

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

SCUOLA DI SCIENZE UMANISTICHE

Corso di laurea in Lettere



TESI DI LAUREA

Immagini dell'*altro* nella letteratura anglo-americana,
da Thoreau a Harry Potter.

Un viaggio ecocritico e transdisciplinare.

Relatrice:

Prof.ssa Daniela Fargione

Candidato:

Corrado Laronga

Matr. n° 241832

Anno Accademico 2013/2014

服部剛丈に捧ぐ

(In memoria di Hattori Yoshihiro)

*Passing stranger! you don't know how longingly I look
upon you,
You must be he I was seeking, or she I was seeking (it
Comes to me as of a dream),
I have somewhere surely lived a life of joy with you,
All is recall'd as we flit by each other, fluid, affectionate,
chaste, matured,
You grew up whit me, were a boy with me or a girl whit
me,
I ate whit you and slept whit you, your body has become
not yours only nor left my body mine only,
You give me the pleasure of your eyes, face, flesh, as we
pass, you take of my beard, breast, hands, in return,
I am not to speak to you, I am to think of you when I sit
alone or wake at night alone
I am to wait, I do not doubt I am to meet you again,
I am to see to it that I do not lose you.*

Walt Whitman

*Io abito la possibilità –
Una casa più bella della prosa –
più ricca di finestre –
superbe – le sue porte –*

*È fatta di stanze simili a cedri –
che lo sguardo non possiede –
Come tetto infinito
ha la volta del cielo –*

*La visitano ospiti squisiti –
La mia sola occupazione –
spalancare le mani sottili
per accogliervi il Paradiso.*

Emily Dickinson

*[...] Ah, che mostruosità di natura, che codardo
Sarei, se di ciò che segretamente ho pensato
Non osassi aprir bocca!
Meglio morire, allora, come un pazzo, trafitto
In un baratro; che il sole infuocato
Le mie ali dedalee sciolga, e giù mi trascini,
a capofitto! [...]*

John Keats

| | |
|--|------------|
| INTRODUZIONE..... | 1 |
| 1. CAPITOLO PRIMO: UN'ALTRA PROSPETTIVA..... | 7 |
| 1.1 CHE COS'È L'ECOCRITICA | 11 |
| 1.2 ETICHE AMBIENTALI | 15 |
| 1.3 POTENZIALITÀ DELL'ECOCRITICA E TRANSDISCIPLINARIETÀ | 18 |
| 2. CAPITOLO SECONDO: ALTRO DA COSA? | 22 |
| 2.1 THE IDEA OF WILDERNESS | 23 |
| 2.2 BIANCHI E ALTRI | 27 |
| 2.3 H.D. THOREAU E <i>WALDEN</i> : UN'IDENTITÀ COMUNE NELLA DIFFERENZA | 29 |
| 2.4 H.D. THOREAU E R.W. EMERSON: DUE MODI DI INTENDERE L' <i>ALTRO</i> | 38 |
| 2.5 <i>HOMO HOMINI LUPUS</i> : JACK LONDON E LA BESTIALITÀ | 43 |
| 3. CAPITOLO TERZO: ALTRO DA CHI? | 54 |
| 3.1 DA UNA RISERVA ALL'ALTRA: JACK LONDON E IL POPOLO DEGLI ABISSI | 65 |
| 3.2 UN <i>ALTRO</i> ESSERE UMANO: LA DONNA NELL'UNIVERSO DELL'UOMO..... | 73 |
| 3.2.1 ESSERE DONNA: UNA DIFFERENZA CHE ESCLUDE | 74 |
| 3.3 RUTH OZEKI: <i>CARNE</i> , CARNI E QUESTIONE DI OCCHI..... | 80 |
| 3.3.1 CARNI MALATE, CORNA E MATERNITÀ NEGATA | 85 |
| 3.3.2 FARMACI E CARNE FERTILE..... | 87 |
| 3.3.3 CONCLUSIONI APERTE E SENTORI DI SPERANZA | 91 |
| 3.4 QUANDO L' <i>ALTRO</i> SIAMO NOI: VERA GENTE, MUTANTI E MARLO MORGAN ... | 94 |
| 3.5 CONCLUSIONI: OLOCAUSTI E TESTIMONIANZA | 99 |
| 4. CAPITOLO QUARTO: UN'ALTRA EDUCAZIONE | 101 |
| 4.1 CONTAMINARE | 101 |
| 4.2 CONTAMINAZIONE E ISTRUZIONE..... | 103 |
| 4.3 GIOVANISSIMI E ALTERITÀ. I MODELLI LETTERARI POSITIVI: J.K. ROWLING E <i>HARRY POTTER</i> | 108 |
| 4.3.1 LA BACCHETTA SCEGLIE IL MAGO | 110 |
| 4.3.2 UNA MAGIA POTENTE: L' <i>INCANTO PATRONUS</i> | 111 |
| 4.3.3 LE MALEDIZIONI SENZA PERDONO..... | 113 |
| 4.3.4 BABBANI E MEZZOSANGUE: IL RAZZISMO NEL MONDO DEI MAGHI | 114 |
| 4.3.5 CONCLUSIONI DI UN BABBANO..... | 118 |
| 4.4 TRA LETTERATURA E INTRATTENIMENTO: EDUCARE CON LA MUSICA | 119 |
| 5. UNA CONCLUSIONE CHE NON CONCLUDE..... | 124 |

| | |
|--------------------------|------------|
| BIBLIOGRAFIA..... | 129 |
|--------------------------|------------|

Introduzione

«Tutta l'arte è completamente inutile»¹

Oscar Wilde

Nella prefazione de *Il ritratto di Dorian Gray* (1890), senza dubbio la sua opera più rappresentativa, Oscar Wilde (1854-1900) si rivolge ai lettori per offrire loro una serie di aforismi, come di consueto paradossali e brillanti, contenenti riflessioni sulla vita, sull'arte e sugli esseri umani. Tutto il suo genio condensato in poche frasi a effetto da usare per conquistare una donna o un uomo, per porre fine a una conversazione noiosa con un'espressione memorabile, o per guadagnare il centro dell'attenzione durante un ricevimento importante, gremito di persone come Erskine di Traedley, "un vecchio signore simpatico e colto, il quale disgraziatamente aveva preso la cattiva abitudine di tacere, perché [...] tutto quello che aveva da dire, l'aveva detto prima dei trent'anni"².

Uno degli aspetti più interessanti di questi aforismi sta nel fatto che essi riflettono da diverse angolazioni la personalità di chi li ha composti, come fossero tanti specchi collocati intorno a un Oscar Wilde che osserva se stesso immaginando ciò che avrebbe voluto essere. Ragionando in termini moderni, si potrebbe dire che ogni aforisma di Oscar Wilde è un *selfie* del suo autore opportunamente modificato, in un secondo tempo, con l'ausilio di qualche programma di *editing* fotografico. In effetti, le maschere che, tanto lo scrittore quanto l'uomo Wilde, ha utilizzato durante tutto l'arco della sua vita e che ha riproposto nell'intera sua opera, sono numerosissime e il più delle volte inverosimili: che egli ritenesse

¹ Oscar Wilde, *Il ritratto di Dorian Gray*, (*The Picture Of Dorian Gray*) trad. it. di R. Calzini, Milano, Mondadori, 2011, p. 4.

² *Ivi*, p. 40.

tutta l'arte assolutamente inutile, per esempio, è un paradosso che vira in parossismo non appena si apre *Dorian Gray* o *The importance of being Earnest*³ (1895) e vi si coglie la cura profonda con la quale il suo autore modella la parola fino a farne la tavolozza per un dipinto elegante, dal tratteggio netto e dai colori vivi, ma soprattutto ricco di più sfumature di quante l'occhio umano sia in grado di cogliere.

Sono proprio le sfumature quelle sulle quali è opportuno riflettere prima di affrontare la lettura di questo elaborato che, come si evince dal titolo, intende ragionare sul concetto di *alterità* e cercare di stabilire non solo chi e che cosa è *altro*, ma anche da chi e che cosa questo *altro* si differenzia, a partire da una serie di autori inglesi e americani le cui opere offrono una base perfetta per un discorso il più possibile transdisciplinare, contaminato e, si spera, contaminante.

Talvolta si sente dire che "niente è come sembra", ma se anche tutto fosse effettivamente come appare, le sfumature garantirebbero comunque una fonte di conoscenza inesauribile che proviene non solo dagli esseri umani e dalle differenze che li caratterizzano, ma anche dall'arte, utile o inutile che sia. È quello che credono coloro che si occupano di ecocritica, una forma relativamente recente e piuttosto complessa di critica letteraria, come si osserverà meglio in seguito. Ecocritici sono coloro che ricercano, nell'ambito dei testi letterari e dell'arte in generale, le ragioni storiche, sociologiche, antropologiche atte a spiegare il posto dell'essere umano nel mondo, i modi con cui questi si relaziona con gli esseri non umani e viceversa, le motivazioni che a questi modi soggiacciono e, forse l'aspetto più importante, le spinte educative che si possono trarre dalle letture

³ Il titolo viene citato in lingua originale nel rispetto del gioco di parole wildiano, atto a sottolineare l'assonanza tra l'aggettivo "earnest" (serio, affidabile od onesto) ed il nome proprio "Ernest" che in inglese hanno la stessa pronuncia.

(non necessariamente di stampo ecologista) per ridefinire le posizioni di buona parte dell'umanità nei confronti del resto dell'umanità e del mondo non umano. Può, verrebbe da chiedersi, un solo libro contenere tutte queste informazioni e costituire addirittura una spinta a una militanza concreta nel cambiare, o quantomeno provare a cambiare ciò che si ritiene essere una stortura? E chi ha il diritto di definire cosa sia una stortura, e sulla base di quali criteri? Sono tutti interrogativi cui si cercherà di rispondere nelle pagine che verranno, con la consapevolezza che parlare di rispetto per la Natura, di amore reciproco tra esseri umani e di valore del mondo non umano è, al giorno d'oggi, sempre più difficile. Tale difficoltà deriva, in larga parte ma non esclusivamente, dal fatto che coloro che si occupano in prima persona di questi argomenti scambiano talvolta la propria battaglia per una missione "religiosa", investendo di fanatismo e quindi privando di credibilità alcuni ideali assolutamente condivisibili e soltanto ragionevoli. Ad ogni modo, per riuscire a calarsi al meglio nell'universo che si intende descrivere in questa tesi, occorre avere ben presente che, a prescindere da sovraesposizioni fastidiose, qualunquismo televisivo e slogan elettorali, il concetto di *alterità* è qualcosa che non si può indagare senza occuparsi da vicino di ciò che è *altro dall'uomo* così come chi ritiene di essere *la normalità* lo intende.

Lo aveva già capito Henry David Thoreau (1817-1862), che decise di cercare la sua *normalità* in mezzo alla *diversità* delle rive del lago di Walden e della sua popolazione, dalle varie specie di uccelli agli aghi di pino; lo sapeva Jack London (1876-1916), le cui riflessioni sul significato della vita umana e del suo stesso posto nel mondo lo spinsero a inseguire una verità troppo sfuggente per essere catturata,

tanto che alla fine un *John Barleycorn*⁴ qualsiasi riuscì a portarselo via, regalandogli forse un po' di quella pace che aveva cercato invano per tutto l'arco della sua breve vita. Questo elaborato parla di loro e di molti *altri*, di diversi sguardi sul mondo, di filosofie dell'ambiente, di spinte e spunti educativi che possono derivare anche da opere dalle quali non lo si crederebbe possibile, come per esempio la saga di *Harry Potter* di J.K. Rowling o i brani e le scelte musicali degli autori più vari, da Fiorella Mannoia ai Mumford & Sons⁵. Perché la ricchezza che proviene dall'alterità è, molto spesso, più grande quando meno palese, più incisiva quando non immediatamente percepibile, quando, cioè, si pone meno l'accento sul suo aspetto *differente* e ci si lascia contaminare senza alzare quelle classiche barriere fatte di identità traballanti, fedi religiose rimaneggiate *ad personam*, scarsa curiosità, paura del diverso e disincanto.

Re-incantarsi è condizione necessaria per cogliere il senso profondo delle opere che verranno citate in questa tesi, per riuscire a rielaborarne i concetti e magari trarne spunti per tentare di migliorare il nostro rapporto col mondo. Certo, oggi è molto difficile re-incantarsi: la società è sempre pronta a bollare chi ci prova come immaturo e incosciente, anche se nella maggior parte dei casi si limita semplicemente a non prestargli particolare attenzione. Archivia come un rigurgito adolescenziale quella che invece può essere una crescita critica e spirituale, un desiderio profondo di trovare ovunque connessioni nascoste con il circostante. La spinta al re-incantamento ha quindi, come di consueto accade, i suoi pro e i suoi contro, giacché da un lato rischia di creare dei disadattati, ma

⁴ Personaggio immaginario che, nel gergo americano, rappresenta la personificazione della birra e del whisky, entrambi derivati dall'orzo (in inglese *barley*). Jack London descrive il suo difficile rapporto con l'alcol in un'opera intitolata appunto *John Barleycorn* (1913).

⁵ Gruppo musicale *indie folk*, rock, formatosi a Londra, U.K., nel 2007.

dall'altro rischia invece di fornire agli esseri umani quegli *input* necessari a rinegoziare il proprio rapporto con il mondo e cercare di preservarne la ricchezza, ognuno secondo le proprie possibilità. Chiunque di noi, in sostanza, dovrebbe pensare a se stesso come al colibrì di una famosa favola africana, che voleva spegnere l'incendio della foresta una goccia alla volta, quanto il suo piccolo becco poteva contenere. Proprio con la leggenda del colibrì si conclude questa prefazione e si passa al cuore vero e proprio dell'elaborato, ricordando, come ha scritto Oscar Wilde, che "l'istruzione è cosa ammirevole, ma ogni tanto ci farebbe bene ricordare che non si può mai insegnare quel che veramente vale la pena di conoscere"⁶.

Narra un'antica fiaba africana che,
bruciando la foresta,
tutti gli animali si misero a fuggire,
compreso il leone.
Solo un colibrì
Volava intrepido verso l'incendio.
Così il leone, il re della foresta,
si chiedeva perché il piccolo volatile
si dirigesse con tanta alacrità
verso il luogo in cui tutto stava bruciando.
Il colibrì rispondeva che andava là proprio per questo,
per spegnere l'incendio.
"Ma è impossibile domare fiamme così vaste
con la goccia che porti nel tuo becco"
gli faceva notare il leone.
Il colibrì rispose:
"io faccio la mia parte".⁷

⁶ Oscar Wilde, *Il critico come artista*, in *Aforismi*, Milano, Mondadori, 2010, p. 11.

⁷ <http://www.colibriperafrika.it/laleggenda.html>. Ultima visita 4/06/2014. Corsivo mio.

1. Capitolo Primo: Un'altra prospettiva

«*Je est un autre.*»⁸

Arthur Rimbaud

L'epigrafe che apre questo scritto non è stata scelta a caso, così come non a caso è stato scelto il suo autore. Arthur Rimbaud (1854-1891) era un poeta francese la cui conoscenza del mondo letterario anglo-americano doveva essere tutto sommato piuttosto limitata. Tuttavia la sua vita, spesso al limite, contesa tra una continua ricerca di equilibrio e un desiderio spasmodico di rottura con la società del suo tempo, lo rese in un certo senso un *altro*, un diverso, un essere umano che faticava a trovare una collocazione tanto per mancanza d'interesse quanto per l'emarginazione cui i suoi contemporanei, a esclusione di pochi, lo costringevano. Era un *altro* per la società in cui viveva ed è apparentemente un *altro* anche per questo scritto, il cui titolo stesso suggerisce un settore d'interesse, quello della letteratura anglo-americana, in cui effettivamente un poeta francese trova con difficoltà una sua ragion d'essere.

Eppure Arthur Rimbaud, in una lettera privata nemmeno destinata alla pubblicazione, ha scritto qualcosa che con questo lavoro ha molto a che fare, una frase che meglio di qualsiasi altra riassume il senso profondo del messaggio che queste pagine vorrebbero trasmettere, ossia "io è un altro". È una frase curiosa, inconsueta, apparentemente priva di senso ma in realtà incredibilmente sensata, aperta, vera e ricca di spunti. È una frase che sarebbe piaciuta a Henry David Thoreau, che con altre parole ha espresso nel suo *Walden* (1854) il medesimo concetto. È una frase che descrive l'esperienza di Marlo Morgan in *E venne chiamata due cuori* (1990), di

⁸ Arthur Rimbaud, *Opere*, trad. it. di I. Margoni, Milano, Feltrinelli, 2011, p. 335 (lettera a Georges Izambard, Charleville, 13 maggio 1871).

Jack London ne *Il popolo degli abissi* (1903) e del carcerato de *Il vagabondo delle stelle* (1915), è una frase che avrebbe tenuto sveglio – e forse chissà, lo ha tenuto sveglio – Chris McCandless⁹ nel suo *magic bus* in Alaska o durante gli anni del *college*, è una frase che potrebbe riassumere l'essenza della vita di Jane e Akiko, le protagoniste di *Carne* (1998) di Ruth Ozeki. È una frase che potrebbe de/scrivere Ruth Ozeki.

In quest'ottica diventa quindi lecito domandarsi: se una frase del genere ben rappresenta il pensiero, l'opera o addirittura l'essenza stessa di scrittori, pensatori e viaggiatori americani e inglesi, perché dovremmo preoccuparci che il suo autore sia francese? A tal proposito, è opportuno citare un passo dell'introduzione all'edizione italiana di *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza* di Paul Gilroy:

Nella sua evoluzione, la schiavitù del nuovo mondo mescolò gruppi diversi di persone in combinazioni complesse e imprevedibili. Le loro storie, i loro linguaggi, la loro visione religiosa, le loro divergenti visioni di aspetti come la natura, il tempo e lo spazio cambiarono e si combinarono in un ordine vivo e dinamico che era qualcosa di più della semplice somma delle sue numerose singole componenti. [...] L'attraversamento comporta sia una mescolanza che un movimento.¹⁰

L'ottima analisi del concetto di mescolanza contenuta in questo estratto si riferisce, com'è ovvio, al periodo buio della tratta degli schiavi che dall'Europa venivano deportati nel Nuovo Mondo più per costruirlo che per popolarlo, nonostante, come suggerisce sempre Paul Gilroy nel prosieguo del suo ragionamento

⁹ Esploratore statunitense la cui storia viene narrata da Jon Krakauer in *Nelle terre estreme, (Into the Wild)*, trad. it. di Laura Ferrari e Sabrina Zung, Milano, Corbaccio, 2008.

¹⁰ Paul Gilroy, *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza, (The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness)*, trad. it. di M. Mellino e L. Barbieri, Roma, Maltemi, 2003, p. 18.

Sotto la minaccia della pena di morte, essi impararono a leggere e scrivere, adattando le loro nuove abilità al progetto di emancipazione e utilizzandole come strumenti per costringere i proprietari di schiavi di ogni parte delle Americhe a uno scomodo confronto con la loro creatività, e quindi con la loro umanità. Nel corso di una prolungata battaglia contro questi regimi brutali, influenzarono la direzione e il carattere delle culture e delle società del nuovo mondo più di quanto i loro padroni, consapevolmente razzisti, fossero in grado di immaginare o ammettere.¹¹

Basterebbe cambiare qualche parola qua e là perché questo discorso si adattasse efficacemente a eventi storici molto più antichi, come per esempio la conquista romana della Gallia e della Britannia, entrambe ridotte a province in modi e anni diversi e quindi entrambe diventate parte di un impero, quello romano, all'interno del quale gli scambi e le mescolanze erano fonte di continui mutamenti a livello sociale, etnico, religioso, artistico, nonché cardine di una prosperità economica che per secoli non ebbe pari nel mondo conosciuto.

Prima ancora dell'avvento dei Romani, il dominio dei Celti si estendeva, tra la seconda metà del IV e la prima metà del III secolo a.C., dalle isole britanniche all'Italia settentrionale, comprendendo quindi anche l'attuale Francia, e questo significava lingua, cultura, religione e tradizioni più o meno comuni a tutte le genti che abitavano i territori interessati. Nel medioevo poi il popolo dei Sassoni, che dopo il ritiro dei Romani nel V secolo aveva invaso la parte orientale dell'Inghilterra, venne integrato in seguito ad aspre lotte nel regno franco di Carlo Magno, finendo per mescolarsi con tutte le altre popolazioni che un impero così vasto comprendeva.

Questo breve e semplificato *excursus* storico non vuole essere una deviazione dall'argomento principale, ovverossia la percezione dell'*altro* nella cultura moderna e contemporanea, ma una sua

¹¹ Paul Gilroy, *The Black Atlantic*, cit., p. 18.

integrazione chiarificatrice: infatti, per quanto secoli di mescolanze abbiano dato origine agli Stati sovrani così come oggi li conosciamo e ai loro confini geografici, i “confini” di sangue che intercorrono tra gli abitanti di quegli stessi stati sono senza ombra di dubbio molto meno netti. Sarebbe in effetti impossibile determinare quanti Francesi di “sangue puro” circolino al giorno d’oggi in Francia e, soprattutto, bisognerebbe prima capire cosa si intende per “sangue puro” e se questa espressione abbia ancora senso, sempre che in passato ne abbia mai avuto uno. A tal proposito occorre citare un passo tratto da *Harry Potter e la camera dei segreti* (1998) della scrittrice britannica J.K. Rowling, la quale si sofferma sull’argomento del sangue misto giudicandolo non solo come qualcosa di assolutamente normale anche tra i maghi, ma come qualcosa di necessario alla salvaguardia della specie stessa: “Sangue misto. Come dire sangue sporco. È roba da matti. Tanto, oggigiorno, quasi tutti i maghi sono mezzosangue. Se non avessimo sposato dei Babbani saremmo tutti estinti.”¹²

In base a un ragionamento del genere, nonostante non sia di sicuro possibile né corretto affermare che Arthur Rimbaud fosse inglese, non è comunque da escludersi che nelle sue vene scorresse quel sangue che era stato prima celtico, poi britannico, romano, sassone e infine franco, cosa che oggettivamente crea un collegamento, seppur ardito, tra l’autore francese e il mondo letterario anglo-americano, cioè quello da cui questo elaborato, come si diceva poc’anzi, intende attingere per le riflessioni che seguiranno.

Resta pur vero che la questione della nazionalità di Rimbaud risulta tanto meno rilevante quanto più si intende analizzare la sua opera, o quantomeno parte di essa, attraverso uno strumento di indagine

¹² J.K. Rowling, *Harry Potter e la camera dei segreti*, (*Harry Potter and the Chamber of Secrets*), trad. it. di M. Astrologo, Milano, Salani, 2002, p. 106. I “Babbani” sono, nell’universo di *Harry Potter*, gli esseri umani senza poteri magici.

relativamente nuovo che risponde al nome di *ecocriticism* (o *ecocritica*), i cui fondamenti culturali, metodi e scopi è qui necessario descrivere brevemente data la “novità” della materia in Italia.

1.1 Che cos'è l'ecocritica

Con il termine “ecocritica”, coniato da William Rueckert e comparso per la prima volta nel suo saggio “Literature and Ecology: An Experiment in Ecocriticism”¹³, si intende una branca di studi letterari che nasce negli Stati Uniti tra la fine degli anni Ottanta e gli inizi degli anni Novanta del 1900 e che inizialmente si diffonde soprattutto in paesi anglofoni e nordici grazie al terreno fertile che tali nazioni, nelle quali già da tempo l'educazione ecologica era molto forte, offrivano a una simile novità. Lo scopo di questa disciplina era infatti quello di studiare la funzione della letteratura nell'educazione all'ambiente e il modo in cui essa influiva sulla sopravvivenza dell'ambiente umano e non umano. Già nel 1972 Joseph Meeker, precursore del movimento ecocritico moderno, sosteneva che, essendo la creazione letteraria una caratteristica specifica della specie umana, compito degli studiosi dovesse essere quello di esaminarla con attenzione per scoprire se e in che modo essa fosse in grado di influenzare il comportamento umano e l'ambiente naturale, determinare quale ruolo essa giocasse nel benessere e nella sopravvivenza del genere umano e come influenzasse le relazioni degli esseri umani con il mondo circostante. Qualche anno più tardi Lawrence Buell, titolare della cattedra di Letteratura americana presso la Harvard University e autore, tra gli altri, del testo *The Future of Environmental Criticism: Environmental*

¹³ Pubblicato nel 1978 con lo scopo di indagare l'applicazione dei concetti ecologici agli studi letterari.

Crisis and Literary Imaginations (2005), diede della disciplina dell'ecocritica una descrizione che a tutt'oggi rimane probabilmente la più chiara e completa:

L'ecocritica si concentrò dapprima su varie forme del *nature writing*: la poesia della natura, il saggio naturalistico, la narrativa della frontiera, il romanzo della *wilderness*, e così via. Questo era comprensibile, ma dava una visione parziale. Oggi gli studiosi che si occupano di ecocritica si stanno sempre più rendendo conto che *qualunque* tipo di contesto ambientale è potenzialmente rilevante per il progetto ecocritico. È sbagliato credere che l'ecocritica riguardi solo la letteratura che parla di luoghi rurali e selvaggi. Al contrario, ogni tipo di ambiente – le aree urbane, suburbane, i villaggi, le zone agricole e quelle industriali, la terraferma e gli ambienti marittimi, gli interni e gli esterni – è promettente per la ricerca ecocritica. Perché, nel senso più ampio possibile, l'oggetto dell'ecocritica dovrebbe essere l'intera gamma dei modi in cui la letteratura, (ma anche le arti) ha concepito il rapporto tra gli esseri umani e il loro ambiente fisico. [...] La portata dell'ecocritica è insomma davvero vasta. In teoria, non ci sono limiti ai tipi di ambiente o alle forme di vita di cui essa può occuparsi. Qualunque genere letterario è potenzialmente significativo: la poesia, la narrativa, il teatro, la saggistica. In linea di principio, nessuna opera dell'immaginazione mai creata dall'inizio dei tempi è irrilevante, perché l'interdipendenza del corpo e della mente umana con l'ambiente fisico precede qualunque atto dell'abilità o dell'invenzione umana.¹⁴

Non è un caso che tale disciplina sia nata in un momento in cui cominciava a profilarsi la crisi ecologica nella quale ci troviamo oggi, un momento nel quale gli studiosi statunitensi cominciavano a prendere coscienza dei mutamenti in atto e, conseguentemente, a domandarsi quali strumenti la cultura avesse da offrire per fronteggiare tale crisi, perseguendo l'idea di un'educazione ambientale che non si basasse solo sul bagaglio di conoscenze asettiche fornite dalla tecnica e dalla scienza, troppo lontane per

¹⁴ Lawrence Buell, "La critica letteraria diventa eco", trad. it. di L. Talarico, in *Ecocritica* Caterina Salabè (a cura di), Roma, Donzelli Editore, 2013, pp. 3-5.

raggiungere con i loro messaggi l'intera umanità. Porsi simili domande non era solo un formalismo accademico, ma il tentativo di coinvolgere attivamente la letteratura nella crisi dell'ambiente, per portare all'attenzione degli esseri umani tutta una serie di fattori che, minacciando il pianeta in cui essi stessi vivevano, minacciavano di fatto anche la loro stessa sopravvivenza.

In tal senso *l'ecocriticism* intendeva e intende tutt'oggi proporre una lettura delle opere letterarie che sia veicolo di una educazione a scoprire le tensioni ecologiche del presente, non limitandosi a essere un mero esercizio teorico ma una vera e propria forma di attivismo culturale, un movimento organizzato, una critica militante, uno strumento anti-ideologico che affini la nostra consapevolezza della vita e dei cambiamenti nella società contemporanea. In altre parole, gli studiosi di ecologia letteraria non si limitano a studiare i testi per definire come essi rappresentino la natura e i rapporti tra esseri umani e ambiente e tra esseri umani ed esseri umani, ma cercano di sollecitare una presa di coscienza che spinga al cambiamento e a una maggiore consapevolezza delle questioni ecologiche che riguardano l'ambiente in cui viviamo. Data l'imponenza di un simile obiettivo risulta evidente che il metodo migliore per perseguirlo non può certo essere univoco: fin dalla nascita dell'ecocritica, infatti, gli studiosi hanno proposto una molteplicità di vedute e di letture che, lungi dall'essere percepita come un problema, è sempre stata vista, al contrario, come un segno di quella "diversità culturale che costituisce una parte necessaria della diversità umana e di ogni altra diversità biologica"¹⁵. Questa eterogeneità riguarda non solo le considerazioni e gli spunti pratici che gli studiosi di ecocritica estrapolano dallo

¹⁵ Serenella Iovino, *Ecologia letteraria. Una strategia di sopravvivenza*, Milano, Edizioni Ambiente, 2006, p. 16.

studio dei testi, ma riguarda la natura stessa dei testi sottoposti a rilettura.

Strettamente legato all'*ecocriticism* esiste, ed è molto virale, come ha scritto Lawrence Buell, un genere letterario che ha trovato negli autori inglesi e americani la sua espressione migliore, cioè la cosiddetta *nature writing*, una produzione incredibilmente variegata che spazia dalla narrativa alla saggistica e alla poesia, e i cui autori fondamentali sono Henry David Thoreau, John Muir (1838-1914), Aldo Leopold (1887-1948) e Jack London. Tuttavia, se si opta per un superamento delle tassonomie, alla ricerca di autori e di opere non dichiaratamente legate a un discorso ambientalista, il terreno potenziale dell'interpretazione ecocritica si dilata enormemente. Secondo il pensiero di Scott Slovic¹⁶, per esempio, non esiste una sola opera letteraria che non possa essere fatta oggetto di interpretazione ecocritica. In questo senso, le analisi ecocritiche possono con pertinenza indagare il modo in cui la letteratura si fa espressione dei conflitti sociologici, delle discriminazioni ambientali (razzismo e classismo ambientale) e anche delle problematiche legate alle differenze (di specie, di genere, di etnia, di abilità). La spinta educativa che deriva dall'indagine ecocritica è quindi l'aspetto più importante di questa materia, giacché interagendo con la società la letteratura può rispecchiare le tensioni del presente e diventare fonte di conoscenza e di riflessione intorno a problematiche sempre vive e poco conosciute, ma soprattutto contribuire a creare le cosiddette "nuove mitologie", cioè nuovi modelli di società all'interno dei quali vengano fornite all'uomo indicazioni su come comportarsi per preservare ciò che si considera dotato di valore. A tal proposito è

¹⁶ Studioso di letteratura ed ecocritica (nonché docente presso la University of Idaho) ed editor dell'ISLE, *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, giornale ufficiale dell'ASLE, *Association for the Study of Literature and Environment*.

necessario un approfondimento che prenda in considerazione non soltanto il concetto di “valore” ma anche un discorso più ampio legato alle etiche ambientali e alle loro proposte per una rivisitazione del rapporto tra esseri umani e *altri*.

1.2 Etiche ambientali

Nel 1949, quando l'intromissione dell'uomo nella natura aveva già assunto un carattere assolutamente usurpatorio il naturalista e filosofo Aldo Leopold pubblicava *Almanacco di un mondo semplice*¹⁷. All'interno dell'opera, un saggio dal titolo “Etica della terra” sottolineava la necessità di un radicale mutamento di prospettiva giustificato prima di tutto in termini etici:

In breve, un'etica terrestre modifica il ruolo di homo sapiens da conquistatore della terra a semplice membro e cittadino della sua comunità. Implica rispetto per gli altri membri e per la stessa comunità in quanto tale.¹⁸

Ma l'impulso decisivo al dibattito ambientale venne senza dubbio da Rachel Carson (1907-1964), biologa statunitense che nel 1962 pubblicò il libro *Primavera silenziosa*, nel quale denunciava una serie di atteggiamenti umani giudicati irresponsabili e dannosi verso l'ambiente, dall'abuso del DDT in agricoltura, che uccideva non solo gli insetti nocivi ai raccolti ma anche milioni di piccoli uccelli, fino alla coltivazione massiccia potenzialmente distruttiva per l'ambiente stesso e i suoi equilibri. Rachel Carson contribuì enormemente allo sviluppo della “coscienza ambientale” e non solo negli Stati Uniti, tanto che alla fine degli anni '60 la “crisi ecologica” era una realtà

¹⁷ Aldo Leopold, *Almanacco di un mondo semplice*, (*Sand County Almanac*), trad. it. di G. Arca e M. Maglietti, Como, Red Edizioni, 1997.

