

SOCIETÀ E CONFLITTO

Rivista semestrale di storia, cultura e politica

n. 39/40, gennaio-dicembre 2009

Antonio Chiocchi

Il naufragio che si racconta

Estratto

Redazione

Luisa Bocciero
Antonio Chiocchi (direttore editoriale)
Sergio A. Dagradi
† Lucio Della Moglie
Domenico Limongiello
Agostini Petrillo
Antonello Petrillo (direttore responsabile)
Claudio Toffolo

Registrazione

Tribunale di Avellino n. 257 del 2 settembre 1989

E-mail

societaeconflitto@tiscalinet.it

Sito web

www.cooperweb.it/societaeconflitto

Copyright by Società e conflitto 2009

**IL NAUFRAGIO CHE SI RACCONTA.
LA CITTÀ SULLA LINEA DELL'ORIZZONTE (*)**
di Antonio Chiocchi

1. L'intercampo napoletano

Precisiamo, in partenza, l'assunto che ci impegna: il tentativo di schizzare i contorni dell'intercampo napoletano, nel suo fluire storico. Ciò ci obbliga immediatamente a ricordare che consideriamo l'intercampo come unità concettuale minima e, insieme, come complessità basale, entro cui le metamorfosi del naturale, del sociale e dell'umano stabilizzano e, ad un tempo, fanno deflagrare la storia dell'umanità¹. Dal nostro punto di vista, l'intercampo è lo spazio/tempo labirintico delle metamorfosi del vivente. L'approccio produce, a cascata, una serie di conseguenze in forma di interrogazioni. Ne enumeriamo qui le principali.

Qual è la cifra dell'intercampo napoletano? Qual è l'immagine che ne abbiamo ereditato e che, a nostra volta, abbiamo manipolato? Quali le implicazioni simboliche, sociali e politiche che vi si sono ramificate tutt'intorno e che, nel contempo, lo hanno costruito e decostruito? L'urgenza che gli interrogativi tentano di soddisfare è presto detta: scorgere le densità, le ombre e le discontinuità che hanno segnato e segnano i luoghi e i tempi della città, nel loro intersecarsi con le forme della vitalità umana e sociale.

I sentieri che batteremo rimangono interni a piste di ricerca già aperte². Faranno rotta intorno ad alcuni dei luoghi simbolici eccellenti della storia moderna e contemporanea di Napoli. Non sempre l'esplorazione simbolica sarà esplicita; in ogni caso, costituirà lo sfondo su cui il paesaggio discorsivo si modellerà.

Ci preme tirar fuori dalle ceneri le metafore viventi che la storia di Napoli ha prodotto e che, a loro volta, l'hanno segnata³. Tra tutte le figure metaforiche possibili abbiamo privilegiato il naufragio che ben si presta a fungere come una delle chiavi di lettura precipue della storia viva di Napoli. E il *naufragio con spettatore*, non casualmente, è stata una delle metafore con cui si è tentato di interpretare la rivoluzione napoletana del 1799⁴.

Pur ravvisando la sua carica di suggestione e il suo forte grado di plausibilità storica, crediamo che questa metafora sia carente. Più convincente ci pare quella di ascendenza leopardiana, tratteggiata da Cesare Luporini: *naufragio senza spettatore*⁵. La metafora leopardiana ha un'autoevidenza istantanea: il naufrago, al di fuori di se stesso, non ha spettatori. Che è come dire: ognuno è attore e spettatore del proprio naufragio e nessun altro vi si può specchiare o posarvi semplicemente lo sguardo.

Pur muovendo da questi universi interpretativi, li forziamo, deviando dal solco da essi tracciato. Già nella modernità e poi, ancora di più, nel passaggio alla contemporaneità: a) è il naufragio che agisce il naufrago; b) sono i frammenti dello specchio della comunicazione simbolica che compongono e ricompongono la figura dello spettatore. La dolcezza del naufragare leopardiano entro il mare dell'infinito viene sradicata; come è estinta la consolazione lucreziana dello spettatore di fronte al naufragio dell'Altro. Definitivamente estirpata, del pari, è la sottile linea di conflitto che Blumenberg interpone tra attore e spettatore (del naufragio).

L'orizzonte che qui si apre non è soltanto imbevuto di tragicità; è anche illuminato dalla libertà. L'attore diviene responsabile del suo e dell'altrui destino, su cui riflette in termini di libertà, anche in qualità di spettatore. Si è tutti attori e, insieme, spettatori del naufragio dell'umanità e della sua pro-

blematica libertà. Le forme attraverso cui l'umanità naufraga restano da decifrare e mutano in continuazione nello spazio e nel tempo, localmente e globalmente. Entro il naufragio dell'umanità rientrano i destini dell'lo e dell'Altro. Anche (o soprattutto) nel senso che nel naufragio dell'Altro sta il racconto del naufragio dell'lo e viceversa.

Una impostazione di questo genere ci fa pervenire ad un esito che funge da chiave di volta del discorso: considerare l'intercampo napoletano come un racconto che si racconta nelle forme del naufragio. A questo naufragio che si racconta intendiamo restituire la parola, mischiandovi e rischiandovi la nostra, in qualità di attori responsabili e, insieme, spettatori riflessivi. Per correre ad una lettura del tempo e dello spazio non più intesi come ineludibile scacco, ma come incastro di responsabilità e possibilità troppe volte eluse.

Diciamo questo, non nel senso pascaliano dell'essere tutti "imbarcati" al cospetto della stessa scelta e della stessa decisione⁶. La vita ci richiama sempre all'assunzione piena della responsabilità del nostro destino di fronte all'umanità. E fin qui seguiamo ancora Pascal. Ma proprio per il suo essere destino comune dell'umanità, la responsabilità presentifica e, insieme, anticipa l'orizzonte del naufragio. Da qui in avanti ci stacciamo da Pascal. Di fronte e dentro il naufragio, gli esseri umani sono chiamati a rispondere di Sé e dell'Altro. Il naufragio è proprio il racconto di queste risposte.

2. Dalle metafore morte alle metafore viventi

Strappare dalle ceneri le metafore viventi significa partire dalle metafore morte. Cioè, indagare le strutture discorsive della coazione simbolica, della mistificazione culturale e dell'inganno politico intessute dalle trame del potere. Ma questo è solo il ricalco negativo del percorso. Ve ne è un altro, più impegnativo, che è quello dello scavo ricostruttivo che cerca di strappare la luce al buio che la strangola.

Il pensiero qui non ha altre alternative, se non cercare di spingersi oltre se stesso. Pensiero oltre il pensiero è la poesia che si stringe carnalmente al dolore, alle gioie e alle ingiustizie del mondo. Ecco perché, dal nostro punto di vista, su Napoli (come su tutto il resto) ci dice molto di più la letteratura che la filosofia e la politica. La poesia vivente è vita che sgorga dalla vita: per la salvezza dell'umanità, può più essa di tutti gli enunciati filosofici ed i programmi politici messi insieme, nulla togliendo al ruolo vitale che la filosofia e la politica possono giocare a favore della libertà. Per questo, Elsa Morante può parlare di un mondo salvato dai ragazzini⁷.

2.1. Napoli fedelissima

La prima metafora morta che cercheremo di scandagliare è: *Napoli fedelissima*. Essa si è, ormai, storicizzata come verità assoluta, diventando addirittura senso comune. Così, narra la storia raccontata, a proposito della rivoluzione giacobina del 1799 (e, in parte, della stessa rivoluzione del 1647). La storia che si autoracconta, invece, dice altro. Narra che la sovranità monarchica riesce a spuntarla, perché l'opera di rivolgimento sociale non parte dal cuore del popolo napoletano, alle cui pulsazioni e pulsioni rimane esterna, se non estranea⁸. Nasce da qui un'infedeltà originaria, da cui prende origine la mobilitazione reazionaria del popolo. Il sanfedismo attecchisce su questo vuoto primordiale e lo riempie con il suo materiale lavico. In queste condizioni, la comunicazione simbolica borbonica risulta essere estremamente facilitata: se si agevola la rappresentazione della rivoluzione come fenomeno demoniaco negatore del bene e delle virtù, diventa chiaro che la restaurazione della sovranità monarchica finisca col porsi come l'unica via d'uscita.

Non sorprende, quindi, che il repertorio simbolico dei giacobini napoletani finisca col raffigurare l'orizzonte dell'eroismo e del martirio. Circostanza che

li rende nobili e ammirevoli; ma ne spiega anche la disfatta. Questa vocazione alla sconfitta rimarrà viva in alcune delle più generose componenti del risorgimento italiano, a partire da Carlo Pisacane. Il soggetto dell'azione non è il popolo, ma l'attore rivoluzionario che va veleggiando verso il suo proprio naufragio, rendendosi corresponsabile di un naufragio di natura collettiva. Il popolo è qui l'Altro ed è il naufragio dell'Altro che, nello scacco dell'Io, compare come la sciagura più grande. Ed è esattamente in questi termini complessi che il naufragio si racconta. L'istantanea migliore del naufragio è qui fornita dall'assalto concentrico alla rivoluzione sferrato dai lazzari napoletani e dalle bande sanfediste del cardinale Ruffo, per il ripristino del dispotismo borbonico.

