

# **Tre libri da leggere: L'invenzione della Scozia, il corpo del santo Berlusconi, la palude dei chierici italiani...**

Hugh TREVOR-ROPER, *The Invention of Scotland. Myth and History*, New Haven, Yale University Press, 2008

Da un lato le poche nazioni per bene: non hanno miti e non ne hanno bisogno per essere nazione. Dall'altro le molte nazioni 'voyou': esigono miti per esistere e sono condannate a produrli senza fine. L'Inghilterra anglosassone, il meno mitopoietico dei popoli. I Celti e la Scozia, con la loro infinita produzione di miti, alla quale i poveri anglosassoni si devono aggrappare quando hanno bisogno di mito. L'Inghilterra, condannata allo spirito critico, alla realtà, alla luce, alla verità e al pragmatismo. La Scozia, vincolata all'immaginario, alla fantasia, alle nebbie, alla falsificazione, all'illusione e alla narrazione. La prima diventa l'identità che è. La seconda inventa l'identità che altrimenti non ha, e diventa questa invenzione.

Hugh Trevor-Roper organizza intorno a questa trama cognitiva la sua invenzione di come la Scozia ha inventato se stessa. I suoi fulcri: a) la mitologia politica della antica Costituzione della Scozia, durata dal 16mo al 18mo secolo; b) la mitologia letteraria del grande Omero celtico Ossian, durata solo 60 anni ma di immensa portata internazionale; c) la mitologia sartoriale del vestirsi alla 'scozzese' (il kilt, il tartan), iniziata intorno al 1820 e tuttora ben florida.

Scende in campo la accecante luce illuminista.

La presunta Costituzione è un non senso storico costruito a suon di dabbenaggini e di collusioni autorevoli (ad es. Boezio). Il suo mito politico delle origini emerge dalla falsificazione più o meno consapevole delle vicende dei popoli che si sono contesi l'egemonia etnico-politica su quella parte del mondo.

La vicenda dell'Omero celtico porta al bardo Ossian, presunto autore di un poema epico di 9mila versi oralmente trasmesso e alla fine recuperato, trascritto e tradotto da James Macpherson. Un falso complicato ma pur sempre un falso: Macpherson se lo è per gran parte scritto da solo, interpolando qua e là pezzetti di materiali poetici e vari di fonti diverse. Che poi ci abbia creduto mezzo mondo colto, in Inghilterra e in Europa, è un'altra storia. Ma quel poco di poesia autentica che sopravvive nei *Canti di Ossian* è irlandese. Quei beceri incolti - Trevor *dixit* - della Scozia altomedievale e in particolare delle Highlands non erano proprio in grado di produrre epica di qualità, ammesso e non concesso che in Ossian si nascondesse qualità.

Non se la passano meglio i tartan e i kilt. Trevor-Roper ricostruisce l'abbigliamento tipico delle Highlands e in parte delle Lowlands. Dura gerarchia sociale: agli strati sociali inferiori spettava il *belted plaid*, un plaid lungo stretto alla vita da un cordone o una cintura, adatto anche come coperta notturna. Sopra a loro si aveva diritto ai *trews*, pantaloni aderenti di lana, e a un plaid più corto, inadatti per la brughiera o per le notti all'addiaccio. In un caso come nell'altro, nessuna variazione significativa di colore da un clan all'altro o tra aree geografiche. Poi le vicissitudini legate alla doppia sconfitta Giacobita contro gli Hanoveriani nel 1715 e a Culloden (1745) sfociano nella affermazione progressiva del kilt e del tartan in segni distintivi dell'aristocrazia scozzese, tranquillamente ignorati dal resto della popolazione, molto più comodo nell'abbigliamento inglese imposto dalla repressione antigiacobita. Due impostori con la tipica sensibilità estrema degli impostori verso l'immaginario - i fratelli Sobieski - inventarono e codificarono nel 1842 il sistema dei tartan e dei kilt collegato ai diversi clan. Ancorato alla struttura clanica, il nuovo codice sartoriale diventa ovvio, originario, segnale di appartenenza, e moda trionfante. Non le radici medievali della *Scotia perennis*, ma un abile marketing di metà Ottocento, supportato dall'esercito inglese (i Black Watch).

Il volume è postumo. Un paio di capitoli erano già stati inclusi da Trevor-Roper nel classico storiografico *The Invention of Tradition* (a cura di E. Hobsbawm e T. Ranger, Cambridge, 1983; tr. it. *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi 1987). Il resto è un lavoro di ricostruzione del curatore a partire da due set di materiali scritti rinvenuti dopo la morte. Viene da dire: per fortuna. Con

qualche sciatteria stilistica, i capitoli ritrovati sono tra le cose migliori del baronetto-storico.



James Macpherson, l'autore dei *Canti di Ossian*

L'illuminista fiammeggiante, proteso a scovare la Verità dietro le manipolazioni, mistificazioni, falsificazioni: implacabile, ironico. Ma anche – eterna dialettica dell'Illuminismo – la sua incontrollabile attrazione verso questi imbroglianti, millantatori, falsari, ma pur sempre avventurieri capaci di rischio.

I fratellini Sobieski sono in fondo piccola roba, degna di poche pagine. Diverso il caso di James Macpherson/Ossian. Trevor-Roper insegue per oltre 100 pagine la storia del presunto ritrovamento e trascrizione/traduzione del poema dell'Omero scozzese, le reti di complicità intorno alla veridicità del testo, le ondate di certezze e di



François Gérard, *Ossian*, 1801

dubbi, le strategie di manipolazione delle testimonianze, l'elusione delle verifiche, l'alternanza dei giudizi estetici. “Vérité en deça des Pyrénées, erreur au-delà” (Pascal), dove basta sostituire ai Pirenei il fiume Tweed. La Scozia crede, l'Inghilterra sempre meno, ma con cambiamenti improvvisi di schieramento. Le menti migliori dell'Illuminismo scozzese sostengono la realtà del poema di Ossian, ma David Hume dubita abbastanza presto mentre il grande Adam Ferguson rimarrà un *true believer* fino alla fine. A sud, dalle parti di Londra, Walpole, Gray e tanti altri si schierano inizialmente con Macpherson. Il Dr. Johnson entra in guerra da par suo, con ostinata ferocia. Walpole inizia a cedere, ma il più importante storico inglese di quel periodo, Gibbon, va dalla parte dei macphersoniani, e così via.