¹⁸ *Ivi*, p. 165.

nota a tutti e riconosciuta, pur con quale riluttanza, anche dalle autorità politiche. Non è dunque un caso che le etiche dell'ambiente abbiano acquistato una certa visibilità proprio all'inizio degli anni '70 e che siano, al giorno d'oggi, al centro dell'attenzione del consorzio umano. Essendo discorsi molto attuali, formulati sulla base di un mondo che cambia continuamente, tali etiche non costituiscono un *corpus* unitario e sistematico di dottrine, ma un orizzonte concettuale aperto, caratterizzato da una vasta pluralità di approcci, interpretazioni e ipotetiche soluzioni. La complessità delle tematiche in questione rende molto difficile un discorso esaustivo e coerente: come porsi per esempio di fronte alle grandi scoperte scientifiche, figlie di un progresso tecnologico che da un lato distrugge ma dall'altro salva? Da questo punto di vista, parlare di etica ambientale significa di fatto parlare *in primis* del valore che viene dato agli organismi umani in relazione agli organismi non umani, un argomento che impone necessariamente di esaminare i concetti di antropocentrismo¹⁹ e anti-antropocentrismo. Inutile dire che la tradizione etica occidentale è fortemente antropocentrica: l'essere umano, dotato di ragione e personalità, è infatti il solo depositario della legge morale e dei diritti civili, ed è il solo in grado di riconoscere i valori. Il filosofo tedesco Immanuel Kant sosteneva che solo l'uomo, con il suo essere persona, possedesse la libertà e l'indipendenza dal meccanismo di tutta la natura e che ciò gli consentisse di fatto una vita indipendente dall'intero mondo sensibile. Alla natura, agli animali, al pari che alle cose inanimate, non è per tanto dovuto alcun rispetto; per essi si può tutt'al più provare ammirazione.

¹⁹ Filosofia che considera l'uomo come il centro dell'Universo. Tale centralità può essere intesa come semplice superiorità rispetto al mondo animale e vegetale o addirittura come dominio ontologico su tutto ciò che esiste.

Va da sé, date le premesse finora espresse, che l'elaborazione di un'etica dell'ambiente debba necessariamente partire da una riflessione più ampia riguardo ciò che ha valore e perché. Le etiche ambientali concentrano sovente il loro discorso intorno al concetto di "valore intrinseco", o "valore non strumentale": secondo tale concetto, animali, piante e organismi in genere, per il semplice fatto di essere soggetti viventi, dotati di un proprio potenziale sviluppo, sono da considerarsi come dotati di valore. Esiste tuttavia una filosofia che tende a considerare il valore intrinseco come equivalente del "valore oggettivo", ossia il valore posseduto dall'oggetto indipendentemente dalla valutazione di un soggetto esterno. Tra queste definizioni vi è una sottile differenza: nella prima, l'attività valutativa di un soggetto razionale esterno è determinante per l'attribuzione del valore. La seconda invece intende il valore oggettivo come un valore che sussisterebbe anche in assenza di qualcuno che lo connotasse come tale. Un valore siffatto è percepito come un valore reale, presente nel tessuto stesso delle cose considerate. In genere, le prospettive antropocentriche considerano la natura in due modi: o dotata di un valore strumentale (una determinata cosa vale nella misura in cui funge da strumento per conseguire un fine, ma considerata in se stessa non ha alcun valore), oppure dotata di un valore intrinseco, che è tuttavia da ricondurre all'attività valutatrice umana. Tra le prospettive non antropocentriche invece, la maggior parte considerano la natura come dotata di un valore intrinseco tendenzialmente oggettivo. Alcune ammettono che il valore possa anche derivare da una valutazione umana ma nessuna di esse considera il mondo naturale come dotato di valore strumentale.

1.3 Potenzialità dell'ecocritica e transdisciplinarietà

Tramite l'analisi ecocritica dei testi è possibile, come si accennava poc'anzi, far emergere una serie di considerazioni circa il rapporto tra gli esseri umani e il circostante e quindi indagare chi e che cosa venga considerato dotato di valore. L'indagine non è naturalmente fine a se stessa, ma fortemente connotata da uno scopo educativo, un aspetto chiave che contribuisce a fare dell'*ecocriticism* l'elemento di un più ampio discorso etico-filosofico: attraverso la critica letteraria è possibile educare o ri-educare. Del resto, l'idea di una parentela tra letteratura e filosofia non è nuova: essa ci riporta ad Aristotele, per il quale la *poiesis* (la creazione letteraria in genere) riesce a creare un ponte tra l'individuale e l'universale. Diversamente dalla storia, la quale parla di quello che è stato, la *poiesis* parla di quello che è, scrive Aristotele nel IV libro dell'*Etica Nicomachea*, ed è proprio per questo che risulta più filosofica. Il linguaggio della letteratura è naturalmente un linguaggio creativo, ma proprio in questa creatività sta l'aspetto positivo della letteratura e dell'ecologia letteraria: si tratta infatti di una forma di creatività non fine a se stessa, ma orientata alla produzione e alla rappresentazione di valori, o meglio, all'invenzione di valori. Questa differenza terminologica non è di poco conto, dal momento che *inventio* non rimanda qui a un inventare dal nulla, ma piuttosto a un *in-venire*, un ritrovare valori che il discorso consolidato (letterario, filosofico, sociale) ha offuscato o sepolto dietro una costruzione diversamente orientata della realtà. Questo ci aiuta anche a comprendere meglio perché la letteratura e gli oggetti culturali su cui l'*ecocriticism* esercita la sua analisi non rientrano necessariamente in un genere ecologico. Romanzi, poesie, trattati, opere come *Walden*, *Moby Dick* (1851), ma anche film o addirittura installazioni artistiche: ogni creazione in cui ci sia

un'esplicita o implicita caratterizzazione etica del rapporto tra l'umanità e la società con la natura, ricade potenzialmente nel campo dell'indagine ecocritica. Anche se, come si è visto, esiste ed è fiorente una *nature writing*, è quindi probabile che oltrepassare i confini di genere sia una scelta di potenziamento per l'*ecocriticism*, poiché aiuta a comprendere che la nostra interdipendenza con il mondo non umano può essere suggerita non solo da opere esplicitamente ecologiche o ambientaliste, ma da ogni opera in cui è rappresentata la relazione tra l'umanità e il suo *altro*.

In questo senso, e come torna a suggerire il titolo di questo elaborato, il concetto di transdisciplinarietà diventa fondamentale, dal momento che solo la consapevolezza che gli esseri viventi e le loro manifestazioni si contaminano gli uni con gli altri continuamente può fornire il punto di partenza ottimale per ogni tipo di analisi che abbia come scopo l'osservazione dell'alterità.

A tal proposito è interessante segnalare un estratto di un articolo di Daniela Fargione che riflette sull'importanza di un approccio transdisciplinare tanto in ambito accademico quanto come vero e proprio stile di vita:

The term "transdisciplinarity" [...] was coined almost three decades ago and started circulating in the publications of scholars such as Edgar Morin, Jean Piaget, and Eric Jantsch to stress the need to cross the limits of discipline or science boundaries. In 1987, theoretical physicist Basarab Nicolescu contributed to found the Centre International de Recherches et Etudes Transdisciplinaires (CIRET) in Paris, with the aim "to lay bare the nature and characteristics of the flow of information circulating between the various branches of knowledge" and his is the *Manifesto of Transdisciplinarity* (2002). Nicolescu expresses all his perplexities for the extant gap between the exponential progress in scientific research and the implementation of relative findings in reality, in other words between knowledge and action, especially in the light of a constant threat of "complete self-destruction" (Nicolescu, *Manifesto* 6), that involves three aspects of the human condition:

the material, the biological, and the spiritual. Self-destruction today seems to be more than the projection of a future simulacrum. Similarly, positive change should not be viewed as a mere futuristic vision.²⁰

In aggiunta a questo ragionamento è opportuno menzionare anche una riflessione di Serenella Iovino²¹ nel corso di una conferenza dal titolo *Nature, culture, ambiente*²² tenutasi nell'aprile 2013 presso l'Università degli Studi di Torino. In tale frangente, la studiosa si è soffermata a lungo proprio sul concetto di transdisciplinarietà, sostenendo che la complessità del mondo in cui viviamo ha fatto emergere, da qualche anno a questa parte, una necessità di semplificazione che ha dato origine a tutta una serie di specificità atte a circoscrivere diversi campi della ricerca scientifica, per favorirne almeno teoricamente lo studio. *Teoricamente* perché, sempre citando il pensiero di Iovino, ragionare per compartimenti stagni, guidati da un modello lineare ai cui estremi generalmente ci sono le due categorie classiche di Bene e di Male, ci ha spinto a categorizzare anche il mondo in cui viviamo, cosa che ha portato a un'evidente incapacità di comprendere i legami profondi che intercorrono tra le sue parti. Scoprirsi transdisciplinari, essere aperti a pressoché qualsiasi tipo di contaminazione, sono tutte azioni che permettono di analizzare il circostante in modo più completo e attento rispetto a una qualsiasi analisi settoriale, che non considera cioè l'importanza dei legami che tengono unite non solo le diverse parti del mondo ma

²⁰ Daniela Fargione, "Contamina(c)tions: A Transdisciplinary Approach to Teaching American Literature in an Italian University. The Case of 'Dickinson'" in *Teaching American Literature: A Journal of Theory and Practice*, Spring 2013, (6:1), pp. 3-4.

²¹ Docente di Letterature Comparete presso l'Università degli Studi di Torino e vicepresidente della European Association for the Study of Literature, Culture, and the Environment.

²² Organizzata dalla prof.ssa Daniela Fargione nell'ambito del corso di insegnamento di Letteratura Americana D *Thinking green*, aa 2012/2013.

anche le diverse discipline che lo studiano. E si tratta di legami che spesso si rivelano forieri di informazioni, curiosità e spunti di riflessione utilissimi che difficilmente lo studio ristretto della singola materia potrebbero fornire.

Al pensiero di Serenella Iovino si può ancora aggiungere che se è fondamentale scoprirsi transdisciplinari è altrettanto fondamentale, anche per raggiungere tale scopo, riscoprirsi curiosi. La curiosità è infatti la base di ogni sperimentazione, la forza che abbatte ogni pregiudizio, una fonte inesauribile di potenziale conoscenza.

Spesso i razionalisti più intransigenti affermano che il fascino di parole come quelle degli autori cui si è brevemente accennato finora, sfuma inevitabilmente di fronte all'impossibilità di fornire spunti concreti per mettere in atto i cambiamenti da loro auspicati. È per questo motivo che si vuole ribadire con forza l'importanza della *curiosità* come stile di vita, perché essa è qualcosa che tutti noi abbiamo già a disposizione e che non necessita né di utopiche prese di coscienza comuni, né di particolari condizioni sociali, economiche o politiche per esercitare il suo straordinario potere. Soprattutto non è un istinto che qualcuno o qualcosa all'infuori di noi possa spegnere ma è - ed è in questo che sta la sua eccezionale potenzialità - una fiamma che qualsiasi cosa può accendere, o riaccendere, dentro di noi. La curiosità è istinto di conoscere, e l'istinto di conoscere, è l'essenza stessa dell'essere umano.

2. Capitolo Secondo: Altro da cosa?

«Prendersi il diritto di stabilire nuovi valori, questo è il più terribile atto per uno spirito tollerante e riverente. In verità per lui è un rapinare: una cosa per animale da preda.»²³

Friedrich Nietzsche

Definire il concetto di *alterità* non è un'impresa semplice: non solo il termine *altro* può riferirsi a un'infinità di persone o di cose, come ci suggerisce qualsiasi vocabolario²⁴, ma ad ogni individuo diverso corrisponde una diversa idea di alterità, cosa che conferisce ulteriore vastità al concetto. In altre parole: io sono io, ma per qualcun altro, o per qualcos'altro, io sono *altro*. Circoscrivere il campo di indagine, quantomeno in questa sede, serve a scongiurare l'eventualità di dedicare le pagine che seguiranno a una trattazione che tocchi in modo generico ogni possibile sfaccettatura del discorso finendo per non concentrarsi su nessuna. Circoscrivere il campo significa anche e soprattutto stabilire il momento storico da cui partire per questa indagine sull'*altro*, che in questo caso, come si è già detto nell'introduzione, è il periodo compreso tra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo. Fu quella l'epoca in cui sorsero sul suolo americano le prime colonie fondate da coloro che lasciavano il vecchio continente, in particolar modo inglesi, desiderosi di trovare nel Nuovo Mondo quelle condizioni di vita che avevano perdute, o proprio mai godute, nella madrepatria europea.

Le motivazioni che spinsero molti inglesi a prendere la via dell'oceano verso l'America erano, come spesso accade, legate a una grave crisi economica quale quella del XVII secolo, che aveva

²³ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, (Also sprach Zarathustra)* trad. it. di G. Quattrocchi, Milano, Giunti, 2012, pp. 32-33.

²⁴ Ad esempio *Treccani: Altro: agg. indef. [lat. alter]* – Diverso, differente da persona o cosa nominata prima o a cui tacitamente si allude.

gradualmente ridotto i redditi e i patrimoni personali di buona parte della popolazione che, non scorgendo alcuna possibilità di ripresa nell'immediato futuro, optò per l'emigrazione verso una terra che pareva invece essere foriera di enormi possibilità. Tra queste, e non è da sottovalutarsi, c'era la possibilità di professare il proprio credo religioso al riparo da quelle politiche anti-protestanti che spesso venivano messe in atto dal potere centrale, nel tentativo di arginare la deriva calvinista e puritana verso cui la Chiesa d'Inghilterra sembrava ormai essere pericolosamente avviata.

Il distacco tra Vecchio e Nuovo Mondo non fu quindi esclusivamente fisico, ma anche e soprattutto intellettuale e curiosamente finì per creare una spaccatura ideologica intorno a un tema, quello della *wilderness* (o *natura selvaggia*) e della *wilderness condition* (la condizione primitiva), che proprio in quell'epoca fu tra i più dibattuti grazie ai numerosi resoconti di viaggio consegnati agli intellettuali europei dagli scrittori che partecipavano alle prime traversate oceaniche verso l'America.

2.1 The idea of Wilderness

Greg Garrard, professore alla University of British Columbia e membro fondatore dell'Association for the Study of Literature and the Environment, a proposito del concetto di *wilderness* ha scritto:

The idea of wilderness, signifying nature in a state uncontaminated by civilisation, is the most potent construction of nature available to New World environment. It is a construction mobilized to protect particular habitats and species, and is seen as a place for the reinvigoration of those tired of the moral and material pollution of the city. Wilderness has an almost sacramental value: it holds out the promise of a renewed, authentic relation of humanity and the earth, a port-

Christian covenant, found in a space of purity, founded in an attitude of reverence and humility.²⁵

Con l'avvento del secolo dei Lumi, intellettuali e teologi europei cominciarono a considerare la natura come un'opera diretta di Dio, tanto che essa assurse in poco tempo a simbolo dei più genuini sentimenti dell'uomo, diventando così una forza pura da venerare e preservare in ogni sua forma ed espressione. Ne conseguì che "essere 'genuini' significò essere vicini alla natura e in opposizione con la modernità, che si era distaccata dall'organico disegno divino del mondo"²⁶ per perdersi in un labirinto fatto di progressi della tecnica, magnificenza architettonica e ricerca spasmodica della ricchezza. Il primitivismo, e con esso il "primitivo", assunse in quest'epoca un sapore di innocenza, grazie alla quale l'uomo era ritenuto nobile, virtuoso, sensibile, e i "racconti di viaggio" molto in voga al tempo contribuirono a creare una sorta di immagine mitizzata del "selvaggio", spesso utilizzata per criticare la società contemporanea e la strada scellerata che aveva intrapreso.

La *wilderness* era in effetti proprio l'ambiente che si presentava ai coloni inglesi che calcavano per la prima volta territori sconosciuti. Si trattava di un mondo appena scoperto che assunse ben presto il carattere di una vera e propria Terra Promessa che insieme affascinava e terrorizzava, e che soprattutto favorì negli ex Europei la nascita di una nuova identità culturale: non più cristallizzata nella perfezione creativa del passato, fatta di poemi, castelli e cattedrali, ma un'identità viva, immersa nella natura selvaggia. Nel volume *Storia degli Stati Uniti d'America*, lo storico Maldwyn A. Jones (1922-

²⁵ Greg Garrard, *Ecocriticism*, NY, Routledge, 2004, p. 59.

²⁶ George L. Mosse, *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto, (Toward the Final Solution. A History of European Racism)* trad. it. di L. De Felice, Bari, Editori Laterza, 2003, p. 12.

2007) riflette sull'impatto che la *wilderness* ebbe sui primi coloni europei che sbarcarono nel Nuovo Mondo:

[...] i nuovi venuti europei dovevano affrontare condizioni climatiche diverse da quelle cui erano abituati: le estati erano più calde e più umide, gli inverni [...] più lunghi e duri. E si trovarono anche di fronte a fitte foreste su una scala che l'Europa non ricordava più da secoli. Queste, se da un lato costituirono un ostacolo per i viaggi e l'agricoltura, dall'altra ebbero un'importanza vitale per la sopravvivenza dei coloni che vi trovarono in abbondanza sia legname sia selvaggina [...].²⁷

La *wilderness* era, pare chiaro, qualcosa che per i coloni inglesi non aveva eguali nelle terre d'origine e divenne ben presto emblema di una differenza profonda tra il carattere europeo, moderno, contaminato, artificioso e quello americano, una sorta di materia grezza da plasmare con forme del tutto diverse, più nobili e pure. Riprendendo in parte quanto espresso da Greg Garrard a proposito del concetto stesso di *wilderness*, Serenella Iovino in *Filosofie dell'Ambiente* scrive:

Ma che cos'è esattamente la *wilderness*, e in che modo è possibile definirla? Nel classico studio *Wilderness and the American Mind* [La natura selvaggia e lo spirito americano] Roderick Nash ricostruisce l'etimologia della parola a partire dall'anglosassone *wild-dor*: un termine che indica letteralmente l'animale (*dor* [...] selvaggio (*wild*, da *willed*, participio passato di *will*, "volere": "autodeterminato"; "selvaggio", infatti, è cioè il cui volere è incontrollabile). *Wilderness*, da *wild-dor-ness*, è dunque originariamente un luogo di bestie selvagge: una sorta di foresta primordiale. Per estensione, la parola indica contesti e territori lontani dalla civiltà. In realtà, tuttavia, il concetto assume già in partenza connotazioni più ampie. Esso esprime l'idea della precarietà di chi si trova esposto ai pericoli di natura inospitale, come dovevano esserlo, per esempio, le antiche selve dell'Europa centro-orientale. Non si tratta, quindi, di un

²⁷ Maldwin A. Jones, *Storia degli Stati Uniti d'America, (The limits of liberty. American history 1607-1992)*, trad. it. di E. Peru, G. Bombi, A.M. Lichtenberger, R. Bernascone, A. Silvestri, Milano, Bompiani, 2011, p. 8.

semplice scenario, ma di una precisa condizione materiale (la mancanza di un riparo) e psicologica (l'ansia dell'aggressione) che, nell'immaginario religioso e letterario, si caricherà progressivamente di valenze morali [...] e simboliche. Questo simbolismo riemerge vigoroso nell'incontro dei coloni inglesi con le terre del Nuovo mondo.²⁸

Tanto la sacralità della *wilderness* quando il relativo mito del 'nobile selvaggio' così come emergevano dai racconti di scrittori come Jonathan Swift (1667-1745) o Jean Jacques Rousseau (1712-1778), non erano concetti destinati a durare: ben presto infatti l'idealizzazione del primitivo tanto in voga in madrepatria cedette il passo, tra i coloni, ad una più accentuata ostilità, che poggiava le sue basi su una pretesa di superiorità e di predominio intellettuale che l'Europa cominciò a esercitare con forza sempre crescente. Ne conseguì che l'iniziale seducente innocenza cominciò a essere considerata atavismo, cioè una regressione dallo stadio evolutivo dall'uomo moderno a quello dell'uomo ancora non toccato dalla civiltà. Nel giro di pochissimo tempo, l'immagine del primitivo come stadio più basso della catena dell'essere venne contrapposta al progresso raggiunto dalle cosiddette creature superiori. Così, mentre il contadino, il pastore europeo e tutti coloro che in patria vivevano a contatto con la natura erano considerati esempi di schiettezza da porre a un livello più alto della catena, gli indigeni fuori dell'Europa che vivevano nella natura selvaggia furono ben presto bollati come barbari. Scrive ancora Serenella Iovino:

È un ambiente da addomesticare, da trasformare in un'altra madrepatria [...]. Ma allo stesso tempo, questa natura, col suo paesaggio avvincente e misterioso, con le sue fiere e con i suoi minacciosi abitanti diviene la metafora vivente di uno stato fisico e morale: la "*wilderness condition*" è l'aldilà di una soglia, varcata la quale si esce dalla grazia e si è risucchiati in un

²⁸ Serenella Iovino, *Filosofie dell'Ambiente*, Roma, Carocci, 2008, pp. 126-127.

mondo pre-umano. Per i *settlers* puritani, la *wilderness* diviene così la traduzione fisica di un concetto teologico: essa sta all'umanità come il male sta al bene. E come male va combattuta insieme con i suoi abitanti, non riconosciuti quali esseri umani ma visti a tutti gli effetti come parte del nuovo paesaggio.²⁹

Come si evince dalla citazione, nella mentalità dei padri pellegrini *l'altro* era quello che già da tempo abitava la terra che essi si apprestavano a colonizzare, e non già essi stessi, che da oltre oceano erano venuti a sconvolgere un mondo che fino ad allora aveva prosperato senza alcun bisogno, e forse proprio grazie all'assenza della presenza europea. Siccome tuttavia la missione dei transfughi del Vecchio Continente era "benedetta da Dio", nella propaganda dei colonizzatori *l'altro* non poteva che essere colui, o ciò, che si frapponeva tra i pellegrini e una nuova civiltà. Proprio questa fu la motivazione per la quale, in nome del progresso, i Nativi Americani vennero massacrati e le loro terre devastate nel giro di pochi decenni, senza che l'eco di questi crimini raggiungesse mai in modo massiccio gli intellettuali nella vecchia Inghilterra.

2.2 Bianchi e *altri*

Le tribù dell'America settentrionale, cioè le prime con le quali i coloni europei si trovarono a dover interagire, erano relativamente primitive, non conoscevano la ruota, il cavallo, gli utensili da cucina di metallo né le armi da fuoco. All'inizio, per tanto, gli scambi culturali tra i due popoli furono molteplici: mentre gli "Indiani" mettevano a disposizione le loro conoscenze in campo agricolo (come fare crescere, per esempio, il mais e il grano indiano, come coltivare, conciare e usare il tabacco), gli europei insegnarono loro a lavorare i

²⁹ Serenella Iovino, *Filosofie dell'Ambiente*, cit., pp. 126-127.

metalli e cercarono di esportare ciò che consideravano il segno della loro modernità, *in primis* la religione cristiana. L'idillio, tuttavia, non era destinato a durare: i bianchi dimostrarono ben presto insofferenza nei confronti di una cultura politeista che considerava per giunta inaccettabile il concetto di proprietà privata della terra. Le differenze culturali sfociarono quindi attriti, zuffe, scontri e, infine, in una guerra aperta in cui i Nativi Americani, non essendo in grado di opporsi a una tecnologia enormemente superiore alla loro, erano sconfitti in partenza. Così gli "intrusi", nonostante le iniziali intenzioni di convertirli al Cristianesimo, considerarono gli Indiani soprattutto come un ostacolo da eliminare o da allontanare, alla stessa stregua degli altri pericoli del mondo selvaggio. Per un periodo di tre secoli la guerra e le malattie dei bianchi distrussero progressivamente la cultura indiana e, con essa, la loro identità. Nel 1900, quando i bianchi si erano ormai estesi in tutti il continente, c'erano meno di 250.000 Indiani nel territorio statunitense, per lo più confinati nelle riserve, ridotti in povertà, spesso malati e senza alcuna prospettiva.³⁰ La tendenza, tuttavia, andò invertendosi piuttosto rapidamente anche sul suolo americano, almeno a livello ideologico: se infatti i primi coloni puritani vedevano nella natura selvaggia l'espressione di Satana, nel giro di pochi decenni (seconda metà del XVIII secolo), quest'immagine si capovolse decisamente. Diversi teologi incominciarono a suggerire che il Nuovo Mondo fosse in realtà l'espressione più pura della divinità e che, proprio in quanto selvaggio, fosse più vicino alle sue origini e quindi a Dio di quanto mai potesse esserlo la vecchia Europa. Valore aggiunto, in questo caso, divenne proprio la *wilderness*, un ambiente al contempo fisico e metafisico all'interno del quale la divinità poteva svelarsi ai nuovi

³⁰ Maldwin A. Jones, *Storia degli Stati Uniti d'America*, cit., pp. 8-9

americani molto più chiaramente di quanto non potesse fare con gli Europei, che in secoli di civiltà avevano posto più di un velo di artificialità sopra alle opere divine. Con simili premesse non c'è da stupirsi se ben presto l'America acquistò, nell'immaginario dei coloni, una notevole superiorità morale nei confronti dell'Europa, in quanto mondo puro, incontaminato, moralmente superiore e decisamente più vicino a Dio. Scrive in proposito Serenella Iovino:

Nel pieno Seicento, le prime generazioni di Puritani si sentivano dunque portavoci di Dio nel nuovo mondo che, nel loro fervore religioso, percepivano come un satanico caos primordiale. Ma in pochi decenni questa immagine si capovolge. Negli stessi anni in cui Jean-Jacques Rousseau esalta le virtù dello stato di natura, il teologo Jonathan Edwards (1703 - 1758) vede nella terra americana «immagini o ombre di cose divine» (Edwards 1758), un Eden selvaggio da contrapporre alla decadente società europea. Nell'immaginario dei coloni, l'America diviene anzi un «continente selvaggio» e, proprio per questo, più vicino a Dio: «se, come molti sospettavano, la *wilderness* era il mezzo attraverso il quale Dio parlava più chiaramente, allora l'America aveva un aperto vantaggio morale sull'Europa, dove secoli di civiltà avevano depresso un velo di artificialità sulle opere divine».³¹

2.3 H.D. Thoreau e *Walden*: un'identità comune nella differenza

Per quanto le ragioni storiche della colonizzazione del Nuovo Mondo siano note alla maggior parte dei contemporanei, una breve contestualizzazione quale quella di cui sopra era necessaria al fine di introdurre correttamente il discorso centrale di questo capitolo, cioè il concetto di *alterità* legato al mondo vegetale e animale, considerato fin dai tempi dello scisma cartesiano come *altro* dall'uomo. Il ben noto concetto «*cogito ergo sum*» («penso dunque sono») formulato dal filosofo francese René Descartes nel XVI secolo, suggerì infatti che gli

³¹ Serenella Iovino, *Filosofie dell'ambiente*, cit., p. 127

unici esseri dotati del *cogito*, cioè della capacità di ragionamento e di autocoscienza, fossero gli esseri umani, mentre gli animali, privi di coscienza, erano paragonabili a semplici macchine incapaci persino di provare dolore. Scrive Cartesio:

È assai noto che non c'è uomo tanto ebete e stupido, neppure un pazzo, che non sia capace di mettere insieme diverse parole e farne un discorso per comunicare il suo pensiero; e che al contrario non c'è altro animale, per quanto perfetto e felicemente creato, che possa fare lo stesso. [...] E questo non dimostra soltanto che gli animali sono meno ragionevoli degli uomini, ma che non lo sono per nulla.³²

Nemmeno un accenno venne da Cartesio, almeno per quanto ne sappiamo oggi, sul mondo vegetale, ma è facile immaginare quali considerazioni si siano potute trarre a partire dal ben noto ragionamento sul mondo animale, i cui membri, di sicuro più di un organismo vegetale, sono assolutamente in grado di mostrare una vasta gamma di reazioni corrispondenti ad un altrettanto vasta gamma di stimoli.

Date tali premesse non c'è quindi da stupirsi se, nel corso dei secoli, la vita di un organismo non umano sia stata sempre considerata sensibilmente meno importante e preziosa rispetto a quella di un organismo umano, tanto che si può parlare in questo caso di un'*alterità inferiore*, di organismi di cui l'uomo, in virtù di una presunta superiorità conferitagli dalla capacità di ragionamento, ha creduto, e in parte crede tuttora, di poter disporre a suo piacimento. Scrive in proposito Luisella Battaglia³³:

³² René Descartes, *Discorso sul metodo*, (*Discours de la méthode*), (e-book), da <www.liberliber.it>, trad. it. di I. Cubeddu, p. 61.

³³ Professore ordinario di 'Filosofia Morale' e di 'Bioetica' presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università degli Studi di Genova. Fa parte, dal 1999, del Comitato Nazionale per la Bioetica.

L'umanesimo antropocentrico appare caratterizzato da un'antropologia ispirata a una visione discontinuista, in cui l'antitesi uomo/animale è uno dei punti fermi, richiamati con maggiore costanza dall'antichità all'era moderna. Ne discende, sul piano etico-politico, il modello del dominio, che esclude gli animali da ogni considerazione morale e li relega, in quanto privi di ragione o di anima immortale, nella sfera dei mezzi, degli strumenti al servizio dell'uomo. L'inerente superiorità degli umani sulle altre specie, implicata nella definizione aristotelica dell'uomo come animale razionale, fa sì che il possesso del logos - l'uso, quindi, della parola e della ragione - qualifichi l'uomo e segni la sua distanza incolmabile dall'anima, privo di favella e, per tanto, di razionalità. Sinonimo di irrazionalità, di male, di vizio di disordine, l'animale è il negativo che illumina a contrario la dignità e l'eccellenza dell'uomo.³⁴

Ma nel 1854 un giovane scrittore di nome Henry David Thoreau pubblicò un'opera destinata a diventare, nel corso di un secolo, un caposaldo della letteratura americana e mondiale, un'opera all'interno della quale per la prima volta e con un metodo non certo comune, veniva affrontato il tema dell'*altro dall'uomo* in un'ottica di parità e talvolta addirittura di superiorità del primo sul secondo.

Quando si trasferì in una capanna nei pressi del lago di Walden³⁵, Thoreau aveva ventisette anni, una laurea conseguita ad Harvard e una serie di fallimenti professionali alle spalle che l'avevano spinto a una profonda riflessione su quale fosse effettivamente il posto dell'essere umano nel mondo e su ciò di cui necessitava per essere felice. Al fine di trovare una risposta a queste domande, Thoreau avviò un esperimento di cui fu unico protagonista umano e che consistette nel trasferirsi in una capanna sulle rive di un lago, appunto quello di Walden, immersa in una foresta ancora quasi del tutto priva della presenza dell'uomo. Scrive in proposito Anna Re:

³⁴ Luisella Battaglia, *Alle origini dell'etica ambientale*, Bari, Edizioni Dedalo, 2002, pp. 31-32.

³⁵ Lago nei pressi della città di Concord, Massachusetts, Stati Uniti d'America.

La tradizione del *nature writing* americano deve molto alla figura di Henry David Thoreau (1817-1862), acuto osservatore dei processi naturali, con una rara capacità di unire l'approccio poetico a quello scientifico, e uno dei primi autori a parlare della necessità di preservare la *wilderness* come riserva di nutrimento intellettuale per l'uomo civilizzato. [...] Il suo rapporto con la natura fu rivoluzionario per i tempi. Visse nella natura, isolato dalla presenza umana, ma in compagnia di creature non umane e in questo modo sperimentò la sensazione di sentirsi parte di essa. Thoreau voleva arrivare all'essenza della *wilderness*, voleva comprenderne e descriverne il valore essenziale.³⁶

I risultati di questo esperimento divennero, pochi anni dopo il ritorno di Thoreau nel consorzio civile, un'opera dal titolo *Walden, or Life in the Woods*, difficile da catalogare dal punto di vista letterario ma piuttosto chiara invece negli intenti. L'esperienza di Thoreau parte infatti da una premessa che crea più di uno spunto di riflessione circa la percezione che l'autore aveva del concetto di *normalità*:

Quando consideriamo ciò che [...] è il fine principale del genere umano, e quali sono le vere necessità e i veri mezzi della vita, è come se gli uomini avessero deliberatamente scelto di vivere in modo comune perché lo preferivano a qualsiasi altro. Eppure, in tutta onestà, essi pensano che non esista altra scelta. Ma le nature attente e sane si ricordano che il sole sorse chiaro.[...] Non è mai troppo tardi per abbandonare i propri pregiudizi. Ciò che oggi tutti ripetono o, in silenzio, accettano come vero domani potrebbe rivelarsi falso, mero fumo d'opinioni, che alcuni hanno scambiato per una nuvola che avrebbe dovuto spargere fertile pioggia sui loro campi.³⁷

In questo breve passo, che nel caso particolare intende stigmatizzare la presunta necessità dell'uomo di vivere in società, Thoreau sembra gettare le basi per una riflessione più ampia, sottolineando che ciò

³⁶ Anna Re, "Thoreau e Goethe: scrivere la natura" in *Ecocritica* (a cura) di Caterina Salabè, Roma, Donzelli Editore, 2013, p. 143.