2.2. I lazzari

I lazzari, espressione del subumano: ecco un'altra metafora morta che periodicamente ritorna nell'illustrazione della storia di Napoli. Essa fa la sua comparsa con la rivoluzione del 1647 e designa il popolo diseredato nel senso dispregiativo di reietti umani⁹. È rimasta soffocata in un cono d'ombra l'evidenza che i lazzari di Masaniello, pur tra sanguinosi eccessi e ripiegamenti, siano stati anche portatori di un'idea di "rivoluzione politica" assolutamente inedita per quei tempi: la coniugazione del potere popolare nelle forme politiche repubblicane. È del tutto normale, dunque, che ben pochi storici e commentatori politici abbiano prestato adeguata attenzione al passaggio dalla fase della rivolta popolare (ancora animata dalla fede nella corona) a quella della rivoluzione repubblicana, con estensione del suo raggio di azione a tutte le province del vice regno¹⁰.

Le letture "illuminare" dell'insorgenza delle masse umili e diseredate non riescono (e non possono) cogliere il sostrato profondo dell'esistenzialità dei lazzari, per i quali il naufragio è uno status di vita normale. La storia può solo confermare questa condizione o riscattarla. Essa, se la libertà non vi si avventa contro, li condanna ad essere inghiottiti dall'onda che li ricaccia verso la cattività. Il destino dei lazzari si muove tra due polarità: il *gioco* e il *giogo*. Se tra i due poli non irrompe la libertà, il gioco si trasforma in giogo e i ceppi del potere celebrano il loro trionfo. Il naufragio che inghiotte il naufrago acceca la vista dello spettatore. Le maschere disfano i volti del naufrago e dello spettatore che finiscono con l'essere una proiezione dello sguardo del potere: sia del potere dominante che del potere che ambisce a dominare.

I rivoluzionari aspiranti al dominio si trovano in condizione di minorità nei confronti del potere, perché si separano o pongono al di sopra delle masse dei dominati e dei diseredati. Comincia qui il loro naufragio che è anche l'altra faccia del naufragio delle masse. Di tale spettacolo il potere è lo spettatore trionfante. Nel vortice di questa tempesta, il naufragio si trasforma irrimediabilmente in rovina. È ad un tale approdo che si è consumata la fine tragica sia di Masaniello che dei "martiri del '99".

Un esito tragico di questa fatta svela una verità elementare: non è vero che la terra non esiste più, perché si starebbe, ormai, sempre in mare aperto, prigionieri irrisolti della sua liquidità. No. Qui la tragedia sta nel riapprodare continuo sulla terra dell'oppressore e dell'oppressione, dalla quale non ci si è mai veramente staccati. Ad essa riconduce proprio il risucchio del mare in tempesta: gli incantesimi del potere domani le navigazioni che non riescono ad incontrare la libertà. Questo movimento vertiginoso è l'involontario racconto di una storia nascosta tra le pieghe del tempo: ci dice che, tra le terre inesplorate, massimamente inesplorata è rimasta la terra della libertà. Che, così, stenta a farsi paese e patria delle differenze e delle comunanze.

2.3. La plebe

E arriviamo alla *plebe nemica del progresso e della civiltà*: probabilmente, la metafora morta che più ricorre nella costruzione e decostruzione della storia di Napoli. Questa metafora, in realtà, è un plumbeo dispositivo di dissipazione dell'energia vitale della città, la cui storia dà per rovinosamente compiuta, quando compiuta non lo è¹¹. Secondo questo discorso, sulla plebe cadrebbe la terribile responsabilità di aver inaugurato e riprodotto all'infinito il destino senza salvezza di Napoli. Un destino turpe e osceno che, dai lazzari e dalla plebe sanfedista, si prolungherebbe sino all'empietà della camorra, senza alcuna soluzione di continuità. La plebe è qui male che origina i mali: il male assoluto che genera l'assoluto deserto civile, sociale e politico.

Quanto questa metafora morta sia funzionale ai disegni e ai sogni del potere è, sin troppo, evidente: se la plebe interdice il cambiamento, chiaro che di mutamenti è perfettamente inutile parlare. Meglio, quindi, rassegnarsi e tacere, diventando cittadini muti e inoffensivi, in una terra che va progressivamente smarrendo le parole vive. Oppure trovare riparo nel pathos disperato che si esaurisce nel grido contemporaneo: «fujetevenne»¹². Ma v'è ancora dell'altro: questo discorso metaforico copre sistematicamente tutti i misfatti che le classi dirigenti hanno perpetrato sul suolo e sul corpo di Napoli; misfatti ascritti unicamente e strumentalmente alla responsabilità della plebe. Che, così, assurge al rango di demiurgo negativo della scena; tutti gli altri attori o sono innocenti o sono delle vittime.

La storia di Napoli è incompiuta proprio perché alla plebe è stata negata una patria. Ancora meglio: è incompiuta, perché alla plebe Napoli è stata sottratta come patria. Per la plebe, Napoli è stata sempre terra dell'esilio: i padroni di Napoli hanno sempre usato la plebe contro Napoli e Napoli contro la plebe. È, così, che è potuto capitare che la vitalità della plebe sia stata fagocitata dalle macchine di guerra del potere e nemmeno lontanamente intercettata dai dispositivi delle strategie rivoluzionarie. È, così, che il potere è riuscito a perpetuarsi, innovandosi cannibalicamente; mentre i rivoluzionari si sono perduti nel labirinto dell'autoreferenzialità dei loro sogni. Diversamente da quanto assunto da Vincenzo Cuoco, non è stata la plebe, in preda ad un furore cannibalistico, ad aver divorato i giacobini; bensì il potere ha cannibalizzato la plebe, smontandone e riassemblandone il corpo vivo, per le proprie esigenze riproduttive. I giacobini non hanno intravisto e ostacolato questo processo e da esso sono stati travolti.

E tuttavia, nonostante il processo di cannibalizzazione che l'ha sfiancata e, qua e là, persino mostrificata, la plebe ha sempre conservato dentro di sé il cuore di Napoli. Un cuore di cui i giacobini e, ancora di più, i modernizzatori con (o senza) sviluppo hanno irrimediabilmente perduto i battiti. La corruzione politica, civile, etica e sociale in cui la città è affogata ha questa storia antica e dolorosa alle spalle.

La questione non è ridicibile all'assenza di un linguaggio comune, come pure (unica nel fronte giacobino), con acume, si domandava Eleonora de Fonseca Pimentel. Anzi, proprio l'assenza di un linguaggio comune rimanda ad un problema chiave e originario: lontano dal cuore della città, nessun linguaggio comune è possibile inventare e sedimentare. I linguaggi comuni non possono essere sovraimpressionati alla realtà, ma scaturiscono dalla realtà viva, quanto più essa è malata e ferita. Intorno al cuore palpitante della realtà nascono le metafore viventi che inventano la terra della libertà, ben oltre i sentieri della logica illuminata e voltando le spalle ai cannibalismi del potere. Nessuna rivoluzione è possibile nel silenzio dei sentimenti e delle passioni.

Il naufragio della plebe è l'obiettivo lucidamente perseguito dal potere, in quell'interstizio cruciale della storia napoletana che è stato il 1799. Un nau-

fragio che ha nella sovranità borbonica l'agente principale e, insieme, lo spettatore appagato. La rivoluzione si perde e naufraga proprio perché non sa vedere e, quindi, impedire il naufragio della plebe. Con ciò perde definitivamente il cuore di Napoli e definitivamente si perde. La cannibalizzazione della plebe è premessa e, nel contempo, premessa del massacro dei giacobini da parte della plebe. A proposito della plebe possiamo dire: *naufragio con cannibalizzazione*; a proposito dei giacobini: *naufragio con martirio*. Un naufragio è il prolungamento e la causa dell'altro ed entrambi raccontano il naufragio dell'umanità napoletana. Nessuno dei giacobini scamperà al naufragio della rivoluzione: soprattutto i fortunati che si salveranno dal patibolo e dal massacro. A loro e ai loro discendenti rimarrà in eredità il mesto destino di seguitare ad avversare la plebe. Insistendo nel dilaniare il cuore di Napoli, essi continueranno a consentire al potere di cannibalizzare la plebe, lasciandolo, così, libero di perpetuare il suo gioco mefitico.

I tardi epigoni contemporanei del progressismo razionale e illuminato hanno accumulato altri e rilevanti demeriti: hanno voltato definitivamente le spalle al cuore della città, su cui hanno calato una rete di poteri capillare. Nuove oligarchie si sono affiancate alle vecchie; vecchie e nuove hanno affondato "le mani sulla città", sventrandola e immiserendola. Si è immortalata l'indifferenza storica delle classi alte e dell'intellettualità nei confronti del destino della plebe, lasciata marcire nelle viscere tumefatte della città¹³. Nuove malattie sono state riprodotte a ciclo continuo, moltiplicando i gironi infernali della sofferenza e della miseria, sino ad arrivare all'intossicazione della città degli ultimi due decenni.

