di sterile dibattito culturale. L'egemonia economica, nella quale si intesse il sistema nervoso centrale della globalizzazione, ha eroso proprio la possibilità democratica di un'effettività dei diritti umani, quale garanzia imprescindibile emanata dal testo costituzionale.

8.2. L'assoluta instabilità segna, pertanto, il passaggio di un mondo: quell'instabilità che così fortemente aveva caratterizzato il XVII secolo, torna a rimarcare i contorni della modernità. Il possesso della memoria da parte della storia del sovrano si rileva sulla linea del tempo di ogni concetto, concetto che distingue come presente quanto scompare nel passato e quanto riappare nel futuro come contingenza di questo presente. La cultura diviene evento contingente che l'imperialismo ha cercato di rendere assoluto appropriandosi di un'altra natura ed innestando su questa natura la sua cultura. La natura flagellata mostra nel suo recondito luogo di rifugio che ogni distruzione può essere possibile scindendo l'unità del binomio natura/cultura. L'imperialismo ha esercitato così il suo dominio in forza di un principio che ha classificato la storia attraverso la narrazione di un mito. Il concetto di tolleranza ha dovuto politicamente e giuridicamente giustificare questo mito. In ciò si nota come la storia dell'umanità non sia sostenuta da elementi razionali, e l'illuminismo, rendendo la ragione mito, ha esattamente rovesciato nel suo opposto ogni pretesa nazionalistica. Piuttosto la storia dell'umanità descritta dalla teoria della sovranità è il frutto di una "commozione", una commozione che sorge da un fenomeno posto all'esterno di ogni relazione culturale possibile. Non si tratta più di ragione, ma di ineluttabili ed ineludibili tragiche forze che operano sullo stimolo di un desiderio, che hanno reso tattico il ruolo del mito<sup>56</sup>.

L'imperialismo ha così potuto mitizzare la cultura europea distruggendo il valore della sua stessa natura: una cultura senza più natura scatena passioni politiche spregiudicate, coinvolge la capitalizzazione di ogni profitto, scinde irrimediabilmente razionalità e metafisica: la voce poetica si innalza al di sopra del discorso filosofico e rende efficacemente il quadro consunto di un'epoca. Proprio Dilthey aveva già analizzato, attraverso la concezione del mondo, l'esperienza e

---

<sup>56</sup>Cfr. Ranuccio Bianchi-Bandinelli, *Prefazione*, in Leo Frobenius, *Storia delle civiltà africane*, Boringhieri, Torino 1950 e 1991, p. 15.

l'affetto, intesi quali percezioni e sensazioni interiori, come qualcosa di molto simile al concetto antropologico di commozione espresso da Frobenius, secondo il quale<sup>57</sup> la stessa origine dello Stato è avvolta da un elemento psicologico profondissimo che trova eco in una potenza descrittiva mitica che, ad esempio, il Kurtz del racconto di Conrad rievoca in forma magistrale. In questa prospettiva l'epoca, il mistero, la versione mitica della storia legano indissolubilmente ogni mutamento della civiltà e della società come un evento scaturito da un impeto emotivo: la tolleranza si infuoca e diviene intolleranza verso coloro che avevano a loro volta esercitato intolleranza nei confronti dei *parvenus* tolleranti; la razza parla la sua lingua; l'economia assoggetta i cicli produttivi e li capitalizza per sé; la Costituzione nelle sue metamorfosi, nelle sue trasformazioni politiche e revisioni giuridiche riproduce l'antica idea di un'imprescindibile presenza del corpo mistico della sovranità; la cultura divora la natura; la parola è la consolazione che riduce la speranza alla irrisolvibile contingenza del presente. La catastrofe allora preannunciata da Frobenius, manifesta in realtà proprio il segno di una discontinuità, una discontinuità che avvolge per intero un'epoca ed i concetti che caratterizzano una società all'interno di un percorso temporale.