³⁷ H. D. Thoreau, *Walden, (Walden, or life in the Woods)*, trad. it. di A. Cogolo, Milano, Mondadori, 2012, p. 9.

che viene considerato *normale* non è in realtà niente più che una consuetudine. Essa risulta difficile non solo da estirpare qualora ve ne sia bisogno, ma anche da sostituire con concetti, idee o modi di vivere alternativi, poiché proveniente da tempi tanto antichi che gli uomini si sono ormai convinti di non poter più vivere diversamente. In effetti sin dalle prime pagine di *Walden* sembra chiaro che lo scopo di Thoreau sia proprio quello di rovesciare una serie di convinzioni di cui l'umanità del suo tempo risultava, a suo dire, schiava al punto da non riuscire a concepire per se stessa uno stile di vita diverso da quello che ormai era a tutti gli effetti considerato quello "normale". È proprio in quest'ottica che va letta la pesante critica che l'autore muove a tutto ciò che egli giudica superfluo, dalla ricchezza economica al mobilio, dai troppi capi di vestiario all'eccesso di cibo. Sono molti i passi di *Walden* in cui Thoreau si sofferma a ragionare su come il superfluo sia la principale causa di infelicità nella vita degli esseri umani, in quanto l'appagamento momentaneo che dona loro è in realtà solo un'illusione, giacché non c'è compagnia o amicizia in una moneta o in un cappotto che sia paragonabile a quella che c'è in un essere vivente. Riguardo a quella che definisce una vera e propria schiavitù, Thoreau scrive:

Conosco uomini giovani, miei compaesani, la cui sfortuna consiste nell'aver ereditato fattorie, case, granai, greggi e attrezzi per coltivare la terra, perché di queste cose è più facile entrare in possesso che liberarsi. [...] Quante povere anime immortali ho incontrato, in breve tempo schiacciate e soffocate sotto il proprio peso, che scendevano furtivamente il sentiero della vita, portando avanti il lavoro di un granaio di ventitré metri per dodici,[...] , e un centinaio di acri di terra da coltivare, da falciare, da pascolare e da tenere a bosco! I diseredati, che non sono costretti a combattere con tali inutili incombenze,

trovano già abbastanza faticoso domare e coltivare pochi decimetri cubi di carne umana.³⁸

E ancora: “I bisogni della vita per un uomo che vive in questo clima possono con sufficiente accuratezza essere suddivisi in poche voci: Cibo, Riparo, Vestiario e Combustibile.”³⁹ Come dirà circa un secolo dopo Aldo Leopold nel suo *Almanacco di un mondo semplice*⁴⁰, la forma più perfetta di normalità è la natura allo stato selvaggio, un concetto che Thoreau aveva già piuttosto chiaro quando si ritirò a vivere *in the Woods* e che decise di applicare a partire da un vero e proprio abbandono di tutto ciò che poteva frapporsi fra sé e la forma più pura di verità, cioè proprio la natura selvaggia. Questo bisogno di semplicità era quindi, secondo Thoreau, la *conditio sine qua non* da cui partire per una concreta rigenerazione di sé, che sarebbe stata possibile, a suo dire, solo con l’abbandono del consorzio umano e attraverso un’immersione totale nella natura.

Già da queste premesse risulta più che mai evidente un deciso ribaltamento di una certa “etica della frontiera” che fino ad allora aveva caratterizzato non solo la storia americana, ma l’essenza stessa del nuovo uomo americano.

Scrivo in proposito lo storico Frederick Jackson Turner (1861-1932):

Fino ad oggi la storia americana è stata, in larga misura, la storia della colonizzazione del grande Ovest. L’esistenza di una superficie di terre libere e aperte alla conquista, la sua retrocessione continua e l’avanzata dei coloni verso occidente, spiegano lo sviluppo della nazione americana. [...] Il tratto caratteristico delle istituzioni americane consiste nel fatto che esse sono state costrette ad adattarsi ai cambiamenti di un popolo in espansione – cambiamenti connessi con la traversata di un continente, con la vittoria sulle solitudini deserte e con lo

³⁸ H. D. Thoreau, *Walden*, cit., pp. 5-6.

³⁹ *Ivi*, p. 13

⁴⁰ Aldo Leopold, *Almanacco di un mondo semplice*, (*Sand County Almanac*), trad. it. di G. Arca e M. Maglietti, Como, Red Edizioni, 1997, p. 158.

sviluppo, in ogni zona, di questo progresso dalle primitive condizioni economiche e politiche della frontiera alla complessità della vita cittadina. [...] Per dirla in breve, alla frontiera l'ambiente è, agli inizi, troppo violento per l'uomo bianco. Questi deve accettare le condizioni che trova o perire, e così si adatta alla natura e segue le piste degli Indiani. A poco a poco trasforma le solitudini deserte, ma il risultato non è la vecchia Europa, lo sviluppo dell'originario gene sassone, il ritorno all'antichissimo ceppo germanico. Nasce con lui un prodotto nuovo e genuino: l'Americano.⁴¹

Thoreau, che considerava l'essere umano come parte integrante della natura e non già della società, criticò piuttosto duramente quella secolare stortura ideologica (ben evidenziata dal discorso di Turner) per la quale il mondo umano sarebbe in un certo senso proprietario del mondo non umano. Si trattava chiaramente di un radicale mutamento di prospettiva che metteva in discussione diversi assunti tradizionali per interrogarsi sul significato profondo del concetto di co-appartenenza, che superava finalmente l'idea di *altro dall'uomo*. Fondamentalmente Thoreau cercò di dimostrare prima a se stesso e poi agli altri che non occorre la compagnia degli esseri umani per essere felici, giacché si poteva trovare anche e soprattutto nel mondo naturale quella compagnia e quella felicità che derivano all'uomo dall'essere circondato da propri simili:

Eppure, per esperienza, a volte ho visto che in qualsiasi oggetto naturale si può trovare la compagnia più dolce, tenera, innocente e incoraggiante, e ciò vale anche per il povero misantropo e l'uomo più malinconico. Non può esservi una malinconia davvero nera per colui che vive in mezzo alla Natura e ha i sensi sereni. [...] Mentre godo dell'amicizia delle stagioni, credo che nulla possa rendermi pensante la vita. La pioggia che inaffia i miei fagioli, e che oggi mi trattiene dentro casa, non è triste e malinconica, ma è buona anche per me. Sebbene mi impedisca di zappare è di gran lunga più preziosa della zappatura. Se dovesse continuare tanto da far

⁴¹ F.J. Turner, *La frontiera nella storia americana*, (*The Frontier in American History*) trad. it. di L. Serra, Bologna, Il Mulino, 1959, pp. 31-34.

marcire le sementi nel terreno e da distruggere le patate nel bassopiano, sarebbe comunque benefica per l'erba sull'altopiano e, essendo buona per l'erba, farebbe bene anche a me.⁴²

È in particolar modo l'ultima frase a racchiudere il nucleo centrale del pensiero di Thoreau, cioè l'idea che l'essere umano e la natura siano in realtà una cosa sola al punto che, come detto in precedenza, non è possibile ragionare diversamente se non in termini di co-appartenenza, specialmente alla luce di quanta ricchezza la natura è in grado di offrire all'uomo che "ha i sensi sereni". Sono proprio i sensi quelli che, attraverso la sua esperienza totale nella natura, Thoreau vuole rieducare nel tentativo di recuperare quell'arte dello sguardo e dell'ascolto che inevitabilmente si indebolisce nell'uomo civilizzato. Così facendo, nel corso del suo esperimento egli comprese che esisteva un'affinità nella natura che l'uomo è in grado di scoprire, seguendone le tracce e gli indizi che si trovano anche negli oggetti inanimati:

Stavo sotto una pioggia gentile, in preda a questi pensieri, e all'improvviso mi resi conto della compagnia della Natura, così dolce e benefica, percepibile proprio nel picchettio sommesso delle gocce e in ogni altro suono e visione intorno alla casa, un'infinita e inesplicabile benevolenza che, simile a un'atmosfera, all'improvviso mi sosteneva, poiché rendeva insignificanti gli immaginari vantaggi derivanti dalla vicinanza agli uomini, e da allora a quelli non pensai più. Ogni più piccolo ago di pino si inturgidiva e gonfiava, rendendomi partecipe e dimostrandosi amico. Tanto chiaramente ero reso consapevole della presenza di qualcosa di affine a me stesso [...] al punto che pensai che mai più nessun luogo potesse essermi straniero.⁴³

Il superamento del concetto di *alterità* come qualcosa di oppositivo ed escludente, così come era sempre stato concepito fino ad allora,

⁴² H. D. Thoreau, *Walden*, cit., p. 141.

⁴³ H. D. Thoreau, *Walden*, cit., p. 142.

emerge dalle pagine di *Walden* portando un'aria del tutto nuova non solo nel panorama letterario americano, ma soprattutto nell'immaginario collettivo di chi, come Thoreau, aveva da tempo cominciato a interrogarsi sulla liceità delle azioni che gli esseri umani nel corso dei secoli avevano compiuto nei confronti del mondo naturale. *L'altro*, dopo la lettura di *Walden*, diventava qualcosa di realmente presente, e poiché non era intenzione di Thoreau quella di confondersi nella Natura rinunciando alla sua specificità, tale presenza era di per sé pura fonte di ricchezza proprio in virtù del bagaglio di differenze che portava con sé. In questo senso si osserva una sublimazione dell'idea di *alterità* in una vera e propria poetica della differenza, che esaltando la diversità come potenziale fonte di contaminazione positiva, intende porre l'accento sulla necessità di preservarne ogni forma. Scrive Thoreau:

L'indescrivibile innocenza e munificenza della natura del sole, del vento e della pioggia, dell'estate e dell'inverno, offrono per l'eternità una tale salute e una tale gioiosità, e hanno sempre una tale affinità con la nostra razza che se qualsiasi uomo dovesse mai addolorarsi per una giusta causa, tutta la Natura ne resterebbe commossa [...]. Non dovrò avere rapporti con la terra? Non sono forse io stesso composto in parte di foglie e in parte di muffa vegetale?⁴⁴

La novità e la particolarità dell'opera di Thoreau derivano probabilmente dal fatto che questa è il prodotto di un'esperienza concreta, cosa che rende le riflessioni in essa contenute molto meno aleatorie di quanto possano sembrare a una prima lettura. Quando parla della compagnia di cui gode in un panorama quale quello di una foresta priva di presenza umana, egli ci offre una serie di esperienze personali più che mai concrete, ottenute lasciando aperta la porta della sua capanna e permettendo a qualsiasi creatura,

⁴⁴ H. D. Thoreau, *Walden*, cit., p. 148.

animale o vegetale, di entrarci a suo modo e per il tempo necessario a fare di quella costruzione umana qualcosa di saldamente connesso con il circostante. Addirittura, nelle sue peregrinazioni in mezzo agli alberi Thoreau riscrive il concetto di “solitudine” dandogli un respiro molto più ampio e soprattutto una connotazione molto diversa dalla consueta negatività cui tutti sono soliti attribuirgli:

A casa mia godo di moltissima compagnia, soprattutto al mattino, quando non viene nessuno. Lasciate che vi suggerisca alcuni esempi, in modo che qualcuno di questi possa darvi un'idea della mia situazione. Non sono più solo di quanto lo sia il tuffolo del lago che ride tanto sonoramente, o del lago di Walden stesso. Per piacere, chi tiene compagnia a quel lago solitario? Eppure non è popolato da malinconici diavoli blu, al contrario, nella tinta cilestrina delle sue acque si trovano angeli azzurri. Il sole è solo, a meno che il cielo non sia coperto e, allora, talvolta sembra che vi siano due soli, ma uno di essi è finto. Non sono più solo di un verbasco solitario o di una bocca di leone in un pascolo, o di una foglia di fagiolo, [...] o della stella polare o del vento del Sud [...].⁴⁵

L'esperienza di Thoreau e il suo *vivere dentro* la Natura riconoscendo di farne attivamente parte, costituiscono certamente uno spunto fondamentale per la nascita di quelle etiche ambientali che, negli anni a venire, saranno l'oggetto di interesse di molti studiosi di scienze ecologiche ma anche di numerosi antropologi e sociologi.

2.4 H.D. Thoreau e R.W. Emerson: due modi di intendere l'*altro*

Prima di mettere a confronto le teorie di Thoreau con quelle del suo “maestro” Ralph Waldo Emerson, occorre definire il concetto stesso di “ambiente”: il termine, che deriva dal latino *ambiens, -entis*, participio presente del verbo *ambire*, “andare intorno, circondare”, designa un insieme di elementi che si circondano a vicenda

⁴⁵ *Ivi*, p.147.

influenzandosi reciprocamente, un luogo quindi che comprende sia le singole unità che le dinamiche che tra esse intercorrono.

Negli stessi anni in cui Charles Darwin elaborava le sue teorie sull'evoluzione della specie, il filosofo statunitense Ralph Waldo Emerson, esponente della corrente del Trascendentalismo⁴⁶ e guida intellettuale di Thoreau, pubblicava *Natura* (1836), uno scritto che, proponendo l'idea di una co-appartenenza tra umanità e ambiente, affidava all'essere umano, in virtù della sua intelligenza superiore, un ruolo dominante sulla natura. Emerson sosteneva che chiunque volesse studiare l'ambiente naturale e l'essere umano da un punto di vista escatologico dovesse tener presente quattro elementi, o categorie, nelle quali suddividere le varie funzioni ed espressioni della natura. Queste sono: "utilità", "bellezza", "linguaggio" e "disciplina". Scrive Emerson:

Nella categoria dell'utilità colloco tutti quei vantaggi per i quali in nostri sensi sono debitori alla natura. Questo certamente è un beneficio temporaneo e mediato non ultimo come il servizio che la natura rende all'anima. [...] Un più nobile bisogno umano è soddisfatto dalla natura e cioè l'amore della Bellezza. [...] Il linguaggio è un terzo strumento attraverso cui la Natura serve l'uomo. [...] Le parole sono segni difatti naturali. [...] La natura è un interprete attraverso cui l'uomo conversa con gli altri uomini. [...] Indagando il significato della natura arriviamo nello stesso tempo a considerare un nuovo elemento: la natura è una Disciplina. [...] La natura è completamente mediata. E fatta per servire. Subisce il dominio dell'uomo con la stessa sottomissione dell'asino che portò il Redentore. Offre tutti i suoi regni all'uomo come materiale grezzo che egli può modellare in oggetti utili. L'uomo non è mai stanco di elaborarla.⁴⁷

⁴⁶ Movimento filosofico e poetico, sviluppatosi in America nei primi decenni dell'Ottocento che intendeva esaltare l'individuo nei suoi rapporti con la natura e la società.

⁴⁷ R.W. Emerson, *Natura*, (*Nature*), (e-book), <www.readme.it/libri/Filosofia/Natura.shtml>.

Secondo Emerson dunque, nella natura si sintetizzano il Bello⁴⁸ - dal quale si sprigionano il Gusto e l'Arte - e il Linguaggio, in quanto le parole sono segni di fatti naturali. La Natura stessa è, in sé, una Disciplina che ci educa all'uso dell'intelletto e all'esercizio della Volontà, cioè del Potere. L'essere umano assoggetta le cose al suo volere finché il mondo non diventa la realizzazione della sua volontà, in un certo senso un suo doppio. Benché discepolo di Emerson, Thoreau guardava alla natura in un'ottica radicalmente diversa: il mondo naturale non rappresentava per lo scrittore, come si è visto in precedenza, qualcosa da controllare, ma una dimensione autonoma e concreta, un mondo dove l'essere umano si trovava, senza privilegi, e in cui doveva muoversi con l'umiltà di chi è arrivato dopo. Nelle sue descrizioni, Thoreau risulta molto più attento di Emerson ai processi e agli enti naturali, sottolineando per altro che la natura non sempre è benigna, ma che anzi spesso risulta feroce, primordiale e del tutto indomabile.

Il modo in cui Thoreau concepiva il posto dell'essere umano nella natura era ovviamente figlio delle mutate condizioni storico-culturali del suo tempo: egli viveva infatti nella fase in cui i discendenti dei primi coloni europei stavano portando avanti la conquista dell'Ovest in maniera sempre più rapida e violenta, andando non solo a sterminare le popolazioni locali e a distruggerne l'economia e l'ambiente naturale, ma finendo addirittura per danneggiarsi gli uni con gli altri, come sottolinea Turner:

Nel 1810 il governo aveva violentemente impugnato i diritti degli Indiani sulle parti malsicure della Riserva occidentale e sui grandi territori dell'Indiana, lungo l'Ohio e l'alta valle del Wabash, proteggendo in tal modo la strada maestra dell'Ohio

⁴⁸ Viene qui rispettata la scelta, riscontrata nel testo originale, di usare l'iniziale maiuscola per i seguenti termini: "Bello", "Gusto", "Arte", "Linguaggio", "Natura", "Disciplina", "Volontà" e "Potere".

dai Pellerossa e aprondo la via ai coloni in cerca di nuove terre. Tale sequestro aveva rovinato il commercio della Nuova Inghilterra e gravato i cittadini di debiti e imposte; carovane di carrozzoni di emigranti yankee [...] avevano già cominciato ad attraversare la Pennsylvania diretti all'Ohio; e crescevano sempre più di numero.⁴⁹

In questo immenso territorio si consolidò un'economia capitalistica e mercantile le cui conseguenze, oltre che sulle popolazioni native, ricaddero anche sull'ambiente. Se infatti le prime vennero brutalmente allontanate dai loro luoghi, il secondo, come si diceva all'inizio del capitolo, perse i suoi connotati di sacralità e venne stravolto per massimizzarne le possibilità di sfruttamento.

Con un appello sincero e accorato all'enorme ricchezza morale che l'uomo poteva trarre dal contatto con la natura selvaggia, Thoreau attaccò la società imperialistica e capitalistica in cui viveva, con lo scopo già ricordato di riconciliare gli esseri umani con la natura e con gli altri esseri umani, anche a costo di ribellarsi in maniera pacifica ma ferma alla società del suo tempo, argomento di cui infatti si occupò in un altro scritto piuttosto famoso noto come *La disobbedienza civile*⁵⁰ (1849).

Sarebbe troppo facile privare l'opera di Thoreau della sua importanza semplicemente accettando le critiche più in voga tra i suoi detrattori, su tutte l'accusa di una presunta incoerenza dettata da un ritorno al consorzio civile dopo anni passati a godere di doni naturali così meravigliosi quali quelli descritti in *Walden*. Perché – si chiedono in molti – dopo aver ravvisato e documentato una superiorità morale tanto evidente del mondo naturale sul consorzio civile, Thoreau sarebbe tornato a viverci? E ancora: avrà vissuto veramente come ha

⁴⁹ F.J. Turner, *La frontiera nella storia americana*, cit., p. 169.

⁵⁰ Henry David Thoreau, *La disobbedienza civile*, (*Civil Disobedience*) trad. it. di A.Cogolo, Milano, Mondadori, 2012.

raccontato in Walden, o di tanto in tanto si concedeva un po' di ristoro nel mondo civile, finendo per ridurre l'intera sua esperienza a una lunga vacanza o, peggio, a un mero esperimento scientifico nel quale rifugiarsi di tanto in tanto? Per quanto lecite, domande del genere rischiano di sviare l'attenzione da ciò che rende l'opera di Thoreau tanto importante, che non è certamente la attinenza al vero in tutto e per tutto, ma il superamento di un'ottica meramente antropocentrica in virtù di un più moderno e rispettoso umanesimo non antropocentrico, cioè una visione del mondo che, pur legittimando l'uomo a essere responsabile dell'ambiente in cui vive, non ne giustifica alcun intervento prevaricatore né gli riconosce una superiorità di alcun tipo sugli altri esseri viventi. Un punto di vista del genere, improntato a un utilizzo responsabile delle risorse ambientali e al rispetto che l'essere umano deve alla natura in quanto tale e non in quanto funzionale ai suoi interessi, è un punto di vista talmente condivisibile e prezioso da non lasciare spazio a grandi discussioni circa il modo attraverso cui Thoreau ci è giunto. Del resto, scrive Lawrence Buell:

Chi è stato in Gran Bretagna ha sicuramente sentito la voce registrata della metropolitana di Londra che [...] ricorda in continuazione ai viaggiatori «Mind the gap, mind the gap» - ricorda cioè loro di fare attenzione al gap, allo spazio vuoto tra il treno e la piattaforma del binario. È proprio così che la moderna teoria della testualità ha tentato di condizionare la teoria letteraria e culturale. Per molti versi, è una cosa positiva. Ci protegge da alcuni importanti rischi teorici. Ci rende giustamente consapevoli che la scrittura è sempre «discorso», mai Verità con la V maiuscola o copia trasparente dell'oggetto. Il ruolo dell'ecocritica in questo contesto è di funzionare come antidoto alla feticizzazione del gap, richiamando l'attenzione sulle negoziazioni che hanno luogo incessantemente, avanti e

indietro di esso, tra il regno del discorso e quello della materialità.⁵¹

2.5 *Homo homini lupus*: Jack London e la bestialità

The study of the relations between animals and humans in the Humanities is split between philosophical consideration of animal rights and cultural analysis of the representation of animal. A remarkably recent phenomenon, it derived impetus primarily from Peter Singer's revolutionary *Animal Liberation* (1975), which examined an issue until then discussed in passing by moral philosophers but seldom fully explored. Singer drew upon arguments first put forward by Utilitarian philosopher Jeremy Bentham (1748-1832), who suggest that cruelty to animals was analogous to slavery and claimed that the capacity to feel pain, not the power of reason, entitled a being to moral consideration. Singer gives the label 'speciesism' to the irrational prejudice that Bentham identifies as the basis of our different treatment of animals and humans.⁵²

Aprire questo paragrafo con le parole di Greg Garrard permette di introdurre alcuni concetti chiave per il discorso che si affronterà di seguito. Delle basi della presunta inferiorità degli animali altri rispetto all'animale uomo si è già accennato in precedenza⁵³, identificando in Cartesio il primo sostenitore di tale teoria. In questo caso Greg Garrard, avvalendosi dell'aiuto del filosofo e giurista inglese Jeremy Bentham, analizza il concetto di 'specismo', cioè un pensiero tendenzialmente discriminatorio secondo cui le differenze biologiche tra umani e non umani permetterebbero di accordare solo ai primi uno stato morale privilegiato. L'appartenenza al genere umano conferirebbe infatti delle caratteristiche moralmente rilevanti quali l'anima, il linguaggio, l'autocoscienza e via discorrendo, tutte qualità che, non appartenendo alle altre specie, farebbero dell'essere

⁵¹ Lawrence Buell, "La critica letteraria diventa eco", trad. it. di Laura Talarico, in *Ecocritica* (a cura di) Caterina Salabè, Roma, Donzelli Editore, 2013, p. 10.

⁵² Greg Garrard, *Ecocriticism*, NY, Routledge, 2004, p. 136.

⁵³ Si veda, a tal proposito, p. 31.

umano un essere superiore. Contro lo specismo si sono levate, nel corso dei secoli, le voci di eminenti studiosi quali appunto Jeremy Bentham, il quale sosteneva, a differenza di Cartesio, che anche gli esseri non umani fossero esseri sensibili e quindi in grado di provare piacere e dolore, cosa che di fatto era sufficiente per includerli all'interno di una medesima comunità morale.

In letteratura il tema del rapporto tra esseri umani e animali è stato ampiamente sfruttato dagli scrittori più diversi, ma è con Jack London che questo argomento assume i caratteri più specifici di un'analisi, tanto approfondita quanto indiretta, degli istinti che regolano l'interazione tra questi due mondi. Se infatti gli intenti di Thoreau emergevano chiaramente in *Walden* grazie al dialogo diretto che il suo autore aveva instaurato con il lettore, nelle opere di Jack London, altro grande osservatore di *alterità*, i messaggi che soggiacciono a trame molto più artificiose e novellistiche sono più difficili da scorgere ma altrettanto concreti.

Un'anima da vagabondo unita a uno spirito avventuroso e alla febbre dell'oro che proprio in quegli anni aveva colpito l'America, spinsero London a una vita di perenne movimento, che lo portò a viaggiare per il mondo e ad accumulare quelle esperienze che ne ispirarono la maggior parte delle opere. Proprio sul terreno del vagabondaggio si trova il punto di incontro fondamentale tra Thoreau e London, nonostante non esista nella produzione di quest'ultimo un'opera paragonabile a *Walden*, cioè un *non fiction novel* dichiaratamente autobiografico. I due scrittori, per di più, sono accomunati anche dalla netta condanna di tutte le cause che spingono gli esseri umani ad allontanarsi dalla semplicità di una vita a contatto con la natura. Tuttavia, se in *Walden* le conseguenze di questo allontanamento si traducono in una generale infelicità

esistenziale per il genere umano, in London spesso la rinuncia a una vita naturale porta l'uomo, dopo lunghe e drammatiche traversie, all'inevitabile distruzione. Ne sono un esempio i protagonisti umani di due tra i racconti brevi più famosi dell'autore, cioè "Bâtard" (1902) e "Allestire un fuoco"⁵⁴(1885), la cui analisi potrebbe essere coerentemente introdotta proprio da una considerazione di Thoreau circa la precarietà della condizione umana sulla terra:

Ma anche l'abitante della casa più lussuosa ha poco da vantarsi a questo riguardo, né dobbiamo preoccuparci di scoprire come la razza umana potrà alla fine essere distrutta. Sarebbe facile tagliarne i fili, in un qualsiasi momento, con una folata più violenta da nord. Noi continuiamo a prendere come date di riferimento i Venerdi Gelidi e le Grandi Nevicate; ma un venerdì soltanto un po' più gelido o una nevicata un po' più abbondante del solito potrebbero mettere la parola "fine" alla storia dell'esistenza umana sulla terra.⁵⁵

Un'esistenza, quella umana sulla terra, che spesso London dipinge come ingombrante e prevaricatrice, votata un continuo sfruttamento di ciò che è *altro dall'uomo* allo scopo di accumulare ricchezze o semplicemente di dimostrare, in un gioco perverso e fine a se stesso, la superiorità del mondo umano sul mondo non umano. È il caso di Black Leclère, protagonista umano del racconto "Bâtard", un uomo violento e crudele che ingaggia una vera e propria battaglia all'ultimo sangue con uno dei suoi cani da slitta, il feroce Bâtard. L'animale riuscirà infine a uccidere l'uomo, ma perirà ugualmente proprio a causa dell'assassinio commesso e per mano di un altro essere umano. Da un punto di vista ecocritico, il racconto di London è più che mai ricco di spunti di riflessione, non possedendo un

⁵⁴ Jack London, "Bâtard" (*Bâtard*) e "Allestire un fuoco" (*To Build a Fire*), in *Le mille e una morte*, a cura di O. Fatica, Milano, Gli Adelphi, 2006.

⁵⁵ H. D. Thoreau, *Walden*, cit., pp. 270-271.

significato univoco e soprattutto rivelando un fondo di apparente *nonsense* che deriva principalmente dall'assenza di una motivazione plausibile per le continue sevizie cui Leclère sottopone Bâtard:

La storia di Bâtard e Leclère è una storia di guerra... di cinque crudeli, implacabili anni, che quel loro primo incontro riassume degnamente. Punto primo, la colpa era di Leclère: lui odiava con cognizione, scientemente, mentre il goffo cucciolo dalle lunghe zampe si limitava a odiare alla cieca, per istinto, senza motivo né criterio. All'inizio non ci furono episodi di raffinata crudeltà (sarebbero venuti in seguito), ma semplici percosse e brutalità allo stato puro.⁵⁶

L'odio dell'essere umano nei confronti dell'animale non ha motivazioni apparenti se non un bisogno quasi atavico di affermare il proprio dominio, un bisogno che sfocia nel paradosso quando, a seguito di un feroce scontro, Leclère si rivolge a un dottore dicendo: "Curatevi prima del cane. Morire? *Non*. Non va bene. Perché lui io devo ancora piegare. *Voilà* perché lui non deve morire."⁵⁷

Sembra piuttosto chiaro, scorrendo il racconto, che la battaglia tra l'uomo e il cane costituisca l'archetipo di una battaglia molto più antica e di più ampio respiro, cioè quella tra l'uomo e la natura selvaggia, principio originario e al contempo nemica naturale dell'essere umano. Questo scontro trae la sua origine, secondo London, dal progressivo allontanamento dell'uomo da ciò che è *altro da sé*, ossia il mondo animale e vegetale, e culmina nel processo di addomesticazione della *wilderness* funzionale al suo sfruttamento su larga scala.

La presenza umana come violenza prevaricante che avanza in un mondo di cui non conosce più la lingua, emerge in un passo tra i più significativi e crudeli dell'intero racconto, cioè quello in cui Leclère,

⁵⁶ Jack London, "Bâtard", in *Le mille e una morte*, cit., p. 27.

⁵⁷ *Ivi*, p. 33.

con piacere quasi perverso, spaventa volontariamente Bâtard con il suono della sua armonica:

Bâtard, come tutti i suoi simili, non amava la musica. Gli dava un acuto senso di angoscia, martoriando ogni suo nervo, dilaniando ogni fibra del suo essere. [...]. Dal canto suo, Leclère amava la musica di un amore appassionato - lo stesso che nutriva per l'alcol. E quando la sua anima anelava a effondersi, di solito si esprimeva in uno di questi due modi se non, più spesso ancora, in entrambi. [...] «Ora ci sentiamo un po' di miusica», diceva. «Eh, che ne pensi, Bâtard?».

Si trattava soltanto di una vecchia armonica ammaccata, gelosamente custodita e pazientemente riparata; [...] Allora Bâtard, la gola in un groppo, i denti stretti, si ritirava, un centimetro alla volta, nell'angolo più remoto della capanna. E Leclère, sempre suonando, un grosso bastone cacciato sotto il braccio, teneva dietro all'animale passo passo, un centimetro alla volta, finché non c'era più di che arretrare. [...] Continuava a tener serrati i denti, ma il corpo era scosso da violente contrazioni muscolari, da strani spasmi e torcimenti, finché era tutto un fremito convulso di muto tormento. [...] E poi, strabuzzando gli occhi, le narici dilatate, i peli ritti dalla rabbia impotente, cacciava il lungo ululato del lupo. [...] Una scena degna dell'inferno.⁵⁸

Non è difficile vedere nella musica, tipico esempio di prodotto della cultura umana, la presenza minacciosa e dispotica dell'uomo che avanza inesorabile, mentre nel cane che arretra e si nasconde la sofferenza di un mondo, quello non umano, in balia di un potere nuovo in grado di assoggettarlo ai suoi bisogni non combattendo ad armi pari.

Nonostante questa spaccatura sembri insanabile, l'essenza comune che lega esseri umani ed esseri animali resta vive ed emerge chiaramente in uno degli episodi di maggiore ferocia dell'intero racconto, cioè quello in cui Bâtard cerca di uccidere nel sonno il suo padrone:

⁵⁸ Jack London, "Bâtard", in *Le mille e una morte*, cit., pp. 35-36.

Bâtard, l'aria frizzante come vino nei polmoni svuotati, puntò dritto al viso, mancò il colpo e le fauci si richiusero con uno scatto metallico. [...] Leclère avrebbe potuto estrarre il coltello. Ai suoi piedi c'era il fucile. Ma la belva si era scatenata in lui. Lo avrebbe fatto con le sue mani... e coi suoi denti. Bâtard spiccò un balzo, ma Leclère lo abbatté con un pugno, gli si buttò addosso e affondò i denti fino all'osso nella spalla del cane. Era una scena primordiale in uno scenario primordiale, quale avrebbe potuto svolgersi agli albori selvaggi del mondo. Una radura in una buia foresta, una cerchia di cani lupo che digrignano i denti, e al centro due belve, avvinte nel combattimento, che ringhiano e azzannano, accanendosi all'impazzata, sbuffando, fiottando, imprecaando, dando in escandescenze, in preda a una furia omicida, artigliando, dilaniando e straziando in un parossismo di brutalità allo stato puro.⁵⁹

Più che nell'atavismo, pur sempre motivo di affinità, il *trait d'union* tra l'uomo e l'animale si riscontra nell'essenza bestiale dell'uomo stesso che è anche *altro da sé*: è animale tra gli animali, abitante di una terra di cui non può essere completamente padrone pur vivendo nella convinzione opposta, grazie alla quale ha sepolto il suo istinto primordiale sotto un velo fatto di secoli di civiltà, o presunta tale, e di brama di ricchezza.