Le vecchie e nuove oligarchie intellettuali hanno continuato ad etichettare il popolo napoletano con i codici della plebe, cercando, in sequenza, di irretirlo in architetture simboliche ed omologarlo in topografie estraneanti, ingoiando e dissipando ciò che restava del cuore vivo della napoletanità, diventata ora finzione e specchio ambiguo¹⁴. Con l'uccisione dell'universo vivente della napoletanità, Napoli non può più essere percepita come *paese della diversità*, così come l'aveva, invece, avvertita Goethe. La rappresentazione della città slitta verso una perversione simbolica e semantica: si conia un nuovo universo simbolico e semantico entro il quale Napoli diventa luogo miserabile dell'omologazione. Prende luogo da qui una narrazione che così recita: niente può salvare Napoli dai reietti che l'abitano, affossandola.

Ma proprio al confine estremo dell'omologazione assoluta il discorso sulla plebe napoletana segnala un suo paradosso interno e apre uno spiraglio verso l'esterno, agganciando lo spazio/tempo globale che oggi viviamo. Siamo proiettati verso una scansione planetaria: le sterminate masse derelitte che popolano i tempi e gli spazi disanimati e crudeli della globalizzazione; non a caso, del tutto, priva di cuore. Il discorso sulla plebe, allora, non è circoscritto e circoscrivibile a Napoli, ma è da sempre aperto al mondo e del mondo ha fatto sempre parte¹⁵. Nel mondo della globalizzazione, tuttavia, dovremmo parlare di *neoplebe*: una stratificazione planetaria di masse indigenti, prive delle più elementari risorse e dei più elementari diritti. Volendo, in proposito, essere più precisi, possiamo cogliere la formazione di una nuova classe di *meteci globali*, spinti e mantenuti nella condizione di non-cittadini¹⁶. Proprio a fronte di queste risultanze terribili, si tratta di scavare nelle metafore morte dei tempi e degli spazi globali, dall'antichità alla contemporaneità, per estrarne fuori il sangue del dolore e dell'allegria del mondo, restituendolo alla vita e di esso vivendo.

L'oscuramento di questa evidenza paradossale antica, ma sempre nuova, fa sì che la differenza e le differenze, l'alterità e il conflitto vengano patiti e letti con chiavi di lettura criminogene e criminalizzanti. Per questo motivo di fondo, le lotte contro le discariche sono state avversate. Esse, pur con tutti i

loro molteplici e non lievi limiti, hanno lacerato la tela dell'idillio simbolico vagheggiato dal disegno di omologazione perseguito dalle élites del potere. Si è consumato, così, l'eterno rito che legge in negativo la rivolta del cuore vivo di Napoli, ben dentro il dolore che solca la globalizzazione.

L'interpretazione riduttiva delle lotte contro le discariche è figlia sia di interessi strumentali che di limiti culturali. Contro di essa, non ci rimane che ribadire che quelle lotte hanno costituito il *momento primo* della rivolta contro la cappa di asfissia e afasia calata sulla città: esse sole si sono mosse a difesa del destino e del futuro di Napoli¹⁷. Continuando, possiamo anche dire e concludere: quelle lotte ci aiutano a pensare Napoli non come un paradiso perduto e nemmeno come un inferno irredimibile; ma come una terra da salvare, per liberare la propria patria e riassaporarla, infine, in piena libertà. Nella piena libertà di una terra madre.

3. La città del potere e le città del dolore

Le metafore viventi sono uno scrigno che custodisce l'oro puro della bellezza segreta, nel suo contatto intimo con lo straripare degli orrori del mondo. Le città, in un qualche modo, capovolgono il gioco: tendono a celare il segreto degli orrori del mondo, stratificandovi sopra le architetture simboliche di ordini che si inseguono, affastellano, smentiscono e deviano continuamente il loro percorso. Esse, così, avvinghiano la vita, lasciandola sprofondare totalmente dentro le loro viscere. Le città si formano, per catturare la vita e conferirle ordine. Ma l'ordine naturale caotico della vita ribolle in eterno dentro e contro l'ordine artificiale delle città.

Nel cuore nascosto della città, la vita esplode contro l'ordine della città. Questa copre la deflagrazione, nascondendo le sue viscere tumefatte allo sguardo. Il nascondimento può assumere svariate forme. Tra le più raffinate e, insieme, ciniche v'è la creazione di aree di confinamento, se non di segregazione dei dannati della città. Questo ci racconta la storia millenaria della formazione, dello sviluppo e delle metamorfosi della città, nei suoi infiniti rivoli, fatti di splendori e miserie inenarrabili. Gli squarci della storia di Napoli che abbiamo sommariamente tratteggiato sono solo una delle innumerevoli testimonianze di tale processo.

La formalità dell'ordine tenta di recintare l'informalità del disordine. L'ordine costruisce la città formale che respinge, come alterità insopportabile, la città informale: o spalmandola dentro le sue viscere; oppure espellendola verso il margine della desolazione. Nelle viscere di Napoli, la città è un brulichio continuo e scomposto di umanità, ai confini dell'anarchia; ai suoi margini, il caos è fasciato dentro un habitat desolante. La città brulicante e la città desolata sono il contraltare della città formale. La città produce dannazione nel suo cuore lacerato, come ai suoi bordi estremi. Prende qui luogo un doppio accerchiamento, al centro e ai bordi della città: la città formale reticola le viscere e i margini della città; la città brulicante e la città desolata assediano la città formale.

Come abbiamo visto, è esattamente quello che accade a Napoli nel 1647 e nel 1799. E che si ripete, per l'ennesima volta, nell'epoca contemporanea: dalle lotte dopo il terremoto del 1980 alle lotte contro le discariche di questo primo scorcio del XXI secolo¹⁸. La dialettica che si dipana tra metafore morte e metafore viventi ci consente di demistificare questo sottile, ma complesso gioco di strategie che vede fronteggiarsi i padroni e i dannati della città. Napoli, da questo punto di vista, è sempre stato un osservatorio privilegiato. Qui la legge della sopraffazione degli esclusi, attraverso la tirannia dell'ordine formale, è venuta sempre in luce con particolare nitore.

Se a Napoli così stanno le cose, possiamo definire la rivolta perenne della città brulicante e della città desolata come un'esperienza incalzante. Nel senso che l'ordine informale incalza di continuo quello formale, anche quando ne rimane sopraffatto. Nel cuore della città rimane sempre impressa la memoria di questa esperienza incalzante. Si stratifica, così, una *memoria incalzante*: l'amore per la città a difesa della città. Ma Napoli è mondo caleidoscopico¹⁹ e, pertanto, nella memoria incalzante trova posto l'amore per il mondo a difesa del mondo.

La memoria incalzante è il varco aperto tra gli spazi del passato, del presente e del futuro. Di questi spazi e tempi, essa condensa limiti e virtù. Ecco perché è nella città brulicante e nella città desolata - e non altrove - che a Napoli si trova ancora traccia degli slanci vitali, con tutto il rovello inconcluso che li caratterizza. Il passaggio qui mancato non è la modernità; anzi, la modernità viene impietosamente confutata. Non è da ritenersi un frutto del caso, se è stato proprio in questo crogiuolo storico ed esistenziale che ha preso corso una delle più acuminata critiche della modernità cartesiana: la *Scienza Nuova* di Giambattista Vico²⁰.

Ciò che manca è il passaggio che dalla critica del mondo moderno (e contemporaneo) muove verso l'invenzione del mondo. Lo slancio vitale di Napoli rimane rinserrato in se stesso e finisce con attorcigliarsi intorno alla città, soffocandone il respiro. L'ordine formale della città ha avuto, così, buon gioco e ha continuato a produrre e riprodurre città brulicanti e città desolate. Per questo, il percorso che conduce dalla goethiana diversità napoletana alla napoletanità e, infine, alle retoriche della napoletanità segna le stazioni di una interminabile via crucis.

L'invenzione del reale si è trincerata in una duplicazione esangue di modi di apparire e la produzione di immagini ha surrogato la produzione di realtà. Immagini svilite di origine popolare sono state contrapposte alla simbolica del potere che ha finito per farne uso, penetrando più profondamente nelle faglie dell'immaginario collettivo, svuotandolo dell'energia vitale. La sofferenza dell'invenzione è la malattia che deprime la città brulicante e la città desolata e che impedisce loro di riabbracciare, nell'attimo, il mondo di tutti i mondi. In mancanza di questo abbraccio, esse non riescono mai a valicare definitivamente le strettoie dei loro tempi e spazi recintati che, così, le custodiscono come una nicchia.