8.3. La ricerca di Kurtz, la cultura senza più natura, assurge quindi a catastrofe vissuta quotidianamente. Soltanto quando l'apparenza della realtà ha evidenziato le sue fauci, Kurtz si accorge che la catastrofe del mondo da lui rappresentato si era incarnata ed incuneata come viva presenza di se stesso. Il gioco che aveva entusiasmato lo spirito è finito e con esso ogni possibile tolleranza. Ormai essa è già un concetto della teoria politico-giuridica. Segna sostanzialmente l'inizio di un'altra discontinuità: quella semantico-storica. Il concetto dunque: prima utopia, poi ragione, infine mezzo di espressione di una necessità politica. In questo senso il passaggio da un'epoca ad un'altra accade quando il tempo dei concetti abbia attraversato uno spazio buio e privo di parole, uno spazio in cui si oda solo il sordo urlo dell'utopia morente. È questo il senso di "commozione" espresso da Frobenius e da coloro che in qualità di sovvertitori di un ordine vecchio per uno nuovo, di una Costituzione e di uno Stato su di quella fondata per un *nuovo ordine politico ed ordinamento giuridico*, non fanno altro che fungere da prolungamento di quanto,

---

<sup>57</sup>Dice Frobenius: "Le grandi creazioni sono un dono della commozione. Sulla via della commozione, attraverso i principi il *paideuma* percorse la linea di sviluppo fino al culmine della curva metafisica", così Leo Frobenius, *op. cit.*, p. 339, Nella sua analisi sulle civiltà africane, da cui appaiono come repertorio bibliografico la memoria di viaggi, o le descrizioni ed interpretazioni europee, Frobenius poggia fortemente l'accento sul fatto che ogni grande creazione, e lo Stato è una grande creazione, spesso artificiale, sia frutto di una commozione: "Qui sorse lo Stato, come rappresentante della realtà, ispirata dall'evento cosmico", così *ibidem*; ed è proprio in tale evento che trova spazio di risonanza e di rievocazione mitica la stessa sovranità giuridica.

ipoteticamente, rovesciato<sup>58</sup>. Si ristabilisce così il conflitto come qualità primaria di ogni divenire: “Designiamo come realtà l’unità della tensione polare, il processo generatore del mondo come effetto d’un alterno accentuarsi delle polarità”<sup>59</sup>.

8.4. Frobenius, tuttavia, non ristabilisce l’unità di un rapporto, quello di natura e di cultura, ma fonda in realtà una sovrapposizione: la cultura recupera la sua natura assoggettandola. Lo squilibrio resta e la visione della civiltà descritta è soltanto organicistica: il vecchio riemerge con tutta la sua forza. Quelle descrizioni ed osservazioni di una civiltà rappresentano ancora l’analisi, però coloniale ed ingannevolmente sovvertitrice e critica, dell’imperialismo europeo in Africa. La storia non è soltanto il risultato di una commozione o di un’intuizione psicologica. Il mondo attraversa un interstizio temporale, sospinto da una forza inerte che segna significativamente il passaggio delle discontinuità di una civiltà e dei concetti che rivelano il mutamento giuridico, politico, civile. Durante la confessione la vittima-colonizzata ha raccontato al carnefice-colonizzatore la colpa; il carnefice paziente ha annotato ogni parola della vittima. In lui si formava il desiderio della redenzione. Ma la verità espressa rivela in realtà un contenuto formale: il carnefice-colonizzatore desidera la verità più opportuna, quella che possa legittimarlo nell’infliggere un castigo esemplare, giacché il suo desiderio di fondo, la *libido legis*, è la rappresentazione, nel senso di *Darstellung*, della condanna. La tolleranza della verità dipende dall’abilità del carnefice che rivela la sua sentenza: la verità che emerge attraverso la sentenza è un processo di sublimazione della violenza del potere. Infatti il potere politico non agisce direttamente, piuttosto cerca la creazione del consenso: se il potere politico esercitasse la sua forza direttamente provocherebbe una connessione intollerante. Così adatta il diritto alle sue esigenze di dominio democratico attraverso il rito demagogico di parole, di immagini, di rappresentazioni: la tolleranza in questo modo si secolarizza, e lo fa proprio, in un’ultima fase, nell’esercizio economico del potere che riesce ad asservire e ad accomunare servo e signore. La parola assecondata dall’immagine diviene dunque atto linguistico del comando che cerca l’esautorazione politica della democrazia. Già l’illuminismo, in fondo, aveva espresso la ragione geometrica dell’ordine, ma rendendo anche la verità come gioco di mediazioni e relazioni al di sopra delle quali avrebbe poi governato poderoso il controllo dello Stato: la giustizia si disperde nello stesso diritto, il suo strumento sarà l’uguaglianza attraverso cui diverrà possibile regolare la pena ed il merito: proprio per assolvere a questa missione l’illuminismo ha riproposto l’ineluttabilità del dominio<sup>60</sup>. Quanto si rinsalda è soltanto il dominio dell’illuminismo: la *libido dominandi* è il nuovo as-

---

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>60</sup> Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *op. cit.*, pp. 24, 39.

setto del sovrano, non più *ars*, né gioco delle forme, ma soltanto desiderio “nascosto tra le pieghe del discorso”<sup>61</sup>. Il discorso così compiuto rende la consistenza di una tolleranza nei confronti del potere che recupera quella manieristica, ma la recupera rivestendola di una nuova sembianza: questa tolleranza innocentizza il momento *eidetico* del potere del *politico*. Vi saranno coloro che lo possiedono economicamente e che lo esercitano industrialmente; e vi saranno coloro che dovranno sempre lottare per acquisirlo. E non è detto che riescano a conseguirlo.