In questa spaccatura che va allargandosi inesorabilmente tra mondo umano e mondo non umano si compie il destino di Leclère, un destino beffardo, certo, ma in qualche modo quasi inesorabile: in seguito a un processo per omicidio, Leclère viene condannato a morte per impiccagione insieme al suo cane, considerato da tutti come creatura diabolica. Tuttavia, proprio mentre l'atto sta per compiersi emergono prove che potrebbero scagionare l'uomo, così che i suoi accusatori lo abbandonano temporaneamente con la corda ancora intorno al collo e in equilibrio precario sulla cassa che lo solleva dal pavimento, per discutere sul da farsi in separata sede. Nel

⁵⁹ Jack London, "Bâtard", in *Le mille e una morte*, cit., pp. 31-32.

frattempo Bâtard, che fino a poco prima stava dormendo, viene svegliato da un forte rumore e si rende subito conto della situazione di pericolo nella quale versa il suo padrone. Senza esitare, il cane si scaglia violentemente contro la cassa che sorregge Leclère causandone la morte.

L'uomo che si era allontanato dalla natura finisce quindi per essere ucciso da quella stessa natura che aveva invano cercato di addomesticare. Ma la vittoria di Bâtard è solo temporanea, giacché gli uomini del villaggio, resisi conto di quanto era successo, affidano a uno di loro il compito di abbattere il cane con un colpo di pistola.

Se "Bâtard" rappresenta l'inspiegabile quanto eterna lotta dell'essere umano contro l'animale, "Allestire un fuoco" segna la definitiva sconfitta dell'uomo da parte della natura, una sconfitta che avviene anche in questo caso in seguito all'allontanamento dell'essere umano da ciò che, a sproposito, ritiene altro da sé, cioè l'istinto naturale tipico dell'animale selvatico. La storia è molto semplice: un cercatore d'oro alla ricerca di nuove piste da battere sta facendo ritorno, insieme a un cane, alla capanna in cui si ripara di notte insieme ad alcuni compagni. Già dalle prime pagine aleggia sull'uomo un inquietante presagio di morte, suggerito al lettore proprio dall'istinto dell'animale:

La bestia era depressa da quel freddo spaventoso. Sapeva che non era il momento di viaggiare. Glielo dettava l'istinto, una versione più attendibile di quella dettata all'uomo dal suo raziocinio d'uomo.⁶⁰

L'istinto si configura quindi subito come un elemento potenzialmente salvifico che tuttavia l'uomo non sembra possedere, come in effetti dimostrerà l'epilogo del racconto. Del resto è lo stesso

⁶⁰ Jack London, "Allestire un fuoco" in *Le mille e una morte*, cit., pag. 48.

London che, nel descrivere il cercatore d'oro, sottolinea come non solo egli sia meno provvisto rispetto all'animale di quelle caratteristiche che gli permettono di adattarsi all'ambiente circostante, ma anche come il suo essere "nuovo del posto" costituisca un *handicap* che solo la sua arroganza da essere umano gli impedisce di considerare:

Ma tutto questo - la misteriosa, sterminata, filiforme pista, l'assenza del sole nel cielo, il freddo spaventoso, e la stranezza, l'arcano dell'insieme - non aveva effetto sull'uomo. Era nuovo del posto, un *chechaquo*⁶¹, e quello era il suo primo inverno. Il guaio è che era privo di immaginazione. Nelle cose della vita era sveglio e sempre pronto, ma soltanto nelle cose, non nel loro significato. Quaranta gradi sotto zero corrispondevano a più di sessanta gradi di gelo. Questo gli faceva l'effetto di qualcosa di freddo e di spiacevole, punto e basta. Non lo induceva a meditare sulla propria fragilità di creatura condizionata dalla temperatura e sulla fragilità dell'uomo in generale, capace di vivere soltanto entro limiti angusti di caldo e di freddo; per poi di lì passare a congetture sull'immortalità e sul posto dell'uomo nell'universo.⁶²

Si tratta forse del passo più importante dell'intero racconto. L'uomo è "nuovo del posto", ma di quale posto si tratta in realtà? Semplicemente della distesa fredda e desolata in cui attualmente si trova o, più generalmente, del mondo intero? Rispetto all'essere animale, senz'ombra di dubbio, l'essere umano è una specie molto più recente, ma nonostante questo, per lo meno secondo la visione di London, non possiede le caratteristiche tipiche di chi si trova nel mondo da poco, né vi procede in punta di piedi, come direbbe Thoreau, con il rispetto che dovrebbe dimostrare un nuovo arrivato. Ma se in Thoreau la punizione per un atteggiamento del genere è l'alienazione sociale e una vita di eterna insoddisfazione, in London

⁶¹ Così nel testo.

⁶² Jack London, "Allestire un fuoco" in *Le mille e una morte*, cit., p. 46.

la conclusione è molto più spietata. L'uomo privo di immaginazione, schiavo della sua stessa arroganza, nel tentativo di domare un mondo che si rifiuta di conoscere crea di fatto le premesse per la sua stessa distruzione, edificando una sua personale prigione simile alla "tela intricata che ospita e intrappola il ragno, artefice ignaro"⁶³.

Nel prosieguo della narrazione si assiste ad alcune scene simili a quelle viste in "Bâtard", che rafforzano il concetto già espresso di subordinazione dell'animale all'uomo:

D'altro canto, fra il cane e l'uomo non c'era una vera intimità. Il primo era lo schiavo del secondo, e le sole carezze che avesse ricevuto erano le carezze della frusta e degli aspri suoni gutturali, forieri di frustate. Perciò il cane non tentò neppure di comunicare i suoi timori all'uomo. Non si curava del benessere dell'uomo.⁶⁴

Deus ex machina è, ancora una volta, l'incomunicabilità tra il mondo umano e il mondo non umano, e non certo per ragioni imputabili al secondo, cosa che London per altro non manca mai di specificare. Quel che è certo è che se l'uomo avesse avuto i "sensi sereni"⁶⁵ e avesse quindi saputo ascoltare la bestia, non si sarebbe messo in viaggio in condizioni climatiche così avverse e avrebbe evitato il triste epilogo che London descrive con spietata semplicità, pur mantenendo la solita eleganza che ha contribuito a farne, checché ne dica Krakauer⁶⁶, uno tra i più grandi scrittori del panorama americano e mondiale:

⁶³ Carmen Consoli, *L'alleanza*, in *L'eccezione*, 2002, Polydor.

⁶⁴ Jack London, "Allestire un fuoco" in *Le mille e una morte*, cit., p.53.

⁶⁵ Si veda p. 37.

⁶⁶ Jon Krakauer, parlando della prematura morte di Jack London lo definisce "obeso, alcolizzato e patetico, con un'esistenza ben lontana dagli ideali abbracciati sulla carta stampata" in *Nelle terre estreme*, Corbaccio, Milano, 2008, trad. it. di L. Ferrari e S. Zung, p. 63.

Poi scivolò in quello che gli parve il sonno più sereno e più appagante mai fatto. Accucciato di fronte a lui, il cane aspettava. Il breve giorno volgeva al termine con un lento, lungo crepuscolo. Di preparativi per il fuoco non c'era traccia; per giunta mai aveva visto un uomo starsene così seduto nella neve senza accendere il fuoco. Con l'avanzare del crepuscolo lo vinse la bramosia febbrile del fuoco e riattaccò a sollevare e agitare le zampe anteriori, uggiolando piano, e poi abbassò le orecchie aspettandosi la sfuriata dell'uomo. Ma l'uomo restava in silenzio. [...] E dopo un altro po' strisciò vicino all'uomo e fiutò l'odore della morte. Che lo fece ritrarre con il pelo dritto. Si trattenne ancora qualche istante, ululando sotto le stelle che guizzavano e danzavano e brillavano radiose nel cielo gelido. Poi si volse e si avviò trotterellando verso l'accampamento che conosceva, dove c'erano gli altri procacciatori di cibo e procacciatori di fuoco.⁶⁷

Così si chiude un racconto quanto mai emblematico per chiunque desideri approfondire il concetto di specismo espresso in precedenza. La convinzione che l'essere animale sia inferiore all'essere umano si traduce nella salvezza del primo e nella distruzione del secondo. In "Allestire un fuoco", sono parecchi i riferimenti all'animale inteso come qualcosa di sacrificabile per la salvezza dell'uomo, che lo manda avanti a sé per testare la solidità di una pista innevata o che cerca di ucciderlo per scaldarsi con la sua pelle quando ormai sente prossima la morte per congelamento. Non è un caso che sia proprio questa considerazione sciaguratamente limitata delle potenzialità dell'*altro* a causare la distruzione dell'essere umano: laddove non c'è rispetto né consapevolezza delle differenze c'è limitazione, e laddove non ci si può permettere il lusso di essere limitati c'è la morte. Le esperienze letterarie di Thoreau e di London sono, come si è visto, simili e dissimili al contempo: più saggistica e serena la prosa del primo, più violenta e colorita quella del secondo, entrambe tuttavia intrise di un realismo che mira a stimolare nei lettori moderni un

⁶⁷ Jack London, "Allestire un fuoco" in *Le mille e una morte*, cit., p. 65.

nuovo senso di rispetto per tutto ciò che è *altro da loro*. Thoreau cerca di rieducare gli esseri umani al rapporto con *l'altro* attraverso l'esaltazione delle differenze, considerate come una fonte di ricchezza inesauribile da un punto di vista formativo, sociale, intellettuale e anche spirituale. Dal canto suo London, attraverso i racconti citati in precedenza ma anche tramite i suoi romanzi più conosciuti, *Il richiamo della foresta* e *Zanna Bianca*⁶⁸ su tutti, focalizza l'attenzione sul pericolo che gli esseri umani corrono nel voler considerare ciò che è diverso soltanto come qualcosa da sfruttare, in virtù di una presunta inferiorità che deriva da una altrettanto presunta assenza di razionalità, di anima o di intelligenza. Due discorsi quindi, quelli di Thoreau e di London, che sono l'uno la prosecuzione dell'altro e che vanno a comporre un ricco trattato ideale sul rapporto che intercorre e su quello che invece dovrebbe intercorrere tra l'uomo e l'ambiente in cui vive. Entrambi gli scrittori focalizzano la loro attenzione sul concetto di co-appartenenza le cui premesse, seppur sepolte sotto uno spesso strato di materialismo antropocentrico, sono sempre vive e possono dare luogo a legami persino amicali tra esseri umani ed esseri non umani.

⁶⁸ Jack London, *Il richiamo della foresta*, trad. it. di F.Dei, Milano, Mondadori, 2011.
Jack London, *Zanna Bianca*, trad. it. di I.Trionfi, Milano, Mondadori, 2000.

3. Capitolo Terzo: Altro da chi?

«Imparare le lingue del mondo,
imparare a parlare, a viaggiare
tra la pioggia e la polvere,
tra la terra ed il mare.
Perché viaggiare non è solamente
partire, partire e tornare,
ma è imparare le lingue degli altri,
imparare ad amare.»⁶⁹

Francesco De Gregori

Il noto linguista italiano Giorgio Cardona ha scritto, a proposito della percezione dello spazio:

Le lingue variano molto quanto alla quantità di informazioni spaziali obbligatoriamente veicolate. Si prenda, ad esempio, il sistema italiano. Esso si basa su un modello spaziale riconducibile a uno schema nel quale il punto F è quello che di volta in volta è il fuoco della nostra attenzione; [...] per il punto passano infiniti piani, ma nella quasi totalità dei casi basta prendere in considerazione l'asse x. [...] Le possibilità di collocazione di un dato oggetto rispetto al punto di riferimento sono comprese in una ridotta casistica:

1. l'oggetto è in movimento e si deve precisare se si stia avvicinando o allontanando da F.
2. l'oggetto non è in movimento; se ne indicherà la posizione lungo l'asse x[...].⁷⁰

Il ragionamento di Cardona, riadattato, può fornire la premessa dalla quale partire per spiegare la percezione dell'*altro* da parte di chi *altro* non crede di essere. Se infatti volessimo identificare con il *punto F* l'essere umano *normale*, cioè il maschio bianco, sano, occidentale, eterosessuale e via discorrendo, potremmo agilmente porre sull'*asse y* quelle categorie umane che progressivamente si allontanano dalla *normalità*, studiandone di volta in volta il grado di separazione e le motivazioni che vi soggiacciono.

⁶⁹ Francesco De Gregori, *Cuore di cane*, in *Cuore di cane*, Fiorella Mannoia, Sony, 1992.

⁷⁰ G.R. Cardona, *I sei lati del mondo*, Bari, Editori Laterza, 2006, pp 21-22.

Nel corso della storia sono state diverse le culture che si sono contese di volta in volta il ruolo di “centro del mondo”, e per i motivi più svariati: i Greci, per esempio, erano convinti della loro superiorità culturale, e di conseguenza “razziale”, sulle altre popolazioni in virtù del fatto che queste non sembravano possedere una lingua propria. Non per niente la parola βαρβαροί (barbari), letteralmente “balbuzienti”, era utilizzata dai Greci per indicare gli stranieri, cioè tutti coloro che non parlavano il greco.

Se la lingua è stata spesso nei secoli fonte di discriminazione, gli usi e i costumi, in particolar modo religiosi, non sono certo stati da meno. Lo dimostrano le svariate persecuzioni subite dal popolo ebraico o dai primi Cristiani in epoca imperiale romana, il genocidio dei Nativi Americani e via discorrendo, fino ad arrivare, in un *continuum* piuttosto inquietante, ai giorni nostri.

Riguardo all’incontro tra la cultura occidentale e quella degli Indiani d’America, possiamo trovare in un estratto del libro di Washburn, *Gli indiani d’America*, già citato nel precedente capitolo, un esempio perfetto di discriminazione religiosa e culturale:

I primi esploratori affermarono spesso che gli indiani non possedevano né religione né leggi. La mancanza di leggi scritte e la mancanza di attributi esteriori propri delle istituzioni religiose e giuridiche europee contribuirono a creare negli osservatori europei l’impressione di avere di fronte selvaggi che non capivano le idee di legge, giustizia e gli altri controlli istituzionali noti agli europei. Naturalmente era un’impressione sbagliata. Così come avevano una vita religiosa complessa, tutti i gruppi indiani avevano sistemi giuridici che mostrano una grande varietà e complessità, ed è irrilevante che questi sistemi non fossero stati messi per iscritto.⁷¹

⁷¹ Wilcomb E. Washburn, *Gli Indiani d’America*, (*The Indian in America*) trad. it. di P. Ludovici e R. Meservey, Roma, Editori Riuniti, 2006, p. 34.

Tale discriminazione poggia, com'è ovvio, sul confronto tra un modello ritenuto aprioristicamente corretto, quello dell'uomo bianco, e un modello che proprio in virtù della sua differenza dal primo viene considerato sbagliato, primitivo e, cosa forse ancor più grave, privo di solide basi storiche, sociologiche e antropologiche.

Con l'avvento degli studi antropologici e della cultura positivista poi, anche il colore della pelle, la conformazione del cranio, persino la lunghezza delle braccia e il numero di pulsazioni del cuore divennero fonte di discriminazioni, questa volta ancora più gravi poiché supportate da una pseudoscienza che, come tale, rivendicava per se stessa un principio di infallibilità. Così, le farneticazioni di sedicenti scienziati quali Franz Joseph Gall, Johann Kaspar Lavater, Cesare Lombroso e Guglielmo Ferrero, solo per citarne alcuni, acquisirono dignità di scoperte scientifiche e come tali vennero utilizzate per operazioni di pulizia etnica o per giustificare, come nel caso delle donne, la legittimità di innumerevoli discriminazioni sociali sulla base di un'inferiorità fisica e morale "scientificamente" dimostrabile.

Lo storico George L. Mosse si è soffermato a lungo sul tema della nascita degli stereotipi razziali, identificando nell'antropologo Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) uno dei primi, seppur inconsapevoli, fautori della superiorità della razza bianca su tutte le altre. Secondo Mosse, J. F. Blumenbach credeva nell'unità della razza e attribuiva la diversità di colore e di forma a fattori ambientali, come per esempio il clima. Nonostante nei suoi studi sembrasse non dare alcuna importanza alle caratteristiche razziali (per esempio non riscontrò nei neri alcuna caratteristica somatica distintiva che non fosse presente anche in molte altre razze), nei suoi scritti scientifici comparve ben presto la parola "bellezza", accanto a considerazioni

secondo cui un volto simmetrico è più bello perché più vicino alle opere “divine” dell’arte greca. Bellezza divenne quindi ben presto sinonimo di un mondo borghese stabile, felice e sano, un mondo raggiungibile solo dai bianchi europei, giacché non era di certo possibile affermare che i neri avessero volti che rispecchiavano l’ideale estetico greco. Così, la stessa uguaglianza che Blumenbach concedeva ai neri con le sue considerazioni scientifiche veniva loro sottratta con altrettanto forti considerazioni estetiche, finché lo studioso non finì per porre il dato scientifico in secondo piano rispetto al giudizio estetico, pur non diventando ancora fautore della superiorità razziale di alcun particolare tipo nazionale.⁷² In questo campo ben arato e già pronto per la semina, la fisiognomica si presentò ben presto come una scienza in grado di fornire un grandissimo contributo nel valorizzare l’importanza dell’apparenza esteriore. Scrive Mosse:

I tentativi di spiegare il carattere di un uomo osservandone il volto, le membra, i gesti, risalgono almeno al secolo XVI. A quel tempo alcune caratteristiche come i capelli crespi o i nasi adunchi già erano considerate indizi di un’indole malvagia, anche se esse erano viste come conseguenze di fattori accidentali quali il cambiamento d’aria o la malattia. Ma fu con la pubblicazione nel 1775-78 dei Frammenti di fisiognomica che Lavater (1741-1801) divenne il vero padre della nuova scienza della fisiognomica. [...] Lavater, scrivendo sull’importanza di conoscere gli uomini mediante la lettura dei loro volti, non aveva certo propositi razzisti. [...] Eppure, in ultima analisi, la sua pseudo-scienza della fisiognomica si dimostrò un’arma potente contro l’uno e l’altro di questi popoli così diversi.⁷³

Le considerazioni di Mosse risultano molto utili per spiegare il rapporto tra bianchi e *altri* durante la colonizzazione del Nuovo

⁷² George L. Mosse, *Il razzismo in Europa. Dalle origini all’olocausto, (Toward the Final Solution. A History of European Racism)* traduzione di L. De Felice, Bari, Edizioni Laterza, 2003, pp. 26-27.

⁷³ George L. Mosse, *Il razzismo in Europa*, cit., p. 30.

Continente, ossia un processo influenzato da molti dei punti espressi poc'anzi (come il disagio di fronte a una cultura diversa ritenuta inferiore e le barriere linguistiche) e da altri ancora, di natura più squisitamente economica. Grazie al già citato lavoro di Washburn è possibile constatare come i rapporti tra bianchi e indiani non siano stati subito bellicosi, ma siano diventati tali in seguito alle pretese dei primi di disporre delle terre del Nuovo Mondo come se fossero proprie, cosa che per i nativi locali era inaccettabile non tanto perché essi rivendicassero a loro volta la proprietà di quelle terre, ma al contrario perché, nella mentalità indiana, la terra non era di proprietà di nessuno.

Washburn ricorda che i primi coloni inglesi nel Nuovo mondo vennero in un primo momento accolti amichevolmente, ma ben presto si presentarono motivi di conflittualità. Nonostante il *casus belli* non fosse sempre la lotta per il territorio, la ragione di fondo della maggior parte dei conflitti tra i due popoli fu proprio la terra (da un lato l'impulso a prenderla dall'altro la preoccupazione di conservarla). Il più delle volte le guerre furono causate dall'appropriazione indebita da parte dei bianchi delle terre degli Indiani e dal rifiuto della Vecchia Europa di concedere alle popolazioni indiane, con le quali solo apparentemente stavano trattando a livello di parità, gli stessi diritti che rivendicavano per se stessi. Gli accordi che i due popoli stipulavano di volta in volta (non senza intimidazioni di varia natura da parte dei bianchi nei confronti degli Indiani) diventarono sempre più fragili a causa del fatto che gli Europei si sentivano, a ragion veduta, in grado di prendersi ciò che volevano con la forza, senza nemmeno spendere chissà quali energie belliche per via del grande divario che, in materia di armi e addestramento, separava i due popoli. Conclude Washburn:

Quando nei sempre più frequenti rapporti con gli indiani, l'arroganza o le pretese dei bianchi diventavano eccessive ed il loro disprezzo della sovranità indiana si faceva intollerabile, allora scoppiavano i conflitti. Così andarono le cose in Virginia, nella Nuova Inghilterra e nelle altre colonie.⁷⁴

Anche *Walden* di H.D. Thoreau tratta del rapporto tra bianchi e Nativi Americani in uno dei capitoli più significativi dell'intera opera, cioè "Il campo di fagioli"⁷⁵, proprio uno di quelli dai quali ci si potrebbe aspettare niente più di un gran numero di informazioni inutili sulla coltivazione dei legumi o di altre specie vegetali. Leggendolo vi si scopre invece una riflessione di delicatezza quasi poetica e di forza straordinaria, elaborata intorno al ritrovamento di una punta di freccia durante la lavorazione di un campo, che diviene il pretesto per descrivere la sensazione di contatto che Thoreau riuscì a percepire con le popolazioni che prima di lui avevano abitato le rive del lago di Walden:

Ma durante l'estate per via delle punte di freccia che rinvenivo nel terreno quando lo zappavo, mi sembrò che una nazione estinta si fosse anticamente stabilita qui, con le sue coltivazioni di mais e fagioli, prima che gli uomini bianchi venissero a disboscargli, e che quindi avesse parzialmente esaurito le risorse del terreno per questa coltura. [...] Mentre con la zappa aggiungevo terra più fresca attorno ai filari, disturbavo le ceneri di nazioni senza storia che in anni primordiali vivevano sotto questi cieli e i loro piccoli strumenti da guerra e da caccia venivano portati alla luce di questo giorno moderno. Giacevano mescolate con le altre pietre naturali, alcune delle quali portavano i segni dei fuochi indiani o del sole che le avevano bruciate, oppure mescolati a pezzi di vasi e di vetro, portati qua da coltivatori recenti.⁷⁶

⁷⁴ Wilcomb E. Washburn, *Gli Indiani d'America*, cit., pp. 149-151.

⁷⁵ Henry David Thoreau, *Walden, (Walden, or Life in the Woods)*, traduzione di A. Cogolo, Milano, Mondadori, 2012, pp. 166-179.

⁷⁶ Henry David Thoreau, *Walden*, pp. 167, 170.

Aggiungere considerazioni di valore storico o etico circa la vicenda della colonizzazione bianca del Nuovo Continente sarebbe piuttosto superfluo. Si tratta infatti di uno di quegli argomenti sui quali è stato detto già di tutto, anche se il valore della testimonianza, come ben ricorda Primo Levi, non è mai da sottovalutare. E se è vero che bisogna ricordare “che questo è stato”⁷⁷, il modo migliore per farlo è probabilmente proprio studiare opere come *Walden*, che non si soffermano direttamente sulla vicenda del genocidio indiano ma ne rievocano la storia attraverso il racconto di un ri-abitare, di un ri-appropriarsi delle proprie radici a partire dalla terra, in questo caso pregna, oltre che di semi e bulbi, anche di storia.

A proposito del tema del ri-abitare, il poeta e saggista Gary Snyder, Premio Pulitzer per la poesia nel 1975, scrive:

Riabitanti sono quei pochi che abbandonano la società industriale (che ha colto e disperso i frutti di ottomila anni di civiltà) e cominciano a tornare di nuovo alla terra, all’abitare un luogo. Per alcuni si tratta della constatazione razionale e scientifica dell’interrelazione e dei limiti planetari. Ma il vero lavoro che richiede un vivere radicato in un luogo, basato sull’energia del sole e del verde delle piante che si concentra in quel punto, è così intenso sia fisicamente che intellettualmente che diventa anche una scelta morale e spirituale.⁷⁸

Nel suo “tornare di nuovo alla terra”, per dirla con Gary Snyder, Thoreau ce ne offre un’immagine particolare: la terra americana è una terra che dà la vita, se la riprende, la conserva e infine la restituisce sotto forma di ricordo. Ci ricorda che ciò che è stato, seppur sepolto, può tornare alla luce e insegnare qualcosa, se è vero, come diceva Cicerone, che *historia magistra vitae*, un concetto la cui

⁷⁷ Primo Levi, *Se questo è un uomo*, Torino Einaudi, 1989 (stralcio di poesia in apertura del testo).

⁷⁸ Discorso tenuto da Gary Snyder alla North San Juan School nel corso di una conferenza intitolata “Reinhabitation Conference” (agosto 1976) e riportato in *Nel mondo poroso*, (a cura) di Giuseppe Moretti, traduzione di R. Degli Esposti, Milano, Mimesis, 2013, p. 24.

validità teorica, per la verità, appare sempre più smentita dal vivere quotidiano. A partire da questa idea, Thoreau propone una rivalutazione della cultura indiana proprio in virtù del suo essere una cultura *altra*, in grado quindi di mettere in evidenza modi diversi di vivere la natura rispetto a quelli soliti dell'uomo bianco. I Nativi Americani appartengono alla storia americana nonostante ne siano stati violentemente estromessi, sono depositari di memorie e di saperi antichissimi che dovrebbero essere appresi e recuperati come un'eredità preziosa proprio in virtù della loro *diversità*.

Del resto va sottolineato che non c'è probabilmente pentimento più grande che la storia ricordi di quello che gli Americani, nel corso degli anni e con i mezzi più disparati, hanno dimostrato nei confronti del genocidio indiano, molto tempo dopo averlo compiuto, quando ormai non rimaneva che un ricordo sapientemente distorto e mitizzato di una vicenda meno gloriosa di come veniva raccontata. Ci sono voluti gli studi storici di J.F. Turner, racconti come *Il piccolo grande uomo* (1964) di Thomas Berger (da cui è stato tratto l'omonimo film diretto nel 1970 da Arthur Penn), *Seppellite il mio cuore a Wounded Knee* (1970) di Dee Brown, pellicole come *Il mucchio selvaggio* (1969) di Sam Peckinpah, *Soldato blu* (1970) di Ralph Nelson, *Un uomo chiamato cavallo* (1970) di Elliot Silverstein e persino canzoni come "Fiume Sand Creek" (1981) di Fabrizio De André affinché si attivasse quella coscienza revisionista che ha permesso, se non di trovare colpe definitive, quantomeno di conoscere le due ragioni di un conflitto durato secoli e i retroscena drammatici che la propaganda per lungo tempo aveva tenuto nascosti.

A proposito di "Fiume Sand Creek", un breve discorso tenuto da Fabrizio De André durante un concerto a Marostica (Vicenza) il 13 settembre del 1991, offre un interessante riflessione intorno al tema

della scoperta del Nuovo Mondo e di chi fosse, in quella circostanza,
l'altro:

La terza canzone [...] è su un tentativo di sterminio, questa volta riuscito quasi fino in fondo. Sto parlando degli Indiani d'America. Piccolo massacro dopo piccolo massacro insomma sono quasi riusciti a sterminarli tutti quanti. [...] La canzone si chiama Sand Creek e si riferisce a uno di quei piccoli massacri, dove un gentiluomo, un certo colonnello Civington, con un'accozzaglia di ubriacconi neanche vestiti da soldati, riuscirono a far fuori una cinquantina di vecchi e bambini perché i guerrieri nel frattempo erano andati a caccia del bisonte. [...] Voglio solo dire che la sera del 12 ottobre del 1992, non starò certo a brindare al cinquecentenario della scoperta dell'America. Anche perché desidero ribadire e ricordare che non si trattò di una scoperta, casomai di una riscoperta, perché quando Cristoforo Colombo [...] sbarcò sull'isola di Santo Domingo, c'erano quelli che sarebbero poi stati chiamati Domenicani, ed erano lì da circa venti o trentamila anni [...].⁷⁹

Nonostante quindi non fossero tecnicamente loro gli *altri*, i Nativi Americani vennero considerati come tali a partire dalla "riscoperta" del Nuovo Mondo. Da iniziale fonte di ricchezza, come si è visto nel capitolo precedente, questa *alterità* divenne motivo di intralcio, qualcosa da eliminare in virtù di necessità economiche ed espansionistiche nei confronti delle quali i pellerossa costituivano un grandissimo ostacolo. Secondo un uso tipicamente occidentale che verrà approfondito ulteriormente più avanti, oltre all'eliminazione fisica del nemico i bianchi cominciarono a esercitare sugli Indiani forme di controllo sempre più coercitive, che trovarono nella forma della "riserva" la loro espressione in assoluto più efficace. Proprio nel XIX secolo, ricorda Whasburn⁸⁰, sorsero le prime riserve che ben presto assunsero l'aspetto di veri e propri campi di concentramento dove i bianchi potevano rinchiudere gli Indiani mano a mano che ne

⁷⁹ Fabrizio De André, *Ed avevamo gli occhi troppo belli*, traccia 3: *Al fianco degli indiani*, pubblicato nel 2001 da A/Rivista Anarchica.

⁸⁰ Wilcomb E. Washburn, *Gli Indiani d'America*, cit., p. 235.

occupavano le terre. L'altro venne quindi rinchiuso non solo per essere allontanato dall'uomo bianco, affinché questi potesse perseguire indisturbato i suoi interessi economici, ma anche e soprattutto per essere controllato, per limitarne gli spostamenti e le libertà più elementari, fino ad annullarne progressivamente l'identità. Non a caso, la società del tempo si stava rapidamente trasformando, come sottolinea Michel Foucault (1926-1984) nel saggio *Sorvegliare e punire*⁸¹ (1975), in una società disciplinare, sempre più attenta a garantire l'ordine tramite la pratica di diverse discipline che prevedevano, innanzitutto, una rigida ripartizione degli individui nello spazio attraverso due tecniche principali: *in primis* la clausura, cioè la specificazione di un luogo diverso rispetto a tutti gli altri e chiuso su se stesso. Un esempio perfetto in ambito militare era, in epoca settecentesca, la caserma, che rispondeva all'esigenza di dare ordine alla massa vagabonda dei soldati, impedire saccheggi e violenze, placare gli abitanti che mal sopportano le truppe di passaggio, evitare i conflitti con le autorità civili, arrestare le diserzioni e via discorrendo. Altro perfetto esempio erano i conventi o i collegi studenteschi, luoghi separati dal resto della società dove vigevano meccanismi di controllo specifici figli di una disciplina interna creata *ad hoc*. *In secundis* il principio della localizzazione elementare, altrimenti espresso con la formula 'ad ogni individuo il suo posto, e in ogni posto il suo individuo'. Lo scopo era quello di evitare la formazione di gruppi, scomporre le strutture collettive laddove preesistenti, impedire la scomparsa incontrollata degli individui. Lo spazio disciplinare in sostanza veniva scomposto in altrettante unità quanti erano i corpi da ripartire, dei quali bisognava

⁸¹ Michel Foucault, *Sorvegliare e punire, nascita della prigione, (Surveiller et punir. Naissance de la prison)*, trad. it. di A. Tarchetti, Torino, Einaudi, 1993, in particolare pp. 154-170.

stabilire presenze e assenze, conoscere l'ubicazione e sapere come trovarli. Non ci volle molto perché il modello europeo di società disciplinare venisse esportato nel Nuovo Mondo, dove trovò la sua espressione migliore, quantomeno all'inizio, proprio nella sopracitata struttura della riserva indiana.

Prima di concludere questo breve discorso sul colonialismo è opportuno citare le parole di Homi K. Bhabha, filosofo indiano naturalizzato statunitense che, nel saggio *I luoghi della cultura*⁸² (2001), scrive:

Il discorso stereotipo razzista allora, nel suo momento coloniale, esprime una forma di governo caratterizzata da una scissione produttiva nel suo stesso costituirsi a oggetto di conoscenza ed esercizio del potere. Alcune delle sue pratiche ammettono che la differenza di razza, cultura, e storia è elaborata sulla base di conoscenze stereotipe, delle teorie razziali, dell'esperienza amministrativa coloniale; fondandosi su tale constatazione, istituzionalizzano una serie di ideologie politiche e culturali fondate sul pregiudizio, sulla discriminazione, sulle arcaiche vestigia, sul carattere "mitico", le quali - fatto essenziale - sono riconosciute in quanto tali. E poiché la popolazione nativa viene "conosciuta" in questi termini, le forme discriminatorie e autoritarie di controllo politico sono considerate appropriate. La popolazione colonizzata allora è vista al tempo stesso come causa ed effetto del sistema, prigioniera del circolo dell'interpretazione: quel che appare è la *necessità* di tale regola, giustificata da quelle ideologie moraliste e normative di miglioramento che tutti identificano come la Missione Civilizzatrice o il Fardello dell'Uomo Bianco.⁸³

⁸² Homi K. Bhabha, *I luoghi della cultura*, (*The location of culture*), trad. it. di A. Perri, Roma, Maltemi, 2001.