La memoria incalzante non riesce a trasferire l'esperienza dei detriti, dei frammenti e dei bagliori in una marea vivente²¹, in cui tutte le dispersioni del naufragio si ricompongono in una polifonia che, da quella dell'oppressione, va espatriando verso la terra della libertà. I naufraghi rimangono prigionieri del loro naufragio, dentro il quale si dannano; nel mentre il potere si ciba dei loro corpi e del loro spirito. Le navi su cui si è tutti imbarcati sono qui tutte alla deriva e di questa non si è nemmeno spettatori. L'esperienza della deriva viene traumaticamente interrotta: di essa non si ha più consapevolezza. La memoria incalzante fa fatica a restituire allo sguardo della città brulicante e della città desolata il vuoto dispersivo su cui esse veleggiano. Napoli si è perduta e si perde in questo mare in tempesta.

La città formale si trasforma nella città del potere; la città brulicante e la città desolata si trasfigurano nelle città del dolore. Il naufragio si racconta qui nelle forme dell'autoreplicazione del dolore e della voluttà del potere. Ma questo naufragare, come un riflesso dello specchio del reale, ci racconta simmetricamente il navigare arduo della libertà, cifra di quel possibile che è meta costante della marea vivente dei corpi e degli spiriti. L'indecidibile dell'alterità è rimosso nelle forme del rinvio, della stasi e del ripiegamento nella ripetizione; anziché essere attraversato, saggiato, vissuto e trasfigurato. A Napoli, il difetto maggiore della città brulicante e della città desolata è

stato proprio quello di arrestarsi sul loro limite: stare in sosta sul limite, anziché infrangerlo e ridislocarlo, ricombinando le strategie multiple del *dentro*, *attraverso* e *oltre*, pure alluse dalla loro esistenza/resistenza vitale²².

La città brulicante e la città desolata costituiscono l'alter ego simbiotico della città del potere: il circuito formale e quello informale sono universi distinti che, tuttavia, si incrociano costantemente. Le strutture urbane di Napoli facilitano all'estremo grado questa simbiosi. La rete urbana napoletana è fatta di incastri e passaggi l'uno dentro l'altro che rendono percorribili e prossime le distanze. Non altrettanto agevolmente raggiungibili sono le periferie del degrado. E tuttavia, il loro decentramento rispetto al cuore urbano di Napoli non è assoluto, in termini di distanza. "Spazi di transito", anche in questo caso, pur se meno rapidi, rendono possibile l'attraversamento del caleidoscopio urbano napoletano.

Le città nella città: questo è il movimento che aspetta l'attraversamento di Napoli. Un movimento che la fa duttile e che, in mancanza di quella marea vivente dell'invenzione di cui si è prima detto, la rende malleabile alle strategie del potere. È la città del potere che continuamente fagocita le città del dolore che l'attraversano e stanno ai bordi come sagome sofferenti. Micro universi distinti e separati convivono, senza comunicare. Nello stesso tempo, si vedono e si respingono; si mischiano e si allontanano. I loro linguaggi si miscelano e, tuttavia, non creano uno spazio comune: ognuno tira avanti per la propria strada, fino a scontrarsi ciclicamente, in forme più o meno acute, a seconda dei casi. A Napoli è così e Napoli è così, da almeno quattro secoli, con tutte le trasformazioni occorse nel passaggio dalla modernità alla contemporaneità.

Possiamo dire: a Napoli, la storia della città designa e disegna la sconfitta dell'Altro, in contemporanea con quella dell'io. Il trionfo della città del potere scandisce il maturare dell'uccisione e, insieme, del suicidio di Napoli. Questo processo è arrestabile, se la città brulicante e la città desolata riescono a formare i loro topogrammi vitali. Luoghi inediti e, insieme, codici reinventati che recuperano verso il futuro lo spazio e il tempo del passato e del presente. Tracce antiche e, insieme, parole nuove, carpite al tempo che è stato e al tempo che sarà.

Si tratta qui di un lavoro di recupero archeologico e, insieme, di invenzione che eccede tutti i luoghi e i linguaggi, partendo proprio da tutti i luoghi e i linguaggi del vissuto della città. Schizzando fuori anche dalle metafore viventi, la città brulicante e la città desolata possono, finalmente, mettere al mondo la vita che hanno sempre recato dentro il loro grembo. Le città nella città possono, finalmente, parlarsi. Napoli può, finalmente, parlarsi e parlare. Qui la città non è più un semplice caleidoscopio urbano, ma diventa luogo dei luoghi, interspazio delle differenze comunicanti e comunicative che tengono a battesimo l'inedito della libertà.

4. Transiti napoletani

Possiamo, a questo punto, rideterminare il punto di partenza: Napoli non è un *corpo estraneo* della modernità e tantomeno della contemporaneità, pur conservando ed esaltando i suoi tratti peculiari. Ma, forse, proprio nella conservazione esaltata della sua peculiarità sta la cifra contemporanea di Napoli. Napoli smentisce, da sempre, la geografia cartesiana e post-cartesiana del mondo che, dalla modernità alla contemporaneità, ha regolato le pianificazioni urbane. Essa è, da questo punto di vista, l'anti-città per antonomasia: la città del caos, della dispersione e della frantumazione labirintica del tessuto urbano. Sempre è stata in rivolta contro l'ordine spaziale del territorio: sempre un passo in là e, insieme, al di qua. Sempre ha vissuto una tensione

irrisolta tra passato, presente e futuro che, sovente, l'ha schiacciata sul passato, dalle cui ombre ha periodicamente tentato di riscattarsi, senza mai riuscirvi in maniera risolutiva.

Sul filo irrisolto di tale tensione si sono insediate le classi e le politiche del potere, rovesciando contro Napoli il cuore di Napoli: dal 1647 fino alle lotte contro le discariche. In questa lunga durata, Napoli è stata progressivamente estraniata in rapporto al suo cuore. Strategie e desideri di potere hanno, così, potuto dilaniarla senza posa. Ed ecco che è diventata una città di *pietre* e *ombre*: le pietre del potere e le ombre del dolore. L'umanità e la socialità napoletane hanno trovato rappresentazione unicamente nel teatro dei dualismi: poteri visibili e sofferenze invisibili; poteri algidi e slanci vitali oppressi, miserie a cielo aperto e nobiltà sepolte. In realtà, i dualismi sono della rappresentazione e non della realtà. Napoli è un mosaico in perenne mutazione: proprio i suoi apparenti dualismi concorrono al disegno del mutevole quadro di insieme, anche quando non ne sono consapevoli o, addirittura, non lo desiderano.

La decomposizione estetica della città è un portato della sua sofferenza etica e politica. Ed anche questa sofferenza ha una lunga e tormentata storia alle sue spalle. Nella contemporaneità, essa raggiunge un punto estremo che vede la camorra assumere il ruolo di uno degli attori principali della gestione della putrefazione dello spazio urbano. Gestione che non parte dalle periferie degradate, ma dagli spazi nevralgici del potere e da qui si riversa, con tutta la sua terribile forza, verso le viscere e i margini della desolazione urbana.

Un potere incontrollato ha fatto storicamente scempio della città; una ribellione costantemente fuori centro non ha saputo resistere allo scempio, finendone, anzi, immersa e sepolta. Nel lungo termine di questo processo, la plebe è morta: sommersa, alla fine, dalle strategie e dai desideri del potere; consunta dalle sue esitazioni e dai suoi abbagli. Ora esiste solo come simulacro e, in questa forma, continua a servire le strategie e i desideri del potere. La camorra, dopo la sua territorializzazione diffusa, avvenuta nella seconda metà del XX secolo, è associabile non alla plebe, ma al suo simulacro. Una camorra che, dirottandoli verso l'organizzazione del consumo criminale, sottrae consistenti strati urbani ed extraurbani all'arena politica e civile del conflitto. Così, indebolendo la città e rafforzando le oggettivazioni pietrificate del potere.

Ma il teatro dei dualismi che stiamo investigando ha prodotto un ulteriore cortocircuito: ha fatto di Napoli una sorta di *scena giudiziaria*, all'interno della quale l'accusa del potere ha soverchiato la difesa dei cittadini, fino ad ammutolirla. Tra gli esiti letali derivanti da questa mistificazione, certamente, il peggiore è stato quello di voler trasformare la rammemorazione viva di Napoli in accondiscendenza nei confronti delle "magnifiche sorti progressive" delle pianificazioni urbane e della gestione dei rifiuti. La tragedia più grande qui risiede nella circostanza che la città è stata fatalmente strangolata nell'immaginario del razionalismo della potenza e della razionalità del potere che hanno lanciato ai ribelli questo monito terribile: "Arrendetevi!". Ciò spiega meglio, perché le rivolte contro le discariche di questi ultimi anni siano state tacciate di insensatezza e dissennatezza.