Analoga confusione intorno alle presunte fonti. Macpherson si è inventato tutto oppure ha effettivamente costruito un testo in parte suo e in parte con interpolazioni di manoscritti antichi effettivamente ritrovati? Chi aveva questi eventuali ur-testi? Da dove venivano? Perché, pur avendoli probabilmente visti e usati, Macpherson non è in grado di dare altri dettagli o di localizzarli? Altri personaggi si affollano, spesso già morti o prossimi alla fine, lungo il discrimine della conoscenza

vera del gaelico, già allora privilegio di pochi e soprattutto nelle parti più remote della Scozia. A complicare il quadro, entrano in scena gli studiosi irlandesi. Denunciano gli errori geografici e storici dei canti di Ossian, ambientati necessariamente in Irlanda. Ottengono un risultato paradossale: ricompattare per qualche tempo a difesa della Scozia e di Ossian tutto ciò che in Inghilterra – e non erano pochi – aveva in disgustato rifiuto l'Irlanda e gli Irlandesi.

Un lavoro da detective appassionato, quello di Trevor-Roper. Il disprezzo per il testo è affermato di continuo: insopportabile, illeggibile, mortalmente noioso, privo di qualità poetica ecc. Ma ricostruire dettagliatamente la vicenda dei canti di Ossian e il relativo dibattito è solo un pretesto. Al baronetto-storico – piena di baronetti, questa vicenda – interessa la simmetria tra l'avventuriero letterario e l'avventuriero tout-court – politico, imprenditoriale, imperiale –, dove il primo è solo una delle modalità del secondo. Dopo Ossian il viaggio in Florida per costruirsi una fortuna personale e un ruolo politico come segretario del Governatore. Poi ancora la «Macpherson mafia», la lunga complicità con John Macpherson (il figlio di un reverendo dell'isola di Skye che aveva aiutato in qualche modo la produzione di *Ossian*): James garantiva le coperture politiche a Londra mentre il giovane John partiva per l'India, vi brigava aggressivamente, tramava con un Rajah locale, rubava tutto il possibile, scalzava per poco tempo il Governatore Generale, tornava in Inghilterra per farsi eleggere in Parlamento e veniva poi espulso da Westminster per un'altra vicenda di corruzione in madrepatria ecc. Sempre dividendo naturalmente i proventi con il nostro letterato...

Eccoci al vero protagonista del libro: Hugh Trevor-Roper, Regio Professore di Storia a Oxford, nominato baronetto dalla Thatcher, espressione dell'ovvietà di ruolo e di tratto dell'Establishment inglese. Eppure sottilmente attratto dal disordine, da coloro che ingannano quello stesso Establishment e lo manipolano per i loro bisogni. Coloro che mostrano la sua vacuità e inconsistenza profonda diventandone indegnamente parte attraverso una adeguata messa in scena di se stessi secondo le sue forme e simboli.

Gente come il grande traditore Kim Philby: Trevor-Roper lo aveva conosciuto quando aveva lavorato per l'Intelligence inglese, lo stimava, lo trova un «gradevole conversatore» (tipica riflessione snobistica in

quel contesto) e gli rimase in realtà amico anche dopo la fuga a Mosca (si veda lo scambio di lettere riprodotto nella *New York Review of Books*: Blair Worden, «Two Letters on Treason», 9 gennaio 2014, ma anche il lungo articolo su *Encounter*, poi libro, che scrisse su Philby).

Oppure come Sir Edmund Backhouse (1873-1944), Baronetto anche lui, accreditato sinologo, raccoglitore di una importante collezione di manoscritti e volumi sulla Cina donata alla Bodleian Library di Oxford, profondo conoscitore di un periodo importante della storia cinese, agente segreto del Governo di Sua Maestà, ecc



Sir Edmund Backhouse



Trevor-Roper

ecc. In realtà imbroglione assoluto, truffatore, sistematico inventore di descrizioni storiche basate su documenti inventati o inesistenti, autore di memorie pornografiche sulle sue frequentazioni dei bordelli omosessuali di Pechino, donatore di documenti per larga parte falsi, trafficante di armi senza armi da vendere e così via (*Hermit of Peking: The Hidden Life of Sir Edmund Backhouse*, London 1976; tr. it., *L'eremita di Pechino*, Milano, Adelphi, 1981)<sup>1</sup>

Aspirante agente segreto ridotto a fare il professore, avventuriero incapace di diventarlo, e dunque costretto a studiarli, Trevor-Roper finì vittima a sua volta di avventurieri, cioè della sua zona d'ombra: garantì la veridicità dei cosiddetti “diari di Hitler”, rivelatisi dopo qualche settimana un falso rozzo...

Ma torniamo alla Scozia. Qui non abbiamo a che fare con le dinamiche inconsce di uno storico, ma con i suoi limiti teorici.