Il sovrano odierno è una spregiudicata democrazia partitica dei profitti.

Ciò che, invero, riesce a capitalizzare gli interessi, serve. Il resto è asservito.

8.5. La parola esprime infine, così istituzionalizzata, il potere, e lo svolge in politico, giuridico, civile. L'esautorazione del potere, possibile intolleranza illuministica nei confronti del corpo del re, si strutturerebbe come intolleranza verso il testo giuridico e politico. L'odierno e regolare assetto sociale, delle moderne ed occidentali democrazie, è intollerante proprio nei confronti delle costituzioni che lo promulgano e lo fondano, ma pervaso da una torbida e sordida tolleranza verso i poteri economici. Il codice rappresenta dunque la raccolta di quella verità rivelata dalla legge, il potere del sovrano si afferma come una guida, divenendo anello di congiunzione dal senso di connaturata derealizzazione umana al senso della tolleranza innocente, quella che prevede il diritto e lo codifica.

In ciò sempre più appaiono collegate tolleranza politica e sovranità giuridica, in uno scambio reciproco che fa del caso una necessità storica, e dell'evento una dimensione di opportunità politica. Proprio secondo Roland Barthes il linguaggio si traduce e si risolve in una sorta di legislazione di cui la lingua ne è il codice. Difficile è scorgere nella lingua una rivelazione del potere poiché si dimentica che essa è una classificazione ed in quanto classificazione diviene repressiva<sup>62</sup>. Nel testo costituzionalizzante il potere del *politico*, il principio di realtà, ha disfatto il *logos* e costituito un nuovo assetto giuridico-politico: l'individuo è stato represso. La verità rivelata della vittima-colonizzata al carnefice-colonizzatore ha espresso il senso di un castigo universale, l'idea di un dominio concreto ed invisibile che abbarbica le sue radici negli attimi della quotidianità: la civiltà della nascente nazione, forte della sua civilizzazione, costituisce il medium di una repressione e restaura il dominio. L'individuo, soggetto di diritti, assume il valore segnico della lingua, cioè del codice, quando colui-che-guida pronunciando il suo discorso riunisce gli opposti per annullarli. Colui-che-conduce-il-popolo non si accontenta di ripetere quanto già detto, non si sistema nella “schiavitù dei segni”, piuttosto – dice ancora Roland

---

<sup>61</sup>Così Roland Barthes, *Lezione*, Einaudi, Torino 1981, p. 5.

<sup>62</sup>*Ibidem*, p. 7.

Barthes – afferma, dice, “ribadisce ciò che ripete”<sup>63</sup>.

La *ratio* illuministica è così pervenuta ad *ordo*, classificazione, ripartizione, infine sanzione che il diritto assicura se violato. Ed allora attraverso il diritto lo Stato rafforza i margini della sua sicurezza, ma pure si appropria necessariamente del diritto: quello costituzionale; il diritto del sovrano è ora il diritto della Costituzione.

Quello di tutti? Chi sono *tutti*?

La tolleranza ha invero rotto il velo di un sentimento utopico della parola, ha sconvolto la *mimesis*, concentrando la sua energia nel testo giuridico, rivisto e modificato secondo un ordine *propter Stati rationes positum*. In questo il senso del discorso del *politico* offre ripetizioni che non segnano alcuna reazione o progresso, ma stabilizzano unicamente il modello del potere. All'interno del discorso non si ritrova alcun margine utopico stabile, l'illuminismo ha in realtà esautorato l'utopia. La tolleranza ha così esteso l'ambito dei propri confini, inglobando il diritto soggettivo: l'illuminismo è il comando euclideo nella riduzione della società civile ad un sapere assoggettato. Proprio la tolleranza politica inserisce, surrettiziamente legittimato, il conflitto all'interno della società; tale conflitto introdotto dalla tolleranza politica è codificato, nel senso che ha compiuto un passaggio semantico: si tratta di un conflitto giuridico che risolve *politicamente* una la differenza: la tolleranza politica produce il perseguimento di obiettivi etnocentrici ed imperialistici nella misura in cui l'*étnos* caratterizza il conseguimento di un conflitto sulla base di un'eticità dell'elemento politico.

