

NUBI E DESERTI DELLO SPIRITO.  
SU ALCUNI CARATTERI TOPOGRAFICI DELLA *XENITEIA*.

di  
Federico Della Sala

*Come il mondo ha la sua geografia, l'uomo interiore ha la sua geografia che è una cosa materiale. Ma il materialismo dialettico di Lenin ha paura di questa maniera profonda di conoscere la geografia. Tuttavia una cultura profonda non ha paura di alcuna geografia, anche se la ricerca dei continenti inesplorati dell'uomo deve condurre fino a questa vertigine in cui ribolle l'immaterialità della vita.*

ANTONIN ARTAUD

*Andai un giorno dall'abate Poemen e gli dissi: «Sono andato ad abitare dappertutto, ma non ho trovato riposo: dove vuoi che abiti?». L'anziano gli aveva risposto: «Non c'è più deserto, ormai. Va' dunque in un luogo popoloso, nel mezzo della folla, restaci e conduci te stesso come un uomo che non esiste».*

COLLECTIO MONASTICA

*Vorrei precisare: un libro mitologico è quasi sempre un libro che include una geografia; e la geografia è a sua volta una mitologia.*

GIORGIO MANGANELLI

*Reperti di un'enorme potenza.*

La rubrica inaugurata da Marcello Tarì e Mario Tronti ha posto sin da subito l'urgenza e la difficoltà di pensare una specifica forma di estraniamento che consenta di farsi stranieri «nel mondo ma non del mondo»<sup>1</sup>. *Xeniteia* è la formula o la tecnica che è stata individuata per definire una tale soglia. Ed anzi, proprio come tecnica contemplativa, la *xeniteia* sembra garantire un farsi stranieri al mondo «non semplicemente per rifiutarlo, ma per combatterlo»<sup>2</sup>. Si tratta di una proposta la cui genealogia è vasta ma che, per brevità, è possibile rintracciare in alcuni passaggi di *Dello spirito libero* ed in particolare nel capitolo significativamente intitolato *Politica e spiritualità* in cui Tronti scrive che «il pensiero, e tanto più quello rivoluzionario, il pensiero forte che vuole scardinare l'ordine delle cose, non è solo analisi e solo riflessione, è anche *contemplazione*»<sup>3</sup>. Poco oltre, proprio per ribadire il nesso tra pratiche spirituali e rivoluzione, Tronti insiste chiedendosi: «Perché spiritualità? Ma perché il capitalismo ha fatto il deserto all'interno dell'uomo, ha reciso le radici dell'anima nella persona: questo è un grande motivo – culturale – di conflitto, una forma politica nuova di lotta»<sup>4</sup>. Una *nuova* forma che è tuttavia pensata per tempi *ultimi*: «A volte mi sembra che questa sia l'ultima e definitiva e decisiva frontiera di resistenza all'aggressione del mondo di fuori, considerato, come io lo considero, un mondo nemico»<sup>5</sup>. Dunque una resistenza che ha nel deserto la sua

---

<sup>1</sup> M. TARÌ, M. TRONTI, *Xeniteia. Contemplazione e combattimento* in *Qui e Ora*, Numero 35, 14/05/2020.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> M. TRONTI, *Dello spirito libero. Frammenti di vita e di pensiero*, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 223.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 224. Corsivi nostri.

<sup>5</sup> M. TRONTI, *Op. cit.*, p. 227.

geografia e nei tempi della fine il suo momento. Combattimento e contemplazione; il che impone anche di ritornare in quel luogo difficile della storia, della teologia e della politica in cui già Nietzsche individuava il lascito rivoluzionario di una certa forma di spiritualità quando, pesando ad esempio a Paolo di Tarso, scriveva:

Quel che lui divinò [cfr. Paolo di Tarso] fu come si potesse accendere [...] una ‘conflagrazione cosmica’, come si potesse assommare, col simbolo di ‘Dio in croce’, tutto quanto stava in basso, tutto quanto era segretamente in rivolta, l’intera eredità delle macchinazioni anarchiche nell’impero, per farne una enorme potenza<sup>6</sup>.

Ed è questa enorme potenza – di rivolta, di sospensione, di estraniamento e di sottrazione – che certamente opera nell’idea di *xeniteia*. A tal riguardo è stato osservato che la pratica della *xeniteia* o *peregrinatio* è in grado di «rovesciare l’alienazione»<sup>7</sup> e, cioè, di disincantare il weberiano disincanto del mondo, di distanziare il distanziamento come forma alienata del rapporto sociale, di estraniare l’estraneità come cifra fantasmagorica dell’abitare. Ciò vuol dire che con *xeniteia* si deve intendere anche una specifica forma di ‘ricomversione profana’ – delle distanze, delle estraneità, cui si è costretti nel paradigma politico odierno. Nella *xeniteia*, proprio in quanto *epoché*, proprio in quanto sottrazione e sospensione, è costantemente all’opera un doppio movimento che contemporaneamente *illumina* e *riconverte*, sottrae e ripara, agisce dentro facendo esperienza del fuori. Farsi stranieri nel mondo equivale cioè ad illuminare il fatto sociale che proprio l’essere stranieri, sradicati, privi di un saldo *Grund* mitologico-politico sono oggi le condizioni comuni a chiunque. Che se qualcosa di comune esiste, questo è da rintracciare proprio nella non appartenenza generale, nel vivere quotidiano tra rovine e deserti sempre più affollati *ma non ancora liberati nella loro ‘enorme potenza’*. Attraverso la prospettiva offerta dalla *xeniteia* – che qui opera come l’eredità genuina del nietzscheano *Pathos der Distanz* – la rigida «gabbia d’acciaio»<sup>8</sup> di cui parlava Weber, viene squarciata e nella crepa prodotta trapela tutto il *pessimismo comune* che brulica, vibra e si muove nel sottosuolo dei rapporti capitalistici. Questo primo movimento della pratica di *xeniteia* viene sintetizzato da Tarì in una formula tanto seria quanto provocatoria; quella di «solitudine e comunismo»<sup>9</sup>. Non dunque le promesse di un comunismo da realizzare, bensì l’illuminazione<sup>10</sup> di un pessimismo comune che è già, qui ed ora, nelle vite qualunque e che, secondo Walter Benjamin, attende solo di essere *organizzato*<sup>11</sup>. Illuminazione ed organizzazione dunque; non «della beatitudine del futuro ma della distopia del presente, non di quello da *aggiungere* ma di quello da *sottrarre* all’oggi»<sup>12</sup>. Ecco perché accanto alla contemplazione il movimento della *xeniteia* è anche combattimento, organizzazione della lotta.

Ed infatti non si tratta di opporre allo sradicamento operato dal capitalismo un ritorno ai fondamenti mitologici, quanto, piuttosto, di lottare per un’altra forma di estraneità, di illuminare una diversa costellazione dell’esodo; e, cioè, di combattere per un differente *gusto* dello sradicamento. Se con *xeniteia* non si deve intendere alcuna *fuga mundi* è proprio perché nella sottrazione che essa opera si va affermando una differente relazione tra le vite e i mondi, gli usi ed i mezzi dell’abitare. In tal senso, se di un qualche ritorno

---

6 F. NIETZSCHE, *L’Anticristo. Maledizione del cristianesimo* in *Vol. VI, tomo III*, Adelphi, Milano 1970, p. 254.

7 M. TARÌ, *La regola dell’estraniamento* in *Qui e Ora, Numero 36*, 05/06/2020.

8 M. WEBER, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1965, p. 185.

9 M. TARÌ, *La regola dell’estraniamento* in *Qui e Ora, Numero 36*, 05/06/2020.

10 Cfr. M. COHEN, *Profane Illumination. Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution*, University of California Press, Berkeley 1995. Proprio sul ruolo dell’illuminazione profana trattati dalla Cohen si vedano anche gli appunti critici di Löwy, cfr. M. LÖWY, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica*, Bollati Boringhieri, Torino 1992; Id., *La stella del mattino. Surrealismo e marxismo*, Massari, Viterbo 2001; Id., *La rivoluzione è il freno di emergenza. Saggi su Walter Benjamin*, Ombre corte, Verona 2020.