⁸³ Homi K. Bhabha, *I luoghi della cultura*, cit., pp. 120-121.

3.1 Da una riserva all'altra: Jack London e il popolo degli abissi

Nel dare una descrizione sommaria de *Il popolo degli abissi*⁸⁴ di Jack London, la casa editrice Robin Edizioni esordisce così: "L'opera dimenticata del grande autore americano". Poche, semplici parole che tuttavia conferiscono a quest'opera (effettivamente quasi sconosciuta ai più) un fascino misterioso, suggerendo l'immagine di una storia diversa da tutte le altre, in un certo senso un *unicum* nella vasta produzione dello scrittore americano. Effettivamente quello de *Il popolo degli abissi* non è il Jack London che ci si aspetta: non ci sono branchi di lupi né foreste, non ci sono cercatori d'oro abbruttiti dalla vita selvaggia né avventurieri alla ricerca di fortuna in territori dimenticati da Dio e fuggiti dagli uomini. Non c'è neanche, se non a tratti, l'elegante prosa tipica delle "opere maggiori", quella che spesso vira in quel lirismo di straordinaria bellezza che ha contribuito a far conoscere e apprezzare il suo creatore in tutto il mondo. In un certo senso il Jack London che scrive *Il popolo degli abissi* è un *altro da sé*, o meglio, un *altro* da quello che sarebbe diventato, considerando che l'opera risale al 1903, coeva quindi a *Il richiamo della foresta* e decisamente antecedente a *Zanna Bianca*, *Martin Eden* e a tutte le altre opere che hanno reso imperitura la fama di questo autore. Si tratta anche di un'opera di genere diverso rispetto alle tre sopracitate: *Il popolo degli abissi* viene infatti considerato un saggio, un trattato sociologico scritto all'insegna di un realismo per molti versi simile a quello delle future opere della grande stagione neorealista italiana e guidato da un *io narrante* che coscientemente si perde all'interno della storia e in mezzo ai personaggi che descrive.

⁸⁴ Jack London, *Il popolo degli abissi*, (*The people of the Abyss*), trad. it. di A. Minucci, Roma, Robin Edizioni, 2008.

Per molti versi *Il popolo degli abissi* ricorda un'opera di cui si è già ampiamente parlato e che più che un saggio viene considerato un *non fiction novel*, cioè *Walden* di Henry David Thoreau. Nonostante differiscano molto per argomento, le due opere presentano infatti numerosi punti in comune, a partire dal carattere sperimentale; così scrive London:

Le esperienze narrate in questo volume risalgono all'estate del 1902. Mi addentrai nei bassifondi di Londa con un atteggiamento simile a quello di un esploratore. Ero disposto a lasciarmi convincere da ciò che vedevo, più che dagli insegnamenti di coloro che non avevano visto o dalle parole di chi aveva visto in passato. Portavo con me solo alcuni semplici criteri con cui valutare la vita dei bassifondi. Ciò che rafforza la vita, la salute fisica e spirituale, era buono; ciò che indebolisce la vita, la sminuisce e la altera, era cattivo.⁸⁵

Così Thoreau:

Ma passiamo senz'altro al mio esperimento personale. Verso la fine di marzo del 1845 presi in prestito un'ascia e scesi nei boschi che circondano il lago di Walden, nel punto più vicino a dove intendevo costruire la mia casa e inizia ad abbattere alcuni pini bianchi, alti e appuntiti, ancora giovani, che mi sarebbero serviti come legname da costruzione.⁸⁶

Strettamente connesso a questo è il discorso relativo all'abbigliamento e all'arredamento: tanto per London quanto per Thoreau, svestirsi dei propri panni tradizionali per rivestirsi chi di panni logori e consunti, chi di essenzialità quasi primordiale, è premessa fondamentale per il buon esito dell'esperimento:

Qui il giorno dopo mi liberai delle mie scarpe (non senza rimpiangere la loro leggerezza e comodità), del mio morbido abito grigio da viaggio e, di fatto, di tutti i miei vestiti e indossai i panni appartenuti ad altri uomini difficili da immaginare [...] Per strada fui ben presto colpito dalla differenza di status

⁸⁵ Jack London, *Il popolo degli abissi*, cit., p.5

⁸⁶ Henry David Thoreau, *Walden*, cit., p.44.

causata dal mio abbigliamento. Un battito di ciglia, per così dire, ed ero divenuto uno di loro. L'uomo con i calzoni di velluto e la cravatta lercia non mi chiamava più "signore" o "principale": ero divenuto "amico", adesso, una parola bella e sincera, con un suono caldo e gentile che gli altri termini non possiedono.⁸⁷

Se London doveva spogliarsi fisicamente dei suoi panni per assumere le sembianze di un uomo della strada e, così facendo, scoprirsi amico dell'*altro*, Thoreau doveva spogliarsi delle convenzioni millenarie e del superfluo, dell'idea che l'uomo dovesse per forza vivere in un contesto sociale, accumulando ricchezze e sfruttando la natura circostante per le sue ragioni economiche. Solo così facendo avrebbe potuto realmente considerarsi un membro della natura e diventarne amico⁸⁸.

Prima di poter adornare le nostre case con begli oggetti, dobbiamo spogliare le pareti e dobbiamo spogliare anche le nostre vite, e porre a loro fondamenta una buona organizzazione domestica e una buona condotta di vita. Ora, il gusto del bello ci colpisce soprattutto all'aperto, dove non ci sono case né massaie. [...] Non voglio dire che qualsiasi ornamento architettonico debba essere negletto anche nei periodi più rudi, ma facciamo in modo che le nostre case siano prima di tutto decorate di bellezza, là dove entrano in contatto con la nostra vita, come l'interno delle conchiglie, e non sovraccariche di ornamenti esterni.⁸⁹

Pare quindi evidente che entrambi gli scrittori desiderino incontrare l'*altro* su un terreno di uguaglianza che sarebbe impossibile da creare se prima non si liberassero di tutte le convenzioni che l'uomo bianco ha creato per differenziarsi da esso. Che l'*altro* sia l'ambiente naturale o la popolazione dell'East End di Londra, poco cambia: per calarvisi, tanto London quanto Thoreau devono diventare in tutto e per tutto

⁸⁷ Jack London, *Il popolo degli abissi*, cit., pp.18-19.

⁸⁸ Si veda, a tal proposito, p. 37.

⁸⁹ Henry David Thoreau, *Walden*, cit., pp.13-43.

simili a ciò che è considerato diverso. Quello che scoprono è effettivamente qualcosa di inaspettato per entrambi e che si potrebbe riassumere in due sole parole: “semplicità” e “amicizia”. Non c’è patetismo, né sentimentalismo nelle parole di London quando incontra i miserabili abitanti dell’East End, ma c’è interesse, desiderio di condivisione, talora anche compassione per coloro che sono stati travolti da quella che Giovanni Verga aveva definito, pochi anni prima, la “fiumana del progresso”⁹⁰. Del resto i *vinti* di London hanno diversi tratti comuni con i *vinti* di Verga o con quelli di Émile Zola, rinchiusi in ghetti fisici o psicologici, incapaci di riabilitare se stessi e migliorare la propria condizione, pena un precipitare all’interno di un baratro ancora più profondo:

Giorno dopo giorno, mi sono convinto che sposarsi, per gli abitanti dell’abisso, è non solo imprudente ma criminale. Loro sono le pietre che il costruttore ha scartato. Non c’è posto per loro nell’edificio della società: tutte le forze sociali li spingono verso il basso finché non periscono. Sul fondo dell’abisso sono deboli, abbruttiti e storditi. Se si riproducono, la vita vale così poco che inevitabilmente si spegne da sola. L’attività del mondo prosegue al di sopra di loro; non hanno interesse a prendervi parte e non ne sarebbero capaci. Per di più il mondo non ha bisogno di loro. C’è una moltitudine di persone molto più efficienti, aggrappate al ripido pendio, che lottano disperatamente per non scivolare giù. Per farla breve, l’abisso di Londra è un enorme mattatoio.⁹¹

Di mattanze e mattatoi, a dimostrazione di quanto ricorrenti siano determinati concetti in ambiti apparentemente diversi, si parlerà ancora nel corso di questo capitolo, ma prima è necessario sottolineare l’importanza del lavoro di London e Thoreau in relazione all’intento divulgativo che vi soggiace. Entrambi gli autori infatti si calano in una realtà *altra* e vengono a contatto con *l’altro* non

⁹⁰ Giovanni Verga, *I Malavoglia*, Torino, Einaudi, 2012, p. 3.

⁹¹ Jack London, *Il popolo degli abissi*, cit., p. 42.

solo per “divenir del mondo esperti e delli vizi umani e del valore”⁹², ma anche e soprattutto per testimoniare da un lato la ricchezza e dall’altro l’esistenza stessa di questi mondi. Si tratta di realtà al contempo simili e diverse: l’universo di Thoreau è qualcosa da riscoprire e proteggere, quello di London è qualcosa di cui bisogna ricordare l’esistenza a coloro che l’hanno direttamente o indirettamente costruito e poi se ne sono allontanati. La dimensione urbana ghettizzata e alienante de *Il popolo degli abissi* assurge agli onori della cronaca con un volume dedicato ad essa e ai suoi abitanti, persone talvolta spaventose, “imbevute di birra”⁹³ e cionondimeno dotate, in alcuni casi, di uno spirito di accoglienza che arriva a stupire lo stesso autore e lo spinge a riflettere su quanto importante sia la condivisione di un’esperienza, di un poco di cibo o di un ideale per coloro che, in fin dei conti, non hanno niente. Thoreau stesso gode di ciò che la natura condivide con lui, dal canto degli uccelli alla polvere che entra in casa dal bosco circostante, dimostrando di essere a tutti gli effetti inserito in un meccanismo di cui è parte integrante e grazie al quale può provare un sentimento di amicizia concreta e profonda, per altro ricambiato, verso gli altri elementi di tale sistema. Aleggja, in entrambi gli scritti, una critica più o meno velata alla società contemporanea, i cui membri sembrano condividere in maniera indirettamente proporzionale a quanto possiedono, a differenza di quanto sembrano fare invece tanto il mondo naturale quanto il popolo degli abissi. E va sottolineato che si tratta di una condivisione spesso inconsapevole, che l’occhio attento dello scrittore può cogliere e testimoniare anche quando si tratta, apparentemente, di cose di poco conto come sottili differenze

⁹² Dante Alighieri, *Divina Commedia, Inferno*, a cura di N. Sapegno, Firenze, La Nuova Italia, 1968, Canto Ventesimosesto, versi 98-99, p. 293.

⁹³ Jack London, *Il popolo degli abissi*, cit., p. 291.

linguistiche che evidenziano la varietà di *diversità* presente in questi mondi:

C'erano molti americani; oltre ai marinai c'erano i "grandi vagabondi", quelli che "hanno per compagno il vento che viaggia per il mondo". Erano vivaci, affrontavano le cose con quel coraggio che costituisce il loro tratto principale e che sembra non abbandonarli mai, e maledicevano il paese con metafore oscene che suonavano rinfrancanti dopo un mese di monotone e prosaiche imprecazioni cockney. Il cockney usa sempre le stesse parolacce, le peggiori, e le tira fuori in ogni occasione. Le brillanti e varieguate imprecazioni del West sono tutt'altra cosa e tendono più alla bestemmia che all'indecenza. Tutto sommato, visto che gli uomini imprecano, preferisco la bestemmia all'indecenza: è più audace e avventurosa, e possiede un senso di sfida che manca all'oscenità nuda e cruda.⁹⁴

Sembra quindi chiaro che la ricerca della differenza intesa come ricchezza e la necessità di testimoniarla costituiscano un ulteriore tratto in comune tra *Il popolo degli abissi* e *Walden*, il cui confronto trova certamente la sua sublimazione, e in questo caso anche il suo compimento, in alcuni estratti dell'ultimo capitolo dell'opera di London che verranno riportati di seguito. Prima però è necessario evidenziare come non vi sia in London un'esaltazione dell'East End e dei suoi abitanti pari a quella di Thoreau nei confronti della Natura. C'è, più che altro, un'analisi spietata tanto di alcune forme di umanità primitiva, di individui più simili alle bestie che agli essere umani, quanto e soprattutto della civiltà che ha permesso che tutto ciò avvenisse e che ad oggi si limita, attraverso forme repressive più o meno violente, a confinare questa diversità tra le mura di un ghetto costruito appositamente per ospitarla. Quella di London è insomma una denuncia di ciò che costringe alcuni esseri umani a divenire *altro da se stessi*, attraverso l'osservazione diretta delle conseguenze di un

⁹⁴ Jack London, *Il popolo degli abissi*, cit., pp. 124-126.

certo comportamento delle classi dominanti. Ecco cosa scrive in proposito nella parte conclusiva dell'opera:

Gli inetti e i superflui! I miserabili, i disprezzati e i dimenticati che muoiono nei mattatoi della società. Sono la progenie della prostituzione: la prostituzione di uomini, donne e bambini, della carne e del sangue, dell'anima e dello spirito; in una parola, la prostituzione del lavoro. Se questo è il meglio che la civiltà possa fare per gli esseri umani, ridateci la nuda e urlante vita selvaggia. Meglio essere il popolo della giungla e del deserto, della caverna e del bivacco, piuttosto che il popolo della macchina e dell'abisso.⁹⁵

Una società, quella nella quale vive London, che genera *diversità* e poi la allontana, nella speranza che non vederla significhi farla sparire o quantomeno dimenticarla. Una società che, esportata nel Nuovo Mondo, aveva incontrato la *diversità* e l'aveva ugualmente allontanata, nascosta, piegata alle proprie esigenze spesso in modo violento, come già si è avuto modo di osservare nel corso del capitolo.

In conclusione, per riprendere quanto si diceva poc'anzi circa l'ampia riflessione che chiude l'opera di London, sarebbe in verità necessario riportare l'intero capitolo ventisettesimo, intitolato "La gestione". Tuttavia, per comprensibili esigenze di spazio, è possibile citarne solo alcuni estratti che permettono comunque di cogliere appieno il significato dell'esperimento di London e della sua idea di umanità:

In Alaska, lungo le rive del fiume Yukon, nei pressi della foce vive il popolo degli Inuit. È una popolazione molto primitiva[...]. Si procurano da mangiare cacciando e pescando con strumenti rudimentali. Non manca loro il riparo. [...] Nel Regno Unito, ai margini dell'Oceano Atlantico, vive il popolo degli inglesi. Sono una popolazione molto civilizzata [...]. A differenza degli Inuit, patiscono una condizione cronica di

⁹⁵ Jack London, *Il popolo degli abissi*, cit., p. 277.

inedia. Gli inglesi sono quaranta milioni, e fra loro 939 persone su mille muoiono in miseria, mentre otto milioni fanno costantemente la fame. [...] Se si paragonano obiettivamente l'Inuit medio e l'inglese medio, si vedrà che la vita è meno impietosa per l'Inuit. [...] Dal momento che la civiltà non è riuscita a garantire all'inglese medio cibo e riparo paragonabili a quelli dell'inuit, sorge la domanda: "La civiltà ha aumentato la capacità produttiva dell'uomo medio? Se non lo ha fatto, allora la civiltà non regge". Si obietterà immediatamente che la civiltà ha accresciuto la capacità produttiva dell'uomo. [...] E tuttavia abbiamo mostrato in queste pagine che milioni di inglesi non hanno abbastanza cibo, vestiti e stivali. Ed ecco la terza inesorabile domanda: se la civiltà ha aumentato le capacità produttive dell'uomo, perché non ha migliorato le sorti dell'uomo medio? La risposta può essere una sola: cattiva gestione. [...] Esiste un'unica alternativa. Bisogna fare in modo che la civiltà migliori le sorti dell'uomo medio. Una volta accettato questo, diventa solo un problema di gestione. Ciò che è vantaggioso deve essere preservato, ciò che non lo è va eliminato. [...]⁹⁶

Una gestione responsabile che non sembra, nelle sue premesse appena accennate, tanto diversa dal concetto espresso da Aldo Leopold nel suo *Almanacco di un mondo semplice*⁹⁷:

L'ostacolo che deve essere rimosso per aprire la strada all'evoluzione di un'etica è semplicemente questo: smettere di pensare che un uso conveniente della terra sia un problema esclusivamente economico; esaminare ogni circostanza nei termini di che cosa sia eticamente ed esteticamente giusto, come pure economicamente opportuno. È giusto ciò che tende a mantenere l'integrità, la stabilità e la bellezza della comunità biotica; è sbagliato ciò che ha una tendenza diversa.⁹⁸

La proposta di Leopold è quella di reinterpretare il principio conservazionista⁹⁹: bisogna salvaguardare le risorse del territorio ma

⁹⁶ Jack London, *Il popolo degli abissi*, cit., pp. 301-307.

⁹⁷ Aldo Leopold, *Almanacco di un mondo semplice*, (*Sand County Almanac*), trad. it. di G. Arca e M. Maglietti, Como, Red Edizioni, 1997.

⁹⁸ *Ivi*, p.184.

⁹⁹ Principio secondo il quale la conservazione delle risorse era fondamentale per lo sviluppo di una nazione, giacché le ricchezze naturali dovevano fornire il bene maggiore per il maggior numero di persone più a lungo possibile.

per creare uno stato di armonia tra uomini e terra. Di fondamentale importanza è perciò la formazione di una coscienza ecologica e, con essa, di un'educazione che insegni che né l'interesse personale né il profitto economico sono valori primari. Ovviamente questo non vuol dire che l'uomo debba smettere di usare le risorse della terra, ma deve riconoscere, almeno a una parte di esse, il diritto di continuare a esistere allo stato naturale. Così, parlare di 'etica della terra' significa di fatto parlare di un'acquisizione di consapevolezza da parte dell'essere umano, che non deve più considerarsi come il conquistatore della comunità terrestre ma come un suo semplice membro, rispettando non solo gli altri componenti ma anche e soprattutto la comunità in quanto tale.¹⁰⁰

3.2 Un *altro* essere umano: la donna nell'universo dell'uomo

Nei testi finora analizzati sono state riscontrate, come si è visto, diverse caratteristiche comuni. Anche nel caso specifico di cui ci si occuperà in questa parte del capitolo, cioè la questione della donna come *altro dall'uomo*, testi come *Walden*, *Il popolo degli abissi*, *Carne* e soprattutto *E venne chiamata due cuori*, offrono come punto di partenza un ragionamento comune molto semplice, cioè quello della perdita della memoria storica dei popoli del mondo moderno, troppo occupati a immaginare il futuro per studiare il proprio passato. Data una simile premessa, prima di affrontare il tema della percezione maschile della donna in un mondo fondamentalmente fatto a misura d'uomo, è necessario indagare quali sono le radici di un modo di pensare che, ancora oggi, subordina in più di un caso la femmina al maschio in modi talora evidenti, talora più subdolamente nascosti.

¹⁰⁰ Si veda a proposito: Serenella Iovino, *Filosofie dell'ambiente*, Roma, Carocci, 2004, p. 62.

3.2.1 Essere donna: una Differenza che esclude

Nel libro *La donna nelle scienze dell'uomo*¹⁰¹, viene affrontata, tra le altre cose, la tematica del corpo della donna come causa "scientifica" della sua inferiorità rispetto all'uomo, tesi che tra la fine del 1700 e per almeno tutto il 1800 godette di enorme fortuna. A partire dalle dimensioni del cervello per arrivare alle energie che la donna spenderebbe nella maternità, la pseudoscienza positiva articolò, come ben riportano Babini, Minuz e Tagliavini¹⁰², la fortunata teoria secondo la quale il corpo stesso della donna sarebbe stato la causa della sua inferiorità rispetto al maschio. A questi dati, già di per sé sufficientemente discriminatori, la scienza positivista affiancò un elemento più squisitamente biologico, legato ad aspetti fisiologici del corpo delle donne che non avevano un corrispettivo nel corpo dell'uomo. Mestruazioni, maternità, parto, erano tutti elementi che contribuivano a rendere la donna inferiore e potenzialmente instabile a livello mentale, giacché l'energia che ella doveva spendere per far fronte a tali processi non poteva che sottrarre energia all'attività intellettuale e spesso finiva per causare, a livello cerebrale, danni tanto gravi da condurre inevitabilmente alla follia¹⁰³.

Ma anche nel caso in cui la maternità non avesse generato follia, era comunque uno dei motivi principali per cui la donna veniva considerata biologicamente e intellettualmente inferiore all'uomo:

Secondo Lombroso, le donne si erano evolute più lentamente degli uomini a causa del loro conservatorismo biologico, conservatorismo che «è il risultato delle condizioni degli ovuli e degli spermatozoi essendo gli ovuli [...] più pesanti e meno trasportabili degli spermatozoi». Consumando la maggior parte

¹⁰¹ V. Babini, F. Minuz, A. Tagliavini, *La donna nelle scienze dell'uomo*, Milano, Franco Angeli Libri, 1989.

¹⁰² *Ivi*, pp. 118-124.

¹⁰³ *Ivi*, pp. 99-100.

della “forza vitale” nella gravidanza, nel parto e nella cura dei figli, le donne erano biologicamente incapaci di raccogliere le energie necessarie a rivaleggiare intellettualmente con gli uomini o ad assumere ruoli politici sulla scena pubblica.¹⁰⁴

In che modo dunque, alla luce di quanto appena detto, una donna avrebbe potuto essere equiparata a un uomo e ottenerne quindi gli stessi diritti, o per lo meno non essere considerata come una portatrice sana di follia latente pronta a esplodere da un momento all’altro per cause naturali? Si potrebbe supporre, analizzando la vasta letteratura pseudo scientifica intorno ai rischi della maternità e del parto, che il modo migliore per la donna di evitare la follia fosse quello di rinunciare alla maternità, ma sarebbe una supposizione più che mai errata:

La maternità è una necessità naturale. E lo è a tal punto che se la donna vi si ribella «deve essere malata», conseguentemente al fatto che solo chi non è più soggetto alle leggi della normale funzionalità della natura può ribellarsi ai suoi dettami. La maternità è tuttavia un fenomeno naturale ad alto rischio: «si svolge in mezzo ad innumerevoli pericoli fuori e dentro della macchina animale». Le ragioni di questa pericolosità sono da ricercarsi proprio nel fatto che, come ha premesso Pazzi, il processo di maternità ha riflessi sull’organismo e in particolare sulla ragione: la vecchia teoria ippocratica dell’influenza dell’apparato genitale sulla mente femminile, mentre getta ombre sullo stato di maternità deresponsabilizza la donna riducendo le sue azioni a effetto dello stato fisiologico. [...] Dalle considerazioni del nostro ginecologo emerge un’immagine doppia della natura: è una natura che impone ma non predispone. Infatti, anche quando la donna esegue il proprio destino naturale incontra rischi e pericoli non meno terribili di quando vi si oppone. Se in quest’ultimo caso è già malata, nell’altro può facilmente diventarlo: non è affatto raro –

¹⁰⁴ Mary Gibson, *Nati per il crimine. Cesare Lombroso e le origini della criminologia biologica*, (*Born to Crime. Cesare Lombroso and the Origins of Biological Criminology*), trad. it. di G. Agati e M.L. Margini, Milano, Mondadori, 2004, pp. 90-91. Tra virgolette: C. Lombroso, G. Ferrero, *The Female Offender*, 1895, Fred B. Rothman, Littleton (Colo), 1980, pp. 148 e 151.

e a dirlo è un ginecologo – che essa ammali, impazzisca, deliri, uccida.¹⁰⁵

Ancora a cavallo tra il XIX e il XX secolo, per non parlare del XVIII, si dava quindi credito a chi sosteneva l'inferiorità intellettuale della donna nei confronti dell'uomo e portava, a sostegno di questa tesi, una serie di prove tanto numerose quanto assolutamente prive di qualsiasi fondamento scientifico, come ebbero modo di dimostrare nel corso dei secoli eminenti scrittrici, filosofe e femministe quali Olympe de Gouges (1748-1793), drammaturga francese, autrice della *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* (1791), o Mary Wollstonecraft (1759-1797), considerata la fondatrice del femminismo liberale e la cui opera *Rivendicazione dei diritti della donna* (1792) costituisce una pietra miliare della storia del femminismo mondiale. Ciò che emerge immediatamente dalla lettura di questi scritti e che è fondamentale sottolineare in questo contesto, è il fatto che l'intento delle loro autrici non fosse quello di invocare o indurre un ribaltamento della norma vigente che creasse una disuguaglianza in senso opposto, quindi a favore delle donne e a scapito degli uomini: la *Dichiarazione* di Olympe de Gouges, per esempio, invocava semplicemente la possibilità di una compresenza sociale e politica di uomini e donne e un'uguale dignità per i due sessi.¹⁰⁶ La pensatrice francese parla infatti di uguale ammissione per le donne a tutte le dignità, posti e impieghi pubblici, secondo le loro capacità e senza altra distinzione che quella delle loro virtù e dei loro talenti,

¹⁰⁵ V. Babini, F. Minuz, A. Tagliavini, *La donna nelle scienze dell'uomo*, cit., pp. 57-58. Muzio Pazzi, il cui nome compare in questa citazione, è stato un ginecologo bolognese, autore, tra il 1908 e il 1914 di diversi trattati sulla fisiologia femminile e sulle responsabilità giuridiche della donna nella società di inizio secolo.

¹⁰⁶ Si veda A. Groppi, G. Bonacchi (a cura di), *Il dilemma della cittadinanza. Diritti e doveri delle donne*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 4-5.

dimostrando come il soggetto femminile, nella sua concezione, dovrebbe solo affiancarsi a quello maschile e non sostituirvisi.

Rivendicazione dei diritti della donna contiene invece un'appassionata replica alle teorie espresse da Jean Jaques Rousseau (1712-1778) nel libro V dell'opera *Emilio, o dell'educazione* (1762), nel quale il filosofo condannava esplicitamente le prime idee di uguaglianza tra i sessi, formalizzando l'inferiorità di uno dei due attraverso la ripresa di alcuni stereotipi classici: da quello della sfrenatezza sessuale a quello della subordinazione della ragione ai sentimenti, che avrebbero causato un disordine sociale incontenibile qualora si fosse permesso alle donne di accedere alla vita pubblica. Fortemente legato alle secolari teorie secondo cui a un determinato genere dovessero corrispondere determinate caratteristiche mentali e determinati compiti sociali, Rousseau sosteneva che le funzioni che per natura i due sessi dovevano svolgere erano differenti e quelle che spettavano alla donna erano inferiori. Questo in virtù del fatto che, secondo il filosofo, la vita femminile era iscritta in un tempo non storico ma biologico, legato al loro essere custodi della specie. Di fatto quindi la vita della donna non era che la concretizzazione di un mero destino riproduttivo.

La risposta di Mary Wollstonecraft con la sua *Rivendicazione*, mirava a demolire le teorie di Rousseau a diversi livelli: il primo è il piano della differenza intesa come inferiorità: certo che uomini e donne sono diversi, dice Wollstonecraft, per esempio biologicamente, ma la maternità è una specificità della donna e non un mero ruolo naturale. L'uguaglianza tra i due sessi è semmai impedita dall'educazione inferiore impartita alle donne e da teorie come quelle di Rousseau. Non meno importante, riguardo alle affermazioni del filosofo circa l'amore istintivo delle bambine per le bambole e i vestiti,

Wollstonecraft sottolinea con forza l'errore comune che si commette quando si attribuisce "un sesso alla mente", scrivendo "la bambina si diverte a vestire la bambola senza vita così come fanno con lei [...]"¹⁰⁷.

Nei secoli successivi furono tante le personalità femminili che si occuparono di scardinare le fantasiose teorie a sostegno dell'inferiorità delle donne e della loro esclusione dalla sfera pubblica, da Millicent Fawcett (1847-1929) a Emmeline Pankhurst (1858- 1928), ispiratrici del movimento suffragista femminile, da Simone de Beauvoir (1908-1986), tra le prime a mettere in discussione il concetto di "identità di genere" sostenendo che:

Donna non si nasce, lo si diventa. Nessun destino biologico, psichico, economico definisce l'aspetto che riveste in seno alla società la femmina dell'uomo: è l'insieme della storia e della civiltà a elaborare quel prodotto intermedio tra il maschio e il castrato che chiamiamo donna.¹⁰⁸

a Gayle Rubin, le cui analisi del concetto di identità di genere miravano a mettere in crisi le secolari teorie secondo cui a un determinato genere dovessero corrispondere determinate caratteristiche mentali, comportamentali e determinati ruoli sociali. Come ha sottolineato la dott.ssa Paola Pallavicini¹⁰⁹ nel corso di una conferenza dal titolo "*In corpore sano*"¹¹⁰, intorno alle differenze di sesso e di genere ruota una macchina diabolica che da millenni relega la donna (ma anche tutti coloro la cui sessualità non si sviluppa in modo "consono" al sesso di appartenenza) a una condizione di subordinazione rispetto all'uomo *normale*, in teoria

¹⁰⁷ V. Babini, F. Minuz, A. Tagliavini, *La donna nelle scienze dell'uomo*, cit., p. 94.

¹⁰⁸ Simone de Beauvoir, *Il secondo sesso, (Le deuxième sexe)*, trad. it. di R. Cantini e M. Andreose, Milano, Il Saggiatore, 1984, p. 325

¹⁰⁹ Docente di Storia e Critica della Televisione presso l'Università degli Studi di Torino.

¹¹⁰ Conferenza tenuta presso l'Università degli Studi di Torino il 17 maggio 2013 nell'ambito del ciclo *Thinking green*, organizzato dalla dott.ssa Daniela Fargione.

possessore unico delle virtù in grado di renderlo di fatto padrone del mondo. I già citati studi di Fernanda Minuz¹¹¹ sottolineano il fatto che, quali che siano le ragioni di questo bisogno di subordinare, vi è un radicale equivoco nei numerosi scritti che gli antropologi e i medici dedicarono alla donna tra Ottocento e Novecento. Presentati come la rigorosa risposta della scienza all'«eterno mistero» della donna, quegli scritti rispondevano invece a un'altra domanda: quale deve essere il posto della donna nella società moderna. Non che l'equivoco fosse inconsapevole: al contrario, quasi tutti gli autori ammettevano esplicitamente che era stata la rivendicazione di parità tra l'uomo e la donna a risvegliare il loro interesse per un capitolo dell'antropologia, quello sulla donna, non ancora adeguatamente affrontato.

L'apparenza di rigore scientifico e la mole di dati e numeri offerti al lettore davano un posto del tutto particolare, nella vasta letteratura sulla donna, alle opere scritte da questi sedicenti scienziati. Ancora oggi, del resto, il profano si sente spesso nell'impossibilità di giudicare le tesi la cui validità si fonda su procedure che gli sono necessariamente estranee, e quindi non gli restano che due strade: affidarsi alle proprie convinzioni ideologiche e negare alla scienza naturale il diritto di intervenire nelle questioni politico-sociali, oppure sperare nell'alleanza di qualche scienziato che gli renda intellegibile il dibattito scientifico. Nella seconda metà dell'Ottocento il divario tra le affermazioni degli scienziati e le opinioni dei profani era ulteriormente accentuato da un'ideologia, ormai diffusa in tutta Europa, che attribuiva alla conoscenza scientifica il primato su qualsiasi altra forma di conoscenza.

¹¹¹ V. Babini, F. Minuz, A. Tagliavini, *La donna nelle scienze dell'uomo*, cit., pp 114-115.

3.3. Ruth Ozeki: *Carne*, carni e questione di occhi

Alla disarmante semplicità con la quale le differenze sono da sempre utilizzate per dividere e assoggettare, si aggiunge spesso anche la cieca risolutezza con la quale chi intende dominare opera una distruzione psicologica, sociale e addirittura fisica del corpo da subordinare, al fine di renderlo il più docile possibile.