Napoli, al pari di tutte le altre città, è diventato un inventario di luoghi e di relazioni. E lo è soprattutto nel crogiuolo delle trasformazioni del territorio urbano contemporaneo e della conseguente rimappatura dei suoi confini interni ed esterni²³. Si può, anzi dire, che è proprio l'esplosione e il salto dei confini che rimodella il territorio. Napoli è un esempio eclatante di questa tendenza che vede lo spazio esplodere e diventare un sistema planetario tra-

sversale, scomposto e ricomposto attraverso fratture e ridislocazioni successive, in continuo divenire.

In tali interconnessioni si costruiscono anche i territori e i luoghi dell'abitare napoletano, generando inframondi che intrecciano e, insieme, dividono le diverse unità multiple della città. Lo spazio urbano napoletano è, ormai, un territorio fluttuante. La città è in movimento continuo tra le sue distanze interne e le sue distanze esterne. Ma le sue reti di infrastrutture sono carenti e, pertanto, non le riesce di extraterritorializzarsi nello spazio globale. L'inibizione dello sbocco verso l'esterno la fa ripiegare verso il suo interno, entro il quale partorisce una extraterritorialità urbana asfittica. La città del potere cerca disperatamente di affrancarsi dalla città brulicante e dalle città desolate che contiene nel suo grembo; ma si arresta alla soglia dei suoi confini. Non le riesce il passaggio dagli *inframondi* interni ai *plurimondi* esterni. Il fenomeno comporta la pietrificazione delle maglie del potere e il restringimento della maglia urbana dei diritti. A questa congiunzione è meglio visibile l'avvenuta transizione storica da plebe a meteci globali, di cui innanzi argomentavamo.

I processi sommariamente descritti fanno sì che le città napoletane del dolore vengano percepite per il loro essere *fuori luogo*: cioè, estranee agli standard spazio/temporali di conformità. Essere fuori luogo significa qui essere gettate immediatamente nell'ombra. Ed è, appunto, nell'ombra che le relazioni di potere si smaterializzano, invisibilizzandosi. Il dispositivo di controllo non è più dato dall'onniveggente occhio panottico; ma dalla *plurivegenza* dei sistemi penetranti di decentralizzazione diffusiva del controllo. Lo sguardo del potere non si limita ad osservare la *scena*; ora, penetra nei *retroscena* della vita relazionale ed affettiva, controllandone e condizionandone le forme di espressione.

Lo sguardo della città del potere agguanta il reale molteplice delle città del dolore; non è più semplice sorveglianza, per fini di neutralizzazione e irreggimentazione. Questo transito napoletano ci spiega, perché ora le forme urbane della sofferenza e della ribellione sono decomposte ed evirate del loro senso vitale. Il furto della vita vale qui come espropriazione della scena dell'azione. La trasgressione, da eventuale, deve farsi sempre più incerta. In ogni caso, deve impattare contro potenti ed efficienti apparati che ragionano in termini di simbolismo bellico e controllo geopolitico del territorio.

Il disegno è chiaro: pietrificare le città del dolore in un sentimento di alienazione che le renda non solo straniere agli altri, ma a se stesse. La loro trasformazione in *territorio dell'estraneità* consente, ancora più agevolmente, la loro rappresentazione simbolica come *microcosmi stranieri*, regolati e regolabili unicamente dalle logiche e dalle politiche dell'inimicizia interna, diramate per tutte le giunture degli inframondi locali.

Le relazioni di potere esprimono una drammaturgia priva di compassione. Anzi, le passioni del potere sono ora la dismisura che calcola e pesa il dolore dei dominati, nutrendosene. In questa Napoli, per esemplificare all'estremo, non ci sono più territori senza poteri e poteri senza territori. Per dirla con E. De Martino, afferrati da una apocalisse culturale, i dominati sono qui fatti *affacciare sul nulla*: territorio *oltre* e *dietro* il quale non è possibile transitare²⁴. Qui i luoghi *localizzano* il dolore e la perdita; i poteri, invece, *smaterializzano* e *polverizzano* la vita, celandola accuratamente in un cono d'ombra. Ma è proprio quest'ombra che coglie in fallo il potere; come cercheremo di dire nel prossimo paragrafo.

5. Per amare Napoli

Sulle superfici della vita e della storia di Napoli si sono creati dei vuoti, ricoperti da immagini staccatesi dal reale e da realtà rimaste senza immagini. Su Napoli è stato, così, costruito un immaginario che l'ha scissa in due, in una *bifrontalità* che ha successivamente trasposto nel corpo della vittima il ruolo del carnefice, in una sorta di riconiugazione intensiva e massiva del mito di Edipo.

Ma non trova corrispondenza nemmeno il punto di vista contrario: Napoli non appare come l'opposto di quello che è in realtà. È più esatto dire: l'essere profondo di Napoli è la negazione del suo contrario di superficie che, pure, le succhia il sangue. Responsabile eccellente del destino di Napoli non è tanto Napoli; quanto coloro che non ne hanno avuto cura. Che non l'hanno costruita e abitata poeticamente e amorevolmente. In questa mancanza sono celati conflitti e ingiustizie che si tratta di riportare alla luce, per sanarne le ferite.

La città è rimasta senza racconto e, per questo, l'abitare è stato abbandonato. Gli spazi sono rimasti privi di nome e, quindi, indigenti: inabitabili e inabitati; ma brulicanti e desolanti. A Napoli, il brulichio e la desolazione hanno esposto agli occhi del potere anche i non-luoghi: a) trasformati in un rifugio, sul quale si è concentrato il controllo dell'alterità e dell'anomia; b) resi veicolo dell'azione aggressiva e scardinante delle funzioni simboliche e delle finzioni sociali.

Ma i luoghi sono anche stati della coscienza. Stare al margine significa stare lontano dalla coscienza: al suo limite esterno. Ciò segna una sventura; ma è anche un'occasione di salvezza dal putidume che si irradia dal centro, senza, tuttavia, sottrarsi al corpo a corpo col putidume che insozza il proprio margine. Occorre sempre salpare dalle proprie ferite, per circumnavigare le ferite del mondo. Questa rotta di navigazione assume il senso del soggiorno tra gli inframondi di Napoli e i plurimondi del mondo.

Ed ecco che viene meglio alla luce la cifra contemporanea di Napoli. In essa, tutti i luoghi appaiono simili, proprio perché è stata loro carpita la differenza: sono stati omologati. Sotto questa omologazione deve cercarsi la loro vita negata e nascosta, in un passaggio che dall'invisibilità riconduca ad una visibilità rigenerante. Abitare può solo significare ricostruire le dimore. Cioè: riabilitare la vita, avendo cura della differenza e facendola fluire liberamente.

E, allora, diversamente da quanto intensamente osservato da Heidegger, la poesia non basta all'abitare²⁵. Per abitare, dobbiamo trapassare anche la visione del sogno poetico, trasfigurandolo nel reale. Lo spazio non deve essere annodato dalla poetica. La terra e lo spazio sono resi nobili dalla giustizia e dall'amore, senza dei quali vi saranno sempre abitazioni sanguinanti. Ogni luogo è un luogo *poetico*, perché è, insieme, un luogo *poiético*. Ogni luogo costruisce ed è costruito da ciò che costruisce. La poesia che costruisce i mondi e le parole della libertà è costruita dai mondi e dalle parole della libertà.

Ricostruiamo, nell'essenziale, la posizione di Hölderlin e Heidegger, senza indugiare sulle differenze presenti nei loro rispettivi discorsi. Poetare è misurare la distanza che intercorre tra terra e cielo: lo stare *sulla* terra è, insieme, stare *sotto* il cielo. La poesia è qui una misura *diametricale* che consente agli umani di dimorare sulla terra e costruire case sotto il cielo. Sulla terra v'è lo spazio della casa; ma senza la volta celeste non si darebbe la possibilità dell'abitare poetico. Il poetare fa spazio allo spazio: cioè, nobilita lo spazio che abita. I luoghi si fanno corpo di questo dono che è infinito dono del mondo. Il poetare, rendendo abitabile il mondo, rende Terra la terra, sotto il

cielo. L'umanizzazione del mondo è, in sé, fallace. La dimora umana sta *tra* terra e cielo; non già *sulla* Terra. La terra è Terra nel suo abbraccio col cielo, poiché la misura del poeta è il divino.

Fin qui Hölderlin e Heidegger. Ma quale misura consente agli umani di abitare poeticamente sulla terra? La risposta che azzardiamo è questa: *l'esperienza dell'orizzonte*. Il risalire del dialogo poetico dalla terra verso il cielo fissa l'orizzonte dell'abitare e ne fa esperienza. È, questa, un'esperienza che eccede continuamente il dato: è vita in viaggio verso *il più che vita* che palpita nel suo ventre ed è, insieme, custodito nel grembo materno dell'infinito cosmico. Prende da qui il via un transito perenne che trasfigura tutto ciò che tocca ed è trasfigurato da tutto ciò in cui si imbatte. La tensione dalla terra verso il cielo e il ritorno folgorante dal cielo verso la terra segnano i sentieri dell'esperienza umana dell'orizzonte. Allora, poetare non è misurare la distanza; ma percorrerla, stando in quella linea di orizzonte in cui la terra si inarca verso il cielo e il cielo si affaccia in essa. All'orizzonte di questa linea estrema, diventa più chiaro che la terra abita l'infinito cosmico e gli umani sono imbarcati in un viaggio di scoperta continuo.