11 Cfr. M. PONZI, *Organizzare il pessimismo. Walter Benjamin e Nietzsche*, Lithos, Roma 2007.

12 M. TARÌ, *Non esiste la rivoluzione infelice. Il comunismo della destituzione*, DeriveApprodi, Roma 2017, p. 75.

al mondo si deve comunque parlare, questo non è da intendere come un ritorno alla prospettiva del *Grund*, quanto, piuttosto, a qualcosa di simile alla maniera di Caproni quando, in una torsione del linguaggio e dello spirito, ebbe a scrivere di sé che: «Sono tornato là/dove non ero mai stato». Traiettorie affini a quella proposta anche da Tàri che infatti scrive: «se non ci si fa stranieri al mondo, [...] se non si interrompe il corso normale della propria esistenza, *se non si sta persino nella propria lingua come fosse straniera*, [...] non si può abitare, radicarsi, nella verità»<sup>13</sup>. *Xeniteia* è perciò quella politica che cambia l'inclinazione dello sradicamento, consentendo di abitare l'estraneità, di radicarsi nella maniera di un 'abitare-la-verità'. Una modalità che, sulla scia di alcuni, suggerisco di chiamare 'paese' o 'paesaggio'. Sono infatti dell'idea che la pratica della *xeniteia*, dei suoi movimenti di sradicamento e radicamento, delle sue ragioni di combattimento e di contemplazione, implichi inevitabilmente un radicale stravolgimento delle coordinate spaziali entro cui si è soliti vivere. Vivere da stranieri *nel* mondo implica cioè che tutto lo spazio della vita subisce, alla maniera del linguaggio di Caproni, una torsione che stravolge l'intero lessico dei luoghi, degli spazi, dei mondi, del cosmo. Il che equivale a dire che la topografia che si delinea nelle pratiche di *xeniteia* non potrà più avere la forma, il lessico e l'orientamento della geografia classica e del fondamento metafisico. Da qui l'idea che sia proprio il *paesaggio* la categoria – politica, spirituale, linguistica – attraverso cui si profilano i caratteri di una topografia della *xeniteia*. E tuttavia questa stessa topografica non potrà che avere la forma sempre precaria di un abbozzo. Una volta Walter Benjamin espone la maniera del suo studio spiegando di 'non aveva nulla da dire, solamente da mostrare'. In questo senso mi trovo in una difficoltà simile ma ulteriore, in quanto lo spazio topografico che vorrei mostrare tende coerentemente e inesorabilmente a farsi anonimo, discreto, invisibile; paesaggio appunto. Per tentare di isolarne i caratteri non mi è perciò rimasto che abbozzarlo, montando in modo analogico qualche immagine sufficientemente evocativa. Spero che i materiali raccolti in maniera sommaria e confusa possano ciononostante rivelarsi utili per dipingere una mappa dell'esodo e del combattimento, della sottrazione e della contemplazione, del sabotaggio e dell'invisibilità.

*Paesi e luoghi-di-non.*

*Il poetare pensante è, in verità, la topologia dell'essere.*

MARTIN HEIDEGGER

*Perché l'ordine globale non ha luogo. Al contrario. È piuttosto l'ordine dei non-luoghi.*

TIQQUN

Nel corso del seminario del 1979-1980 che prese successivamente il titolo di *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Giorgio Agamben aveva affrontato questioni nient'affatto differenti rispetto la lingua, il fondamento e lo sradicamento. L'itinerario, che aveva attraversato le filosofie di Hegel e di Heidegger, di Aristotele e Leopardi, si concludeva con un suggerimento tanto ontologico-politico quanto poetico-geografico che tirava in ballo proprio l'immagine del *Paese*:

La geografia – e la politica – di questo paese, dove l'uomo non è stato portato da una nascita e in cui egli non ha più la figura del mortale, superano i limiti che ci eravamo proposti per questo seminario. Tuttavia l'esperienza di linguaggio che qui si compie, non potrà più avere la forma di un viaggio che,

---

<sup>13</sup> M. TÀRI, *La regola dell'estraniamento* in *Qui e Ora*, Numero 36, 05/06/2020.

separandosi dalla propria dimora abituale e traversando la meraviglia dell'essere e il terrore del nulla, fa ritorno là dov'era già stato in origine.<sup>14</sup>

Quest'ultimo pensiero era lasciato in custodia a due poesie. La prima, di Paul Klee, è *Elend* il cui titolo, come osserva Agamben, può essere tradotta con "misericordia" o con "un'altra terra". La seconda è invece quella già menzionata di Giorgio Caproni e intitolata *Ritorno*. Nella prima Klee afferma di aver raggiunto una «nuova terra», la cui novità è, forse, quella di essere finalmente un «paese senza catene». E la prima schiavitù ad essere infranta è quella «del ricordo» per cui a Klee non è concesso raggiungere propriamente neppure un «focolare straniero», una terra aliena di cui sarebbe cioè *ancora* possibile riconoscere il suo non-essere-casa, la sua negatività. Eppure questa non è nemmeno una terra natia, materna, come stanno ad indicare i versi conclusivi: «Dove non mi ha portato/il grembo di nessuna madre». All'essere-portato di Klee, Caproni preferisce il moto del ritorno ma, anche in questo caso, il luogo domestico, più o meno noto, a cui il poeta ritorna ha un che di apparentemente sconosciuto. Se per Klee la 'nuova terra' non può apparirgli né pienamente straniera, né integralmente nota, per Caproni la 'solita vecchia terra' a cui si fa ritorno non è né pienamente domestica né integralmente aliena. Ed infatti nessuna terra natia accoglie il poeta pur essendo il suo un ritornare, come stanno ad indicare i primi due versi citati poc'anzi: «Sono tornato là, dove non ero mai stato». Entrambe le poesie sembrano cioè raggiungere una regione che non è né propriamente domestica, né propriamente straniera – né dentro, né fuori –, e che sembra piuttosto indicare una soglia, una sorta di 'terzo genere' tra interno ed esterno, domestico e straniero, intimo e alieno. Un genere che, tanto per Klee quanto per Caproni, ha a che fare con una dimensione marginale, minore, quella del *Paese*. Il poeta toscano ha addirittura la cura di descrivere il 'solito' tavolo con la tovaglia a quadretti su cui è poggiato il bicchiere, presumibilmente ricolmo di buon vino, del verso successivo. Ma proprio il bicchiere che, come il luogo, viene ora ritrovato è invece vuoto, «mai riempito», e benché tutto appaia rimasto tale e quale a prima della partenza, nulla, dice il poeta, è come «mai l'avevo lasciato». Il Paese è, per dirla con Blanchot: «Ciò che resta da raggiungere allorché tutto è stato raggiunto, e da conoscere allorché tutto è noto».

*Paese senza catene,  
nuova terra  
senza il fiato  
del ricordo, col fumo  
di un focolare straniero.  
Senza redini!  
Dove non mi ha portato  
il grembo di nessuna madre*

\* \* \*

*Sono tornato là  
dove non ero mai stato.  
Nulla, da come non fu, è mutato.  
Sul tavolo (sull'incerato  
a quadretti) ammescolato  
ho ritrovato il bicchiere  
mai riempito. Tutto  
è ancora rimasto quale  
mai l'avevo lasciato*

---

14 G. AGAMBEN, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 1982, p. 122.

In entrambe le poesie accade cioè uno spostamento che prevede un portarsi o un ritornare e che tuttavia non porta né a casa, né nell'ignoto, non ritorna né nel domestico, né nell'altrove, ma conduce in un terzo genere di luogo che è appunto il *Paese*. Il paese cui alludeva nel '79 Agamben era un territorio ancora vago, come il *nomos* pastorale di Emmanuel Laroche<sup>15</sup> cui si riferiscono Deleuze e Guattari<sup>16</sup>, e dicibile nella forma di una lingua ancora bastarda, come il genere di pensiero 'poetico' che Platone chiama *Chōra*<sup>17</sup>. E davvero vago e bastardo sarebbe rimasto questo paese, anche e soprattutto nel suo progressivo 'farsi e rifarsi e, cioè, quasi disfarsi' nella forma del paesaggio come cifra di un inappropriabile:

L'essere, *en état de paysage*, è sospeso e reso inoperoso, e il mondo, divenuto perfettamente inappropriabile, va per così dire, al di là dell'essere e del nulla. Non più animale né umano, chi contempla il paesaggio è soltanto paesaggio. [...] In quanto si è portato, in questo senso, al di là dell'essere, il paesaggio è la forma eminente dell'uso. In esso, uso di sé e uso del mondo coincidono senza residui. [...] Per questo, se nel mondo l'uomo era necessariamente gettato e spaesato, nel paesaggio egli è finalmente a casa. *Pays!*, 'paese!' (da *pagus*, villaggio) è in origine, secondo gli etimologisti, il saluto che si scambiavano coloro che si riconoscevano nello stesso villaggio.<sup>18</sup>