Trevor-Roper lavora su segmenti di strutture simboliche ('miti') di una comunità estesa. Le domande sono molte e importanti. Che rapporto esiste tra queste strutture simboliche e questa comunità? La creano? La fondano? La confermano? La Scozia precede ed esige Ossian o il kilt? Produce una domanda simbolica che in qualche modo qualcosa viene a colmare? Oppure molecole di sociale producono 'miti' che diventano generativi di nuova identità della comunità per l'intreccio di una serie di fattori: mix di caratteristiche intrinseche, modalità di diffusione sociale, circostanze storiche e sociali facilitanti, dinamiche simboliche più ampie, attori politici o religiosi dinamici che se ne appropriano? Cosa implica il titolo «L'invenzione della Scozia»? La Scozia viene inventata, ovvero prima di questa invenzione non esisteva? O se esisteva che identità aveva? L'identità della Scozia che si afferma nella fase finale di questo saggio – la metà dell'Ottocento – è nuova, oppure è antica e trova forme espressive nuove? Quali gruppi, filiere o aree socio-geografiche ne sono i vettori? Come emerge e si consolida l'ipertrofia simbolica delle Highlands derelitte e la loro egemonia – benché marginali e minoritarie - sull'intera identità della Scozia?

Trevor-Roper si diverte a demistificare le finzioni mitiche. Ma perché queste falsificazioni plateali sono socialmente efficaci? E perché lo sono anche per quei gruppi sociali che dovrebbero essere propensi alla demistificazione sistematica: ad es. i molto citati «Edinburgh literati» illuministi? Il nostro storico lo riconosce, ma non sa che farsene. In una pagina esemplare a proposito della veridicità dei *Canti di Ossian* cita uno dei più alti esponenti dell'intelligenza di Edimburgo, il Regius Professor Blair, amico e collega di Hume e Ferguson. Tallonato dai dubbi nascenti di Hume, Blair manda a tutte le *learned persons* scozzesi – *gentry* e reverendi – con qualche competenza di gaelico un questionario sull'esistenza e le caratteristiche dei frammenti poetici che Macpherson avrebbe trascritto e tradotto. Questo autentico sondaggio d'opinione e di *fact checking* produce l'ovvio – compatte dichiarazioni favorevoli alla veridicità della matrice dei Canti – e un fatto vero e proprio, che conferma Macpherson. Blair scrive allora che il questionario in fondo era stato inutile. «The consenting silence of a whole country was, to every unprejudiced person, the strongest proof» (p. 119).

Trevor-Roper va in bestia. «Vengono i brividi di fronte a questa dichiarazione e alle sue implicazioni: una vera e propria autorizzazione alla bigotteria irragionevole, al pregiudizio nazionale o alla colpa collusiva» (p. 119). Peggio ancora: questa affermazione non viene da qualche Highlander incolto «a culo nudo» (i montanari delle Highlands non portavano mutande sotto al plaid avvitato, e questo era considerato molto disdicevole a Edimburgo e soprattutto a Londra), ma dal Regio Professore di quella che era allora la più avanzata Università del Regno, la culla dell'Illuminismo scozzese e del rinascimento culturale della Scozia. Siamo di fronte ad una autentica «trahisons des clerics», i chierici scozzesi.

Avrebbe fatto bene a indignarsi di meno, a interrogarsi su quella frase, e a leggere di scienze sociali. Durkheimiano senza poterlo sapere, il Regio Professore aveva condensato due enunciati teorici importanti: un qualsiasi contenuto è 'vero', cioè efficace ('efficiente'), se è considerato tale dall'intero gruppo; la 'verità' di un enunciato è un corollario della coesione sociale: la esprime, e simultaneamente la fonda. Il simbolo condiviso è la forma segnica della totalità sociale, è sempre il *tchuringa*. Maggiore la condivisione, maggiore la verità di questo simbolo (o mito...), maggiore la sua autoevidenza, e maggiore la sua necessità, il non poter non essere vero pena la disgregazione del sociale. Che può di fronte a questo il fuoco fatuo della ragione illuminata? Può provare a non accorgersi del cambio di paradigma, il Romanticismo in arrivo. Ma Ossian già *sapeva*, e la Scozia anche, silenziosamente pronta ad una rivincita identitaria che prosegue da due secoli<sup>2</sup>. (*enrico pozzi*)

<sup>1</sup> Cfr. la conclusione della bella quarta di copertina scritta da R. Calasso per la traduzione italiana: «Tracciando il ritratto di questo personaggio imprendibile che riusciva, con equanime perfezione, a *inventare* un classico cinese e una colossale fornitura di armi al governo di Sua Maestà britannica, ingannando con pari sicurezza i più grandi orientalisti e i Servizi segreti inglesi, Trevor-Roper ha rivelato, per lo meno in alcune delle sue metamorfosi, un vero, misconosciuto eroe del nostro tempo: un uomo che, dinanzi ai molti stolti che in ogni mistero vedono una mistificazione, ha saputo dimostrare con la dedizione di una vita intera che la mistificazione stessa è uno dei misteri più profondi».

<sup>2</sup> Un paio di volte nelle oltre 270 pagine Trevor-Roper è sfiorato dall'idea di un collegamento tra mito, identità e coesione. Per es., nella *Introduzione* allude all'abbigliamento delle Highlands come ad un «communal integrator» (p. xxi). Ma si vede che con questo tipo di concetti e categorie non sa proprio che farci.



Giuliana PAROTTO, *Sacra officina. La simbolica religiosa di Silvio Berlusconi*, Milano, Franco Angeli, 2007, pp. 107, 15€

Il problema è sopravvivere all'incipit: «L'ascesa politica di Silvio Berlusconi non è certo passata inosservata e ha sollevato numerosi interrogativi e questioni». Ohibò... Se si riesce ad andare oltre una così desolante piattezza, quello che viene dopo è uno dei pochissimi libri interessanti e utili sul berlusconismo usciti in Italia. Mi dispiace di essermi accorto della sua esistenza per caso, 6 anni dopo la sua pubblicazione nel 2007.

Il libro si divide in due parti. Nella prima, Giuliana Parotto insegue la presenza di *simboli religiosi* espliciti e impliciti nella comunicazione e nella autorappresentazione di Berlusconi. Anticipo che si tratta della parte concettualmente più debole del volume, anche se qua e là incuriosisce, diverte e preoccupa. La seconda parte invece – sul *corpo* di S.B. – è di gran lunga più compatta e stimolante. Si dissente spesso, ma ci si sente trasportati in un territorio che vale la pena attraversare, magari litigando sulla mappa.