8.6. Ciò ha prodotto, specie negli Stati Uniti e in Europa, come conseguenza immediata, un mutamento e un superamento della tradizione legale-razionale del sistema normativo con un restringimento dei margini di operatività della stessa democrazia. Se la terra è la madre del diritto, proprio perché già da John Locke abbiamo compreso che *each jurisdiction only over the land*<sup>64</sup>, la globalizzazione si sostituisce al diritto perché supera questo concetto di territorializzazione denazionalizzando la sovranità degli Stati: si passa sostanzialmente dall'*urbs* del diritto a un *orbis* economico, senza che il diritto sia più espressione di ordinamento ed unità di determinazione territoriale, ma un sostanziale parametro di giustificazione delle operazioni commerciali globali. È chiaro ed evidente come il diritto debba pur regolamentare il mercato globale, ma l'egemonia economica degli Stati più sviluppati tende ad un progressivo restringimento, se non addirittura ad una scomparsa, della sovranità tradizionale per un affiorare di sovranità economiche che ledono e non garantiscono la validità dei diritti umani e l'effettività delle libertà fondamentali<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> *Ibidem*, pp. 9-10.

<sup>64</sup> Così Carl Schmitt, *Il nomos della terra* (1974), Adelphi, Milano, 1991, p. 19.

<sup>65</sup> Per un ripensamento del diritto dal punto di vista potestativo che in sé si ponga come norma e

La ragione di Stato si riduce nella sua portata per divenire *ratio oeconomica*, con una falsificazione del rapporto tra governanti e governati, poiché proprio il concetto stesso di governante scompare dietro la fumosa apparenza di sovranità egemoniche a carattere economico. Il confine si identifica nella possibilità di agire economicamente laddove ancora non si è giunti, e il limite territoriale scompare giuridicamente con la stessa aggressione al principio di sovranità statale, che solo l'azione e l'opera ermeneutiche, garantite dalla giurisdizione costituzionale, possono rendere ancora produttore di effetti concreti e realisticamente in grado di porsi quale baluardo e difesa della persona nei suoi diritti di libertà, i quali si fondano costituzionalmente nella loro validità giuridica e nella loro salvaguardia di legittimità politica.

Scrive altrettanto profeticamente Ezra Pound nel suo *Canto XXXVIII*:

“Una fabbrica  
ha anche un aspetto cosiddetto finanziario.  
Permette alla gente di comprare (salari, dividendi  
sono potere d'acquisto) ma determina anche i prezzi  
o valori finanziari, cioè  
paga i lavoratori e paga per la materia prima.  
Ciò che paga in salari e dividendi  
resta fluido, come potere d'acquisto, e questo potere  
è inferiore, per forza, cacciatevelo in testa, inferiore  
al pagamento *globale* effettuato dalla fabbrica  
(in salari, dividendi E pagamenti per materia prima  
tariffe bancarie eccetera)  
e la somma di tutte queste cose  
viene aggiunta al prezzo *globale*  
causato da quella fabbrica, qualunque fabbrica  
quindi c'è e ci deve essere un blocco  
e il potere d'acquisto non può  
mai (col sistema presente) mettersi al passo  
coi prezzi correnti,

                  e la luce si fe' si bianca  
e accecante in questo cielo  
                  che mente d'uomo ne restò confusa.”<sup>66</sup>

8.7. Se la globalizzazione, pertanto, delinea problemi di razionalità delle

---

quindi come sanzione sino al fatto di pensarlo «come potere, perché significa coagulare ed esaurire l'attenzione dell'ordinamento nel momento in cui il comando si produce e si manifesta», si rinvia a Paolo Grossi, *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano, 2001, p. 53, da cui si riporta la citazione in virgolette.