C'è tuttavia anche chi si ribella a questo "addestramento" e che trova, proprio nell'essere differente, la ragione della propria identità. È il caso di Jane Takagi-Little, la protagonista di *Carne* di Ruth Ozeki, la quale descrive se stessa così:

Mi chiamo Jane Takagi-Little. [...] Al momento del battesimo, mia madre fu colta da subitaneo orientale terrore al pensiero che sua figlia portasse per tutta la vita un cognome insignificante come Little, così proprio all'ultimo momento si impuntò perché fosse aggiunto anche il suo. Takagi è un nome importante, letteralmente, comprende l'ideogramma di «alto» e quello di «albero». [...] Malgrado fosse un Little, mio padre era un uomo alto, io stessa sono quasi un metro e ottanta. Il che fa di me una freak, in Giappone. Ci ho vissuto un po', e ho tentato di adeguarmi, ma ben presto ci ho rinunciato: mi sono tagliata i capelli cortissimi, ho tinto di verde alcune ciocche, e mi rivolgevo agli uomini parlando in giapponese. Mi sentivo a mio agio. Plurisessuale, plurirazziale, perversa, nella metropolitana di Tokio torreggiavo sulle teste lisce e tutte uguali dei pendolari. Ironia della sorte, il vero choc culturale l'ho avuto quando ho lasciato il Giappone e mi sono trasferita qui a New York, nell'East Village. A un tratto ebbi l'impressione che tutti fossero strani, esattamente come me.¹¹²

Pluridiversa, dunque, Jane Takagi-Little. Diversa perché donna, diversa perché nippo-americana, diversa perché troppo alta, diversa soprattutto perché, come si vedrà più avanti, dotata di un forte senso di umanità, solidarietà e fratellanza pur lavorando in un mondo, quello dei *media*, dominato esclusivamente dalla finzione, dal

¹¹² Ruth Ozeki, *Carne*, (*My Year of Meats*), trad. it. di A. Nadotti, Torino, Einaudi, 1998, pp. 14-15.

capitale e dallo *share*. Compito di Jane è infatti quello di realizzare una trasmissione dal titolo *Una moglie americana!*, una sorta di *reality show* dove il rapporto tra carne umana e carne animale è fondamentale: in ogni puntata, una donna americana ruspante ma non grassa, dovrà cucinare prelibati tagli di carne da presentare ai telespettatori insieme all'*American way of life*, fatto di cucine moderne, mariti perfetti e tanti figli adorabili.

Inizialmente Jane, che ha un disperato bisogno di lavorare, accetta le condizioni imposte dalla produzione, ma ben presto comincia a sentire delle crepe nella sua coscienza a causa di tutta la finzione che vende ai telespettatori ignari. Tale finzione, che il programma tratta come se fosse invece la normalità, nasconde in verità numerose anomalie. *Una moglie americana!* rappresenta una sorta di microcosmo ideale, è un mondo artefatto dove la carne femminile presenta se stessa e la carne animale secondo un copione molto rigido, che funge da palcoscenico sul quale i personaggi recitano una versione migliore e più soddisfacente di se stessi: le belle mogli americane che cucinano prelibati tagli di carne in cucine moderne ma familiari, con i bambini che giocano e i mariti che aiutano (ma non troppo), sono la messa in scena di un mondo ideale al quale gli spettatori, soprattutto le casalinghe giapponesi cui il programma è particolarmente indirizzato, devono aspirare. Le donne, anch'esse appetitose tagli di carne viventi, paiono essere poco più che oggetti, cosa che Ruth Ozeki non dimentica mai di sottolineare, in maniera spesso sottile ma spietata: "Un primo piano ingrandì a tal punto la bottiglia di Coca che le dita sembravano rimpicciolite, infantili, mentre ne schiacciavano i fianchi morbidi."¹¹³ Tale immagine sembra creare una sorta di parallelismo inquietante tra la donna e la bottiglia di plastica,

¹¹³ Ruth Ozeki, *Carne*, cit., p. 25.

i cui fianchi morbidi per giunta vengono schiacciati da dita infantili. Non si tratta quindi, a ben vedere, di un *oggetto* qualsiasi, ma di un modello ben preciso e molto noto caratterizzato da *fianchi morbidi*, proprio quella caratteristica che fin dall'epoca preistorica viene collegata alla fertilità. Le dita che la toccano, inoltre, sono rimpicciolite dal primo piano della macchina da presa al punto tale da sembrare quelle di un bambino. L'immagine che ne deriva è quindi quella di una donna intesa come un *articolo* finalizzato alla procreazione, ma Ruth Ozeki, pur sottolineando questo principio secolare che affonda le sue radici addirittura nel Mito della Creazione, sceglie di vestire la maternità di un ulteriore abito, ossia quello di *causa di differenza* non solo tra uomini e donne, ma anche tra donne e donne.

È infatti proprio intorno al tema della maternità che ruota il personaggio di Akiko, co-protagonista del libro e casalinga giapponese cui idealmente è diretto il programma curato da Jane. Akiko è un personaggio il cui passato viene appena accennato da Ozeki, quel tanto che basta per sottolineare un processo di involuzione che parte nel momento in cui sposa un uomo misogino e violento di nome Joichi Ueno. Pieno di complessi e nutrito fin da piccolo dal sogno americano, Joichi arriva al punto di cambiare il suo nome di battesimo in John per via dell'assonanza con John Wayne, simbolo tutto a stelle e strisce di coraggio, virilità ed eroismo. In seguito a questo matrimonio, Akiko subisce l'involuzione che la riduce nello stato in cui l'autrice ce la presenta per la prima volta: debole, sottomessa e apparentemente priva di una ragione per vivere.

Quando si era sposata, aveva lasciato il lavoro per imparare a cucinare e prepararsi a fare la madre. [...] «John» credeva profondamente nel pensiero positivo. [...] Era convinto che se si

fosse concentrata su pensieri positivi di maternità sarebbe rimasta incinta [...] L'insistenza sulla carne, per farla ingrassare e stimolare la ripresa del ciclo mestruale, era parte integrante del training. Pensieri positivi portano ad azioni positive che portano al successo. Invece non funzionava. Akiko era in crisi con il pensiero positivo. Dopo cena, mentre lavava i piatti, andava in bagno, si piazzava davanti allo specchio e fissava la sua immagine riflessa. Dopo qualche istante cominciava a sentire la carne. Dapprima nello stomaco, come un animale vivo, poi risaliva implacabile fino all'esofago e infine le esplodeva in gola. Non riusciva a trattenerla. Non riusciva a trattenere nessuna vita dentro di sé.¹¹⁴

Quelle usate da Ruth Ozeki sono espressioni piuttosto forti: "prepararsi a fare la madre", "farla ingrassare", "training", sono tutte tessere che compongono un mosaico molto chiaro e a tratti agghiacciante che restituisce l'immagine di una donna annichilita, sottomessa, ridotta quasi allo stadio di carne animale da far ingrassare per favorirne la capacità riproduttiva, evidentemente l'unica che contasse davvero qualcosa:

«John» riteneva disdicevole che una coppia annunciasse una gravidanza nei primi mesi di matrimonio, ma dopo un anno le annunciò che era ora di provare. Akiko però aveva già cominciato a perdere peso e il suo ciclo mestruale si era diradato. Non ne aveva parlato con «John» perché tanto non aveva importanza. Ma quando all'improvviso suo marito si era messo a controllare, le mestruazioni erano cessate del tutto. Dopo il secondo anno John aveva cominciato a mugugnare: sua madre aspettava un nipote, le diceva, e in ufficio già circolavano le chiacchiere. Eppure, niente. Adesso, arrivati al terzo anno di matrimonio, era fuori di sé dalla rabbia.¹¹⁵

Non è difficile riscontrare nella mentalità di «John» Ueno quei paradigmi pseudo-scientifici espressi in precedenza intorno al tema della maternità: anche in questo caso ci troviamo infatti di fronte a un uomo che misura la *normalità* della donna con cui è sposato sulla

¹¹⁴ Ruth Ozeki, *Carne*, cit., pp. 45-46.

¹¹⁵ Ruth Ozeki, *Carne*, cit., pp. 55-56.

base di quelli che sono i suoi personali valori di riferimento, prescindendo totalmente dai valori e dai bisogni di lei, dalle circostanze particolari e causandole, così facendo, un profondo strato di prostrazione che ne determina necessariamente la sottomissione. Ad ogni modo è proprio la maternità che costituirà il punto di svolta del personaggio di Akiko, che nel corso del racconto evolve verso uno stadio nuovo: da donna sottomessa al marito, debole e umiliata si trasforma, tarantinianamente¹¹⁶, in futura madre coraggiosa che capisce di dover abbandonare al suo destino l'uomo che aveva sposato per poter crescere, lontano dalla sua influenza negativa, la creatura di cui è rimasta incinta.

Una sorte diversa tocca invece a Jane, emblema da un lato della diversità fisica e razziale e dall'altro della femminilità *normale*, un miscuglio disomogeneo di contrasti che contribuiscono a farne probabilmente il personaggio più complesso e ricco di tutta l'opera. La nippo-americana, troppo alta per i Giapponesi e troppo giapponese per gli Americani, dopo aver passato la sua infanzia a scendere a patti con la sua *diversità* si trasforma in qualcosa che lei stessa finisce per non tollerare più, ossia una donna conforme al sistema di valori del mondo per cui lavora, un mondo in cui sa che «non c'è niente di vero»¹¹⁷. Eppure qualcosa di vero si annida ancora nei suoi ricordi d'infanzia, ed è qualcosa che parla di una *differenza* percepita come tale ma non ancora connotata razzialmente, qualcosa insomma di presente a livello inconsapevole, come ci dice in uno tra i passi più incisivi di tutto il libro:

¹¹⁶ In *Kill Bill Vol.1* (2003) e *Kill Bill Vol.2* (2004) di Quentin Tarantino, il personaggio principale, Beatrix Kiddo (interpretato da Uma Thurman), killer di professione ma decisamente sottomessa al suo uomo e maestro Bill, decide di abbandonare lui e la sua vecchia vita una volta scoperto di essere incinta, per garantire alla sua futura figlia un'infanzia più pulita e sicura, lontana da modelli pericolosi e negativi.

¹¹⁷Ruth Ozeki, *Carne*, cit., p. 37.

Avrei dovuto capire che ero diversa perché quando giocavamo a cowboy con i bambini del vicinato io facevo sempre la principessa indiana. Ero molto alta, anche da bambina; vincevo gran parte delle battaglie e finivo sempre per litigare con un ragazzino di nome Farley, che diceva che vincevo per scherzo, gli indiani dovevano perdere. [...] E adesso mi torna in mente un gioco che facevo ogni anno alla prima nevicata con la mia migliore amica, Polly. Non appena un sottile strato di neve ricopriva il terreno correvamo a prendere dei bastoncini e disegnavamo facce sull'asfalto della strada davanti a casa mia. Io disegnavo facce giapponesi, un cerchio per il viso, poi gli occhi, il naso e la bocca. Polly disegnavo facce americane nello stesso modo. Solo gli occhi erano diversi. I miei erano due tratti svelti e sbiechi nella neve, mentre Polly doveva disegnare due piccoli cerchi interi. [...] Probabilmente una qualche idea della differenza ce l'avevo, ma non aveva ancora assunto connotazioni razziali.¹¹⁸

Una diversità "razziale", come si diceva, cui tuttavia non corrisponde, ragionando in termini di pseudo-scienza positivista, una diversità "di natura", giacché Jane, a differenza di Akiko, desidera una maternità che non solo stenta ad ottenere, ma di cui fatalmente verrà privata in uno degli episodi più emblematici di tutto il libro e di cui si parlerà più avanti nel corso del capitolo.

3.3.1 Carni malate, corna e maternità negata

Bisogna raggiungere quasi la metà del libro prima che Ruth Ozeki introduca un particolare di straordinaria rilevanza per la messa a fuoco del personaggio di Jane, attraverso alcuni fondamentali episodi del suo passato prossimo e remoto. Trasferitasi dall'America in Giappone a ventun anni per motivi di studio, Jane conosce ben presto quello che sarà il suo futuro marito, un dottorando francese di nome Emil con il quale, dopo il matrimonio, decide di provare ad avere un figlio. Dopo numerosi tentativi infruttuosi, la donna si

¹¹⁸ *Ivi*, p. 158.

sottopone a una serie di test di fertilità che rivelano una situazione non solo grave ma anche del tutto inaspettata: Jane scopre di essere affetta da una patologia precancerosa nota come neoplasia e da un carcinoma *in situ* che decide di far asportare immediatamente, pervenendo a un'ulteriore scoperta attraverso una radiografia effettuata in occasione dell'intervento.

Ho sempre immaginato il triangolo della cavità uterina come la testa di un toro, con le tube di Falloppio che si snodano e arcuano come nobili corna, e questo era ciò che mi aspettavo di vedere. Ma quando il medico mi mostrò la lastra controluce, ciò che vidi era meno simmetrico. Il lato sinistro dell'ampia fronte del toro era incavato, non proprio triangolare, come se al mio toro uterino fosse stata strappata una delle corna.¹¹⁹

L'analogia tra il corpo, o meglio, tra la carne della donna e la carne dell'animale non può certo passare inosservata: una malformazione di natura uterina che colpisce un essere umano viene descritta attraverso una metafora tratta dal mondo degli animali non umani, in particolare dei bovini, una scelta che, come si vedrà, troverà una spiegazione più che mai logica e drammatica. In seguito a questa scoperta, Jane si convince di non essere in grado di procreare e ricerca le cause della sua infertilità nelle sue radici ibride, quasi come se la mescolanza costituisse un *handicap* programmato per non riproporre se stesso ed esaurirsi in una creatura che, per parafrasare De André, qualcuno potrebbe chiamare "un tentativo"¹²⁰ più che un essere umano. Ma la deformazione "animalesca" di Jane crea un parallelo tra carne della donna e la carne dell'animale che, pur sottolineandola, va al di là di una semplice quanto diffusa analogia di stampo maschilista, e riguarda l'uso scellerato che nel corso degli

¹¹⁹ Ruth Ozeki, *Carne*, cit., p. 163.

¹²⁰ Fabrizio De André, *Oceano*, in *Volume 8*, Produttori Associati, 1975.

anni è stato fatto di un farmaco, il DES, tanto in ambiente umano quanto in ambiente non umano.

3.3.2 Farmaci e carne fertile

Nel corso delle sue peregrinazioni alla ricerca delle perfette famiglie per *Una moglie americana!*, Jane si scontra con una serie di realtà sconvolgenti¹²¹ che la spingono a indagare più a fondo la questione relativa ad alcuni farmaci sospetti. Secondo molti, questi venivano somministrati illegalmente agli animali d'allevamento per aumentarne la fertilità o le dimensioni:

Una volta cominciate le ricerche, non ci misi molto ad arrivare al DES. Fu una scoperta che cambiò definitivamente il mio rapporto con le carni e con la televisione. E cambiò anche la mia vita.¹²²

All'interno del libro l'autrice fornisce un'esauriente descrizione degli utilizzi del DES e delle conseguenze che tale farmaco ebbe, nel corso degli anni, non solo sugli animali cui veniva somministrato ma anche sugli esseri umani che di essi si cibavano. Il DES, o dietilstilbestrolo, è un estrogeno prodotto dall'uomo che venne sintetizzato per la prima volta nel 1938. Non passò molto tempo prima che alcuni scienziati scoprissero che, se somministrato ad animali d'allevamento, tale farmaco produceva effetti sorprendenti: polli di sesso maschile cui veniva iniettato il DES, per esempio, subivano una castrazione chimica immediata, sviluppando caratteristiche femminili come petti grassi e, di conseguenza, carni succulente, caratteristiche piuttosto allettanti da un punto di vista gastronomico

¹²¹ Si veda, a tal proposito, Ruth Ozeki, *Carne*, cit., pp. 126, 145, 282 e, in particolare, 286-288.

¹²² Ruth Ozeki, *Carne*, cit., p. 132.

e, soprattutto, economico. Nel 1954 alcuni nutrizionisti scoprirono che i bovini alimentati con DES crescevano più in fretta, tanto che il bestiame ingrassato con tale farmaco poteva essere portato al macello circa un mese prima degli animali alimentati normalmente. A seguito di tali scoperte e senza che venissero mai operati i controlli necessari, l'uso del DES venne approvato nell'alimentazione bovina dall'FDA (*Food and Drug Administration*), e salutato come una vera e propria rivoluzione, dai connotati quasi miracolosi, nell'allevamento industriale.¹²³ Tuttavia, scrive Ozeki

[...] ci furono casi di agricoltori che, avendo respirato o ingerito accidentalmente polvere di DES, cominciarono a manifestare sintomi di impotenza, sterilità, ginecomastia (mammelle gonfie e morbide) nonché cambiamenti nel registro di voce. Ma di fronte agli immensi profitti promessi... Dopo tutto quello dell'agricoltore è sempre stato un mestiere pericoloso.¹²⁴

L'utilizzo del DES cambiò per sempre il mondo dell'allevamento animale negli Stati Uniti che, da iniziale pascolo libero nei campi, divenne ben presto un'operazione industriale, caratterizzata da stabilimenti automatizzati in cui migliaia di animali venivano rinchiusi e ingrassati alla mangiatoia, una sorta di catena di montaggio simile a quelle usate per produrre automobili o apparecchiature elettroniche. Ma gli utilizzi del DES andarono ben oltre l'allevamento animale, arrivando a coinvolgere anche esseri umani, per la precisione donne incinte che minacciavano aborti spontanei o parti prematuri. Molti medici, scrive sempre Ozeki, lo prescrissero con la stessa facilità delle vitamine a circa cinque milioni di donne nel mondo, almeno fino al 1971:

¹²³ Ruth Ozeki, *Carne*, cit., p.132.

¹²⁴ *Ivi*, p.133.

Its use was unabated in pregnant women until a 1971 study that confirmed the link between in utero DES exposure and a rare vaginal cancer, clear cell adenocarcinoma, was published in the *New England Journal of Medicine*. Only then did the FDA issue an alert about DES use in pregnancy. According to DES Cancer Network, none of the 267 pharmaceutical companies who produced and distributed DES have accepted any responsibility for DES's health effects.¹²⁵

Nonostante uno studio condotto nel 1953 da William Dieckmann avesse già dimostrato l'inefficacia del farmaco nel prevenire gli aborti spontanei, i medici continuarono a prescrivere ampiamente il DES anche nelle gravidanze normali, giustificandolo come un eccesso di prudenza, magari inutile ma non certo dannoso. Continuarono, come è ovvio, a causa delle pressioni delle case farmaceutiche, che avevano pubblicizzato il DES su riviste specialistiche e stampa popolare al punto tale da spingere un gran numero di donne a richiedere il farmaco, anche laddove non ce n'era apparentemente alcun bisogno¹²⁶. Una volta scoperta la connessione tra il DES e il tumore all'utero, nuove ricerche scientifiche aprirono scenari sconcertanti, dimostrando che le donne cui era stato somministrato tale farmaco soffrivano, nella maggior parte dei casi, anche di altre patologie quali mestruazioni irregolari, difficoltà di concepimento e mutamenti strutturali di vagina, utero e cervice. Nonostante ciò, ci vollero quasi dieci anni di durissimi scontri con le case farmaceutiche e i produttori di carne perché il governo dichiarasse illegale l'uso del DES nell'alimentazione del bestiame, cosa che accadde per l'appunto solo nel 1979.

Eppure, sottolinea Ruth Ozeki:

¹²⁵ Julie Sze, "Boundaries and Border Wars: DES, Technology, and Environmental Justice", in *American Quarterly*, Volume 58, Number 3, September 2006, p. 795.

¹²⁶ Julie Sze, "Boundaries and Border Wars: DES, Technology, and Environmental Justice, in *American Quarterly*", cit., p. 795.

Oggi, sebbene il DES sia fuorilegge, nel 95 per cento degli allevamenti di bestiame degli Stati Uniti si continuano a somministrare ormoni o farmaci per accelerare l'accrescimento. I residui sono presenti nei tagli di carne che vengono venduti nei supermercati e che giganteggiano nei nostri piatti.¹²⁷

La tragica scoperta di essere stata esposta, da feto, a tale farmaco e che questo le aveva procurato la malformazione causa della sua sterilità, è uno dei momenti chiave non solo della vita di Jane ma anche dell'intero libro:

La mutilazione del mio utero avvenne quando ero ancora solo un gamberetto fluttuante nel caldo liquido amniotico della mamma. Mi immagino perfettamente la scena. La mamma spaventata, incinta, che non parla una parola d'inglese, seduta nello studio del medico [...]. Naturalmente l'anziano dottor Ingvortsen [...] decise che era delicata. E di conseguenza prese ragionevoli precauzioni. [...] Così le prescrisse circa 125 milligrammi di dietilstilbestrolo, altrimenti conosciuto come DES [...].¹²⁸

Tale presa di coscienza e soprattutto la consapevolezza che il DES venisse ancora utilizzato illegalmente dalla stragrande maggioranza degli allevatori, convincono Jane ad abbandonare le linee guida che gli autori del suo programma le avevano fornito per le riprese e a denunciare tutto ciò che di terribile aveva avuto modo di documentare nel suo viaggio alla ricerca delle perfette famiglie americane. Anche in Ruth Ozeki troviamo quindi, come già in Thoreau e in London, la necessità di raccontare, giacché

In questa accezione radicale, l'ignoranza è un atto di volontà, una scelta che ognuno ripete più volte, soprattutto quando si sente sopraffatto dalle informazioni, e consapevolezza equivale ormai a impotenza. [...] Se ci è preclusa la possibilità di agire consapevolmente, l'ignoranza diventa condizione indispensabile alla sopravvivenza. Così la coltiviamo, ci

¹²⁷ Ruth Ozeki, *Carne*, cit., p. 135.

¹²⁸ Ruth Ozeki, *Carne*, cit., pp. 166-167.

andiamo addirittura a nozze. Sono convinta che l'estetica fintamente idiota che domina tv e cinema abbia a che fare con questo. Nutriti da una dieta quotidiana di cattive notizie, viviamo in uno stato permanente di panico represso. Paralizzati dalla conoscenza di infiniti orrori, ci difendiamo facendo finta di niente. L'ignoranza diventa un elemento di forza perché permette alla gente di vivere. La stupidità diventa pregiudiziale, una dichiarazione politica. Norma di comportamento collettiva.¹²⁹

3.3.3 Conclusioni aperte e sentori di speranza

Durante quello che definisce "il suo anno di carni"¹³⁰, a Jane capita ciò che non avrebbe mai creduto possibile: rimane incinta. Dopo innumerevoli tentativi e un matrimonio fallito alle spalle, gli incontri con un amante occasionale di nome Sloan producono una gravidanza insperata e, per questo motivo, ancora più preziosa e stimolante. Nel sentirsi per la prima volta in grado di dare la vita, Jane comincia a guardare all'indifferenza delle case farmaceutiche e degli allevatori come a un omicidio di massa in potenza, qualcosa da provare a fermare con tutte le sue forze a prescindere dalle gravi conseguenze professionali che sicuramente una decisione del genere avrebbe portato con sé. A questa presa di coscienza, purtroppo, non corrisponde una altrettanto netta applicazione pratica, quantomeno non subito dopo il fatale incidente che, nella scena probabilmente più forte e simbolica dell'intero libro, costa a Jane la perdita del suo bambino¹³¹. L'azione si svolge all'interno di un mattatoio dove un operaio sta per uccidere una vacca: l'animale, dopo essere stato tramortito, viene sgozzato, producendo un fiotto di sangue violento e improvviso che schizza in direzione della troupe che sta filmando.

¹²⁹ *Ivi*, p. 348.

¹³⁰ *Ivi*, p. 59.

¹³¹ In realtà nel prosieguo della narrazione si scoprirà che il feto era già morto da circa due settimane prima dell'incidente al mattatoio.

Uno degli operatori, nel tentativo di evitarlo, scatta all'indietro, colpendo un altro operatore che, a sua volta, urta Jane spingendola nella direzione della vacca agonizzante:

Deve avermi colpito proprio dopo la curva, all'apice dell'arco centrifugo. Fui letteralmente scaraventata in aria, ed è tutto ciò che ricordo perché, ricadendo, urtai la base del cranio sull'orlo del box dove tramortivano i bovini, venendone, per l'appunto, immediatamente tramortita.¹³²

L'uccisione della bestia causa, almeno apparentemente, la morte del feto. Per di più l'incidente, fortemente simbolico, si conclude con l'essere umano che sperimenta l'esperienza dell'animale, venendo ugualmente tramortita prima di toccare con mano la morte. La conclusione è evidente: carni di esseri non umani, avvelenate da esseri umani, avvelenano a loro volta carni di altri esseri umani causando malattie, dolore e morte. Tutto ciò a causa della bramosia di guadagno di chi crea e sponsorizza un mondo artefatto, dalle stalle alle televisioni, un mondo che produce la *diversità* per sfruttarla a proprio vantaggio e che vende, per contro, *normalità anormale*, o *anormalità* apparentemente *normale*, con l'unico scopo di aumentare il proprio profitto personale.

A fare da contraltare a questo tipo di umanità è il forte senso di condivisione e di solidarietà che si instaura tra le donne del racconto. Esemplare, a tal proposito, è un passo tra gli ultimi di gran rilievo di *Carne*, quello in cui Jane telefona a Dyann e Lara, una coppia di lesbiche vegetariane che aveva conosciuto durante il viaggio alla ricerca delle perfette mogli americane e che aveva ingaggiato come protagoniste di uno degli episodi del suo programma. Dopo essersi scusata per non averle informate del fatto che questo era sponsorizzato da un'azienda produttrice di carne, Jane continua così:

¹³² Ruth Ozeki, *Carne*, cit., pp. 296-297.

Avrei qualcos'altro da mandarvi [...]. È una giovane donna giapponese. [...] Lei ha visto voi e io me la sono vista arrivare in casa, chiedendo di voi. Ha mollato il marito, che la menava mica male, e l'ha anche violentata. Sta di fatto che vuole conoscervi. Siete molto importanti per lei. Le avete dato il coraggio di uscire da una situazione veramente brutta.

- Bene, - disse Lara.

- Lara! - disse Dyann.

- Cosa? - disse Lara. - C'è la stanza degli ospiti. [...]

- D'accordo, - mugugnò Dyann. - Quanto tempo si fermerà?

- Beh, il fatto è che... [...] vedete, è incinta...¹³³

Donne in difficoltà, a modo loro ferite dalla vita ma ugualmente capaci di solidarietà nei confronti di altri esseri umani. È questo, in fin dei conti, il senso profondo del libro di Ozeki, la missione che affida a ogni personaggio positivo del suo racconto: Jane, per esempio, sente il bisogno di informare l'America dei pericoli della somministrazione di farmaci agli animali d'allevamento, mentre Akiko vince la sua paura del mondo per dare una vita migliore alla figlia che ha in grembo, e persino Dyann e Lara, che accettano di accogliere in casa propria una perfetta sconosciuta per giunta presentata loro da un'altra semi-sconosciuta la quale, seppure in buona fede, le aveva ingannate pochi mesi prima. I risultati di questo spirito di solidarietà, che da sempre e non a caso si sviluppa maggiormente proprio all'interno di gruppi di individui ugualmente discriminati, sono al contempo semplici e straordinari, riconducibili, volendo, ad una sola parola: felicità. Così Akiko:

Dyann e Lara erano state fantastiche. Lara l'aveva aiutata a trovare casa, e Dyann l'aveva presentata a una dottoressa che l'avrebbe seguita durante la gravidanza e il parto. Le avevano prestato piatti e pentole e una sedia, poi l'avevano accompagnata a comprare il futon da mettere su una struttura che si richiudeva su se stessa trasformandosi in divano, il che era molto intelligente e molto americano. Passando in punta di

¹³³ Ruth Ozeki, *Carne*, cit., pp. 354–356.

pie di da una stanza all'altra, Akiko decise che quello era senza dubbio l'inizio di una vita felice.¹³⁴

3.4 Quando *l'altro* siamo noi: Vera Gente, Mutanti e Marlo Morgan

Il linguista italiano Giorgio Cardona, la cui riflessione sul concetto di spazio ha aperto questo capitolo¹³⁵, ha stabilito che il punto di osservazione da cui ognuno di noi guarda il mondo è attraversato da infiniti assi, sui quali si posizionano tutti gli elementi che rientrano nel nostro campo visivo. Non era certamente intenzione di Cardona ridurre a uno solo i molteplici punti di vista che si intrecciano tra loro su tali assi, giacché il suo ragionamento riguardava esclusivamente il modo in cui si osserva e quindi si organizza lo spazio circostante. Tale premessa è fondamentale affinché non si pensi che quanto si dirà nel prosieguo di questo paragrafo voglia essere una critica all'illustre linguista, le cui riflessioni in materia di etnologia, etnografia ed etnolinguistica sono anzi assai preziose per chiunque voglia avvicinarsi allo studio dei popoli *altri* e delle loro tradizioni, in particolar modo linguistiche.

Arrivati ormai ad aver stabilito, seppur per sommi capi, chi e che cosa è percepito come *altro* da chi invece percepisce se stesso come *normale* e il suo posto nel mondo come *dovuto*, è giunto il momento di osservare la *normalità* attraverso gli occhi della *diversità*, e un testo come *E venne chiamata due cuori*¹³⁶ di Marlo Morgan può costituire una base di partenza perfetta per un simile ragionamento. Sulla veridicità dei fatti narrati da Morgan è stato scritto già molto: in tanti l'hanno accusata nel corso degli anni di aver romanizzato e talvolta

¹³⁴ Ruth Ozeki, *Carne*, cit., p. 360.

¹³⁵ Si veda, a tal proposito, p. 56.

¹³⁶ Marlo Morgan, *E venne chiamata due cuori*, (*Mutant Message Down Under*), traduzione di M.B. Piccioli, Milano, Sonzogno, 1994.

addirittura inventato episodi, personaggi, storie, a partire dal presunto “rapimento” operato ai suoi danni in Australia da parte della popolazione aborigena della Vera Gente, con cui, secondo il racconto, avrebbe attraversato l’Outback per un tempo di circa quattro mesi, vivendo secondo i loro usi e costumi fino al ritorno nella civiltà. Effettivamente, pur non essendo questa la sede adatta a indagare la veridicità o meno dei fatti contenuti nel racconto, è impossibile nascondere un certo scetticismo di fronte alle ampie descrizioni di comunicazione telepatica tra gli aborigeni della tribù della Vera Gente o alla cura di una frattura scomposta attraverso litanie e imposizione delle mani¹³⁷. Cionondimeno, sempre fedele alla già citata teoria di Scott Slovic secondo cui ogni testo è suscettibile di analisi ecocritica, è più che mai possibile riscontrare anche all’interno di questo volume una serie di elementi utili a ragionare sul concetto di *differenza*, questa volta attraverso il modo in cui una popolazione aborigena può guardare a ciò che è *altro da se stessa*, cioè il mondo animale, il mondo vegetale e soprattutto il mondo dei Mutanti, ossia quello dell’uomo bianco. Per una volta dunque, il punto della messa a fuoco evidenziato da Cardona si sposta e l’*altro* diventiamo noi.

Il passo che segue, nonostante lo stile chiaramente romanzesco, risulta molto interessante nell’ambito di quel discorso di co-appartenenza tanto caro a Thoreau e ad Aldo Leopold, come si è visto nei capitoli precedenti:

Lo scopo del regno vegetale è di nutrire animali e uomini, consolidare il terreno, accrescere la bellezza e mantenere l’equilibrio nell’atmosfera. [...] Lo scopo principale dell’animale non è quelli di nutrire l’uomo; e tuttavia, quando è necessario, acconsente a svolgere tale funzione. Il suo scopo è quello di

¹³⁷ Marlo Morgan, *E venne chiamata due cuori*, cit., pp. 82-85 e pp. 113-115.

contribuire all'equilibrio atmosferico, di essere compagno dell'uomo e di istruirlo con l'esempio. [...] Per questo ogni mattina la tribù invia un pensiero, o un messaggio, agli animali e alle piante che ha intorno. "Stiamo camminando sulla vostra strada. Veniamo a farvi adempiere allo scopo della vostra esistenza." Sta alle piante e agli animali decidere chi fra essi verrà scelto. [...] La tribù incomincia sempre la giornata ringraziando il Tutto per la luce, per se stessi, per gli amici e per il mondo. Talvolta fanno richieste specifiche, ma sempre accompagnate dalla frase "Se è per il mio bene e per il bene di tutte le forme di vita che mi circondano". [...] ¹³⁸

Ancora più interessante del rapporto con il mondo non umano è il rapporto tra la tribù della Vera Gente e il mondo dei Mutanti, così come essi vengono percepiti e chiamati. I Mutanti, come scrive Marlo Morgan, siamo noi popoli 'civilizzati' che abbiamo perso, secondo gli aborigeni, il contatto con la nostra storia, la nostra natura e, soprattutto, il nostro posto del mondo. In questo senso siamo diventati *altro* da noi stessi, *altro* da ciò che saremmo dovuti essere in uno schema come quello della Piramide della Terra¹³⁹ di Leopold, *altro* rispetto a chi invece del suo posto nel mondo è perfettamente cosciente. Allora, quando la tribù della Vera Gente dipinge dei Mutanti un quadro tanto spietato quanto vero, i sospetti sull'autenticità delle vicende vissute da Marlo Morgan diventano privi di qualsiasi interesse, quantomeno per chi possieda onestà intellettuale e autocritica sufficienti per giudicare se stesso come se fosse, per un momento, *altro da sé*:

I Mutanti hanno molte fedi, e dicono che la tua via è diversa dalla mia, che il tuo salvatore è diverso dal mio salvatore, che la tua eternità non è la mia eternità. La verità è che ogni vita è unica. C'è solo un gioco in corso. C'è una sola razza, ma molte sfumature diverse. [...] Se tu fai del male a qualcuno fai del male a te stesso. Se aiuti qualcuno, aiuti te stesso. Tutti hanno sangue e ossa; ciò che ci differenzia sono il cuore e il fine. I

¹³⁸ *Ivi*, pp. 72-74.