Il punto di partenza è il ruolo dell'immaginario. L'«elemento nuovo» del berlusconismo starebbe «nella dimensione simbolica e dell'immaginario che viene decisamente messa in gioco», non come banale precipitato della comunicazione mediatica soprattutto televisiva, ma come consapevole strategia politica: «L'emergere dell'immaginario darebbe luogo ad una nuova forma di legittimazione politica, andando a costituire la risposta alla crisi della rappresentanza» [p. 10]. L'immaginario apre necessariamente sul simbolo, e a sua volta l'attenzione ai simboli mette in evidenza quel sottoinsieme simbolico particolare che sono i simboli religiosi. In questo modo la trama 'religiosa' del discorso politico berlusconiano diventa visibile.

Affermazioni forti, condensate purtroppo in poche righe e dunque poco sostenute concettualmente. Mi sarebbe piaciuta una qualche definizione operativa di "immaginario" – che vuol dire? di cosa è fatto? a cosa rimanda? è sociale? individuale? assimilabile ad una sorta di inconscio collettivo? È un immaginario prevalentemente emozionale o anche cognitivo, di quadri sociali della conoscenza? Esiste uno specifico immaginario politico, oppure l'immaginario politico è solo l'uso che la politica fa delle forme immaginarie del sociale? Problemi

non banali. Altrettante difficile la transizione dall'immaginario al simbolico in generale e al simbolo politico in particolare. Cos'è il simbolo politico? È possibile una sua fenomenologia? Come nasce, vive e muore? Per quali percorsi genera consenso? Da cosa trae forza? ecc. Terreno complesso e scivoloso come pochi, e l'autrice lo lascia da parte.

C'è un altro problema. Quest'uso dell'immaginario per la legittimazione politica è una caratteristica specifica di Berlusconi, oppure è presente come sostrato in ogni legittimazione politica? Esistono forme, figure e discorsi della politica in genere che *non* affondino nella matrice umida dell'immaginario? Ne dubito. Le caratteristiche primitive dell'immaginario politico berlusconiano del resto non nascono dal nulla. Le avevano preparate le trasformazioni della comunicazione politica durante e dopo il cambiamento politico catastrofico generatosi intorno a Mani pulite. Un sistema politico gravemente compromesso e delegittimato aveva cercato di produrre nuova legittimazione per se stesso attraverso il passaggio della comunicazione politica dal modello deliberativo al modello epidittico (Aristotele): non più convincere, ma generare forme basiche di piacere. Appunto ciò che Berlusconi poi farà con pienezza di mezzi e con spontanea coerenza strategica. Su tutto questo rimando per brevità al mio *Governare l'immaginario. Ovvero Warburg guarda la tv*, Roma, Il corpoedizioni, 2002, dove si analizzano alcune ur-configurazioni televisive a ridosso di Mani Pulite, con il berlusconismo in arrivo.

Arriviamo alla dimensione religiosa. Per Parotto, il simbolo religioso è il ponte tra le forme pararazionali e deliberative del discorso politico, e le sue viscere primitive. «Il simbolo religioso mantiene una forza intrinseca, che è tanto più potente quanto più è capace di restare nascosto, di suggerire il non detto, di muovere l'immaginario e il sogno, di far vibrare arcaiche profondità» [p. 12]. Da qui si dipana il censimento dei contenuti 'religiosi' di quello che di volta in volta, con una esitazione e confusione comprensibile, viene chiamato il «progetto politico di B.», la «propaganda» di B., ecc.

Giuliana Parotto organizza questi contenuti all'interno di quattro categorie: il *vecchio*, la *conversione*, il *nuovo*, il *movimento*. La loro efficacia euristica è incerta. La *conversione* parte come semplice cambiamento catastrofico (la 'follia' dell'ingresso in politica), ma poi

prosegue su un sistema di riferimenti e metafore in qualche modo più tipicamente religiose: il pneuma, la taumaturgia, l'Unto dal Signore. Il *nuovo* rimanda soprattutto all'Amore vs Odio (Forza Italia e il suo leader come religione d'amore). Il *movimento* rimanda a temi come la cacciata dei mercanti dal Tempio, il sale della terra, l'invisibilità del corpo mistico (che si nasconderebbe nella definizione di Forza Italia come partito che c'è ma non c'è). Quanto al *vecchio*, starebbe soprattutto nella identificazione dello Stato con il Leviatano, e del Male con i comunisti.

In realtà i richiami espliciti a termini religiosi sono ben rari, e ancora di meno troviamo simboli, se al termine simbolo vogliamo dare un significato forte. Stando ai testi citati, siamo spesso di fronte a usi di linguaggio comune tipici di un paese dove molto del discorso quotidiano è impregnato di metafore e immagini derivate da una tradizione religiosa, ma depotenziate, quasi trivializzate. Sarebbe stata interessante una analisi quantitativa delle frequenze di termini e fraseologie religiose nel *corpus* berlusconiano, per confrontarla poi con dei *corpora* di linguaggio comune, giornalistico, politico di altri partiti o movimenti ecc. Non è così ovvio che il discorso berlusconiano sia più 'religioso' di altri.

Altri aspetti 'religiosi' non sono evidenze semantiche, ma derivano dalla interpretazione. Ad es. lo Stato come Leviatano non sta in testi di Berlusconi ma è una ritraduzione di Parotto. Lo stesso per il comunismo come Anticristo e Male. Chiamare 'conversione' un cambiamento radicale di stato – la narrazione berlusconiana del suo ingresso in politica – è una scelta interpretativa dell'autrice ma non sta nei testi, come del resto il collegamento tra la 'follia' di B. e la follia dell'Epistola ai Corinti B. e il suo *ghost writer* si fermano (a Erasmo).