Ripetiamo dunque: *xeniteia* come contemplazione e come combattimento, come illuminazione e come moto di secessione ma anche – e forse soprattutto – come poesia e come geografia. È cioè *dentro qualcosa* come un paesaggio che la *xeniteia* 'porta' il combattimento, ed è *verso qualcosa* come il paese che essa, contemplando, fa sempre d'accapo 'ritorno'. Il *Paese* della *xeniteia* non indica più né un luogo propriamente detto – un luogo dell'identità dura e mitica –, né un altrove da dover raggiungere o realizzare con duro lavoro – come lo sono sempre l'Utopia, il Fuori, il domani. Il *Paese* è cioè indistinguibile dalla sua *xeniteia*. Nè *Heimat*, né *unheimlichkeit*: il *Paese* è ciò che 'balena' in ogni gesto di *xeniteia*. Viene in mente un rapido pensiero che Giorgio Manganelli appuntò durante un suo viaggio, mentre osservava le terre a loro modo 'deserte' dell'Europa settentrionale; lande che, contrariamente a quanto sostenuto da Schmitt, delineano un luogo terzo, sospeso, tra la Terra e il Mare, il suolo e le maree:

Vi sono luoghi che appartengono alla pura geografia, o agli orari dei treni e degli aerei; ma altri luoghi sono densi di una violenza simbolica, sono cerimonie della pietra, riti marini, esorcismi del vento e delle nubi, sacri addobbi di brughiere, allegoriche tenebre di nebbia. *Potrebbero, questi luoghi, non aver nome*; sono luoghi antichi, ma quasi affatto privi dei segni della storia; e vogliono essere abitati, quando lo tollerano, da uomini pazienti e severi, e grati insieme dell'aspra ospitalità di quelle rocce, quelle gelide insenature, quei pascoli.<sup>19</sup>

Per definire ulteriormente un simile luogo 'terzo' mi affido ad un'affascinante intuizione di Emanuele Pelilli che propone di pensare questo genere di 'località' nella forma di un '*luogo-di-non*'. In *Mantenere libera la soglia*, l'autore procede dapprima interrogando la categoria di non-luoghi che, come noto, è stata resa celebra da Marc Augé<sup>20</sup>. Da quest'indagine risulta come la categoria dei non-luoghi «si costruisca in contrapposizione a quello di 'luogo antropologico'»<sup>21</sup> o, se si preferisce, a quello del luogo classico del radicamento pensato dalla metafisica occidentale. Così, mentre il luogo antropologico si caratterizza come

15 Cfr. E. LAROCHE, *Histoire de la racine NEM- en grec ancien*, Paris, Klincksieck 1949. Su questo stesso punto anche cfr. M. FERRANDO, *Il regno errante. L'arcadia come paradigma politico*, Neri Pozza, Vicenza 2019.

16 Cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Orthotes, Napoli 2017.

17 Cfr. F. RELLA, *L'enigma della bellezza*, Feltrinelli, Milano 2007; E. DE VITO, *L'immagine occidentale*, Quodlibet, Macerata 2015.

18 G. AGAMBEN, *Creazione e anarchia. L'opera d'arte nell'età della religione capitalista*, Neri Pozza, Vicenza 2017, pp. 86-87.

19 G. MANGANELLI, *L'isola pianeta. E altri settentrioni*, Adelphi, Milano. Corsivi nostri.

20 M. AUGÉ, *Nonluoghi*, Elèuthera, Milano 2018.

21 E. PELILLI, *Mantenere libera la soglia. Dalla geografia dei 'non-luoghi' alla necessità dei 'luoghi-di-non'*, in "Il Cannocchiale", 1/2016, *Spazio - Luogo - Ambiente. Dimensioni spaziali nell'età contemporanea*, Edizioni Scientifiche Italiane, Roma 2016, p. 284.

sito identitario e storico, i non-luoghi sarebbero siti di pura assenza; privi di identità, posti fuori dal tempo, circoscrivono un luogo di puro sradicamento. Ed è in questo preciso punto che l'autore fa un'obiezione attraverso cui è l'intera intelaiatura dialettica di luoghi antropologici e non-luoghi a venir messa profondamente in questione. L'idea di Pelilli è infatti che lungi dall'essere degli spazi vuoti, i non-luoghi siano piuttosto assolutamente pieni, integralmente occupati da una particolare forma di identità: quella omologante ed alienante della merce.

La dialettica è quindi quella di una pienezza e sovrabbondanza di una particolare identità, che però si rende ideologicamente invisibile, l'identità sradicante rappresentata dalla presenza 'spettrale' della merce e del mondo di sogno che su di essa si costruisce.<sup>22</sup>

Da qui l'insufficienza di tutte le inchieste che approdano unicamente al tratto ambiguo e controverso dei non-luoghi, i quali altro non sarebbero che infrastrutture di costante attraversamento mercificante. Indefiniti, omogenei, privi di quei confini netti che per Schmitt sono il cuore del *nomos* d'Occidente, i non-luoghi vengono occupati dalla potenza sradicante della merce, dall'anarchia dei commerci e dalla finzione spettacolare del capitalismo. Immagine miniaturizzata ed archetipica di questi non-luoghi sarebbero i *passages* parigini a lungo studiati da Benjamin. Ma è esattamente nelle gallerie di Parigi, in quel vero e proprio tempio della modernità<sup>23</sup> e del capitalismo che sono i *passages*, che è possibile trovare il grimaldello attraverso cui disarticolare l'*impasse* tra luoghi tradizionali e non-luoghi sradicanti. La novità rappresentata dai *passages* riguarda infatti ed innanzitutto il loro carattere di *soglia*, il loro circoscrivere «una zona di indistinzione e di indecidibilità tra interno ed esterno, tra strada e casa, tra viali e negozi»<sup>24</sup>. Nella soglia decadono tanto l'idea di un confine, quanto quella di una separazione identitaria. Sicché, almeno da questa prospettiva, il carattere di soglia dei *passages* è un «antidoto alla ragione cartografica»<sup>25</sup> e alla logica dell'identità. Dall'altra – e proprio come non-luogo archetipico – questa stessa soglia circoscrive però la specifica apertura dello spazio legata allo sviluppo capitalista in cui tutto è diventato esposizione, sogno, stordimento, incantamento mitico. È su questo stretto ed ambiguo crinale che Pelilli introduce la singolare categoria di luoghi-di-non. Questi sono luoghi che per un verso continuano a mantenere la struttura di soglia tipica dei *passages* – senza dunque ricadere nella violenza mitologica che pone tanto il luogo tradizionale [*Ortung*] quanto l'ordinamento [*Ordnung*]<sup>26</sup> –, per un altro verso disattivano proprio il contenuto fantasmagorico e mercificato che caratterizza i non-luoghi, liberandoli nella loro enorme potenza. Si tratta cioè di territori sottratti tanto al mito del fondamento, quanto al flusso spettacolare delle merci. I luoghi-di-non sono cioè soglie *pure*: «liberate e mantenute infinitamente utilizzabili, e allo stesso tempo eternamente inappropriabili. Compito della peculiare rivoluzione di Benjamin è dunque quello di liberare la presenza paradossale di questi luoghi-di-non, vere eu-topie avulse dal possesso, dal diritto e dalle merci, luoghi che devono trovare la propria identità nello sradicamento di ogni identità [...]»<sup>27</sup>.

Questa rivoluzione si articola in due momenti egualmente determinanti: quello del carattere distruttivo<sup>28</sup> e quello della precarietà messianica. Il primo, come noto, vede ovunque strade, vie e linee di fuga. La sua

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 286.

<sup>23</sup> Cfr. D. GENTILI, M. PONZI, E. STIMILLI, *Il culto del capitale. Walter Benjamin: capitalismo e religione*, Quodlibet, Macerata 2014.

<sup>24</sup> Ivi, p. 294.

<sup>25</sup> Ivi, p. 295. Sul tema del venir meno della ragione cartografica e sulle possibilità di una 'visione' geografica non più fondata sul pensiero dei fondamenti e degli ordinamenti: Cfr. M. MESCHIARI, *Sistemi selvaggi. Antropologia del paesaggio scritto*, Sellerio, Palermo 2008; Id., *Neogeografia. Per un nuovo immaginario terrestre*, Milieu 2019; D. GENTILI, M. PONZI, *Soglie. Per una nuova teoria dello spazio*, Mimesis, Udine 2012; O. MARZOCCA, *La stanchezza di Atlante. Crisi dell'universalismo e geofilosofia*, Dedalo, Bari 1994.

<sup>26</sup> Cfr. C. SCHMITT, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello 'Jus publicum europaeum'*, Adelphi, Milano 1991.

<sup>27</sup> Ivi, p. 305.