Dove irrompe il naufragio? Dove cessa il viaggio di scoperta. Ancora meglio: dove il viaggio di scoperta si fa viaggio di conquista. Il naufragio che racconta la dannazione delle città è, allora, un luogo maledetto dello spazio. Maledetto proprio dall'umanità, nella sua indomabile sete di conquista e di potere. Conquistare i luoghi è la quintessenza del naufragio della modernità e della contemporaneità. Naufragio che la storia di Napoli ha ben esemplificato.

Per redimere i luoghi maledetti dello spazio, non è sufficiente lo slancio poetico. Di per sé, anzi, esso è impotente, laddove non conduce sull'orlo del precipizio. Occorre amare le città maledette, estraendone il cuore ed iniziandolo finalmente ad una nuova vita²⁶. Trasformare la vita con la poesia che si trova nascosta e silente nel cuore offeso delle forme viventi: ecco l'urgenza che si para innanzi a noi. La parola poetica, allora, non inventa o crea abitazioni; ma le rintraccia e ne libera il corso. La poesia è un bisognoso frammento di un viaggio carnale di natura cosmica.

Napoli diventa traccia poetica solo se è amata. Per amare Napoli, occorre viaggiare tra le sue pietre e le sue ombre, elevandosi dalle sue macerie verso il cielo nero che l'ha offuscata, per squarciarla, fino ad afferrare, di nuovo, tutti i varchi della luce. Non è più sufficiente transitare dalle metafore morte alle metafore viventi; passare dalle città morte alle città vive; strappare le parole al silenzio e il silenzio alle parole vuote. Occorre far vivere in noi la città come un poema non fissato in parola²⁷ e il poema come una città dentro noi e la storia. In sé, la città è un poema di parole mancate; il poema, una città di abitazioni mancate. Ma il poema della città e la città del poema sono continuamente spiazzati dai baci e dalle offese della vita, come in un mondo alla rovescia²⁸.

Lo spiazzamento rovescia la nostra normale visione del mondo e della vita, sul cui bilico corriamo il rischio di perderci definitivamente, oppure ritroviamo il coraggio del viaggio di scoperta. Il mondo alla rovescia ci conduce verso l'abisso del passato, da cui prendono inizio la possibilità e la speranza del futuro. Qui si è tra il *dire dell'indicibile* e il *dire che più non dice*. Rischiamo di affogare nel risucchio del tempo che passa e che cattura il futuro: di naufragare nel naufragio del passato. Il mondo rovesciato è il mondo dei naufraghi. Per amare Napoli, occorre tornare a giocare il dire dell'indicibile. Cioè: raddrizzare il mondo dalla parte dell'invisibile e indirizzare naufragio e naufraghi verso la vita che freme.

Ma questo vuole dire anche spezzare la bipolarità del mondo. È nel mondo bipolare che regna l'ombra. La poesia sigilla proprio la frattura del mondo

col mondo. Viaggiare oltre l'ombra del mondo significa, allora, fare rotta oltre la poesia. Si è qui oltre la frattura, da dentro quella sospensione tirannica del presente che intende valere come interruzione del tempo. Il tempo interrotto è il tempo dell'ombra. Ma è proprio l'ombra che qui ci sorprende con la sua richiesta di luce. Da qui in avanti, il naufragio ci racconta un'altra storia. Ci impegna per una rotta che ora costruisce le sue distanze di sicurezza dal potere. Siamo tutti imbarcati: è vero. Ma nella tempesta si gioca ora la nostra libertà. Cambiate sono le mappe di navigazione: non siamo diretti verso nuove terre di conquista; piuttosto, è la nostra patria che vogliamo strappare alle ombre del potere.

Per amare Napoli, occorre pensarla come un luogo assente che è, tuttavia, presente nei nostri cuori e a cui non abbiamo mai saputo rendere giustizia. Non dobbiamo lottare contro un mondo allo sbando; ma contro lo sbando che ha preso possesso di noi e dei nostri linguaggi, dirottandoci verso l'ombra. Fare ritorno a casa: questo è il senso del reindirizzamento del naufragio dentro cui l'ombra ci ha sospinto. A patto che ci rendiamo consapevoli che la nostra casa è sempre con noi, se noi sempre la portiamo a spasso con amore e giustizia: se, cioè, non la tradiamo. Napoli è in noi, se noi ne abbiamo cura, dentro e fuori di noi. Altrimenti, saremo sempre tutti imbarcati sul vascello maledetto destinato alla eterna deriva. Dobbiamo lottare contro il nostro linguaggio fatto di pietra, perché non è possibile vivere in eterno all'ombra di una ferita, dove la vita si trasforma in una sofferenza infinita. Nell'ombra delle pietrificazioni la lingua materna è smarrita, come in una terra straniera.

Ma l'ombra è davvero dappertutto? Davvero, è la patria suprema del destino degli umani, niente altro che evanescenti ombre²⁹? Il verso di Borges discioglie davanti a noi un'altra e diversa possibilità: l'ombra è lo spazio di mezzo tra tenebra e luce³⁰. Ogni vero e autentico viaggio di scoperta, del resto, è sospeso tra tenebra e luce: nel tendere inesausto della tenebra verso la luce, la scoperta percorre il naufragio e riconsegna i naufragi alla loro terra madre.

In un certo senso, l'ombra ci guida fuori dalla vertigine del naufragio, dopo averci trascinato nel suo vortice. Senza di essa, noi saremmo gli scarniti esseri perfettamente in luce e perfettamente illuminati. Dove potremmo mai andare così conciati? Quale viaggio di scoperta potremmo mai intraprendere? Gli umani non sono altro che il viaggio tra ombra e luce. Spogliato dell'ombra, un umano è un'inaffidabile esibizione di certezza. È dall'ombra che si può condurre il taglio del mondo verso la luce.

Per amare Napoli, occorre afferrarne la luce e squarciarne le ombre, aprendo battute di ricerca *itiner(r)anti*. È necessario fare dell'erranza un itinerario attratto dall'esperienza dell'orizzonte. Napoli, più che sogno³¹, è memoria dell'orizzonte. Il viaggio ha bisogno dello sguardo dell'orizzonte. Per viaggiare, c'è bisogno che la memoria dell'orizzonte si fissi nello sguardo del viaggiatore. È, così, che il naufrago si salva dal naufragio e può attraversare gli spazi immensi e intrisi di dolore della città, scuotendoli e abitandoli. Il viaggio *itiner(r)ante* abita la linea dell'orizzonte. Da lì riattraversa le fantasmagorie tristi che ci assediano. Da lì abita e rende abitabile il mondo. L'erranza fa dell'orizzonte la propria casa: ecco perché è deprimente avere per casa un rifugio.

Possiamo qui dire: è *itiner(r)ando* che poeticamente abita l'uomo. Qui è spezzata l'attrazione ipnotica del naufragio e si fuoriesce dalle sue gabbie. Qui, cioè, si cessa di essere *nomadi in prigione*. Animati dall'amore disinteressato per il mondo, qui è possibile generare eresie³² in forma di utopie, utopie in forma di poesie e poesie in forma di transiti di orizzonti. Contrariamente da quanto paventato da Heidegger³³, qui l'itinerranza³⁴ rende poeti-

camente abitabili tutti i luoghi. Il problema dell'essere a casa sta proprio nel fatto che non v'è casa, se non sulla linea dell'orizzonte. L'itinerranza si insedia proprio su questa linea e, per tale motivo, è viaggio di scoperta. È la scoperta che costruisce la casa e la rende abitabile.

La linea dell'orizzonte è la casa del viaggio errante, poiché ne costituisce il germoglio originario. Non è questione di essere o meno sradicati, ma di ritrovare e rigenerare l'orizzonte delle proprie radici. È la prossimità dell'orizzonte, non già dell'essere, a costituire la patria degli umani. L'essere, ripiegando dentro di sé, rende l'orizzonte una linea piatta e incolore, sotto la cui volta tutti i luoghi diventano inabitabili. Il linguaggio, così, si spaesa nel rigore cadaverico del pensiero che, a sua volta, genera i pianeti smorti dell'abitare, dentro cui le parole e le dimore si ammalano. Per amare Napoli, occorre guarire da questa malattia.

(aprile-maggio 2009)

Note

(*) Si pubblica la Relazione svolta il 21 maggio 2009 al Seminario diretto e coordinato dal prof. Antonello Petrillo, presso la facoltà di Sociologia generale dell'Università "Suor Orsola Benincasa" di Napoli.

¹ Cfr. A. Chiocchi, *Il concetto di interscambio. Non solo questioni epistemologiche*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2006, disponibile all'indirizzo web: <http://www.cooperweb.it/relazioni/excursus8.html>. Questo lavoro costituisce la base di partenza da cui muovono le riflessioni che, sull'argomento, vengono qui proposte; ad esso sia concesso rinviare, per eventuali approfondimenti.