<sup>66</sup>Ezra Pound, *Cantos*, a cura di Mary de Rachewiltz, Mondadori, Milano, 1973, p. 77. L'aggettivo *globale* è da me evidenziato in corsivo.

scelte economiche, è opportuno allora considerare come tale situazione comporti inevitabilmente un'analisi del territorio dove si vanno ad operare queste stesse scelte. La globalizzazione ha prodotto sempre di più una estensione di decisioni che si scaricano su territori di vasta portata, con la diretta e implicita riduzione della tensione rappresentata dal localismo dell'operatività. Si introduce, in sostanza, un rapporto che inverte il sostrato razionale di scelta economica di interesse per la collettività, per opporre un requisito funzionale di decisione che tuteli vantaggi ed utili che si evidenziano quali particolari e ristretti. Tutto ciò scatena il deterritorializzarsi di scelte a favore di tutti, universalizzando decisioni che devono essere supportate e normativizzate da un fenomeno giuridico che non conosce confini nazionali, ma che si espande a tutto discapito della sovranità tradizionale<sup>67</sup>, profilando, tali fattori, disarmonie costituzionali rilevanti e dispersione del senso pastorale di comunità in cui la riflessione poetica diviene ultimo baluardo per una palingenesi del territorio e del *Here* rispetto a un generalizzato e indistinto *Elsewhere*: non si può, su tale linea interpretativa, trascurare la considerazione per cui si giunge a valutare come la crisi dei cammini comunitari, i quali custodiscono la legittimazione della reciprocità di incontro e un riflesso della dimensione estetica della poesia quale sintesi di contemplazione della presenza della persona e di raccoglimento quale archetipo metafisico di riscoperta dell'amore, si riveli *crisi di garantire e di tutelare la stessa persona umana da una dissoluzione catastrofica della sua appartenenza alla natura creativa*, sradicandola proprio nel suo ampio territorio e nel suo dipanarsi del tempo dalla sua stessa memoria, rinviando la persona e il cittadino alla ricerca di indefinite pluralità sincroniche di integrazione, senza più assicurare la storia della persona nel luogo della esistenza, rischiando così di rompere un vincolo di unione fra annuncio di appartenenza e recupero della vita quale segno *sponsale* di un sacrificio redentivo, quello cioè dell'incontro con la sofferenza altrui e dell'uscita dal personale solipsismo, lasciando così che la propria vita *diventi* tale e *nasca* davvero.

8.8. D'altronde la ritualizzazione del territorio circoscritto e descritto giuridicamente e politicamente, senza che vi sia una base storica e naturale, crea la dipendenza culturale imperialistica: il territorialismo si sviluppa come un'intolleranza legata al proprio spazio<sup>68</sup>, per cui una volta ceduto e decolonizzato il territorio, la conseguenza più immediata è il sorgere di quanto si evidenzia come "conflitto interno"<sup>69</sup>, ed il territorialismo è proprio questo: un conflitto interno e post-coloniale.

---

<sup>67</sup>Cfr. Dieter Grimm, *Die Zukunft der Verfassung*, Surhkamp, Frankfurt a. M., 1991, p. 159.

<sup>68</sup>Così Irenaeus Eibl-Eibesfeldt, *Etologia della guerra*, Boringhieri, Torino 1983 e 1990, pp. 49-50.

<sup>69</sup>Su questo concetto si vedano le analisi ancora di grande interesse di Julien Freund, come *idem*, *L'essence de la politique*, Sirey, Paris 1965; *idem*, *La notion de politique. Théorie du partisan*, Seuil, Paris 1972; *idem*, *Topique de la polemologie*, in "Res publica", XIX, 1, (1974); ma anche non si può trascurare un rinvio a Jean-Pierre Faye, *Théorie du récit. Introduction aux «Langages*

Meriterebbe certamente considerazione riflettere sul fatto che l'imperialismo non riconosca alcuna civiltà al di fuori della propria: ma una civiltà che ingloba un'altra è un atto politico che risponde al concetto di civilizzazione: civilizzare significa proprio umanizzare-a-sé, rendere l'altro *che-è-altro*, parte di me. Infatti all'origine del problema dell'esistenza d'altri, si pone una questione fondamentale: l'altro – dice J.-P. Sartre<sup>70</sup> – è proprio l'io che *non-è-me*. Soltanto attraverso una negazione è possibile porre in evidenza ciò che è altro; per affermare l'altro l'imperialismo deve negarlo, altrimenti negherebbe se stesso.

E la negazione non può che essere quella che oppone il servo al signore: cioè la morte. Per questo l'imperialismo, come attualmente avviene per la globalizzazione quale trasformazione e “modernizzazione” dello stesso imperialismo, è un cannibalismo sociale evidente e civilizzato, che rinuncia a tutto quanto gli viene dall'esterno, per determinare la certezza di sé medesimo. Si è, quindi, ben lontani dall'utopia, dalla ragione e probabilmente anche dallo strumento: il territorio descritto, infatti, è un concetto sul quale esercitare la presenza di un possesso con la diretta conseguenza, rilevata precedentemente, di acquisire infine la dignità di una categoria del discorso giuridico-politico. In questa visione la tolleranza espressa dal sovrano esercita una significanza politico-geografica poiché controlla le fasce di territorio: non vi è popolazione, ma *unicamente* territorio.