<sup>28</sup> W. BENJAMIN, *Il distruttivo*, in *Opere complete IV. Scritti 1930-1931*, Einaudi, Torino 2002, pp. 521-522.

parola d'ordine rivoluzionaria è quella del 'far spazio', del combattimento. Ma quest'operazione che sottrae non sarebbe sufficiente se non intervenisse il secondo momento, quello messianico, attraverso cui qualsiasi pretesa di rioccupazione dello spazio viene delegittimata in partenza, lasciata in una radicale precarietà che ne destituisce ogni pretesa di rifondazione. E dunque, ancora una volta, combattimento e spiritualità; e con ciò si può far ritorno alla nozione *xeniteia*. Anche questa sembra delineare una sorta di doppio carattere. Per un verso si configura nei termini di una strategia di combattimento – il suo carattere distruttivo – che attraverso un movimento di sottrazione dal luogo antropologico ne depone fondamenti e ordinamenti. È questo il momento in cui la *xeniteia* rende stranieri al mondo e distruggendo miti, confini e identità, apre ovunque vie, sentieri, spazi. Per un altro verso questa si configura nei termini di una tattica messianica – il suo carattere spirituale – che, attraverso un movimento di illuminazione profana o di contemplazione, depone ogni onirismo mercificante dei non-luoghi, lasciando aperta la possibilità di una soglia pura. È questo il momento in cui la *xeniteia* rende abitabile il mondo e, facendo di questo un inappropriabile, apre ovunque all'enorme potenza degli affetti e degli usi e cioè alla giustizia come ad 'uno stato del mondo', come il vero e proprio *Paese*. E con ciò dovrebbe essere chiarita anche l'ontologia del paese/paesaggio, il luogo-di-non a cui la *xeniteia* fa già sempre ritorno e che mai scorda di portare con sé. Un paese che, come voleva Montale, non si può dire che in modo poetico e non si può vivere che scomparando nel paesaggio:

[...] io volevo – come ho già detto in altre interviste – aderire anche alla natura del terreno del mio paese, della Liguria, in modo più nervoso, volevo fare una poesia che fosse costruita come un muretto a secco, una poesia, diciamo, a denti stretti.<sup>29</sup>

Poesia e paesaggio sono qui diventati completamente indistinguibili. Di questo paese qualunque al crocevia di poesia e paesaggio Calvino ne sottolinea anche il tratto genuinamente politico, come a ribadire che l'ingresso alla sua dimensione non si ottiene se non attraverso una *specific*a forma politica. «Avevo un paesaggio», scrive Calvino, ma solo «La Resistenza rappresentò la fusione tra paesaggio e persone». Sembra cioè che paesaggio, poesia e resistenza concorrano insieme al luogo-di-non del *paese*. Ma a cosa *resistere* la *xeniteia* per poter accedere *al paese*? Per Calvino la risposta è univoca: resiste all'inferno.

*Prospettivismo animale: dall'inferno al deserto.*

*L'ingiustizia umana fabbrica, in genere, non martiri, bensì semi-dannati. Gli esseri caduti nel semi-inferno sono come l'uomo spogliato e ferito dai ladri. Hanno perduto l'abito del carattere.*

SIMONE WEIL

*Un attributo dell'infernale è l'irrealtà, attributo che sembra mitigare i suoi terrori e che forse li aggrava.*

JORGE LUIS BORGES

Secondo Italo Calvino infatti «l'inferno dei viventi non è qualcosa che sarà; se ce n'è uno, è quello che è già qui, l'inferno che abitiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme»<sup>30</sup>. L'inferno non è dunque una prospettiva a venire, ma qualcosa di non troppo dissimile dal governo di uno luogo – il suo funzionamento agisce infatti nelle relazioni, nello stare assieme, nel dimorare la quotidianità degli spazi. Di questo

<sup>29</sup> E. MONTALE, *Biografie al microfono, intervista di Giansiro Ferrata. Prose 1920-1979*, voll. II, Milano, Mondadori 1996.

<sup>30</sup> I. CALVINO, *Città invisibili*, Mondadori, Milano 2016, p. 160.

‘luogo-funzione’ Calvino dà un’immagine del tutto differente rispetto lo stereotipo delle lande incendiate e fumose cui si è soliti riferirsi. Si prenda ad esempio la descrizione della città di Bersabea in *Le città invisibili*. Questa è in effetti un luogo antropologico, un luogo con una chiara identità, organizzato a misura d’uomo, ordinato secondo precisi canoni e che mira a confondersi con la Bersabea celeste, l’immagine perfetta che norma ed ispira la città terrena. Eppure, sotto questa città brulica una città infera, una città del sottosuolo o, se si preferisce, una vera e propria *non-Bersabea*. Calvino descrive questo inferno senza fiamme come un luogo in cui i tetti delle case sono «pattumiere rovesciate, da cui franano croste di formaggio, carte unte, resche, risciacquatura di piatti, resti di spaghetti, vecchie bende»<sup>31</sup>. Ed anzi è la città nella sua interezza che sembra liquefarsi, senza più confini né identità che non siano quelle viscidie degli scarti del consumismo. Si dice infatti che: «[...] la sua sostanza sia quella oscura e duttile e densa come pece che cala giù per le cloache prolungando il percorso delle viscere umane, di nero buco in nero buco, fino a spiacciarsi sull’ultimo fondo sotterraneo, e che proprio dai pigri boli acciambellati laggiù si elevino giro sopra giro gli edifici d’una città fecale, dalle guglie tortili»<sup>32</sup>. Non-luogo per eccellenza, la Bersabea sotterranea non è però un regno del caos. Se infatti è certo che la Bersabea infera sia effettivamente un luogo di perdizione, la città è ciononostante *una città*, quasi conservasse ancora la possibilità paradossale di potervi dimorare nella forma negativa dell’inabitabilità. Ed infatti la Bersabea infera è disegnata:

[...] dai più autorevoli architetti, costruita coi materiali più cari sul mercato, funzionante in ogni suo congegno e orologeria e ingranaggio, pavesata di nappe e frange e falpalà appesi a tutti i tubi e le bielle. Intenta ad accumulare i suoi carati di perfezione, Bersabea crede virtù ciò che è ormai un cupo invasamento a riempire il vaso vuoto di se stessa.<sup>33</sup>

L’inferno di Calvino sembra cioè condividere con i non-luoghi più di qualche tratto. La sua natura melmosa e tubolare sembra circoscrivere un luogo di esclusivo attraversamento, di scorrimento senza più possibilità di sosta. Il fatto poi che la città sia edificata tanto con scarti, avanzi e liquami, quanto con materiali rari e costosi getta una luce sinistra sullo spettacolo delle sue guglie e sulla perfezione dei suoi congegni ed ingranaggi. Sembra infatti all’opera una sorta di economia nera, una sinistra magia del mercato che trasforma ciò che è scarto in merce preziosa. Forse sono proprio gli ingranaggi progettati dai più autorevoli architetti a garantire questa trasmutazione. Vi è poi questo sintomatico riferimento ad un vuoto che viene ostinatamente e tenacemente riempito, accumulando al suo interno preziosi e limacciosi carati di perfezione. È un vuoto apparente, proprio come quello dei non-luoghi. Ed è un vuoto assolutamente pieno, riempito dalla particolare identità della merce che, a Bersabea, viene accumulata con zelo e virtù. Se, come Calvino suggerisce, non ci si deve ingannare sulla natura ordinata e architettonica del sottosuolo, allora si potrebbe addirittura supporre che la città infera funzioni precisamente come la metà speculare e terrena. Ma, ancora una volta, una città che continua a funzionare nonostante la sua invivibilità, che continua a funzionare nonostante le sue case siano ormai indistinguibili dalla pattumiera, non è più una città ma, appunto, una non-città; un inferno dai tratti kafkiani. Più oltre nel testo, ma con ancora nella mente la visione catacombale di Bersabea, Calvino si interroga su come sopportare l’inferno di cui ha appena scritto: «Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce facile a molti: accettare l’inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione e apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all’inferno, non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio»<sup>34</sup>. Curiosamente, anche nel caso di Calvino, a coloro a cui non può bastare l’accettazione

---

31 *Ibidem*.

32 *Ivi*, pp. 109-110.

33 *Ivi*, p. 110.