L'autrice ha forzato una griglia 'religiosa' su qualcosa al quale poteva applicarsi molto più efficacemente la categoria sociologica del 'sacro': il sacro del Durkheim di *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, forma numinosa della totalità sociale, modalità attraverso la quale un gruppo cerca di rappresentare se stesso come formazione sociale dotata di una sua esistenza sociologica indipendente dagli individui che la compongono; invisibile «corpo mistico», per usare la terminologia della Parotto, al quale il simbolo, e anche il simbolo

religioso, conferisce una identità riconoscibile, visibile, a se stesso e agli altri. La maledizione di Ockham: in quanto universale, l'ente sociale non esiste, ma simboli vari possono renderlo pensabile e rappresentabile come se esistesse. In questo senso, qualsiasi oggetto o segno scelto da un gruppo per esistere ed esistersi è 'sacro', e l'oggetto o simbolo religioso ne è un sottoinsieme.

Qui entra in gioco Weber. Non c'è elemento di questo primo capitolo che non si organizzi perfettamente all'interno del modello weberiano del potere carismatico: dalla chiamata alla prova, dalle virtù straordinarie alla metanoia, dallo *statu nascenti* fluido del carisma alla 'follia' del *berserker* ecc. A tratti mi veniva di pensare: ma qui non serve altro, basta Weber. Salvo forse i momenti in cui sulla scena arrivano i fantasmi più arcaici, che in Weber non hanno spazio: ad es. quella madre che affiora qua e là, ombra da un faustiano Regno delle Madri, variante frusta della madonna. Il carisma è il concetto ponte tra potere, leader, sacro e religioso. Qui sarebbe servito egregiamente.

Un ultimo punto. La narrazione di se stesso che Giuliana Parotto tratteggia avrebbe guadagnato molto anche da una lettura alla Propp. In fondo si tratta del classico viaggio dell'Eroe – un Eroe dai mille volti – e gli schemi di *Morfologia della faba* funzionano bene quanto Weber. Sarà per un'altra volta.

Arriviamo al 2<sup>do</sup> capitolo, *Il corpo*. L'analisi della Parotto si articola su tre passaggi teorici: a) l'assunto costruttivista, ovvero il corpo come costruzione sociale; b) la reinterpretazione del modello dei due corpi del Re (Kantorowicz); c) le modifiche introdotte dal presunto avvento del corpo mediale del leader nelle società contemporanee.

L'opzione costruttivista è frettolosa, poco articolata e dominata dall'ontologia: il corpo è costruito dal sociale. Più kantiano e più prudente, preferisco pensare che si può scegliere di vedere il corpo *come se fosse* socialmente costruito, perché questo permette di cogliere aspetti, dimensioni e dinamiche dei corpi che rimarrebbero altrimenti invisibili. Questa scelta euristica non autorizza però a credere che si sta parlando di cosa è il corpo, perché in realtà esistono molti altri modi, tutti altrettanto coerenti e euristicamente fecondi, per affrontare la corporeità. La socialità del corpo è un punto di vista utile, e utilmente provocatorio, ma non più esaustivo e efficace di altri.

Più complesse e interessanti le pagine sulla funzione rappresentativa del corpo del Sovrano, che sfociano poi in Kantorowicz. Il corpo naturale del Sovrano serve a rendere visibile l'invisibile del corpo mistico, cioè dell'aggregato sociale. Non possiamo riassumere qui l'analisi che presenta il modello di Kantorowicz come uno stato-limite di questa funzione rappresentativa. Utile l'insistenza sulla dialettica tra crisi di identità e di coesività del corpo sociale da un lato, ed esasperazione del ruolo del corpo regale dall'altro. Parotto torna ripetutamente su questo aspetto, in linea generale, poi attraverso la mummia di Mazzini e il corpo di Mussolini, poi ancora attraverso Berlusconi.

Volendo trarne una formula sintetica da assumere in guisa di ipotesi interpretativa generale, potremmo esprimerci come segue: tanto più è debole il corpo politico astratto, [...] tanto maggiore sarà l'importanza del corpo naturale del sovrano e viceversa. [...] È nel panorama della crisi e della fragilità del corpo politico che prende rilievo il corpo naturale. In tale funzione esso non si fa semplicemente carico di rappresentare un'entità collettiva altrimenti stabile e solida, quale suo supporto materiale, *res extensa* ad essa prestata, ma *la costituisce* [sott. mia]. [...] Il cardine attorno a cui ruota il significato del corpo naturale è dunque la funzione simbolica non tanto di rappresentare quanto di creare la comunità politica, riducendo il molteplice ad uno [pp. 62 e 64].

Interviene a sostegno l'interpretazione psicoanalitica del rapporto capo/folla, introiettiva in Freud, proiettiva in Bion, con il 'capo' contenitore del gruppo che tramite il suo capo si costituisce e si rende riconoscibile, pensabile e dicibile. L'uso di Freud e di Bion è palesemente di seconda mano, ma funziona nel fornire un ancoramento psicologico-sociale alla altrimenti metafisica – questa sì! – relazione tra il corpo mistico (l'ente sociale) e il Sovrano o leader.

Non condivido alcuni aspetti-chiave del modo in cui Parotto giunge a Kantorowicz. Condivido ancora meno la sua poca consapevolezza del carattere pressoché universale e non storicizzabile della dialettica dei due corpi, presente in epoche, contesti sociali e culture antropologiche diversissime tra loro. Ma il punto importante è un altro: per i concetti che usa e per le sue 'eccentriche' matrici teoriche di riferimento, l'autrice porta un reale valore aggiunto ad un campo d'indagine – i due corpi del Re – ormai logoro e inflazionato da divulgazioni a pioggia, giornalistiche e televisive.