8.9. Si contrappone a tutto ciò, come contropinta, la tendenza a un imbarbarimento della società che si vede sempre più trasversalmente attraversata da una violenza restauratrice di forme oscure di contropotere<sup>71</sup>. Tale abuso della violenza si è radicata all'interno della semantica politica e culturale, investendo le categorie dello *sviluppo*, della *necessità* e della *utilità*, sino ad una riduzione tragica e grottesca del potere stesso.

Su tale imbarbarimento valgono i versi significativi di Robert Lowell in *Morning Blue* del 1971:

“L'acqua del bagno schiamazza nella vasca, dieci minuti, venti,  
spire di fuoco e bolle disoccupate che si raffreddano;  
sono denudato, continuo a calcolare se ce la faccio  
a sopportare il freddo del mattino e il suo abbigliamento.  
La stanza da bagno è scialbata dalla luce,  
i piccioni gonfi ed eccitati scuotono le penne –

---

*totalitaires*», Hermann, Paris 1972..

<sup>70</sup>Cfr. *idem*, *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 1984, p. 296.

<sup>71</sup>Cfr. Otfried Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, C. H. Beck, München 2001, ma è rilevante come indagine per un profilo di definizione dei diritti umani in ambito europeo quanto afferma Peter Häberle, *Europäische Rechtskultur*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997, p. 33 e ss.

col tempo essi scorderanno la finestra;  
io non posso – io, in fuga senza un davanzale.  
Sulle scale ricoperte di tappeto le tue scarpe battono,  
battono più vicine, e si ritirano distrattamente,  
si ritira la vita come da una puntata a poker.  
La vita è davvero ritirata, ma dopo tutto lo sarà...  
è più sicuro fuori; all'aria aperta  
l'auto che corre per urtarci ha spazio per sterzare.”<sup>72</sup>

Il poeta interagisce con la sua stretta realtà, cerca qui vie e tentativi per oltrepassarla nonostante lo sciabordio di un'acqua che trapassa l'evento, malgrado il freddo e le scarpe che risuonano in una vita che lui ci rimarca *essersi* ritirata dalla natura delle cose, aspetto che sarà caro anche a Anne Sexton, ma improvvisamente ci lascia intravedere una via di fuga, uno spazio di salvezza anche da un pericolo, rappresentato qui da un'auto, che comunque riuscirà ad evitare la vita e a far sì che essa si salvi.

Si ritrovano in questi passaggi temi propri del confessionalismo poetico di Lowell quali una narrazione interiore e uno smarrimento, alcuni dettagli apparentemente superflui e che poi completano la rappresentazione visiva per lasciarci al limite di un momento emblematico della quotidianità: ritrovare il luogo, appartenere al presente, lasciar che la vita nasca e *viva* il suo itinerario; è esperienza di catarsi, è catechesi per un raccoglimento comunitario, è narrazione metafisica dell'io e un'ispirazione pastorale.

## 9. La testimonianza di un rinascimento della persona e la retrospezione del cammino

9.1. Si chiede Thomas Pynchon attraverso uno dei suoi personaggi più emblematici che straripano nel suo affresco letterario sulla Seconda Guerra Mondiale: “Morire per aiutare la Storia a svilupparsi, per aiutarla a raggiungere la sua forma predestinata. Morire sapendo che l'atto che si compie permetterà di avvicinarsi ancora un poco al buon fine cui si tende. Il suicidio rivoluzionario. Perfetto. Però, attenzione, Vaslav: se i cambiamenti della Storia *sono davvero inevitabili*, allora perché non si può scegliere invece di *non* morire? Se il cambiamento avverrà comunque,

---

<sup>72</sup>Robert Lowell, *Il delfino e altre poesie*, Mondadori, Milano, 1989, p. 105.

a che serve morire?”<sup>73</sup>.

Se la morte, allora, è stata utilizzata come una “tecnica storica”, le domande di Pynchon restano nella loro inquietudine profondissima non solo pronte a stimolare la riflessione sull’inganno stesso di quanto con sdolcinato e bigotto conformismo marxista e con ripugnante omologazione liberale-crociana, viene tuttora denominato “storia”, ma indicano soprattutto già in sé stesse la risposta all’enigma di quel futuro così pervicacemente contrastato da Anne Sexton, da Marianne Moore, sino alle più recenti voci corali del post-modernismo, come John Ashberry, o del beat come Lawrence Ferlinghetti: la risposta di un ritrovamento della felicità emerge dalla consapevolezza di una dimensione del presente che è esperienza espressa e coralmente annunciata nel processionale e contemplativo crogiolo della realtà.