34 *Ivi*, p. 160.

dell'incubo non rimane che l'apprendimento e l'attenzione di ciò che inferno non è, per 'far spazio', per dargli spazio. Una soluzione che Calvino sembra condividere proprio con Kafka che, secondo Canetti, di questo stesso inferno aveva scritto per tutta la vita. Ed infatti in *L'altro processo*, Canetti scrive che Kafka si deve fare impotente per sottrarsi alla follia di un potere ormai senza più ragione, divenuto ingranaggio, meccanismo, governo che gira sul vuoto di senso. E infatti Kafka è, per Canetti e come il K. del *Castello*, un *Kämpferder Mann*, un uomo che lotta non per il potere, ma per sottrarsi ad esso in tutte le sue forme. E lo combatte, come constata lo stesso Calvino, «in tutte le situazioni in cui *altri sarebbero disposti ad accettarlo come qualcosa di ovvio*»<sup>35</sup>. Anche Kafka trova nella sottrazione il modo di trovar e far spazio nell'inferno, di portare e ritrovare una *Paese* e le sue stelle. A tal riguardo, Canetti osserva:

Bisogna sdraiarsi per terra tra gli animali per essere salvati. La posizione eretta rappresenta il potere dell'uomo sugli animali, ma proprio in questa chiara posizione di potere egli è più esposto e più visibile, più attaccabile. Giacché questo potere è anche la sua colpa, e solo se ci sdraiamo per terra tra gli animali possiamo vedere le stelle che ci salvano dall'angosciante potere dell'uomo.<sup>36</sup>

Accovacciati per terra; abbassati sin nelle catacombe di Barsabea. Ed infatti l'ultimo tratto dell'inferno di Calvino che è essenziale richiamare è proprio questo. Se Calvino non contemplasse lo squallido spettacolo di Barsabea da una prospettiva accovacciata, umile o animale, la città non apparirebbe diversa da tante altre metropoli e il suo inferno di tubi e materiali preziosi, di liquami e ingranaggi, rimarrebbe ignoto, pressoché invisibile – come, del resto, lo sono tutte le città che Calvino riesuma nel suo testo. E questo è un aspetto in ogni senso decisivo, dal momento che è solo *nel rendersi stranieri* che la città appare nella sua interezza e qualcosa come il suo volto inferno può essere visto. Prospettiva doppiamente determinante in quanto è grazie allo sviluppo di questa specifica '*geografia animale*' che si schiude la possibilità del '*fare spazio*' e del '*dare tempo*' a ciò che ancora sfugge alla cattura dell'inferno. Non si tratta qui di un semplice cambio di prospettiva, di un *relativismo* dunque, ma di un vero e proprio *prospettivismo* alla maniera di quello pensato da Eduardo Viveiros de Castro<sup>37</sup>. Nel prospettivismo non si tratta più «di pensare una pluralità di soggetti che vedono il mondo secondo i loro diversi gusti, interessi, appetiti» e, cioè, non si tratta più di pensare «alle differenze come a differenze di *soggetto*, quindi a differenze tra diverse rappresentazioni del mondo [...], bensì a differenze *ontologiche*, differenze che riguardano gli stessi mondi con cui noi abbiamo commercio, e da cui siamo inseparabili»<sup>38</sup>. Detto diversamente, il pensiero selvaggio di Viveiros de Castro implica un'ontologia per cui, alle differenti rappresentazioni del mondo, subentra la molteplicità dei mondi, degli spazi, degli usi e del farsi luogo dei corpi. Così, tanto nell'esperienza *disumana* e notturna del fronte, quanto nella battaglia strisciante ed animale di Kafka non ne va tanto di un differente modo di rappresentare lo spazio, quanto, piuttosto, di un'intero fatto cosmologico; quello dell'esistenza di altri *mondi* o, per dirla con il lessico usato sin qui, altri *paesi*. Questo prospettivismo sembra operare anche nell'originaria forma della *xeniteia*. Sollecitati da coloro che chiedevano *che fare* per potersi rendere stranieri al mondo, i Padri del deserto spiegavano come si sarebbe dovuta condurre la loro vita. E questa era da pensare come quella di «un cane che sia stato scacciato dalla folla e legato perché mordeva e assaliva la gente»<sup>39</sup>. Solo attraverso questa prospettiva il mondo si svela come inferno; solo attraverso questa posizione altri mondi possono apparire. Quei Padri che per primi avevano iniziato a pensare una strategia di

---

35 E. CANETTI, *La coscienza delle parole*, Adelphi, Milano 1984, p. 195.

36 Ivi, p. 196-197.

37 Cfr. E. VIVEIROS DE CASTRO, *Prospettivismo cosmologico in Amazonia e altrove*, Quodlibet, Macerata 2019.

38 E. DATTILO, *Eduardo Viveiros de Castro, l'ontologia selvaggia*, in "Alfabeto2", 5 Maggio 2019, attualmente al link: <https://www.alfabeto2.it/tag/prospettivismo-cosmologico-in-amazonia/>

39 *Ibidem*.

*xeniteia* chiamarono questi altri mondi e paesaggi con un nome altrettanto incivile e selvaggio; quello di deserti. E, d'altro canto, non sarebbe potuto essere che un deserto il luogo di massima resistenza alla tentazione dell'inferno.

A proposito poi di cupi invasamenti e vasi vuoti con cui Calvino chiosava la sua ricognizione infernale: nel suo *Il cuore del cacciatore*, Laurens van der Post riporta di un'antica fiaba che si tramandano i *San*, popolo che abita l'insospitale e desertica regione del Kalahari. Questa racconta di un pastore che trova e rapisce la sua futura sposa dopo essersi accorto che il bestiame cui dedicava l'intera sua vita veniva munto in gran segreto durante la notte da alcuni ladri. Delle fanciulle celesti, grazie ad una lunga corda calata dal cielo, scendevano infatti dalle stelle e nella notte gli rubavano tutto il latte. Il pastore, resosi conto dell'inganno, andò per combatterle ma tutte gli fuggirono tranne una che riuscì invece a catturare. Da questo incontro turbolento e delittuoso nacque infine l'amore. E così prosegue la fiaba:

Ora la sua nuova sposa andava tutti i giorni al lavoro per lui nel campo mentre lui si occupava del bestiame. Erano felici e prosperavano. C'era solo una cosa che lo preoccupava. Quando l'aveva acciuffata, sua moglie aveva con sé un paniere di vimini. Era abilmente intrecciato, in modo così fitto che lui non poteva vedere cosa contenesse [...]. Prima di accettare di sposarlo, sua moglie gli aveva fatto promettere che non avrebbe mai alzato il coperchio del cesto per guardare dentro, a meno che lei non gliene avesse dato prima il permesso. Se lo avesse fatto, un grande disastro si sarebbe abbattuto su entrambi.<sup>40</sup>

E giunse infine il giorno in cui la tentazione fu tale che il pastore aprì il vaso senza tuttavia trovarvi dentro alcunché. Rientrata a casa al calar della sera la fanciulla si rese immediatamente conto di quanto accaduto ed interrogò il marito: «Lui ammise con una risata, e disse: 'Sciocchina che non sei altro! [...] Perché hai fatto tante storie per quel cesto? Non c'è niente lì dentro!'. 'Niente?' disse lei, trovando a stento la forza di parlare. [...] A quelle parole lei gli voltò le spalle, si allontanò nel tramonto e scomparve»<sup>41</sup>. Ma, almeno in apparenza e fatta eccezione per l'amore infranto, nessun grande disastro sembra sopraggiungere. Solo in apparenza però, dal momento, come precisa subito l'autore, il grande disastro è che il pastore non avesse capito che il cesto era in verità «pieno di bellissime cose del cielo che lei aveva messo via per entrambi»<sup>42</sup>. Il cesto insomma non era mai stato vuoto e il suo spazio non era mai stato né quello pieno e denso del mistero – la colpa del pastore non è infatti quella di aver scoperchiato il cesto –, né quello vuoto dello stoccaggio e dell'accumulo di beni preziosi. Per van der Post la storia propone infatti un'analogia dello stesso deserto del Kalahari. Non un vuoto insomma, ma un cosmo densamente popolato – da forze, da potenze, da animali ed umani, dai luoghi, nonché da tutte le loro interconnessioni. Nel deserto, povero e manchevole per gli Occidentali, i *San* vedono con occhio umile lo spazio di tutte le possibili potenze. Nel Kalahari visto dagli occhi dei *San* appare chiaro che:

Non c'è vuoto, tutto è abitato, ciascuno di noi è il luogo di passaggio e di tessitura di una quantità di affetti, linee, storie, significati, flussi materiali che ci eccedono. Il mondo non ci circonda, ci attraversa. Ciò che abitiamo ci abita. Quello che ci circonda ci costituisce. Noi non ci apparteniamo. Siamo già da sempre disseminati in tutto ciò a cui ci legiamo. *La questione non è di formare il vuoto da quale riusciremo finalmente a riprendere quanto ci sfugge, ma di imparare ad abitare meglio ciò che è qui, il che implica riuscire a percepirlo [...]. Percepire un mondo popolato non da cose ma da forze, non da soggetti ma da potenze, non da corpi ma da legami.* È grazie alla loro pienezza che le forme di vita compiono la destituzione. Qui la sottrazione è affermazione e l'affermazione fa parte dell'attacco.<sup>43</sup>

---

40 L. VAN DER POST, *Il cuore del cacciatore*, Milano, Adelphi 2019, p. 162-163.

41 Ivi, p. 163.

42 *Ibidem*.