¹³⁹ Aldo Leopold, *Almanacco di un mondo semplice*, cit., pp. 174-180.

Mutanti pensano che tutto questo valga solo per la durata di una vita, e lo pensano in termini di individualità e distinzione. La vera gente lo pensa in funzione dell'eternità. Tutto è uno: i nostri antenati, i nostri nipoti che devono ancora nascere, la vita che è ovunque.¹⁴⁰

Anche in questo caso le similitudini con gli autori e le opere precedentemente citate sono più che mai abbondanti, ma quando a parlare non siamo *noi* ma *l'altro*, accade qualcosa di inaspettato. Perché questo testo contiene un messaggio al tempo stesso simile e diverso rispetto a quello di un testo come *Walden* o come *Carne*, un messaggio in un certo senso unico nel suo genere che la Vera Gente sceglie di condividere con un'unica Mutante, la quale avrà il compito di riportarlo alla *sua* gente, nella speranza che qualcosa un giorno possa cambiare.

Noi, la tribù della Vera Gente del divino Tutto, stiamo per lasciare il pianeta terra. Nel tempo che ci resta abbiamo scelto di vivere al più alto livello di spiritualità, ossia la castità. Non genereremo più figli; e, quando anche il membro più giovane della tribù se ne sarà andato, con lui scomparirà l'ultimo rappresentante della razza umana al suo stato più puro. [...] Tu sei stata scelta tra i Mutanti come nostra messaggera per rivelare alla tua gente la nostra partenza. Pregheremo perché comprendiate i danni che il vostro stile di vita sta provocando alla terra, agli animali, all'aria e a voi tutti. Pregheremo perché troviate una soluzione ai vostri problemi senza distruggere questo mondo. Ci sono Mutanti quasi pronti per riconquistare il loro spirito individuale ad essere autentici. Se verrà prestata la dovuta attenzione, c'è ancora il tempo di salvare il pianeta dalla distruzione, ma noi non possiamo più aiutarvi. Il nostro tempo è scaduto...¹⁴¹

Né l'ostentata castità di Thoreau, né tantomeno il desiderio di progenie degli uomini e delle donne di *Carne* e nemmeno la riflessione di London circa l'inopportunità per gli abitanti dell'abisso

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 150.

¹⁴¹ Marlo Morgan, *E venne chiamata due cuori*, cit. pp. 174-175

di procreare¹⁴², possono avvicinarsi a un discorso del genere. La Vera Gente, dopo aver orgogliosamente sostenuto per secoli una guerra pacifica che sapeva in partenza di non poter vincere, decide di abbandonare la partita, probabilmente per estremo altruismo più che per viltà o egoismo. Si tratta di una scelta drammatica, contraria ad uno degli istinti naturali più antichi, cioè quello della conservazione della specie, con tutte le implicazioni che esso porta con sé. È una decisione che va letta, a prescindere da ogni considerazione personale, come un estremo atto d'amore perché volto a preservare, a fronte di un grande sacrificio, nuovi individui da una vita di sicura sofferenza fine a se stessa. Scrive Marlo Morgan:

E ogni volta che sul giornale mi imbattevo in un articolo che parlava della gravità della situazione ambientale e dei pericoli in cui versavano le regioni più verdi della terra, riconoscevo che la decisione dei miei amici era giusta: era necessario che la Vera Gente se ne andasse. Già ora potevano a malapena contare sul cibo necessario, e come avrebbero potuto affrontare gli effetti delle radiazioni future? Erano nel giusto quando sostenevano che l'uomo non può produrre ossigeno, e che solo alle piante e agli alberi è delegato questo compito. [...] I membri della tribù della Vera Gente si sono conquistati il diritto di non prolungare la loro esistenza su un pianeta già sovraffollato. Fin dagli inizi del tempo essi sono stati persone sincere, oneste e pacifiche, e non hanno mai dubitato del loro legame con l'universo. Non riesco a capacitarmi dell'indifferenza e del disinteresse con cui mi scontravo, e solo col tempo capii quanto possa risultare inquietante il contatto con l'ignoto...¹⁴³

Tale ragionamento pone un interrogativo che è impossibile sciogliere in queste poche pagine: è la tribù della Vera Gente ad aver perso la partita o siamo *noi* che la stiamo perdendo senza nemmeno accorgercene, pur continuando a giuocarla? Nel tempo che ognuno di noi dedicherà a cercare di sciogliere questo interrogativo solo in

¹⁴² Si veda, a tal proposito, p. 71.

¹⁴³ Marlo Morgan, *E venne chiamata due cuori*, cit., pp. 213-214.

apparenza banale, tante cose cambieranno e altrettante risposte, probabilmente, nasceranno sbagliate o già superate. Quel che è certo è che se l'esempio della tribù della Vera Gente diventerà, per scelta o per necessità, il modello da seguire per un futuro prossimo o remoto, l'importanza della testimonianza come forma di sapere collettivo se ne andrà insieme al genere umano, cosa che magari desterà l'amarezza di qualcuno, fino a quanto non ci sarà più nessuno a ricordare e quindi a poter testimoniare ciò che un tempo è stato.

3.5 Conclusioni: olocausti e testimonianza

Lo scrittore e poeta italiano Primo Levi ha scritto:

Voi che vivete sicuri
Nelle vostre tiepide case,
Voi che trovate tornando a sera
Il cibo caldo e visi amici:
Considerate se questo è un uomo
Che lavora nel fango
Che non conosce pace
Che lotta per mezzo pane
Che muore per un sì o per un no.
Considerate se questa è una donna,
Senza capelli e senza nome
Senza più forza di ricordare
Vuoti gli occhi e freddo il grembo
Come una rana d'inverno.
Meditate che questo è stato:
Vi comando queste parole.
Scolpitele nel vostro cuore
Stando in casa andando per via,
Coricandovi alzandovi;
Ripetetele ai vostri figli.
O vi si sfaccia la casa,
La malattia vi impedisca,
I vostri nati torcano il viso da voi.¹⁴⁴

¹⁴⁴ Primo Levi, in *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi, 1989.

La poesia di Primo Levi manifesta una necessità su tutte, cioè quella di raccontare. Si apre rivolgendosi direttamente al lettore per catturare la sua attenzione e trasportarlo nel vivo della vicenda, poi prosegue raccontandogli una storia di vita ed esortandolo a non dimenticarla al punto da arrivare a minacciarlo, nel finale, tanto importante è la necessità della memoria. La poesia è molto nota, così come il suo autore e le motivazioni storiche e personali che hanno contribuito a comporla. Eppure, con solo qualche aggiustamento, non riuscirebbe difficile credere che sia stata scritta da Jack London dal ghetto dell'East End, o da Thoreau dal campo di fagioli, da Marlo Morgan dall'Outback australiano e persino da Ruth Ozeki, tramite Jane e Akiko, da qualche mattatoio o fattoria sperdute in America. Tutti questi autori, infatti, parlano in realtà di uno o più olocausti, di natura diversa e con più o meno veemenza, ma il concetto che vogliono esprimere è, in fin dei conti, sempre lo stesso: affinché gli esseri umani comprendano a fondo il male di cui sono capaci e smettano di perpetrarlo, occorre che non perdano mai la memoria di ciò che è stato. E se è vero, parafrasando Schopenhauer, che l'uomo è l'unico animale che provoca sofferenza agli altri senza altro scopo che la sofferenza in quanto tale, allora il valore della testimonianza assume un duplice significato: da un lato induce a riflettere sugli effetti del male che gli esseri umani sono in grado di produrre, e dall'altro stimola (o dovrebbe stimolare) il desiderio di non commetterne ancora e di combatterne artefici ed effetti.

4. Capitolo Quarto: Un'altra educazione

*«Imagine there's no countries,
it isn't hard to do.
Nothing to kill, or die for
and no religion too.
Imagine all the people
living life in peace.»*

John Lennon

4.1 Contaminare

Imagine (1971) di John Lennon è una canzone molto semplice, tanto dal punto di vista ritmico quanto dal punto di vista testuale. Si potrebbe definire come il sogno a occhi aperti di un uomo che immagina (e spinge il suo pubblico a immaginare) come sarebbe un mondo privo dei principali fattori di divisione sociale, come la terra, i confini, la religione, e tutto ciò che di aberrante viene fatto per preservarli. Si potrebbe definire anche come un inno all'unione, che è, per sua stessa natura, contaminazione. Si è soliti dare a questo termine il significato negativo di qualcosa che, agendo dall'esterno, penetra all'interno del nostro corpo causandoci diversi tipi di scompensi. Si estende poi il significato alle strutture sociali e antropologiche, vedendo in ciò che è diverso un fattore di contaminazione intesa come stravolgimento, e non già come arricchimento, dell'ordine e delle tradizioni preesistenti. Contaminare significa, per lo meno in questa accezione, distruggere. Eppure non possono passare inosservati tutti quei prodotti di contaminazioni varie ed eventuali che, vuoi per moda, vuoi per la novità di ciò che creano, fanno parte delle vite degli esseri umani di oggi senza che questi ne traggano altro che beneficio. Qualche esempio: da una decina di anni a questa parte in campo musicale il genere più praticato e ascoltato in assoluto è l'*indie*, folk, rock, o pop

che sia. Si tratta, per meglio dire, di una varietà musicale per sua stessa natura indefinibile come “genere” proprio perché miscuglio di generi, frutto di infinite contaminazioni melodiche, strumentali, di sperimentazioni e talvolta anche vere e proprie rivoluzioni tecniche. La fortuna di gruppi come i Mumford and Sons¹⁴⁵ per esempio, che negli ultimi anni hanno venduto milioni di dischi in tutto il mondo, è il risultato di sperimentazioni più che riuscite tanto a livello di genere (nelle loro melodie sono infatti percepibili echi di folk americano fusi ad altrettanto folk e punk britannico, da Bob Dylan ai Pogues) quanto a livello di tecnica, laddove in pezzi come *Little lion man*¹⁴⁶ si può ascoltare il suono delle corde di un violoncello pizzicate con le dita invece che con il classico archetto. Contaminazioni di varia natura sono poi alla base di molti grandi successi del cinema moderno i cui autori, uno su tutti Quentin Tarantino, hanno fatto della sperimentazione e della fusione e rielaborazione di stili diversi il loro marchio di fabbrica, nonché il segreto del loro successo. Pellicole come *Kill Bill Vol. 1* (2003) e *Kill Bill Vol. 2* (2004) o *Grindhouse - Death proof* (2007) sono state a buon titolo definite da diversi critici cinematografici come delle vere e proprie “enciclopedie di cinema”, tanti sono i riferimenti, i prestiti, le citazioni, le rielaborazioni e le fusioni di stili appartenenti a generi e periodi diversi in esse contenuti. E questo solo per citare alcune tra le forme più moderne di “contaminazione”, ma a ben guardare sono anni che i grandi artisti hanno capito che contaminare gli stili già esistenti non vuole certo dire impoverirli o mancare di ingegno ma, al contrario, arricchire le potenzialità espressive di ognuno di essi, creando qualcosa di nuovo a partire da qualcosa che già esiste.

¹⁴⁵ Si veda “Introduzione”, p. 4.

¹⁴⁶ Brano contenuto nell’album *Sigh no more* (2009).

4.2 Contaminazione e istruzione

Raccontare la contaminazione significa, in un certo senso, educare alla *differenza*. Come mai gli esseri umani accettano determinati tipi di contaminazione (anzi talvolta li ricercano spasmodicamente) e ne rifiutano con forza altri, dimostrando di avere del medesimo concetto una percezione diversa a seconda di fattori quali il coinvolgimento personale, le strutture sociali, i pregiudizi e le "tradizioni" secolari? Come mai per alcuni è più facile accettare di mangiare del cibo preparato e servito da un ristoratore egiziano piuttosto che accettare che il proprio figlio o la propria figlia ne sposino un connazionale? La verità è che, ancora nel mondo moderno e per più esseri umani di quanto si possa pensare, la contaminazione è qualcosa di positivo fin tanto che rimane lontana o comunque in posizione di subordinazione rispetto alle proprie convinzioni "culturali", "etiche" e alle esigenze primarie della vita di tutti i giorni. Va bene contaminare la nostra dieta con la dieta cinese, per esempio, ma è meno appropriato contaminarsi con un cinese a livello culturale, sociale, sessuale e, soprattutto, familiare. È il paradosso del moderno concetto di contaminazione che viene percepito da un lato come qualcosa che arricchisce e dall'altro come qualcosa che priva della propria identità. Molto spesso, per giunta, si tratta di un'identità esecrata o, nel migliore dei casi, ignorata dai suoi stessi detentori fin tanto che non la sentono, inspiegabilmente, minacciata dal contatto con un'identità *altra*. È per esempio il discorso, ormai venuto a noia, della nozione di famiglia tradizionale e *modern family*, le cui aggettivazioni per altro portano già con sé una precisa volontà di opposizione concettuale e morale. Il complesso discorso intorno alla concessione di pari diritti alle cosiddette "coppie di fatto", siano esse eterosessuali od omosessuali, è stato

trasformato fin da subito in un processo oppositivo - escludente: da un lato sono state messe le coppie di fatto in opposizione alle coppie "normali", a partire già dalle aggettivazioni di cui sopra, e dall'altro si è posto l'accento non tanto su ciò che di migliore avrebbe portato equiparare, a livello di diritto, le diverse formazioni familiari, ma sui presunti pericoli che questo avrebbe comportato per la famiglia "tradizionale". Si tratta di un meccanismo perverso che ha lo scopo di rinsaldare non solo il concetto, ma l'essenza stessa della famiglia "tradizionale" attraverso l'opposizione a nuovi tipi di famiglia, che in realtà nulla tolgono e molto aggiungono all'ampio ventaglio delle diverse tipologie di unioni umane. E questo, per tornare al discorso principale, non certo a fronte di una reale percezione sacrale del concetto di famiglia, per lo meno come spesso i media vorrebbero venderla. Non occorre, e non è pertinente in questa sede, citare le percentuali di divorzi, violenze domestiche, seconde nozze e tutto ciò che, a livello puramente teorico, danneggia l'identità, i membri e l'immagine della famiglia "tradizionale" e che nulla ha a che vedere con le famiglie "non tradizionali" e i diritti loro concessi o non concessi. È lo stesso discorso di coloro che ritengono che una ministra di colore sia indegna di servire il Paese di cui poi bruciano la bandiera in piazza o fischiano l'Inno Nazionale allo stadio.

La differenza che contamina è accettata, in buona sostanza, solo quando è percepita come controllabile, utile o subordinabile. Ma se la contaminazione è davvero, come in molti a ragione sostengono, un processo che arricchisce la nostra cultura senza nulla togliere alla nostra identità, in che modo possiamo lavorare affinché la percezione sbagliata che di essa ha la maggioranza degli esseri umani possa, se non cambiare, quanto meno essere messa in discussione?

Ci si addentra, con questa domanda, nel pericoloso campo dell'educazione, tanto scolastica quanto familiare. Data la natura dell'elaborato, in questo caso si ragionerà brevemente solo sull'educazione scolastica, archiviando con una piccola riflessione il discorso relativo all'esposizione alla contaminazione in ambito extra-scolastico ed extra-familiare. Il mondo moderno ha, come si è visto, un modo assai curioso di trattare le differenze: tra il percepirle come qualcosa di dannoso e il rispettarle scorre l'immenso fiume delle vie di mezzo, che porta con sé la discriminazione, gli stereotipi, la volgarità, il sarcasmo, il disinteresse e la tolleranza. Attraverso una massima dello scrittore tedesco Johann Wolfgang Von Goethe (1749-1832), si può riflettere proprio sul concetto di "tolleranza", un termine di cui molto spesso si abusa e del quale in realtà non si coglie il reale significato. Goethe sosteneva infatti che "la tolleranza dovrebbe essere una fase transitoria. Dovrebbe portare al rispetto. Tollerare è offendere"¹⁴⁷. Senza voler disprezzare necessariamente la tolleranza come atteggiamento nei confronti delle differenze, resta pur vero che essa presume in un certo senso un sopportare con fastidio, un accettare con fatica e probabilmente nemmeno fino in fondo. Il rispetto per le differenze passa, naturalmente, per un'educazione che non deve essere per forza una sovraesposizione (come spesso purtroppo accade) del diverso come fenomeno da circo o come incarnazione di ogni tipo di stereotipo positivo esistente. Questo non soltanto perché la sovraesposizione è, di per se stessa, fonte di comprensibile disturbo per coloro che la subiscono, a prescindere da quale sia l'intento comunicativo che vi soggiace, ma soprattutto perché il concetto di stereotipo è negativo anche quando

¹⁴⁷ Johann Wolfgang Von Goethe, in P. Ravasi, *Breviario Laico. 366 riflessioni giorno dopo giorno*, Milano, Mondadori, 2007, p. 315.

è positivo. Lo stereotipo è, infatti, l'antitesi stessa del pensiero razionale, ovverosia quella caratteristica che più di tutte, secondo gli scienziati, differenzia l'essere umano dal resto del mondo animale. Per di più, smascherare uno stereotipo positivo può essere ancora più pericoloso, a livello di conseguenze, che accettarne uno negativo, dal momento che la disillusione rafforza senza dubbio la diffidenza e, in taluni casi, l'avversione a ciò che si considerava migliore di quello che effettivamente si scopre essere. Ma se lo stereotipo positivo è qualcosa da combattere tanto quanto quello negativo, è altrettanto vero che porre particolare cura nella lotta alla discriminazione dovrebbe essere, all'interno del contesto familiare e scolastico, ma anche all'esterno di essi, l'impegno quotidiano di ogni essere umano, svolto in modo diverso a seconda delle situazioni particolari di ognuno. È mia personale opinione, per esempio, che la lotta più efficace contro una discriminazione provenga da coloro che di quella discriminazione non sono l'oggetto. È una questione di logica umana di base: se la vittima di una discriminazione combatte contro quella stessa discriminazione, la sua pur lecita lotta viene immediatamente ascritta a un interesse personale e non già a una questione di giustizia *tout court*, qual è in fin dei conti la battaglia a qualsiasi forma di discriminazione. Questa errata percezione è in grado di privare la lotta di molta più forza di quanto non si possa credere, specialmente laddove si pensi che l'interesse personale escluda a priori il concetto di coscienza o di giustizia universale. Questi sono i motivi per cui, riallacciandosi al discorso principale, l'educazione alla differenza che può svilupparsi in un contesto scolastico è più che mai importante e potenzialmente assai efficace quando condotta con equilibrio e da personaggi che si dimostrino il più possibile *super partes* e, a loro volta, *diversi e uguali* a tutti gli altri.

Educare alla differenza, come si è visto, significa innanzitutto educare alla contaminazione cominciando col privare il termine dell'accezione negativa di cui si parlava poc'anzi e proseguendo col dare a concetti puramente teorici una dimensione pratica che permetta di toccare con mano, anche indirettamente, le infinite potenzialità delle contaminazioni stesse. Un esempio di trasposizione pratica è quello che si è cercato di fare in questa tesi, cioè un discorso transdisciplinare che attraverso un viaggio, anche cronologico, tra discipline, autori, generi e opere letterarie, forme d'arte, sperimentazioni, ragionamenti, teorie illustri e personali, riesca a dimostrare quanta ricchezza, culturale e non, può derivare dalla scoperta dei legami che tengono uniti tra loro tutti i membri della Natura.

Un approccio didattico transdisciplinare può senza dubbio risultare straniante per uno studente universitario del giorno d'oggi, abituato a un tipo di insegnamento più specifico, concentrato su una singola disciplina, un singolo autore o gruppi di autori accomunati da genere letterario, periodo storico e via discorrendo. Tenere un corso di Letteratura Anglo-Americana e finire per parlare, oltre che di letteratura, di ecologia, antropologia, filosofia, identità di genere, etiche e prospettive ambientali, storia, musica, fotografia, cinema, solo per citarne alcune, può avere un impatto incredibile su studenti che credevano di trovarsi di fronte a un professore in cattedra che legge e commenta brani di vari autori relativi al mondo anglo-americano e nulla più. Non che ci sia niente di sbagliato in un simile approccio, cionondimeno è importante analizzare, senza per questo voler creare paragoni, quanto un metodo transdisciplinare possa fornire, oltre che spunti culturali più variegati, anche le basi per un nuovo tipo di sistema non solo di studio ma anche di ragionamento.

Scoprire i legami che stanno alla base di argomenti o autori che mai si sarebbe pensato di poter accostare gli uni agli altri è senza dubbio uno stimolo (diretto e indiretto) a ragionare sulla *diversità* come fonte di ricchezza e a cercare un'identità comune nella differenza; è un guardare, in sostanza, al circostante con un occhio più attento e vigile che al contempo si fa, o dovrebbe farsi, anche più rispettoso. Non a caso l'approccio ecocritico ai contenuti letterari mira esattamente a questo, come già ampiamente si è detto in precedenza, cioè a far emergere quei legami che uniscono il mondo umano al mondo non umano e anche gli esseri umani tra di loro. L'analisi ecocritica non diventa così semplicemente un'altra delle tante chiavi di lettura di un libro, ma uno stimolo a proporre, a partire dal testo letterario, un modo di vivere differente, improntato fondamentalmente al rispetto di tutto ciò e di tutti coloro che ci circondano.

4.3 Giovanissimi e alterità. I modelli letterari positivi: J.K. Rowling e *Harry Potter*

Se, come si è detto, l'approccio ecocritico ai testi letterari permette di intervenire concretamente nell'educazione dei lettori, quale terreno più fertile della mente dei bambini per piantare i semi del rispetto dell'alterità? Va da sé che il tema non potrà essere sempre trattato in modo diretto, data la giovane età degli individui cui viene presentato, ma proprio per questo motivo opere il cui apporto potenziale è stato per anni sottovalutato, possono invece intervenire in modo più che mai efficace nel fornire quei modelli positivi di coappartenenza di cui tanto si è parlato analizzando *Walden* di Thoreau. La scrittrice britannica J.K. Rowling, autrice della fortunata saga di *Harry Potter*, oltre ad aver dato al *fantasy* una popolarità prima inimmaginabile, ampliando e rielaborando le peculiarità del

genere in funzione di strategie comunicative ben precise, ha attirato sulla sua opera l'interesse di una varietà incredibile di figure professionali, tra cui critici letterari, sociologi, psicologi, massmediologi, i quali le hanno conferito una dignità quasi scientifica, trattandola come "oggetto di ricerca transdisciplinare"¹⁴⁸. Brevemente, nelle pagine che seguiranno, si rifletterà su alcuni aspetti in particolare dell'opera di Rowling, analizzando tramite un approccio ecocritico le numerose potenzialità educative in essa contenute. Una precisazione è d'obbligo, tuttavia, prima di cominciare questo ultimo viaggio nell'universo letterario: il panorama della didattica è, come certamente gli addetti ai lavori sanno meglio di chiunque altro, qualcosa di sconfinato. Basta avere qualche piccola nozione, anche generica, di didattica delle lingue per esempio per capire quanto i metodi di insegnamento dipendano non solo dal docente e dal suo mondo personale, ma anche dagli allievi e dalle storie di ognuno di loro, dal contesto, dagli obiettivi, dalle motivazioni e via discorrendo. Non a caso non esiste al giorno d'oggi un modello didattico *standard* in grado di adattarsi con successo ad ogni contesto di insegnamento, e molto probabilmente non esisterà mai. Questa piccola premessa serve solo a chiarire che nel trattare un sistema di tale complessità, per lo meno in questa sede, non si intende fornire altro che spunti di riflessione personali derivati da un'indagine ecocritica di un testo letterario molto più articolato di quanto a prima vista possa sembrare.

¹⁴⁸ Peter Ciaccio, *Il vangelo secondo Harry Potter*, Torino, Claudiana, 2011, p. 10.

4.3.1 La bacchetta sceglie il mago

La vicenda di Harry Potter dovrebbe essere nota pressoché a chiunque, quantomeno a grandi linee. Se così non fosse, il fatto che un mago faccia incantesimi attraverso una bacchetta magica è una precisazione tanto ovvia quanto necessaria per introdurre il tema di questo paragrafo, ossia la scelta e la composizione delle bacchette magiche che, in *Harry Potter e la pietra filosofale*¹⁴⁹ (1998), occupano una posizione molto importante e forniscono più di uno spunto di riflessione. Nel negozio di bacchette magiche “Olivander”, il giovane Harry Potter scopre che

Ogni bacchetta costruita da Olivander ha il nucleo fatto di una potente sostanza magica [...]. Usiamo peli di unicorno, penne della coda della fenice e corde del cuore di draghi. Non esistono due bacchette costruite da Olivander che siano uguali, così come non esistono due unicorni, due draghi o due fenici del tutto identici.¹⁵⁰

La bacchetta magica, vero e proprio prolungamento del mago, è costruita quindi con elementi del mondo vegetale e animale. Il corpo esterno è costituito da legno di piante diverse (querce, tassi, aceri, agrifogli), mentre il cuore, quello che realmente le conferisce il potere magico, è costituito da parti di animali, seppur fantastici, come unicorni, draghi e fenici. Se a questo si aggiunge che, sempre secondo il venditore di bacchette Olivander “è la bacchetta che sceglie il mago”¹⁵¹ e che “naturalmente non si ottengono mai risultati altrettanto buoni con la bacchetta di un altro mago”¹⁵², si capisce immediatamente come nell’universo di Harry Potter il legame tra

¹⁴⁹ J.K. Rowling, *Harry Potter e la pietra filosofale*, (*Harry Potter and the Philosopher’s Stone*), trad. it. di M. Astrologo, Milano, Salani, 2001.

¹⁵⁰ *Ivi*, p.83.

¹⁵¹ J.K. Rowling, *Harry Potter e la pietra filosofale*, cit., p. 85.

¹⁵² *Ivi*, p. 83.

mondo umano e mondo non umano sia talmente forte da costituire addirittura la premessa senza la quale un mago non può esercitare la sua arte magica. Il fatto poi che sia la bacchetta a scegliere il mago, e non viceversa, dimostra non solo quanto il mondo vegetale e animale da essa rappresentato sia dotato di quel valore intrinseco di cui si è discusso nel primo capitolo di questo elaborato¹⁵³, ma anche come esso si trasformi nel corso del tempo da giudice a compagno, nel segno di una co-appartenenza tra esseri umani ed esseri non umani che diventa essenza stessa dell'individualità del personaggio. A tal proposito Peter Ciaccio, ne *Il vangelo secondo Harry Potter* (2011), aggiunge:

La differenza di legno tra le bacchette di Harry Potter e di Tom Riddle è uno dei dettagli interessanti di cui è costellata l'opera di Rowling: la prima è di Agrifoglio, la seconda di Tasso. Si tratta di due piante che per un inesperto hanno delle somiglianze: entrambe si presentano come arbusti con foglie a punta spinosa e bacche rosse, ma sono piante profondamente differenti [...]. Il tasso è infatti una pianta particolarmente velenosa [...] al punto da essere soprannominato «l'albero della morte». Anche l'agrifoglio può essere tossico [...] ma è una pianta utilizzata per le decorazioni dell'avvento e del Natale: una caratteristica opposta all'albero della morte. [...] Gli innumerevoli dettagli botanici dei libri di Harry Potter [...] descrivono caratteri e anticipano situazioni, attraverso il linguaggio dei fiori e delle piante [...].¹⁵⁴

4.3.2 Una magia potente: l'Incanto Patronus

Il mondo animale nella saga di *Harry Potter* non è solo un elemento costitutivo dell'essenza stessa del mago, ma anche fonte di amicizia, compagnia e protezione per gli esseri umani. Non a caso, ogni studente della Scuola di Magia e Stregoneria di Hogwarts, una sorta

¹⁵³ Si vedano pp. 16, 17 e 18.

¹⁵⁴ Peter Ciaccio, *Il vangelo secondo Harry Potter*, cit., pp. 28-29. Tom Riddle, *alias* "Lord Voldemort", è un potente mago oscuro, principale antagonista di Harry Potter.

di collegio dove i giovani maghi apprendono le arti magiche, ha il diritto di portare con sé un animale (generalmente un gufo, un gatto o un rospo) che lo accompagnerà per tutto il percorso di studi e oltre. Una delle amicizie più forti che nascono nella saga è proprio quella tra Harry Potter e la sua civetta, Edvige, che arriverà addirittura a dare la vita per salvare il suo amico umano. Ma l'aspetto forse più interessante del rapporto tra esseri umani ed esseri animali emerge nel corso del terzo capitolo della saga, *Harry Potter e il prigioniero di Azkaban*¹⁵⁵ (2000), quando per necessità di proteggersi da entità malvage note come Dissennatori¹⁵⁶, Harry Potter è costretto ad apprendere un incantesimo molto complesso di nome *Incanto Patronus* la cui formula, *Expecto Patronus*, significa letteralmente *aspetto un protettore*. L'incantesimo consiste nel concentrarsi sui ricordi e le sensazioni più belle che la mente del mago possa far emergere, al fine di evocare un protettore che scacci il pericolo e metta in salvo colui che ne ha richiesto l'aiuto. Non a caso, ogni *Patronus* ha l'aspetto di un animale diverso, generalmente connesso alle vicende personali o alle caratteristiche del mago che lo evoca, a ulteriore dimostrazione del legame profondo che unisce i due mondi. Il *Patronus* di Harry Potter ha un'altra caratteristica che contribuisce a renderlo speciale: ha infatti l'aspetto di un cervo, ossia l'animale nel quale suo padre, morto quando lui era ancora in fasce, aveva imparato a trasformarsi nei suoi anni da studente. Un animale salvifico strettamente connesso alla figura genitoriale è un'immagine dotata di una simbologia talmente forte ed evidente da non

¹⁵⁵ J.K. Rowling, *Harry Potter e il prigioniero di Azkaban*, (*Harry Potter and the Prisoner of Azkaban*), trad. it. di B. Masini, Milano, Salani, 2001.

¹⁵⁶ Creature oscure il cui respiro assorbe le emozioni positive degli esseri umani, lasciando loro solo i peggiori ricordi.

necessitare di ulteriori spiegazioni, ma solo di essere celebrata riportando il passo in questione:

Harry si lanciò fuori dal cespuglio ed estrasse la bacchetta. «EXPECTO PATRONUM!» urlò. E dalla punta della bacchetta esplose [...] un accecante, abbagliante animale d'argento. [...] Lo vide abbassare il capo e caricare i Dissennatori che sciamavano... ora inseguiva le ombre nere sul terreno, e i Dissennatori cadevano all'indietro, si disperdevano, si ritiravano nell'oscurità... erano spariti. Il Patronus si voltò. Tornò al trotto verso Harry sulla superficie dell'acqua. [...] Era un cervo. [...] Si fermò sulla riva. I suoi zoccoli non lasciavano tratte sul suolo morbido mentre guardava Harry con i grandi occhi d'argento. Lentamente, abbassò il capo sormontato dalle grandi corna. E Harry capì... «Ramoso» sussurrò.¹⁵⁷

4.3.3 Le maledizioni senza perdono

Un concetto sul quale Rowling ritorna più di una volta nel corso dei sette libri della saga di *Harry Potter* è che non tutti maghi sono buoni e che esiste un mondo malvagio fatto di maghi oscuri che hanno come unico scopo quello di conquistare il potere, anche a costo di eliminare uno per uno tutti coloro che cercano di impedirglielo. Il concetto di “malvagità” espresso nella saga di *Harry Potter* assume connotati molto chiari e semplici: malvagio è colui che causa sofferenza al prossimo senza altro motivo che un interesse personale da perseguire, oppure, *in extremis*, per il solo gusto di farlo. Si tratta di un ragionamento molto simile a quello già citato di Aldo Leopold in relazione a ciò che per l'uomo è eticamente corretto o scorretto fare nei confronti del mondo circostante¹⁵⁸. La malvagità nel mondo di *Harry Potter* ha delle manifestazioni pratiche nella forma di tre incantesimi che, non a caso, sono chiamati *maledizioni senza*

¹⁵⁷ J.K. Rowling, *Harry Potter e il prigioniero di Azkaban*, cit., pp. 346-347. “Ramoso” è il soprannome, nel libro, del padre di Harry Potter.