9.2. Questo aspetto iconico, e però anche segno inequivocabile, esistenziale e concreto, non riduce all’oblio la comunitaria esplorazione del dolore mediante registri linguistici poetici, differenti e in continua trasformazione, ma li rievoca consolidando il *vissuto* quale custodia efficace nel presente per esplorare e comprendere il gioco ipnotico che riserva il futuro. Tutto ciò rappresenta esattamente ciò che accade in una partita a poker, dove però il bluff, cioè il futuro – l’incerto, il presunto, l’ipotetico, il probabile e l’improbabile – è ridimensionato nella sua scaltrezza di fondo e poi, tatticamente, neutralizzato nel suo farsi strategicamente assetto portante del gioco. In questo la transitorietà e la precarietà del segno della vita possono divenire un raschio, un raglio, una piaga che si infiggono come un flagello sull’altrui esistenza, oppure proprio un canto di lode e una liturgia di redenzione che salvaguarda e tutela la vita altrui.

L’accesso per la via a Dio si svela, infine, dalla cognizione di quella sofferenza estesa nella quotidianità dell’uomo e della sua esistenza, percepite entrambe come vicinanza ad una dimensione trascendente, constatando anche lo scempio e la profanazione del creato a danno di noi stessi e della nostra storia: l’anelito dell’uomo è quello inscritto nel suo stesso essere di configurarsi nel dolore e in una palingenesi seguente a una fase di redenzione o di scegliere e preferire l’onnipotenza dei centri economici sovrani e apolidi, limitata al mondo. Un conflitto dell’uomo tipico è quello di azzardare mondanamente, di rischiare facendosi beffa dell’altrui destino, proprio perché doppiezza e ferocia prevalgono quali categorie fisse dell’azione umana. Accanto a questo rischio, una tentazione costante insita nell’uomo, sovente la poesia americana sospende ogni confronto dialettico per lasciar ampio spazio a una riflessione sulla bellezza del creato, sull’unione sponsale dell’uomo e della donna coniugati all’amore di Cristo, che però ci pone dinanzi, non a un azzardo, ma a una vocazione

---

<sup>73</sup>Così Thomas Pynchon, *L’arcobaleno della gravità*, Rizzoli, Milano, 1973, pp. 893-894.

contemplativa nel mondo e in mezzo al mondo per raccogliere e fare nostra la stessa sofferenza di Cristo lasciando così che essa diventi momento di redenzione, perché la nostra vita non si riservi momenti di estraneità dal mondo o dall'altro nostro simile, piuttosto accolga quest'ultimo come persona senza che sia definito in base alla sua provenienza, origine, *archeologia personale*, e ne raccolga il suo dolore tutelando e garantendo la sua vita.

9.3. Il silenzio di una meditazione poetica, la *pazienza della veglia* su quanto avvenuto e la *tensione dell'attesa* per quanto avverrà<sup>74</sup>, riporta al mutamento delle rievocazioni e al transfert, questo sì inconscio, – sviluppatosi per quella salvezza ricercata e rintracciata dal temuto sfaldarsi del presente, percepito sempre quale enigmatico assalto del futuro, quasi ad annullarlo – di un'origine comune che non si determina nel suo singolo e mero ricordo, ma richiama alla pastorale sintesi delle età, sincronica, e alla mistica della quotidianità contemplata e ottenuta salva dal passato in maniera trascendente, senza passare per mediazioni oniriche e/o divinatorie, ma in contemplazione con l'aspetto più personale e spirituale della vita di una persone, cioè Dio che rende possibile la collettiva catarsi mediante il recupero di ogni traccia di senso meditativo e di espiazione:

“ ‘Quelle braci in volo sono angeli, guarda come si librano’,  
non ci avrei creduto, essendo troppo vecchio  
e scettico per la furia delle benedizioni  
determinate di una vita, ma sono qui.  
Angeli e delfini. I secondi, prima.  
E sempre, certa, costante, sul bordo luminoso  
del mondo, né vicina né più vicina, anche se  
il cuneo della prua fremeva verso di lei, prodigo,  
quella linea di luce che splende dall'altra riva.”<sup>75</sup>