43 COMITATO INVISIBILE, *L'insurrezione che viene - Ai nostri amici - Adesso*, Nero, Roma 2019, pp. 149-150. Corsivi nostri.

Di questa sottrazione affermativa Roberto Calasso offre un'immagine monumentale nel suo recente studio *Il libro di tutti i libri* e, più in dettaglio, nel capitolo dedicato alla figura di Mosè. Anche in questo caso si è in presenza di un'inferno, quello della schiavitù in Egitto, e di un deserto, quello che mano a mano si estende attraverso l'esodo. Anche in questo caso la questione del *Paese* appare in termini non così distanti da quelli posti sino ad ora: «Per un popolo che aveva conosciuto soltanto la transumanza e la schiavitù, la questione della Dimora non era di soluzione immediata né facile. Non avevano modelli, non avevano templi. Per trovare una costruzione perfetta, dovevano risalire molto indietro: alla nave che aveva vagato a lungo sulle acque del diluvio»<sup>44</sup>. Ma perché ad un certo punto si pone agli schiavi la questione della Terra promessa? E come mai questa assume proprio la forma di un'esodo attraverso il deserto? Da questo punto di vista è particolarmente rilevante che Calasso collochi l'*incipit* della *peregrinatio* di Mosè molto prima delle note piaghe e delle richieste di liberazione al Faraone. Per quarant'anni Mosè – che di anni ne aveva già quaranta – visse da esule a Madian, a seguito dell'assassinio di un sorvegliante egizio sorpreso a bastonare due ebrei. Mosè è cioè già da lungo tempo ai margini geografici, politici e storici dell'Impero e, forse, lo vede ormai da una prospettiva acquattata come quella di Kafka, o animale come quella di Canetti. Forse vede già l'inferno. Ma è una marginalità particolare, che almeno inizialmente, differenzia Mosè anche dal 'suo' popolo. Qual'è in effetti il popolo cui appartiene Mosè?

All'epoca dei fatti narrati, i figli di Israele sono ormai da più di quattrocento anni in Egitto. In questo lasso di tempo, di cui si sa poco o nulla, s'intende tuttavia che gli antichi legami si erano sfaldati e obliati. I figli d'Israele, proprio in quanto dediti ormai unicamente a «impastare mattoni e attenersi a certi tempi nelle consegne» – organizzandosi cioè come mera «comunità di lavoratori stranieri»<sup>45</sup> –, finirono per dimenticare il significato stesso di 'popolo'. Erano cioè divenuti plebe. Quattrocento anni separano questa classe sociale numerosa e schiava – che respira, parla e vive la multiculturalità dell'Impero più antico del mondo –, dal gruppo di settanta individui che giunsero in Egitto dalle terre di Canaan. Di quelle regioni non rimanevano che ricordi vuoti ed offuscati: erano le terre di Isacco e, solo parzialmente, di Abramo e di Giacobbe. Di quel paese natale, i figli d'Israele avevano smarrito addirittura la memoria: «non avevano più avuto a che fare con Canaan, paese di cui alla fine pressoché nulla sapevano»<sup>46</sup>. Alla stessa maniera è anche il legame con il Dio ad essere avvolto nelle nebbie dell'oblio. Ed infatti Calasso ricorda che «di fatto il testo biblico nell'ultima parte della Genesi e all'inizio dell'Esodo, sino alla rivelazione a Mosè, nomina soltanto Elohim e ignora Iahvè»<sup>47</sup>. E infatti *Elohim* è una divinità «diffusa e avvolgente»<sup>48</sup>, che trova spazio – o si lascia incautamente catturare – nell'inclusivo *pantheon* dell'Egitto imperiale, mentre *Iahvè* è un Dio sconosciuto, tanto al Faraone, quanto – e in più di un'occasione – al suo stesso popolo. È tuttavia un Dio recalcitrante che, almeno nell'interpretazione di Calasso, chiede il riconoscimento della sua sovranità e della sua potenza. Ma, in definitiva, è un riconoscimento sempre impossibile dal momento che opera per scomparsa (nel deserto) e per distruzione (del *pantheon*); quasi *Iahvè* chiedesse il paradossale riconoscimento di essere irriconoscibile. L'estrema violenza di cui fa uso – le piaghe – è cioè tutta votata non al riconoscimento, ma al desiderio di far ritornare il suo popolo ad una terra né straniera, né natia, bensì promessa attraverso l'esperienza dell'esodo. Anche per Calasso, per cui invece la macchina del riconoscimento rimane determinante, l'insieme di questioni – della terra, della liberazione, della festa, – si pone cioè in termini che, più che teologici, sono soprattutto politici:

---

44 R. CALASSO, *Il libro di tutti i libri*, Adelphi, Milano 2020, p. 259.

45 *Ivi*, p. 220.

46 *Ivi*, p. 272.

47 *Ivi*, p. 216.

48 *Ibidem*.

Il Faraone ascoltò le parole imperiose dettate da Iahvè a Mosè, ma non sapeva bene chi fosse Iahvè. Conosceva molti dèi, in Egitto e fuori dall'Egitto. Ma per lui Iahvè era un nome nuovo. Prima ancora di rispondere alla minaccia, il Faraone volle precisarlo: “Chi è Iahvè perché io ascolti la sua voce e lasci partire Israele?” [...]. Per il Faraone, Iahvè non era neppure un dio nemico. *Era qualcosa di inesistente o di inconsistente.*<sup>49</sup>

Ma, poco oltre, la questione del nome sconosciuto appare in tutta la sua ragione politica e guerriera:

Iahvè era un dio che voleva sconfiggere altri dèi. E la casa madre degli dèi era l'Egitto. Perciò volle che un popolo numeroso ma asservito sfidasse il Faraone e i suoi sacerdoti. [...] Si trattava di costringere il Faraone a riconoscere un dio che gli era estraneo e invisibile. *Ma era il dio che gli avrebbe fatto morire il primogenito. Minacciare di morte il primogenito del Faraone andava ben oltre la tracotanza di chi vuole colpire un potente negli affetti più immediati.* Perché il Faraone era egli stesso figlio del dio supremo. Interrompere la sua discendenza era un modo per provocare l'estinzione degli dèi. Iahvè, quel dio ignoto di cui parlava Mosè, non voleva soltanto proteggere il suo popolo asservito, ma dichiarare una guerra divina.<sup>50</sup>

Ed è solo tenendo ben presente questo sfondo teologico e politico che la questione dell'esodo – e, cioè, la questione strategica intorno i movimenti e i luoghi che Iahvè impone ai figli d'Israele – appare in tutte le sue implicazioni. Prima fra tutte quella, già fondamentale in Abramo, dello *lekh-lekha*, dell'“andar via”. Scrive bene Calasso quando osserva che: «Tutta la terra era vissuta sino allora in uno stato di minorità verso l'Egitto. L'Egitto c'era già prima di chiunque altro. [...] *E ora un popolo minore e costretto a lavori coatti sarebbe sfuggito alla presa del Faraone. Uscire dall'Egitto era come uscire dal mondo. Verso dove? Come per Abramo, si imponeva il lekh-lekha: “Va' via”*»<sup>51</sup>. Il che equivale a dire che l'incubo del Faraone non coincide né con un riconoscimento della sovranità di Iahvè, né con la conquista di una miglior condizione sociale per i figli d'Israele, ma in un esodo appunto, in una sottrazione dal potere, dalla casa, dalla storia e dal *pantheon* dell'Impero. Un incubo su cui negli ultimi anni si sta cercando di far luce anche ad un livello archeologico ed antropologico. James C. Scott ad esempio ha messo in luce come «La preoccupazione dello stato antico per la fuga dei sudditi è dimostrata dalle mura cittadine la cui funzione era quella di controllare e confinare la popolazione»<sup>52</sup> e non, come si è sempre stati propensi a credere «per tenere fuori i barbari (nomadi) [...]». Le mura cittadine, quindi, avevano lo scopo di tenere al loro interno gli elementi essenziali alla conservazione dello stato»<sup>53</sup>. E quale elemento più essenziale che un popolo di schiavi? E quale preoccupazione più grande del vedere quella stessa forza lavoro dileguare oltre le dune del deserto – un pò delle mura ‘naturali’. Sia come sia, l'impensabile per il Faraone e le genti d'Egitto è che il potere possa essere lasciato, la civiltà ruscata, gli dèi abbandonati. Questo impensabile, questa rottura che coincide con la fuoriuscita dal mondo egiziano, Iahvè lo chiama deserto: *lekh-lekha*, dove? Verso il deserto. Ed è sintomatico che le prime immagini del deserto alludano perciò ad una dimensione festiva, al punto che proprio il Faraone respinge le richieste di Mosè obiettrandogli che se i figli d'Israele volevano «fare una festa nel deserto» potevano allora andare a loro spese e poi fare ritorno senza tante ulteriori questioni. Ma la festa nel deserto – che è la prima immagine attraverso cui si inizia ad articolare la strategia dell'esodo – ha simultaneamente la valenza di uno stratagemma.