Veniamo ora al terzo anello, il cosiddetto corpo mediale del leader. Parotto si rifà a Meyrowitz e Boni (*Il corpo mediale del leader*, Roma 2002) per tentar di rispondere a una domanda importante: cosa avviene del modello dei due corpi quando il corpo del leader esiste e si esprime attraverso il sistema dei media, e in particolare attraverso la televisione? Sulla scorta di Boni, l'autrice ritiene che i media abbiano demolito la separazione tra pubblico e privato che caratterizzava la dialettica dei due corpi. Il corpo del leader sarebbe ora irrimediabilmente trasparente allo sguardo sociale, del tutto pubblico, 'vicino' all'occhio del suddito, e dunque depauperato della sua aura, della distante numinosità che lo rendeva in qualche modo sacro come sacro è il corpo mistico/gruppo.

Al *sacrum* numinoso il corpo mediale sostituisce l'exasperazione delle identificazioni e delle proiezioni. Vicino, pubblico, spiato e spiabile, il corpo naturale del leader diventa in qualche modo il nostro corpo, e fonda per altre vie la simbiosi del patto psicologico-sociale – e non politico-rappresentativo – tra sudditi e sovrano. Alla immortalità fragile del corpo mistico si sostituisce l'immortalità del corpo mediale, che vive la sua vita propria disincarnata e metafisica tra l'aggregato sociale e il corpo naturale del leader. Il corpo del Re non è più doppio nel senso di Kantorowicz, anzi «esclude la doppiezza» [p. 73] perché (Parotto cita Boni) «la televisione impedisce di vedere doppio. Non crede nell'invisibile». Eppure, per altre vie, il corpo mediale in quanto corpo ibrido e impossibilitato a morire effettivamente finisce col recuperare «la *natura geminata* della regalità cristocentrica» [p. 74], e con essa il sacro in forma frusta costituito dal Noi indistinto audience/star, folla/leader. Seguono a questo punto analisi brevi ma talvolta efficaci di alcuni aspetti del corpo mediale di Berlusconi: il cibo, la capacità taumaturgica in salsa mediale, l'immortalità fisica, la tomba ecc.

Interessante, ma non convince. Il concetto di «corpo mediale del leader» è fragile. Molti degli aspetti che lo caratterizzerebbero – ancora il rasoio di Ockham – non hanno bisogno di questo concetto per essere descritti, e il tipo ideale di Kantorowicz basta ampiamente per vederli e interpretarli. La presunta novità e specificità del corpo mediale è contraddetta dal fatto che in contesti storici e culturali completamente diversi, privi di sistemi mediatici simili ai nostri ma non certo privi di

informazione sociale diffusa, troviamo nel corpo del sovrano e nelle sue strategie legittimanti esattamente ciò che dovrebbe essere specifico del corpo del leader mediale postmoderno. La numinosità costruita attraverso la vicinanza estrema e lo sguardo ravvicinato sul Sovrano si incontra ovunque nelle dinamiche del potere e del consenso di società diversissime in epoche molto distanti tra loro. Lo sperma di Clinton non appartiene più a Clinton, il pene di Berlusconi non appartiene più a Berlusconi (vedi Enrico Pozzi, <http://www.ilcorpo.com/ilcorpo/diario-paranoico-critico/contro-la-trasparenza-2-perche-berlusconi-non-riesce-a-pensare-che-il-pene-di-berlusconi-riguarda-solo-berlusconi/>.) Il loro corpo è pubblico – prezzo da pagare per il potere –, ma anche il corpo di Luigi XIII bambino nel diario pubblico di Héroard, o il corpo di Luigi XIV a Versailles tramite l'occhio di bue, o il corpo dei re Ashanti, o quello del faraone ecc ecc ecc non erano certo meno integralmente pubblici.

Finiamo (quasi) su una nota amena. La Parotto parla ripetutamente del «legame metonimico» che caratterizza per Freud e Bion il rapporto capo/folla. Beh, è un concetto mio, l'ho introdotto in tempi lontani per costruire un ponte tra uno dei due assi del linguaggio secondo Jakobson e la teoria del corpo sociale come costruito linguistico. Mi piace molto, l'ho usato con varie declinazioni, e lo rivendico educatamente... «Sterco di pedanti» avrebbe detto Giordano Bruno di queste ultime righe. Ma di «sterco di pedanti» si nutre l'Accademia, e Giuliana Parotto è una che – nel bene e talvolta nel meno bene – pensa e scrive come Accademia vuole.

Finiamo (veramente) su un'altra considerazione: questo è un libro interessante e utile. Avevo letto e stroncato tempo fa un esercizio di gigioneria sullo stesso tema: M. Belpoliti, *Il corpo del capo*, Guanda 2009 (vedi <http://www.ilcorpo.com/ilcorpo/diario-paranoico-critico/tradimenti-dei-chierici-2-belpoliti-doppio-di-berlusconi/>).

*Sacra officina* non è gigione, contiene idee pregne.

Da leggere. (*enrico pozzi*)

Luca MASTRANTONIO, *Intellettuali del piffero. Come rompere l'incantesimo dei professionisti dell'impegno*, Venezia, Marsilio, 2013, 270 pp., 18€

Una delle occupazioni preferite dei chierici è scrivere pamphlet sul tradimento dei chierici. Luca Mastrantonio ha pensato bene di non fare eccezione. Ma per lo meno ha saputo trovare un equilibrio tra il divertente e l'agghiacciante.

Un conto è il contatto quotidiano, casuale e frammentario, con quanto giorno dopo giorno i nostri chierici vanno dichiarando, scrivendo, proclamando, insinuando, interpretando, canticchiando e zufolando. Altro conto è trovarsi un po' di tutto questo raccolto insieme, da una pagina all'altra, senza respiro, in una sorta di cacofonia o cantilena che non dà tregua.

Si soffoca. Si cerca di ritradurre tutto in pettegolezzo colto, ma non ci si riesce. Quello che emerge è un ethos trasversale privo di etica, un uso perverso e improprio del saper dire, una ipertrofia incongrua di Ego spesso microscopici.