² Cfr. i materiali raccolti in Antonello Petrillo (a cura di), *Biopolitica di un rifiuto. Le rivolte anti-discarica a Napoli e in Campania*, di prossima pubblicazione.

³ Punto principale di riferimento nel discorso qui articolato intorno alle metafore viventi è P. Ricoeur: a) *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica per un linguaggio di rivelazione*, Milano, Jaka Book, 1991; b) *Metafora ed ermeneutica*, in G. Conte (a cura di), *Metafora*, Milano, Feltrinelli, 1981. Tuttavia, l'analisi che andremo ad articolare, come apparirà con chiarezza, si discosta su diversi ed essenziali punti dalla prospettiva aperta da Ricoeur. In breve, la differenza essenziale sta in ciò: per Ricoeur, la metafora è *viva*, poiché afferma l'esigenza di un pensiero che sappia eccedere il pensiero stesso, a mezzo dell'ermeneutica e della poetica; per noi, invece, la metafora è *vivente* nel suo spingersi e spingerci oltre il linguaggio della logica, dell'ermeneutica e della poetica, per il fatto di essere materiale incandescente dell'energia che scuote la vita verso la generosità, la bellezza e la giustizia. Nei prossimi paragrafi, tenteremo di argomentare in positivo questa posizione.

⁴ Cfr. Emma Giammattei, *Il romanzo di Napoli. Geografia e storia letteraria nei secoli XIX e XX*, Napoli, Guida Editori, 2003, pp. 13 ss. In particolare, la Giammattei propone questa chiave di lettura, per l'interpretazione del classico V. Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli*, Milano, BUR Rizzoli, 1998. Come è noto, la metafora è originariamente elaborata da Lucrezio, *Della natura*, Milano, Edizione CDE, 1990 (Libro II, vv.1-7). Sul tema è tornato H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Bologna, Il Mulino, 1985. In un certo senso, Blumenberg rovescia il paradigma classico lucreziano: per lui, con il comparire della modernità, lo spettatore non ha più sotto i piedi nemmeno un briciolo di terra ferma, dal

quale rimirare lo scampato pericolo del naufragio. La modernità è qui letta come epoca dell'esposizione al rischio del mare aperto che rende tutti naufraghi. Scrive Remo Bodei: «Lo spettatore è costretto a diventare attore, a mettere in gioco se stesso, a rischiare il naufragio» (*Distanza di sicurezza*, Introduzione a H. Blumenberg, *op. cit.*, p. 13).

⁵ Cfr. C. Luporini, *Naufragio senza spettatore (L'Infinito)*, in *Leopardi progressivo*, Roma, Editori Riuniti, 2006, pp. 137 ss.

⁶ Cfr. B. Pascal, *Pensieri*, Milano, Edizione CDE, 1987. Il passo in questione si trova ne "Gli organi della fede" e, precisamente, nel paragrafo «La scommessa» (p. 73).

⁷ Cfr. Elsa Morante, *Il mondo salvato dai ragazzini*, Torino, Einaudi, 1968.

⁸ Della diffidenza del popolo nei confronti dei giacobini è ben consapevole Eleonora de Fonseca Pimentel che, a più riprese, ritorna sul tema dalle pagine del *Monitore*. Tra i giacobini, è l'unica che tenta di risalire alle cause originarie del problema, tentando di prospettare la risoluzione: «Questa parte del Popolo, la quale per fintanto che una migliore istruzione non l'innalzi alla vera dignità di Popolo, bisognerà continuare a chiamarla plebe, comprende non solo la numerosa popolazione minuta della città ma benanche l'altra più rispettabile delle campagne: e se sopra di questa parte posa pur nelle monarchie la forza dello Stato, vi posa nella Democrazia non solo la forza ma la dignità. Una gran linea di separazione e forse maggiore, che in qualunque altro luogo disgiunge fra noi questa parte dal rimanente del Popolo, appunto perché non si ha con essa un linguaggio comune ... finché dunque la plebe mercè lo stabilimento di una educazione Nazionale non si riduca a pensar come Popolo, conviene che il Popolo si pieghi a parlar come plebe» ("Monitore Napoletano", n. 3, 9 febbraio 1799, in M. Battaglini (a cura di), *Il Monitore Napoletano. 1799*, Napoli, Guida Editori, 1999, p. 137). Purtroppo, i patrioti giacobini fecero poco, per farsi intendere dal popolo; anzi, sovente vi legiferarono contro. Le pressioni esercitate dalla Pimentel in senso contrario rimasero senza effetto alcuno, segnando la sconfitta del *Monitore* e, insieme, della rivoluzione napoletana.

⁹ «Scalzi, macilenti, sudici, i lazzari avevano una loro non marziale divisa: pantaloni di tela grezza, una camiciola quasi sempre stracciata, berretto rosso e, quando il freddo si faceva sentire, una mantella di lana che poteva anche servire da mantella per la notte. Portavano alla cintola un uncino di ferro, di quelli che erano soliti usare per prendere i maiali al mercato e, a volte, l'uncino poteva trasformarsi in un'arma micidiale. Vivevano alla giornata, mangiavano quando e come potevano: frutta, un po' di pesce, maccheroni che portavano alla bocca con le mani senza avvalersi delle posate delle quali non conoscevano neppure l'uso. Depositavano agli angoli delle strade, senza vergogna e senza ritegni, i loro escrementi» (O. Gurgo, *Lazzari. Una storia napoletana*, Napoli, Guida Editori, 2005, pp. 9-10).

¹⁰ Come è noto, il primo a fornire questa più puntuale contestualizzazione storica è stato M. Schipa, *Masaniello*, Bari, Laterza, 1925. Ciò, tuttavia, non gli impedisce di stroncare l'intero "ciclo rivoluzionario" napoletano: «quel ciclo di utopie e di scompigli, che passò alla storia come rivoluzione di Masaniello, si chiuse con non altra conquista positiva che la riduzione a metà delle gabelle imposte dopo Carlo V e l'abolizione definitiva della gabella sulla frutta, sui legumi, sulla spelta e sul granone, più sensibile alla povera gente, tanto si ottenne perché tanto concesse il viceré. Una società così materialmente e moralmente, esteriormente e interiormente disgregata, e però inetta a crearsi da sé la propria fortuna, non poteva avere altro stato da quello che le fosse concesso o imposto»

(*op. cit.*, p. 177). Per quel che concerne l'estensione del fronte della rivoluzione, particolarmente interessante risulta il "caso siciliano": cfr. D. Palermo, *Sicilia 1647: voci, esempi, modelli di rivolta*, Palermo, Associazione no profit Mediterranea, 2009; reperibile sul sito: <http://www.storiamediterranea.it>.

¹¹ Cfr. R. La Capria, *L'armonia perduta*, Milano, Mondadori, 1986. Il saggio è stato riproposto in R. La Capria, *Napoli*, Milano, Mondadori, 2009, assieme a *L'occhio di Napoli e Napolitan graffiti*. Interessanti anche le osservazioni che La Capria svolge in Monica Gemelli-F. Piemontese (a cura di), *L'invenzione della realtà. Conversazioni su letteratura e altro*, Guida Editori, 1994: «... poiché la storia di Napoli a me sembra non compiuta, o almeno io simbolicamente la sento in tal modo, è necessario che ogni individuo la ripercorra, all'interno di se stesso, portandola a compimento. A Parigi chiunque si ponga il problema, trova un percorso già compiuto, un itinerario già realizzato. Si può muovere da quel punto. Invece sono io - l'io napoletano - che devo riallacciare i fili spezzati di questa storia per ricostruire la mia identità, poiché a questa storia incompiuta io appartengo» (p. 52).

¹² «Scappate via».