Per un verso esaspera il conflitto con la dimensione faraonica dell'Egitto che, ancora una volta, trova incomprensibile come una festa possa collocarsi nelle aridità del deserto, per altro verso, e in virtù di

---

49 Ivi, pp. 217-218.

50 Ivi, p. 219.

51 Ivi, p. 221.

52 J. C. SCOTT, *Le origini della civiltà. Una contro storia*, Einaudi, Torino 2018, p. \*\*\*. Cfr. Id., *L'arte di non essere governati. Una storia anarchica degli altopiani del Sud-est asiatico*, Einaudi, Torino 2020.

53 Ivi, p. \*\*\*.

questa stessa incomprendimento, lascia che l'eventuale progetto di sottrazione di Mosè appaia subito come privo di una qualsiasi strategia, sregolato, folle, votato al fallimento: «All'inizio il Faraone pensò che i figli di Israele si sarebbero persi e il deserto li avrebbe inghiottiti»<sup>54</sup>. Ma è solo un diversivo. Gli schiavi si orientano perfettamente nel deserto dell'anima e si trovano così capaci di attuare concretamente la defezione dalla casa d'Egitto. In questo senso, nulla della *Terra promessa* può essere compreso al di fuori di questo fatto incipiente; nulla del ritorno al *Paese* può esser colto al di fuori del fatto festivo e distruttivo<sup>55</sup> con cui Mosè inaugura l'esodo. E veniamo con ciò al deserto. Sarebbe errato pensare il deserto come un mero luogo. Il deserto è tanto uno spazio che una dimensione dello spirito, tanto una prospettiva, attraverso cui cogliere l'inferno della schiavitù, che un «laboratorio dove per quarant'anni i figli di Israele condussero un esperimento su se stessi»<sup>56</sup>. E quella dei figli d'Israele è una sperimentazione complessa, faticosa, a tratti anche dolorosa. Calasso ne offre una vasta costellazione che è qui impensabile ripercorrere in tutta la sua ampiezza. Intendo quindi isolare a bruciapelo due 'caratteri' che, più di altri, concedono di accostare esodo e *xeniteia*, nonché di definire il deserto come quella soglia cui, nella loro rispettive operazione, entrambi tendono.

*Nubi e distruzione. Abbozzo per una topografia della xeniteia.*

*Un uomo si propone il compito di disegnare il mondo, trascorrendo gli anni, popola uno spazio con immagini di province, di regni, di montagne, di baie, di navi, d'isole, di pesci, di dimore, di strumenti, di astri, di cavalli, e di persone. Poco prima di morire, scopre che quel paziente labirinto di linee traccia l'immagine del suo volto.*

JORGE LUIS. BORGES

*Cercare una polis e una oikía che siano all'altezza di questa comunità vuota e impresupponibile, è il compito infantile dell'umanità che viene.*

GIORGIO AGAMBEN

*Destituire l'umano come forma d'astrazione significa ricrearci come esseri cosmici, come forme di vita che saranno anche forze della natura, sempre in comune e i cui modi saranno legati alle piante, agli animali, alla Terra e al cielo stellato.*

MARCELLO TARÌ

In *Il partito di Kafka*, subito dopo aver interrogato il «presunto mistero delle leggi» ed aver constatato come l'attuale crisi e perdita di senso di quest'ultime non si traduca «nella loro sparizione» ma in una «vigenza senza significato»<sup>57</sup> che le rende ancor più odiose ed opprimenti, Marcello Tarì chiosa: «E tuttavia il fatto che questo mondo continui a funzionare ma sia privo di significato, spiega perché esso sia percepito come un inferno ma anche, allo stesso momento, come un indizio messianico»<sup>58</sup>. Torna il non-luogo dell'inferno, il suo vuoto, i suoi congegni, ingranaggi e orologi, le sue leggi, ma ritorna anche il paesaggio del deserto che qui assume

54 R. CALASSO, *Il libro di tutti i libri*, Adelphi, Milano 2020, p. 235.

55 Cfr. A. CAVALLETTI, *Festa, scrittura e distruzione*, in F. JESI, *Il tempo della festa*, Nottetempo, Milano 2013.

56 R. CALASSO, *Il libro di tutti i libri*, Adelphi, Milano 2020, p. 251.

57 W. BENJAMIN, G. SCHOLEM, *Teologia e utopia. Carteggio 1933-1940*, Einaudi, Torino 1987, p. 162.

58 M. TARÌ, *Il partito di Kafka*, in "Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale", n°1/2020, a cura di V. Bonacci, F. Luzi, *Il gesto che resta. Agamben contemporaneo*, Donzelli, Roma 2020, p. 89. Corsivi nostri.

lo statuto di un indizio messianico. Ed è sintomatico che le sfide lanciate da questo ‘indizio’ non siano poi così differenti da quelle in questione nell’esodo – una *xeniteia* di massa? – e che Tari poco oltre riasseme nei termini seguenti:

La questione che l’insurrezione destituente pone è, certamente, quella del come scardinare e uscire dal sistema delle leggi ma ancora di più quella del come sia possibile farlo senza né rientrarvi immediatamente dopo – questione dell’*irreversibilità* – né rischiando di divenire ‘nobili’, cioè quando gli insorti diventano a propria volta un potere governamentale – questione della *rivoluzione*. Una tale insurrezione sarebbe come una profanazione di massa [...].<sup>59</sup>

Se questa traversata tra paesi ed inferni, non-luoghi e trincee deve ritornare da qualche parte, ebbene questo ‘luogo’ non potrà che essere quello messianico del deserto, lì dove la questione dell’irreversibilità e della rivoluzione appaiono in tutta la loro posta in gioco destituente. Quali sono dunque i caratteri destituenti dell’Esodo come forma di *xeniteia*? Quale carattere risponde alla questione della rivoluzione? Quale a quello dell’irreversibilità?

Per quanto concerne la questione ‘della rivoluzione’ o ‘della nobiltà’ è interessante osservare come la forma di vita che si conduce nell’esodo faccia costantemente esercizio di umiltà. L’umiltà non è solo un attributo di coloro i quali hanno preso la via del deserto ma è precisamente la forma che assume la vita quando si «nega al potere lo statuto dell’essere»<sup>60</sup>. Detto diversamente, «se la sola politica rivoluzionaria è quella che fa a meno di ogni soggetto»<sup>61</sup>, allora è dunque solo nell’umiltà del qualunque che questa si attua. Ma come si è qualunque? La strategia dell’esodo risponde: facendosi impercettibili, anonimi; diventando *Nubi*. L’idea è cioè che «la scomparsa è l’unico modo in cui il reale può affermarsi perentoriamente come tale», sottraendosi alla presa del potere. Ed infatti non solo la vicenda dell’esodo si apre, come visto in precedenza, con il nome assente, misconosciuto, nebuloso di Iahvè, ma è l’intera dimensione del *lekh-lekha* attraverso il deserto che impone un anonimato radicale. Non è dunque un caso che Iahvè prediliga ‘apparire’ nella forma di una fitta nebbia o di una densa nube. Quando, adirato per l’imminente defezione, il Faraone decide di inseguire il popolo di Mosè, «la colonna di nube che durante il giorno si trovava davanti ai figli d’Israele si spostò dietro di loro, separandoli dagli Egizi e rendendoli invisibili. Davanti a loro, invece, quando calò la notte, si mostrò la colonna di fuoco. Nube e fuoco erano i due sbarramenti che li separavano da tutto il resto»<sup>62</sup>. Ma la nube che rende invisibile il partito di Mosè e di Kafka non è solo tattica, è anche destinata a formare un modo di vita:

‘La nube coprì la Tenda dell’Incontro e la Gloria di Iahvè riempì la Dimora’. Era il segno che finalmente i figli di Israele potevano ripartire: ‘Quando la nube si innalzava al di sopra della Dimora, i figli di Israele si spostavano in tutti i loro spostamenti. Ma se la nube non si sollevava, non si spostavano, fino al giorno in cui si sollevava’. [...] *La nube non aveva un ritmo costante, come invece avviene per il giorno e la notte, o per le stagioni. Occorreva adattarsi al suo ritmo. È anche questo che avrebbe distinto i figli di Israele e rendeva la loro vita più imprevedibile: a volte la nube rimaneva ferma ‘due giorni, un mese, un anno’ e, fintantoché la nube non si fosse sollevata, i figli di Israele non smontavano gli accampamenti e riprendevano il cammino. Era una marcia continuamente interrotta – e non aveva certo il ritmo della conquista.*<sup>63</sup>

Accanto alla forma di andamento che l’anonimato richiede ecco, intimamente legato a quest’ultimo, il secondo carattere decisivo che esodo e deserto insegnano ai figli d’Israele: l’impossibilità della conquista

---

<sup>59</sup> Ivi, p. 92.