I prodi chierici si sentono singolarità forti, torri eburnee del pensiero che sveltano sulla piana malarica abitata dai poveri cristi. Nel libro di Mastrantonio sono solo un blob che tutto inghiotte e trasforma in parole per poter su tutto parlare, e sentirsi così padroni verbali di una realtà sulla quale non hanno presa alcuna. Insisto: non un ceto, e non una casta, e neanche una corporazione, tutte entità sociologiche che presuppongono qualche struttura. No, solo una Cosa onnivora e informe, dunque pronta ad assumere ogni forma transitoriamente utile alla propria autoalimentazione e sopravvivenza sociale. Liquidi, come ci dice del mondo intero un loro degno rappresentante non italico, l'unico vero Idraulico Polacco che gira per l'Europa, Bauman.

Se non si è depressi, molte pagine sono esilaranti. C'è solo lo spaventoso imbarazzo della scelta. A p. 65, quello che a destra e a sinistra si è potuto dire di una robetta di Valter Veltroni, il memorabile *La scoperta dell'alba* (Rizzoli 2006), merita la citazione in chiaro:

Parte Dacia Maraini (*Corriere della Sera*) con paragoni tra Pirandello, Conrad e Tarkovskij, poi Giancarlo De Cataldo (*Il Messaggero*) con Borges, Nantas Salvalaggio (*Il Tempo*) con Shakespeare, e Andrea Camilleri (*l'Unità*) che si trastulla con Calvino per elogiare "la straordinaria qualità di Veltroni



narratore”. Negli incontri pubblici, Adriano Sofri tira fuori Giacomo Leopardi, la Maraini (ancora lei) evoca Henry James, Sandro Veronesi cita Ian McEwan. Veltroni glissa, fa finta di niente, con affettata modestia a Concita De Gregorio nell’intervista di copertina del Venerdì di Repubblica svela: “non sono uno scrittore, sono uno che scrive”.

Una perfetta sintesi del blob-ethos fatta di piaggeria, ignoranza, volgarità, speranza di microincarichi e microprebende, politicamente trasversale (all’interno del blob si recitano le differenze ideologiche e i conflitti ma il blob in quanto tale è trasversale). I lettori ne troveranno decine di altre con le stesse logiche.

I bersagli? Ognuno scelga i suoi preferiti. Per mia consolazione, Mastrantonio si accanisce un po’ di più su molti di quelli per i quali anch’io ho un occhio di riguardo.

Tanto per dirne qualcuno: il «clepto-filosofo» Umberto Galimberti, copiatore accanito degli altri e di se stesso, inutile al pensiero proprio e altrui, colto in flagrante ma non espulso a pedate fuori dall’università



il Galimberti-pensoso

da Ca' Foscari o dal Ministero. Qui Mastrantonio avrebbe potuto citare il memorabile libretto-tesi di laurea della figlia su Nietzsche, che il Galimberti fece pubblicare dalla sua casa editrice Feltrinelli, complice sciocca; o ancora la foto del Galimberti-pensoso che accompagnava la sua posta del cuore su riviste femminili; o ancora, gli indimenticabili dialoghi filosofici con Scalfari a paginone centrale su *Repubblica*. Per qualche esempio di recensioni di Galimberti a Scalfari nel solo 1995, da non perdere *Il Corpo*, II/4-5, dicembre 1995, pp. 39-43: «Cane non mangia cane: le recensioni a Scalfari»; ma c'è anche un breve estratto di quella di Vattimo, mai ultimo a nessuno: doppia pagina centrale su *La Stampa*, foto e ritratti di Giorello, Heidegger, Kant, e Vattimo stesso.

Oppure Piergiorgio Odifreddi, stanco gigione che annaspa dietro a ogni argomento che possa far accorgere della sua esistenza. Oppure Marco Travaglio, sistematico cultore del pensiero paranoico – nello stile e nei contenuti – di cui qualcuno (Mastrantonio) ha finalmente il coraggio di dire che è di destra, un beneficiario di Berlusconi al quale deve tutto. Oppure Corrado Augias copiatore vigoroso e galleggiatore perenne; incredibile che qualcuno gli dia ancora spazio e credito; ma galleggiatore fortunato, ora che un grillino imbecille gli ha bruciato un libro rifacendogli la verginità. Oppure il setoso Alessandro Baricco, scrittore inconsistente ma perfetto businessman che vende da tempo il povero Holden non più giovane a coorti di aspiranti pifferai e promesse di ghost writer a una elite politica-sociale-economica quasi analfabeta di ritorno. Oppure Antonio Trabucchi, di cui cosa dire dato che *de mortuis nihil nisi bonum?*

Oppure Toni Negri rosso e nero, rosso e nero, di cui però Mastrantonio avrebbe dovuto ricordare anche la collaborazione con il periodico *Riparazione Mariana*, la rivista delle suore di Rebibbia, mentre era in carcere proprio lì con la speranza di uscire per buona condotta, e le memorabili righe sulla «Vergine Maria», il suo recitare (recitare, recitare sempre, con o senza passamontagna calato) l'Ave Maria: «gratto nella mia coscienza arrugginita... e in certi momenti duri della mia vita, nel pericolo fisico o nella disperazione, mi sono trovato a recitarla», con la Madonna che gli comunica «la sua grazia, la sua bellezza, la sua forza». E per l'articolo sul Paternoster, si veda *La Repubblica* del 19 marzo 1999, p. 27. *Si parva licet, Paris vaut bien*

une Messe. Oppure ancora l'ineffabile Gianni Vattimo, ineffabile ma assolutamente incapace di stare zitto nella speranza che qualcuno lo citi. Oppure il quasi marchese Paolo Flores d'Arcais, un quarto (solo un quarto) di Lafayette e tre quarti di IgnaciodeLoyola/Torquemada/falsa coscienza, ma sempre *perinde ac cadaver* come vuole la Regola.