¹³ Cfr. Anna Maria Ortese, *Il mare non bagna Napoli*, Torino, Einaudi, 1953. Nella seconda edizione del libro, uscita presso Adelphi nel 1994, l'autrice aggiunge una sorta di "guida alla lettura", in cui si difende dalle accuse di antinapoletanità, indirizzatele contro anche dall'intellettualità di sinistra (segnatamente, di area Pci). In particolare, la Ortese rimane ferita dalle critiche severe di alcuni suoi carissimi amici: Luigi Compagnone, Domenico Rea, Raffaele La Capria, Michele Prisco, Pasquale Prunas, Gianni Scognamiglio e altri ancora, quasi tutti provenienti dall'esperienza di "Sud" (1945-47), giovane rivista napoletana a cui ella stessa aveva collaborato. Nel capitolo del libro dedicato agli intellettuali ("Il silenzio della ragione"), essi erano stati negativamente chiamati in causa con tanto di nome e cognome. A seguito di quegli attacchi, ella non fece più ritorno a Napoli, se non per un fugace pomeriggio verso la fine degli anni Sessanta. Tre giorni prima dell'uscita dell'edizione adelphiana del suo libro, la Ortese rilascia un'intervista a Nello Ajello: *Ortese spacca Napoli*, "la Repubblica", 15 maggio 1994. Sollecitata da Ajello, così risponde: «Gli amici che si dispiacquero avevano ragione. Era stato Elio Vittorini a indurmi a citarli con nome e cognome nel capitolo più lungo del libro ... La richiesta era ragionevole: senza nomi quel mio ricordo perdeva senso. Ma a quelle pagine ripenso con un senso di colpa. Il resto del libro, nel ricordo, continua a piacermi. Ma descrivere in quel modo quei miei amici e compagni, entrare così nella loro vita, mi appare oggi una cosa non giusta. Il fatto è che da giovane, quando facevo del giornalismo, pensavo che tutto fosse lecito. Vivevamo un dopoguerra drammatico. Tutti parlavano ad alta voce. Dovevano farlo. Quanto a me, non potevo guardare la realtà se non in quell'alone fra viola e nero, sotto il riflesso di un sole malato». Nel 2008, Adelphi pubblica una seconda edizione del romanzo. Sul corpo martoriato di Napoli, dopo il colera del 1884, si era già soffermata Matilde Serao: *Il ventre di Napoli*, Roma, Avagliano Editore, 2003.

¹⁴ Cfr. D. Rea, *Quel che vide Cummeo*, Milano, Mondadori, 1961; R. La Capria, *L'armonia perduta*, cit.

¹⁵ In una direzione simile, ma non coincidente con l'asse di ricerca che si sta qui cercando di approssimare, cfr. B. Moroncini, *La plebe tra Massa e Classe*, intervento al ciclo di incontri organizzato da "Aporie napoletane" (13 maggio 2008), nel quadro delle iniziative promosse da "Porta di massa - Laboratorio autogestito di filosofia, epistemologia e scienze politico-sociali"; il file audio

dell'intervento è reperibile sul sito web di "Porta di massa": <http://www.portadimassa.net>. Nel suo intervento, Moroncini riprende e sviluppa l'analisi articolata nel saggio: *Napoli e la mancanza della plebe*, presente nel volume collettaneo "Aporie napoletane", di cui si dà notizia completa più avanti. In questo ambito di ricerca rientrano, a pieno titolo, le iniziative editoriali della casa editrice Cronopio: a) AA.VV., *La città porosa. Conversazioni su Napoli*, Napoli, Cronopio, 1992 ; b) AA.VV., *Le lingue di Napoli*, Napoli, Cronopio, 1994; c) AA.VV., *Aporie napoletane. Sei posizioni filosofiche*, Napoli, 2006.

¹⁶ Cfr. AA.VV., *Rapporto sui diritti globali 2009* (a cura di S. Segio), Roma, Ediesse, 2009.

¹⁷ Cfr., di nuovo, i contributi presenti in Antonello Petrillo (a cura di), *op. cit.*

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ Ricordiamo che, dal XVI fino all'inizio del XVIII secolo, Napoli rimase la seconda città europea, dopo Parigi (cfr. G. Galasso, *Napoli spagnola dopo Masaniello*, 2 voll., Firenze, Sansoni, 1982; il libro è stato riedito nel 2005 dalla casa editrice romana "Edizioni di Storia e Letteratura"). Inoltre, già allora, Napoli assumeva la forma del caleidoscopio urbano che ha, poi, conservato, sviluppato e innovato nel corso del tempo.

²⁰ Non sarà, certo, sfuggito che uno dei "numi tutelari" nel cui segno si svolgono le riflessioni qui proposte è proprio il grande filosofo napoletano.

²¹ «Marea spirituale, marea intessuta di carne, / ricomponi tra di noi la dispersione dei corpi, / marea vivente, o tu che la cenere incomparabile / dei mondi passati attraversa con le sue favole, / formicolante di mondi rinascanti senza sosta / riplasma con le tue mani la sabbia friabile / trafiggici con le tue criniere di sangue» (A. Artaud, *Poesie della crudeltà (1913-1935)*, Viterbo, Stampa Alternativa, 2002, p. 81).

²² Per una più puntuale lettura di questa latenza perturbatrice, si rinvia soprattutto ai contributi ospitati nella sezione "Cartografie della rivolta" in Antonello Petrillo (a cura di), *op. cit.*

²³ Non possiamo, evidentemente, qui dare conto della complessità delle metamorfosi delle forme urbane a cavallo tra XX e XXI secolo. Abbiamo calibrato l'indagine sull'oggetto principale della nostra ricerca. Ci siamo valse, in proposito, di una bibliografia minima: AA.VV., *Città, architettura e società. X mostra internazionale di architettura. La Biennale di Venezia*, 2 voll., Venezia, Marsilio, 2006.; A. Augustoni-P. Giuntarelli-R. Veraldi (a cura di), *Sociologia dello spazio, dell'ambiente e del territorio*, Milano, Franco Angeli, 2007; A. Bonomi-A. Abbruzzese (a cura di), *La città infinita*, Milano, Bruno Mondadori, 2004; M. Davis, *Città morte. Storie di inferno metropolitano*, Milano, Feltrinelli, 2004; J. Rykwert, *L'idea di città*, Milano, Adelphi, 2002; R. Pavia, *Babele. La città della dispersione*, Roma, Meltemi, 2002; P. Perulli, *Piani strategici. Governare le città europee*, Milano, Franco Angeli, 2004; Id., *La città. La società europea nello spazio globale*, Milano, Bruno Mondadori, 2007; Agostino Petrillo, *La città perduta, L'eclissi della dimensione urbana nel mondo contemporaneo*, Dedalo, 2000; Antonello Petrillo, *La città delle paure. Per un'archeologia dell'insicurezza urbana*, Castel di Serra, Elio Sellino, 2003; A. Petti, *Arcipelaghi e enclave. Architetture dell'ordinamento spaziale contemporaneo*, Milano, Bruno Mondadori, 2007; Leonie Sandercock, *Verso cosmopolis. Città multiculturali e pianificazione urbana*, Bari, Dedalo, 2004; Saskia Sassen, *Le città nell'economia globale*, Il Mulino, 2003.

²⁴ Cfr. E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 1978.

²⁵ Chiaramente, il riferimento è qui alle riflessioni di Heidegger intorno al verso di Hölderlin "poeticamente abita l'uomo sulla terra": cfr. *Poeticamente abita l'uomo*, in *Saggi e discorsi* (a cura di G. Vattimo), Milano, Mursia, 1976. Di F. Hölderlin cfr. *Tutte le liriche* (a cura di L. Reitani), Milano, Mondadori, 2001.

²⁶ «Cerco di riconoscere e imparo a riconoscere chi e che cosa, nel mezzo dell'inferno, non è inferno» (I. Calvino, *Le città invisibili*, Torino, Einaudi, 1972, p. 170).

²⁷ «La città vive in me come un poema / che non m'è riuscito di fissare in parole. / Da un lato v'è l'eccezione di alcuni versi; / dall'altro, accantonandoli, / la vita percorre il tempo, come terrore / che usurpa l'anima ...» (J. L. Borges, *Vaniloquio*, in *Carme presunto e altre storie*, Torino, Einaudi, 1981).

²⁸ «Chi cammina sulla testa, Signori e Signore – costui, ha il cielo come abisso sotto di sé» [P. Celan, *Il Meridiano*, in *La verità della poesia* (a cura di G. Bevilacqua), Torino, Einaudi, 1997, p. 12].

²⁹ Come è noto, questa è una tradizione filosofica che affonda le sue remote origini in Pindaro (*Le Pitiche*).

³⁰ «La vecchiaia (è questo il nome che gli altri gli danno) / Può essere per noi il tempo più felice. / È morto l'animale o quasi è morto. / Vivo tra forme luminose e vaghe / che ancora non sono tenebra» (J. L. Borges, *Elogio dell'ombra*, Torino, Einaudi, 1984, p. 129).

³¹ «Se proprio la città dev'essere messa in relazione con la fisiologia, più che a ogni altra cosa essa assomiglia a un sogno» (J. Rykwert, *L'idea di città*, Milano, Adelphi, 2002, p. 7).

³² «Abbiamo bisogno di "ordini" capaci di generare eresie» [M. Cacciari, *Nomadi in prigione*, in A. Bonomi-A. Abbruzzese (a cura di), *op. cit.*, p. 5].

³³ Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo*, Milano, Adelphi, 2005.

³⁴ La categoria di "itinerranza", come si sa, si deve a P. Ricoeur, *Architettura e narritività*, in AA.VV., *Catalogo della XIX Triennale di Milano*, Milano, Electa, 1996. Su di essa ha insistito Rita Messori, *Dall'identità narrativa alla itinerranza. Ricoeur e la questione della spazialità*, "Magisterium", n. 1/1998, pp. 31-74; *La parola itinerrante*, Modena, Mucchi Editore, 2001 (il testo recupera come primo capitolo il saggio del 1998 prima citato). Nel presente lavoro conferiamo alla categoria una torsione del tutto particolare.