¹⁵⁸ Si veda p. 75.

*perdono*¹⁵⁹, l'uso delle quali è severamente vietato, pena la detenzione nella prigione di massima sicurezza di Azkaban. Sono esse la *Maledizione Cruciatius*, atta a infliggere un dolore insopportabile alla vittima, la *Maledizione Imperius*, atta ad annullare il libero arbitrio del malcapitato e usarlo per compiere le azioni più efferate, e l'*Avada Kedavra*, che causa la morte istantanea di chi ne viene colpito. Causare dolore, sottomettere psicologicamente un essere umano annullandone l'identità, e uccidere. Queste sono in assoluto le azioni più gravi di cui può macchiarsi un mago nel mondo di *Harry Potter*. Un messaggio più che mai in linea con molte delle etiche, non solo ambientali, di cui si è parlato in precedenza, accessibile per giunta ad un pubblico molto giovane senza bisogno di ulteriori spiegazioni. Attraverso le avventure di Harry Potter, un giovane lettore può costruire la sua personale idea di ciò che è giusto e di ciò che è sbagliato, capire cosa significa infliggere dolore e per quali motivi e in quali circostanze ciò avviene, comprendere che ci sono scelte che comportano conseguenze immutabili, come l'omicidio, e riflettere su quanto sia pericoloso, sbagliato e crudele privare un essere umano della sua libertà, fisica e intellettuale, rendendolo schiavo di altri esseri umani.

4.3.4 Babbani e Mezzosangue: il razzismo nel mondo dei maghi

L'universo magico di Harry Potter non è privo di discriminazioni: infatti, non tutti i maghi sono uguali e soprattutto non lo sono tutti gli esseri umani. I personaggi più negativi della saga sono anche coloro che si dimostrano maggiormente intolleranti nei confronti della diversità, che può essere incarnata dai babbani, cioè gli esseri

¹⁵⁹ J.K. Rowling, *Harry Potter e il calice di fuoco*, (*Harry Potter and the Goblet of Fire*), trad. it. di B. Masini, Milano, Salani, 2002, pp. 182 – 197.

umani privi di poteri magici, oppure dai “mezzosangue”, termine dispregiativo per definire coloro che sono nati dall’unione tra un mago e un babbano o addirittura tra due babbani, sviluppando i poteri magici in seguito. Motivo di discriminazione è anche lo *status* sociale, così come accade talvolta nelle società moderne dove gli individui considerati più rispettabili sono spesso quelli in possesso di ingenti mezzi economici che ottengono o da una professione particolarmente remunerativa oppure grazie ai nobili natali. I tre personaggi principali della saga possiedono queste caratteristiche, e spesso è proprio la lotta contro le discriminazioni di cui sono oggetto a rafforzare la profonda amicizia che li lega. Harry Potter è economicamente più che benestante ma è nato da madre mezzosangue, Hermione Granger è figlia di genitori babbani mentre Ron Weasley è purosangue ma di famiglia umile, per giunta molto aperta nei confronti dei babbani e del tutto priva di sentimenti di razzismo nei confronti dei mezzosangue. La loro lotta contro le discriminazioni di cui i personaggi malvagi li fanno oggetto è uno dei *leitmotiv* della saga, che trova nel secondo volume (*Harry Potter e la camera dei segreti*¹⁶⁰) uno dei suoi episodi più significativi quando Draco Malfoy, un giovane mago malvagio e purosangue, insulta Hermione Granger dandole della “sporca mezzosangue”¹⁶¹. In seguito, il guardiacaccia Hagrid spiega ai tre amici il motivo di quell’espressione:

«‘Mezzosangue’ è un insulto spregevole e significa un mago nato Babbano [...]. Alcuni – come la famiglia di Malfoy, per esempio – pensano di essere meglio di tutti perché sono quello che la gente chiama ‘purosangue’. [...] Tutti quanti noi sappiamo che non fa nessuna differenza.»

¹⁶⁰ J.K. Rowling, *Harry Potter e la camera dei segreti*, (*Harry Potter and the Chamber of Secrets*), trad. it. di M. Astrologo, Milano, Salani, 1999.

¹⁶¹ J.K. Rowling, *Harry Potter e la camera dei segreti*, cit., p. 103.

«È una cosa disgustosa da dire a una persona» disse Ron [...].
«Sangue misto. Come dire sangue sporco. È roba da matti.
Tanto, oggi giorno, quasi tutti i maghi sono mezzosangue. Se
non avessimo sposato dei Babbani saremmo tutti estinti»¹⁶².

Il tema della *diversità* si inserisce quindi nell'ambito di un più ampio discorso etico: i maghi buoni sanno che non c'è nessuna differenza tra i cosiddetti 'purosangue' e i 'mezzosangue' e mettono la personalità, il valore e la bontà d'animo del singolo davanti a qualsiasi altra considerazione. Sempre Hagrid, nel confortare Hermione, dice:

«Prendi Neville Paciock: lui è un purosangue, eppure non riesce nemmeno a far star dritto un paio. Mentre non l'hanno ancora fatto l'incantesimo che 'sta stregghetta non sa fare» disse Hagrid tutto orgoglioso, e a queste parole le guance di Hermione divennero di un bel rosso papavero.¹⁶³

Un discorso molto diverso e assai più vicino alle considerazioni dei primi coloni americani nei confronti degli Indiani, viene fatto da un giovane Albus Silente, preside di Hogwarts, quando era ancora un semplice studente. Il discorso in questione, la cui somiglianza con il principio di responsabilità¹⁶⁴ espresso da Aldo Leopold ne *L'etica della terra* è più che mai evidente, causa in Harry Potter un profondo senso di turbamento poiché pronunciato da colui che considera, per l'intero arco della saga, il suo modello principale di giustizia, virtù, etica e bontà d'animo:

La tua idea che la dominazione magica è PER IL BENE STESSO DEI BABBANI... credo che questo sia il punto cruciale. Certo, ci è stato dato un potere e certo, questo potere ci dà il diritto di governare, ma ci dà anche delle responsabilità sui governati.

¹⁶² *Ivi*, p. 106.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ Leopold, come scrive Serenella Iovino in *Filosofie dell'Ambiente*, sosteneva che l'uomo avesse sì il diritto di gestire il mondo non umano, ma al contempo gli attribuiva il dovere di gestirlo eticamente, riconoscendo ad esso il diritto di continuare a esistere.

[...] Là dove incontreremo opposizioni, come certo accadrà, questa deve essere la base di tutte le nostre controargomentazioni. Noi prendiamo il controllo per il BENE SUPERIORE. E da ciò discende che dove incontriamo resistenza, dobbiamo usare solo la forza necessaria e non di più.¹⁶⁵

Nonostante il profondo legame che lo unisce a Silente, Harry non può che stigmatizzare queste parole, risultato tuttavia di una mente ancora giovane e quindi in formazione, minata per giunta da frequentazioni di tipo sentimentale con un mago che, da adulto, sarebbe diventato tra i più malvagi di tutti i tempi. Col tempo, Silente riconoscerà il proprio errore e lo correggerà, dimostrando un nuovo punto di vista nei confronti dei babbani che costituisce, in sostanza, un più maturo e rispettoso approccio con la *diversità*. Inoltre, il fatto che un simile ragionamento sia stato indotto dalla frequentazione giovanile con un personaggio malvagio, dimostra ulteriormente come principi del genere siano sbagliati e inequivocabilmente negativi, giacché non appartengono né all'etica né all'universo dei maghi buoni.

Sempre legate a personaggi malvagi sono poi le valutazioni negative nei confronti della 'contaminazione'. L'episodio più significativo in tal senso vede come protagonista niente meno che il mago oscuro più potente di tutti i tempi, Lord Voldemort, il quale in un contesto molto inquietante (una riunione dei cosiddetti 'Mangiamorte', i maghi oscuri al suo servizio), uccide un'insegnante di Hogwarts precedentemente rapita a causa delle sue teorie riguardo l'interazione tra maghi e babbani:

«Sì... la professoressa Burbage insegnava tutto sui Babbani ai figli di maghi e streghe... spiegava che non sono poi tanto

¹⁶⁵ J.K. Rowling, *Harry Potter e i Doni della Morte*, (*Harry Potter and the Deathly Hallows*), trad. it. di B. Masini, Milano, Salani, 2008, p. 330.

diversi da noi. [...] Non contenta di corrompere e inquinare le menti dei bambini maghi, la settimana scorsa la professoressa Burbage ha pubblicato una commossa difesa dei Babbani sulla Gazzetta del Profeta. I maghi, ha dichiarato, devono accettare questi ladri della loro coscienza e della loro magia. La diminuzione dei Purosangue è, sostiene la professoressa Burbage, una circostanza assai auspicabile... Se fosse per lei, ci farebbe accoppiare tutti con i Babbani.»¹⁶⁶

Il discorso è pronunciato da un mago oscuro e la vittima della sua folle violenza, nonché del suo disgusto, è anch'essa una maga, ma questo non toglie nulla alla concretezza dell'odio che da esso trasuda. Basterebbe sostituire la parola "babbani" con "ebrei" per mettere a buon titolo in bocca ad Adolf Hitler parole simili. Il razzismo, l'odio e la violenza che emergono dalla lettura di questo passo, rendono infatti il confronto con l'ideologia e le forme di repressione messe in atto da alcuni dei più grandi dittatori della storia, più che mai appropriato. Le "voci contro" vengono eliminate poiché costituiscono un pericolo, ovviamente presunto, per l'attuazione di una dittatura ideologica ancor prima che pratica.

4.3.5 Conclusioni di un Babbano

È più facile, dopo la lettura di queste pagine, convincersi che libri come *Harry Potter* o *Walden* possano cambiare lo sguardo degli esseri umani sul mondo. La verità è che possono farlo, ma non possono farlo da soli. Ciò che un libro contiene, i suoi messaggi, l'esperienza personale di chi l'ha scritto, gli espedienti retorici, i non detti, sono *input* che necessitano talvolta di un sostegno esterno per diventare comprensibili e scatenare nel lettore la necessità di una riflessione. Non soltanto l'approccio ecocritico, ma la scelta stessa dei testi da

¹⁶⁶ J.K. Rowling, *Harry Potter e i Doni della Morte*, cit., pp. 20-21.

leggere costituiscono i mezzi attraverso i quali un libro può effettivamente stimolare un desiderio di cambiamento. Non è quindi inutile citare, ancora una volta, l'idea di Scott Slovic secondo cui ogni testo è passibile di indagine ecocritica, e non già per giustificare la scelta di parlare di *Harry Potter* dopo aver citato autori del calibro di Thoreau, London, Goethe e altri ma, al contrario, per sottolineare la naturalezza e la pertinenza di un collegamento del genere e di tanti altri simili a questo. Fondamentale è quindi sapere cosa leggere e come leggerlo, con la consapevolezza che non è mai troppo presto per ragionare sul modo in cui gli esseri umani si rapportano, nel loro agire, al mondo che li circonda e, così facendo, stimolare una presa di coscienza basata sul riconoscimento e sul rispetto di quei valori che "chiedono di essere preservati, tanto perché vi sia ancora un'umanità a fruirne, quanto per se stessi"¹⁶⁷.

4.4 Tra letteratura e intrattenimento: educare con la musica

A differenza di quanto accadeva in passato, quando accostare letteratura e musica era considerato quantomeno un azzardo, da qualche anno a questa parte non è inconsueto aprire un manuale di letteratura del Novecento e trovarci, per esempio, un brano di Fabrizio De André o di Francesco Guccini, due tra i più significativi esponenti della canzone d'autore italiana del secolo scorso. Sembra, in un certo senso, che da intrattenimento popolare più o meno raffinato, la canzone d'autore (perlomeno in alcune sue forme) stia diventando agli occhi dei più un vero e proprio genere letterario che, in quanto tale, può certamente essere analizzato a livello ecocritico senza che questo venga considerato una forzatura, tanto più che

¹⁶⁷ Serenella Iovino, *Filosofie dell'ambiente*, Roma, Carocci, 2004, p. 81.

l'indagine ecocritica, come si è visto, può trascendere i confini del mondo letterario ed essere applicata a qualunque espressione artistica.

Ora, le potenzialità educative di una forma d'arte oggettivamente più fruibile rispetto alla letteratura *tout court* sono senza dubbio immense e, se ben sfruttate, possono raggiungere obiettivi importanti a partire non solo dai concetti espressi attraverso un testo musicale, ma anche attraverso l'esperienza e l'immagine di chi, di quel testo, è autore o interprete. Ecco perché dischi come *La buona novella* (1970) o *Storia di un impiegato* (1973) di Fabrizio De André hanno suscitato più di una riflessione (e più di una polemica) a partire dalla loro prima uscita e contengono, a ben guardare, spunti di riflessioni molto stimolanti per chiunque voglia approfondire il rapporto tra gli esseri umani in un determinato contesto storico e sociale come per esempio l'epoca precristiana o la rivoluzione del '68. Banalizzando, si può dire che tali opere costituiscano uno spaccato di periodi complessi visti attraverso gli occhi di un autore che, a buon titolo, veniva e viene tutt'ora considerato il poeta degli "ultimi", dotato quindi di uno sguardo sul mondo che illuminava contesti e personaggi la cui storia, diversamente, non sarebbe sopravvissuta alla loro morte.

In questa sede preme affrontare, per circoscrivere il vastissimo campo oggetto della riflessione, un'autrice e interprete italiana, Fiorella Mannoia, il cui lavoro specialmente negli ultimi anni ha assunto connotazioni etiche ben precise all'insegna di una spinta, talvolta anche molto forte, a riconsiderare il posto dell'uomo bianco nel mondo, in relazione agli altri esseri umani e non umani che di quello stesso mondo sono egualmente figli e responsabili. Sono molteplici i brani nei quali si insiste sulla ricchezza che le differenze portano con sé attraverso conoscenze, insegnamenti e confronti

costruttivi, all'insegna di un reciproco rispetto che deve costituire al giorno d'oggi, e a maggior ragione poiché non lo è stato in passato, il punto di partenza di ogni interazione degli esseri umani col circostante. Si veda ad esempio il seguente estratto:

Se solo mi guardassi quando ti vedo passare
se solo lo volessi
ti potrei raccontare
ti donerei i miei occhi perché tu possa vedere
nel buio antico del mio cuore.
Nel buio antico del mio cuore.

E a piedi nudi camminare sulla mia terra
madre di tutti i figli, ti mostrerei il suo corpo
ferito dagli artigli di gente venuta da lontano
ti prenderei, ti prenderei per mano.
Io ti prenderei, ti prenderei per mano.¹⁶⁸

Si tratta di un urlo, quasi disperato, rivolto agli indifferenti, coloro ai quali non interessa né conoscere ciò che è *altro da sé*, né conoscerne la storia, molto spesso costellata di avvenimenti tragici, come per esempio la tratta degli schiavi e lo sfruttamento indiscriminato delle terre africane, chiaramente ferite prodotte dagli "artigli di gente venuta da lontano" e i cui strascichi sono più che visibili ancora oggi dopo secoli. Vincendo quella tipica indifferenza di cui, come si è visto, Jack London parla a lungo ne *Il popolo degli abissi*, e adottando la curiosità di Henry David Thoreau, che in *Walden* si sorprende a guardare ogni cosa come se fosse di nuovo la prima volta, si può non solo incontrare l'*altro* su un terreno diverso, fatto di rispetto e senso di co-appartenenza, ma anche godere di una compagnia dal valore rinegoziato in virtù di un diverso modo di intendere il proprio posto nel mondo. E allora

¹⁶⁸ Paolo Buonvino, Ivano Fossati, Fiorella Mannoia, *Se solo mi guardassi*, in *Sud*, Sony, 2012.

Dividerei il mio pane
ti mostrerei le danze
ti bagnerei con l'acqua più preziosa del diamante
nella casa dei padri di guerrieri antichi
di regni perduti e di re dimenticati
di misteri e segreti tramandati.
Di mano in mano dalla notte dei tempi
della voce dei tamburi ad evocare i santi
e di regine di vento
di vento e di tempesta
di quel che era
e di quello che oggi resta.¹⁶⁹

Un album come *Sud* riflette dunque, alla maniera di Thoreau, un bisogno di generale ridiscussione del rapporto degli esseri umani con i propri simili e con il mondo circostante. Nell'ottica in cui mondo umano e mondo non umano fanno egualmente parte dell'universo naturale, risulterebbe superfluo distinguere tra abusi compiuti ai danni di esseri umani e abusi compiuti ai danni di esseri non umani. Cionondimeno, in ossequio alla millenaria attitudine dell'uomo alla categorizzazione, un esempio di come i due tipi di abusi siano in realtà strettamente collegati è più che mai opportuno: è sufficiente richiamare solo alcune delle tante, drammatiche conseguenze del colonialismo che, tra 1500 e 1700, visse nel continente africano il suo periodo più florido; sono esse la grave perdita di uomini che non solo costò all'Africa un forte declino del tasso di natalità (giacché tutti gli uomini e le donne che venivano catturati appartenevano alla fascia d'età sessualmente più attiva), ma che fece sì che i terreni fertili in grado di accogliere colture vecchie e nuove venissero di fatto abbandonati per mancanza di manodopera e che le industrie andassero impoverendosi fino a cadere in rovina a causa di una gravissima flessione della domanda di beni.

¹⁶⁹ Paolo Buonvino, Ivano Fossati, Fiorella Mannoia, *Se solo mi guardassi*, in *Sud*, cit.

Non è un caso allora che il brano “Luce” insista proprio sul concetto di co-appartenenza di cui tanto si è parlato in queste pagine. Si tratta di un’insistenza pacata ma ferma, che spinge l’ascoltatore a riflettere sulle interconnessioni che ovunque e in qualsiasi tempo legano gli esseri umani al mondo in cui vivono, rendendoli di fatto parte integrante di esso ma non suoi padroni:

Non c’è figlio che non sia mio figlio
Né ferita di cui non sento il dolore
Non c’è terra che non sia la mia terra
E non c’è vita che non meriti amore.

Non c’è voce che non sia la mia voce
Né ingiustizia di cui non porto l’offesa
Non c’è pace che non sia la mia pace
E non c’è guerra che non abbia una scusa.¹⁷⁰

Sul tema della convivenza, *Sud* si sofferma spesso, arrivando a ricordare, nell’estratto del brano seguente, un concetto molto interessante espresso da William Blake ne *Il matrimonio del cielo e dell’inferno* (1790) e cioè che: “If the doors of perception were cleansed, everything would appear to man as it is, infinite. For man has closed himself up, till he sees all things thro’ chinks of his cavern”.¹⁷¹ Un estratto della canzone “Convivere” dice infatti:

Buttiamo giù pareti senza difficoltà,
lasciamo solo i vetri per una nuova verità da vivere.
Se resteremo umani, saremo liberi e nel nostro domani
impareremo a vivere e convivere.¹⁷²

¹⁷⁰ Luca Barbarossa, *Luce*, interpretata da Fiorella Mannoia e compresa in *Sud*, cit.

¹⁷¹ William Blake, *Il matrimonio del cielo e dell’inferno*, (*The marriage of Heaven and Hell*), trad. it. di G. Ungaretti, Milano, SE, 2003, p. 34.

¹⁷² Max Calò, Bungaro, Fiorella Mannoia, *Convivere*, in *Sud*, cit.

5. Una conclusione che non conclude

Accostare due vocaboli come “ecocritica” e “conclusione” costituirebbe un ossimoro troppo evidente per passare inosservato. In effetti, le direzioni in cui potrebbe ancora svilupparsi questa tesi sono tantissime e sarebbe più che mai presuntuoso credere di avere delle considerazioni assolute da trarre sugli argomenti fino ad ora esposti. Quello che si può fare è tener presente che, molto spesso, ciò che frena l’essere umano dal ridiscutere la sua visione antropocentrica del mondo sono la convenienza, la paura e la disillusione. Per quanto riguarda la prima, non c’è da dire molto più di quanto Thoreau abbia già scritto in riferimento a coloro che diventano schiavi di ciò che possiedono¹⁷³, né è possibile o pertinente in questa sede addentrarsi più di tanto nello studio del rapporto tra esseri umani e ricchezza materiale, in particolar modo di fronte all’insistenza che si è scelto di porre sulla questione dell’*altra* ricchezza, cioè quella che deriva dal contatto e dalla convivenza con le differenze del mondo. Per quanto riguarda la paura, l’unica cosa da fare probabilmente è sforzarsi di ammetterla e, così facendo, indagarne le cause, gli effetti e trasformarla, laddove sia possibile, in curiosità. In tal senso, Fiorella Mannoia con *Sud* ci viene ancora una volta in aiuto:

Io non ho paura
di quello che non so capire.
Io non ho paura
di quello che non puoi vedere.
Io non ho paura di quello che non so spiegare,
di quello che ci cambierà.¹⁷⁴

¹⁷³ Si veda p. 35.

¹⁷⁴ Cesare Chiodo, Bungaro, Antonio Iammarino, *Io non ho paura*, interpretato da Fiorella Mannoia e contenuta nell’album *Sud*, cit.

Sulla disillusione, in ultimo, si è già detto molto in precedenza. La necessità di re-incantarsi e, conseguentemente, non perdere la speranza di riuscire a migliorare il rapporto dell'uomo col mondo in cui vive, è presupposto essenziale per smentire le convinzioni¹⁷⁵ della Tribù della Vera Gente e di tutti quelli che credono che l'estinzione sarà, presto o tardi, un evento inevitabile per gli esseri umani, una fine figlia di errori secolari cui non si è ancora iniziato concretamente a porre rimedio. Allora, le ultime parole di questa conclusione che non conclude vogliono essere un'esortazione a non perdere mai quella speranza che, senza annebbiare uno sguardo razionale sul mondo, possa convincere gli esseri umani a smettere di lottare furiosamente e stoltamente contro se stessi e ciò che li circonda, per cominciare a convivere pacificamente con quanto sulla terra c'è, c'è stato e in futuro ci sarà.

Fa' che non sia soltanto mia
questa illusione.
Fa' che non sia una follia
credere ancora nelle persone.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Si vedano pp. 100 - 102.

¹⁷⁶ Luca Barbarossa, *Luce*, interpretata da Fiorella Mannoia e compresa in *Sud*, cit.

BIBLIOGRAFIA

ALIGHIERI, Dante, *La Divina Commedia, Inferno*, a cura di Natalino Sapegno, Firenze, La Nuova Italia, 1968.

BABINI, Valeria, MINUZ, Fernanda, TAGLIAVINI, Annamaria, *La donna nelle scienze dell'uomo*, Milano, Franco Angeli Libri, 1989.

BATTAGLIA, Luisella, *Alle origini dell'etica ambientale: uomo, natura, animali in Voltaire, Michelet, Thoreau, Gandhi*, Bari, Edizioni Dedalo, 2002.

BERTETTO, Paolo (a cura di), *Introduzione alla Storia del Cinema. Autori, film, correnti*, Novara, UTET Università, De Agostini, 2012.

BHABHA, Homi K., *I luoghi della cultura (The location of culture)*, (traduzione italiana di Antonio Perri), Roma, Maltemi, 2001.

BLAKE, William, *Il matrimonio del Cielo e dell'Inferno, (The marriage of Heaven and Hell)*, traduzione italiana di Giuseppe Ungaretti, Milano, SE, 2003.

BROWN, Dee, *Seppellite il mio cuore a Wounded Knee (Bury My Heart at Wounded Knee)*, (traduzione italiana di Furio Belfiore), Milano, Mondadori, 1972.

CARDONA, Giorgio Raimondo, *I sei lati del mondo, linguaggio ed esperienza*, Bari, Laterza, 2006.

ID., *Introduzione all'etnolinguistica*, Novara, De Agostini (UTET Università), 2006.

CARSON, Rachel, *Primavera silenziosa, (Silent Spring)*, traduzione italiana di Carlo Alberto Gastecchi, Milano, Feltrinelli, 1999.

CIACCIO, Peter, *Il vangelo secondo Harry Potter*, Torino, Claudiana, 2011.

DESCARTES, Renèe, *Discorso sul metodo, (Discurs de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences)*, traduzione italiana di Italo Cubeddu, (e-book), da <www.liberliber.it>.

DE FILIPPIS, Chiara, "Augusto e il problema britannico", in *Rivista di Studi Classici*, 24, 1, 1976, pp. 35-49.

DICKENS, Charles, *America, (American Notes)*, traduzione italiana di Maria Buitoni, Milano, Feltrinelli, 2008.

EGGERS Dave, *Zeitoun, (Zeitoun)* traduzione italiana di Matteo Colombo, Milano, Mondadori, 2011.

EMERSON, Ralph Waldo, *Natura, (Nature)*, (e-book), da
<www.readme.it/libri/Filosofia/Natura.shtml>

FALCETTO, Bruno, *Storia della narrativa neorealista*, Milano, Ugo Mursia Editore, 1992.

FARGIONE, Daniela, *Ambiente Dickinson. Poesie, sculture, nature*, Torino, Prinp Editore, 2013.

ID., "Contamina(c)tions: A Transdisciplinary Approach to Teaching American Literature in an Italian University. The Case of 'Dickinson'" in *Teaching American Literature: A Journal of Theory and Practice*, Spring 2013, (6:1).

FOUCAULT, Michel, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione, (Surveiller et punir. Naissance de la prison)* traduzione italiana di Alceste Tarchetti, Torino, Einaudi, 2012.

FRASCHETTI, Augusto, *Storia di Roma. Dalle origini alla caduta dell'Impero Romano d'Occidente*, Catania, Edizioni Del Prisma, 2003.

GARRARD, Greg, *Ecocriticism*, NY, Routledge, 2004.

GIBSON, Mary, *Nati per il crimine. Cesare Lombroso e le origini della criminologia biologica, (Born to Crime. Cesare Lombroso and the Origins of Biological Criminology)*, traduzione italiana di G. Agati e M.L. Margini, Mondadori, Milano, 2004.

GILROY, Paul, *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza, (The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness)*, traduzione italiana di Miguel Mellino e Laura Barbieri, Roma, Maltemi, 2003.

GROPPI, Angela, BONACCHI, Gabriella (a cura di), *Il dilemma della cittadinanza. Diritti e doveri delle donne*, Roma-Bari, Laterza, 1993.

IOVINO, Serenella, *Ecologia letteraria. Una strategia di sopravvivenza*, Milano, Edizioni Ambiente, 2006.

ID., *Filosofie dell'ambiente. Natura, etica, società*, Roma, Carocci, 2008.

KEATS, John, *Poesie*, a cura di Silvano Sabbadini, Milano, Mondadori, 2012.

KRAKAUER, Jon, *Nelle terre estreme, (Into the Wild)*, traduzione italiana di Laura Ferrari e Sabrina Zung, Milano, Corbaccio, 2008.

LEOPOLD, Aldo, *Almanacco di un mondo semplice, (Sand County Almanac)*, traduzione italiana di Giovanni Arca e Mario Maglietti, Como, Red Edizioni, 1997.

LEVI, Primo, *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi, 1989.

LONDON, Jack, "Bâtard" (*Bâtard*) e "Allestire un fuoco" (*To Build a Fire*), in *Le mille e una morte*, a cura di Ottavio Fatica, Milano, Adelphi Edizioni, 2006.

ID., *John Barleycorn. Memorie Alcoliche*, (*John Barleycorn*), traduzione italiana di Davide Sapienza, Fidenza, Mattioli, 2010.

ID., *Il popolo degli abissi*, (*The People of the Abyss*), traduzione italiana di Andrea Minucci, Roma, Robin Edizioni, 2008.

ID., *Il richiamo della foresta*, (*The Call of the Wild*), traduzione di Fedora Dei, Milano, Oscar Mondadori, 2011.

ID., *Il vagabondo delle stelle*, (*The Star Rover*), traduzione italiana di Stefano Manferlotti, Milano, Adelphi Edizioni, 2005.

ID., *Martin Eden*, (*Martin Eden*), traduzione italiana di Davide Sapienza, Milano, Oscar Mondadori, 2009.

ID., *Zanna bianca*, (*White Fang*), introduzione di Mario Maffi, Torino, Einaudi, 2012.

MORETTI, Giuseppe (a cura di), Gary Snyder. *Nel mondo poroso. Saggi e interviste su luogo, mente e wilderness*, traduzione di Rita Degli Esposti, Milano, Mimesis, 2013.

MORGAN, Marlo, *E venne chiamata due cuori*, (*Mutant Message Down Under*), traduzione italiana di Maria Barbara Piccioli, Milano, Sonzogno, 1994.

MOSSE, George Lachmann., *Il razzismo in Europa. Dalle origini all'olocausto*, (*Toward the Final Solution. A History of European Racism*), traduzione italiana di Livia De Felice, Bari, Laterza, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich, *Così parlò Zarathustra*, (*Also sprach Zarathustra*), traduzione italiana di Giuseppina Quattrocchi, Milano, Giunti, 2012.

OZEKI, Ruth, *Carne*, (*My Year of Meats*), traduzione italiana di Anna Nadotti, Torino, Einaudi, 1998.

PELLINI, Pierluigi, *Naturalismo e Verismo. Zola, Verga e la poetica del romanzo*, Firenze, Le Monnier Università, Mondadori Education, 2010.

RAVASI, Gianfranco, *Breviario Laico. 366 riflessioni giorno dopo giorno*, Milano, Mondadori, 2007.

RE, Anna, *Americana Verde. Letteratura e ambiente negli Stati Uniti*, Milano, Edizioni Ambiente, 2009.

RIMBAUD, Arthur, *Opere*, traduzione italiana e cura di Ivos Margaroni, Milano, Feltrinelli, 2011.

RONDOLINO Gianni, TOMASI Dario, *Storia del cinema*, Novara, UTET Libreria, De Agostini, 2000.

ROUSSEAU, Jean Jacques, *Emilio, o dell'Educazione*, (*Èmile ou De l'èducation*), (google eBook), da http://books.google.it/books/about/Emilio_o_Dell_educazione.html?id=Qa3Gsy-nWpoC&redir_esc=y

ROWLING, Joanne Kathleen, *Harry Potter e la pietra filosofale*, (*Harry Potter and the Philosopher's Stone*), traduzione italiana di Marina Astrologo, Milano, Salani, 2001.

ID., *Harry Potter e la camera dei segreti*, (*Harry Potter and the Chamber of Secrets*), traduzione italiana di Marina Astrologo, Milano, Salani, 2002.

ID., *Harry Potter e il prigioniero di Azkaban*, (*Harry Potter and the Prisoner of Azkaban*), traduzione italiana di Beatrice Masini, Milano, Salani, 2001.

ID., *Harry Potter e il calice di fuoco*, (*Harry Potter and the Goblet of Fire*), traduzione italiana di Beatrice Masini, Milano, Salani, 2002.

ID., Joanne Kathleen, *Harry Potter e i Doni della Morte*, (*Harry Potter and the Deathly Hallows*), traduzione italiana di Beatrice Masini, Milano, Salani, 2008.

SALABÈ, Cristina (a cura di), *Ecocritica. La letteratura e la crisi del pianeta*, Roma, Donzelli Editore, 2013.

SZE, Julie, "Boundaries and Border Wars: DES, Technology, and Environmental Justice", in *American Quarterly*, Volume 58, Number 3, September 2006, published by The Johns Hopkins University Press.

THOREAU Henry David, *La disobbedienza civile*, (*Civil Disobedience*), traduzione italiana di Alessandro Cogolo, Milano, Oscar Mondadori, 2012.

ID., *Walden*, traduzione italiana di Alessandro Cogolo, Milano, Oscar Mondadori, 2012.

TURNER, Frederick Jackson, *La frontiera nella storia americana*, (*The Frontier in American History*), traduzione italiana di Luciano Serra, Bologna, Il Mulino, 1959.

VERGA, Giovanni, *I Malavoglia*, Torino, Einaudi, 2012.

WASHBURN, Wilcomb, *Gli Indiani d'America, (The Indian in America)*, traduzione italiana di Paola Ludovici e Roger Meservey, Roma, Editori Riuniti, 2006.

WHITMAN, Walt, *Foglie d'erba, (Leaves of grass)*, traduzione italiana di Giuseppe Conte, Milano, Oscar Mondadori, 2013.

WILDE, Oscar, *Aforismi*, traduzione italiana di Alex Falzon, Milano, Mondadori, 2010.

ID., *Il ritratto di Dorian Gray, (The Picture of Dorian Gray)*, traduzione italiana di Raffaele Calzini, Milano, Oscar Mondadori, 2011.

ID., *L'importanza di chiamarsi Ernesto, (The Importance of Being Earnest)*, a cura di Masolino d'Amico, in *Oscar Wilde - Tutte le opere*, Roma, Newton, 2005.