Oppure. Oppure senza fine. Io avrei aggiunto anche Saviano a pieno titolo, ma qui Mastrantonio esita. Passi per il docufiction *Gomorra*, ma il Saviano successivo non merita particolare rispetto, dalle imbarazzanti presenze/rappresentazioni TV – leggere le trascrizioni per credere – fino a *ZeroZeroZero*: bene per una casa editrice inguaiata come la Feltrinelli, ma su quelle 400 pagine vale la stroncatura meditata di Christian Raimo (<http://www.linkiesta.it/saviano-zero-zero-zero-recensione>). Solo che Mastrantonio è di cuore tenero: questo fatto della vita sotto scorta lo porta a sussulti di prudenza accusatoria e a una deplorable perdita di vis ironica... Va bene, perdoniamolo.

Qualche considerazione. Il chierico è semanticamente onnivoro. Non c'è segno o sistema di segni che sfugga al suo divoramento, e successiva espulsione corporea variamente elaborata. Anni fa, ho letto un apparentemente facile volumetto di Filippo Ceccarelli, *Il teatrone della politica*. Ne ero uscito con una sensazione opprimente: la politica inghiotte tutto, niente di ciò che avviene, nessun segno o simbolo, nessun discorso, nessuna parola, nessun aspetto della realtà sfugge alla sua capacità di assorbimento e di riutilizzo. La politica è un metacontenitore illimitato. Diversamente dal politico, il chierico non ha potere reale, ed è ridotto a gestire l'unico potere surrogato un po' miserando che gli rimane, quello sui segni e le parole. Parassita ogni discorso sociale, parla di tutto, di tutto si sente in grado di parlare, anche lui senza limiti, senza necessità di competenze reali, senza arrossire mai, senza sentirsi mai responsabile di ciò che dice, dichiara, firma, promette, copia, talvolta pensa. La Cosa, il blob di parole che rende claustrofobico il pamphlet di Mastrantonio.

Poi c'è la complicità. Cane non mangia cane, almeno non sul serio. Il copiatore Augias non è stato cacciato a pedate dal *glorified tabloid* (la definizione è del suo fondatore Scalfari) dove continua occupare lo spazio di sempre. Il popolo di *Repubblica*, condensato di piccola borghesia paraintellettuale di stato, non è insorto in massa per farlo cacciare. La Ca' Foscari e il MIUR non hanno espulso con pubblico

ludibrio il plagiatore accertato Galimberti, e gli studenti non hanno rumoreggiato per spedirlo a vogare pensosamente in Laguna: l'una e l'altra cosa sarebbero successe anche in una modesta università del Midwest profondo (sostituire Laguna con laghetto). Potrei continuare con una lunga lista di copiatori e ladri notori, sopravvissuti tranquillamente per decenni. Una rete di collusioni orizzontali (tra colleghi prof e colleghi chierici) e verticali (le strutture istituzionali di controllo, per es. sull'università) protegge in modo compatto la corporazione e i suoi mandarini, e si scatena contro i pochissimi che rompono la regola dell'omertà e del sorrisino. Una indifferenza etica e legale che scende per li rami, e – sempre il blob in azione – ingloba piano piano anche le vittime, anche i chierici giovani e gli aspiranti chierici, fino agli studenti che copiano e incollano le loro tesi di laurea. Provi Mastrantonio a indagare quanti dipartimenti nostrani hanno adottato i software piuttosto attendibili di identificazione dei plagi che usano le più importanti università e centri di ricerca Usa. Semplice: nessuno.

Adesso una annotazione seria. Mastrantonio non definisce cos'è un intellettuale, e chi è l'intellettuale oggetto del suo pamphlet. A occhi e croce si capisce che è il chierico 'letterato' polimorfo. Niente chierici-scienziati 'duri', e niente scienziati sociali con qualche presunto sapere specifico ed empirico: psicologi, psicoanalisti, antropologi, sociologi, storici, ecc ecc. Girano un paio di sociologi, e basta: il gigionissimo Giuliano da Empoli, irrilevante persino quando sta zitto, e Luciano Gallino, al quale la veneranda età e l'essere ormai strafuori ruolo hanno regalato la scoperta della libertà, un improvviso furore politico e una vocazione tardo-marxiana di cui non v'è traccia nella sua operosa attività di sociologo prepensionamento. «In sostanza Mastrantonio si è occupato di un segmento ristretto dell'ampia erbosa savana dei chierici: quelli ai quali la malasorte (per noi) e le cooptazioni incrociate del sistema intellettual-mediatico hanno offerto la possibilità di sentirsi opinion maker di borgo o di provincia (audience internazionale: zero).» Mi creda Mastrantonio, anche gli altri, i chierici-formica, meritano la sua attenzione. Sono i sottufficiali del loro cetto, l'ultimo miglio, mai uomini ma sempre e solo Totò-marescialli, la nascosta spina dorsale del mondo dei chierici. Quelli che stanno sotto a quegli altri lassù, visibili e risuonanti e pubblicamente parlanti: ai quali ultimi si applica

bene la fulminante definizione di Bourdieu in *Homo academicus*: “ la parte dominata della classe dominante”. Sarà per la prossima volta, vero?

P.S. Mi ero dimenticato di citare il divertente *Indice dei nomi*: icastico. E poi un'affinità elettiva: scopro che Mastrantonio si è beccato una denuncia dal clepto-filosofo Galimberti per aver scritto la *Prefazione* a F. Bucci, *Umberto Galimberti e la mistificazione intellettuale*, Roma, Coniglio, 2011. Beh, tempo addietro nella rubrica DA NON LEGGERE del sito [www.ilcorpo.com](http://www.ilcorpo.com) avevo inserito il libro di Bucci tra quelli DA LEGGERE.... ( <http://www.ilcorpo.com/ilcorpo/libri-da-non-leggere/page/2/> ). Sono soddisfazioni. (*enrico pozzi*)