9.4. Il senso di eroicità e l'epica individuazione di una luce che accompagna ogni versante della vita, fitta di passi perduti, si trasferisce, in silenzio, su un *Laudato si*, un ringraziamento per un soccorso giunto da lontano, da un figlio prodigo della poesia e dell'esperienza, dell'esistenza e del destino, che però ritorna a cercare la sua liberazione dal male e dall'azzardo, ottenendo il riscatto della vita quale catarsi per tutti: è questo il corale e catechetico senso mistico del *verso confessionale*, redentivo nella sua ispirazione metafisica, ma anche, si può dire, epicentro d'amore di ogni

---

<sup>74</sup>Cfr. Stefano Raimondi, *Portatori di silenzio*, Mimesis, Milano, 2012, pp. 11-12.

<sup>75</sup>Derek Walcott, *Il prodigo*, III, 18-IV, in Derek Walcott, *Isole*, cit., p. 601.

verso poetico, scritto per aver osato sfidare l'oblio con la propria vita offerta quale sacrificio di salvezza e per aver, pervicacemente, osservato la morte con la resistenza di un unico amore e con la forza donata a noi da quell'unico amore, quello di Cristo, in processionale e catartica crocifissione perpetua per la salvezza di tutti.

Valgono a conclusione di questa nota introduttiva al senso mistico e alla qualità pastorale della *poesia catechetica* americana, la risoluzione cui giunge Edgar Lee Masters:

“Quando morii, la Biblioteca circolante  
che avevo organizzata per Spoon River,  
e di cui avevo avuto cura per il bene di menti avide,  
fu venduta all'asta sulla pubblica piazza  
come per distruggere l'ultimo vestigio  
della mia memoria e della mia influenza.  
Giacché, tra i tuoi figli, quelli che non capivano l'importanza  
di conoscere *Le Rovine* di Volney come l'*Analogia* di Butler  
e il *Faust* così come *Evangelina*,  
erano i veri potenti del villaggio,  
e spesso mi chiedevate:  
'A che serve conoscere il male del mondo?'  
Io sono fuori della tua strada ora, Spoon River;  
scegli il tuo bene e chiamalo il bene.  
Perché io non riuscii mai a farti capire  
che nessuno sa che cosa è il male;  
e nessuno sa che cosa è il vero  
se non sa che cosa è falso.”<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup>Edgar Lee Masters, *Antologia di Spoon River*, cit., p. 329.

## Riferimenti

- BRITZOLAKIS, Christina, *Sylvia Plath and the Theatre of Mourning*, Oxford University Press, Oxford, 1999
- BRAIN, Tracy, *The Other Sylvia Plath*, Longman, London, 2001
- BROE, Mary Lynn, *Protean Poetic: The Poetry of Sylvia Plath*, University of Missouri Press, Columbia, 1980
- BUTSCHER, Edward, *Sylvia Plath: The Woman and the Work*, Dodd Mead, New York, 1977
- COLBURN, Steven E., *Anne Sexton: Telling the Tale*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1988
- HAMNER, Robert Daniel, *Derek Walcott*, Twayne, Boston, 1993
- GILL, Jo, (a cura di), *The Cambridge Companion to Sylvia Plath*, Cambridge University Press, New York, 2006
- GILL, Jo, (a cura di), *Anne Sexton's Confessional Poetics* (Gainesville: University of Florida Press, 2007)
- GOLDSTRAW, Irma E., *Derek Walcott : an Annotated Bibliography of his Works*, Garland, New York, 1982
- KING, Bruce, *Derek Walcott e West Indian Drama*, Clarendon Press, Oxford, 1995
- LANT, Kathleen Margaret, *The Big Strip Tease: Female Bodies and Male Power in the Poetry of Sylvia Plath*, in *Contemporary Literature* 34.4 (Winter 1993), pp. 620 – 669
- MIDDLEBROOK, Diane Wood, *What Was Confessional Poetry?* in PARINI, Jay and MILLIER, Brett C., (a cura di) *The Columbia History of American Poetry*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 632–649
- NEWMAN, Charles, (a cura di), *The Art of Sylvia Plath*, Indiana University Press, Bloomington, 1970
- PHILLIPS, Robert, *The Confessional Poets*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1973
- ROSE, Jacqueline, *The Haunting of Sylvia Plath*, Virago, London, 1996
- STEWART Brown, (a cura di) *L'arte di Derek Walcott*, Seren Books, Bridgend cop, 1991
- TERADA, Rei, *Derek Walcott's Poetry: American Mimicry*, Northeastern University Press, Boston, 1992.