<sup>60</sup> Ivi, p. 102.

<sup>61</sup> G. AGAMBEN, *Che cos’è reale? La scomparsa di Majorana*, Neri pozza, Vicenza 2016, p. 52.

<sup>62</sup> R. CALASSO, *Il libro di tutti i libri*, Adelphi, Milano 2020, p. 236.

<sup>63</sup> Ivi, pp. 258-259.

o, meglio, il radicale disinteresse per la forma della conquista. Questo disinteresse – che non è da intendere come negazione del conflitto, della lotta, anzi – Mosè lo chiama appunto *umiltà*. Tutti i quarant'anni passati tra le nebbie sono riassumibili in una costante autocritica alle logiche del profitto e del guadagno, alle politiche di appropriazione e accumulazione, alle economie del lavoro e della proprietà. Del nesso che lega nubi e umiltà, anonimato e destituzione, caligine e defezione sarebbe opportuno sviluppare un'archeologia. Questa non potrebbe che partire dalle varie teofanie di *Esodo* – sul Sinai la divinità apparve infatti «nella caligine di una nube», altrove invece «si avvolgeva di tenebre come di velo, acque oscure e dense nubi lo coprivano» o, ancora, «caligine sotto i suoi piedi» – per approdare poi alle prime decisive trasformazioni della nube 'destituente' dell'esodo alla nube 'negativa' e mistica della non conoscenza; spostamento di cui sono ancora ben identificabili le tracce, nella *Vita di Mosè* di Gregorio di Nissa ad esempio, o nel *De mystica theologia* dello Pseudo-Dionigi, o, ancora, nel *Beniamino maggiore* di Riccardo di San Vittore. In questa variazione – che dalla negazione affermativa dell'esodo (come questione teologica e politica) porta alla negatività del fondamento (come questione teologica e gnoseologica) – ne va proprio dell'umiltà come tratto distintivo di quell'enorme potenza rivoluzionaria che misconosceva ogni conquista del potere, trasformando lo spazio in un paesaggio inappropriabile, in un luogo-di-non senza antica servi, né nuovi nobili padroni. Di questa antica memoria rimane qualche traccia dispersa in alcuni testi coerentemente rimasti senza autore. Ad esempio, nell'opera trecentesca *The Cloud of Unknowing*, l'ignoto scrittore pensa *già* la sua proposta contemplativa nei termini di una caratteristica doppia teologia negativa – per un verso, egli fa infatti *epoché*, gettando nella nebbia dell'oblio il mondo fenomenico dei peccati, per un altro verso, questa stessa sospensione consente di approfondire l'abisso della nube della non conoscenza come sola origine del mistero di Dio –, ma, e nonostante ciò, trova qui ancora spazio la questione dell'umiltà, dell'esodo e della rivoluzione. Forse è proprio questa questione che l'autore ha in mente quando scrive che nella sua opera c'è «all'inizio o nel mezzo, che è rimasto in sospeso o non è pienamente spiegato nel contesto»<sup>64</sup>, quel qualcosa che ormai gli sfugge, sepolto dai tempi più che dalla dovizia dei suoi ragionamenti e riferimenti. Ed è qualcosa che improvvisamente squarcia la linearità del testo ascetico e contemplativo nel quale, apparentemente senza preavviso, fanno la loro comparsa tutta una serie di termini bellici. Nel capitolo sintomaticamente intitolato *Due stratagemmi spirituali che sono d'aiuto al principiante in questa attività*, l'autore riporta all'ipotetico novizio alcune «astuzie» attraverso cui evitare i pensieri avari, superbi ed invidiosi. Per prima cosa si tratta ovviamente di mantenere con forza la posizione anonima all'interno della nube, rimanendo cioè invisibile alle tentazioni, invisibile alla loro presa. Ma, qualora la nube da sola non bastasse, al novizio viene riportata un'altra astuzia: «acquattati giù sotto di essi [le tentazioni *n.d.r.*] come se fossi un miserabile codardo sconfitto in battaglia, e pensa che sarebbe follia per te continuare a combattere contro di essi»<sup>65</sup>. Acquattarsi come un animale insomma, come se la battaglia fosse – ma è solo un'apparenza, uno stratagemma *contro* il nemico – sconfitta, la posizione perduta. Ed infatti l'ignoto autore continua:

Presta speciale attenzione a questo stratagemma, ti prego, perché nello sperimentarlo, credo, *ti discioglierai tutto quasi fosse in acqua*. E certo mi pare che, ove si guardi bene, questo stratagemma non sarà altro che la vera conoscenza ed esperienza di te stesso quale sei [...]. Tale conoscenza ed esperienza è l'umiltà. E l'umiltà merita sempre che Dio discenda in tutta la sua potenza a fare vendetta dei tuoi nemici [...].<sup>66</sup>

<sup>64</sup> ANONIMO, *La nube della non conoscenza*, Adelphi, Milano 1998, p. 12.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

Nel testo originale il discoglimento è reso nella locuzione ‘*melt al to watre*’, dove ‘*melt*’ è la traduzione latina del termine ‘*liquecere*’, ‘disciogliersi’ certamente, ma anche e soprattutto ‘dissolversi’, come l’effetto dell’amore della divinità sul contemplativo. Si tratta cioè di assumere «una crescente facoltà di *desoggettivazione*. Disertare conservando le armi. Fuggire impercettibilmente», il che vuol dire «entrare in smobilitazione, sottraendo oggi a questa o a quella rete imperiale di produzione-consumo i mezzi per vivere e lottare, in modo da distruggerla al momento stabilito»<sup>67</sup> che, per l’anonimo autore, è il momento della vendetta di Dio. L’umiltà è dunque ciò che, negando ogni nobiltà, porta la battaglia al di là del conflitto per il potere; al di là, acquattati, dissolti, in esodo nel deserto. Non si tratta di una strategia ascetica, come molti interpreti hanno suggerito, ma di una politica che declina la natura inappropriabile del deserto: «Il punto non era la festa, ma il deserto. Doveva essere una prima prova di separazione da tutto, *un esercizio per abrogare ogni natura proliferante*, per dimenticare le immani acque nilotiche e soprattutto quegli animali ovunque venerati e incumbenti in ogni angolo dell’Egitto. *Lo svezramento dei figli di Israele nel deserto fu uno svezramento dalla natura*»<sup>68</sup>. Di più, dal potere e dalla sua conquista. Fu un prendere distanza dal feticcio degli idoli, dalla fantasmagoria della sovranità che ordinava attraverso le immortali tombe dei faraoni, dalla miseria della servitù, volontaria o meno che fosse. Ed ecco perché nel deserto non si vive che nella forma umile dell’esodo: «L’Esodo è una sottrazione intraprendente, *il ricorso alla forza non andrà più commisurato alla conquista del potere statale nel paese del faraone, ma alla salvaguardia delle forme di vita e delle relazioni comunitarie sperimentate lungo il cammino*. Sono le opere dell’amicizia che meritano di venir difese a qualsiasi costo. La violenza non è protesa ai ‘domani che cantano’, ma assicura rispetto e persistenza a ciò che si è abbozzato ieri. Non innova, ma prolunga qualcosa che già c’è [...]»<sup>69</sup>. Ed infatti:

«Gli anni nel deserto non avevano il fine di svincolare un certo numero di tribù affini da una condizione servile all’interno di un antico impero per farle migrare in un territorio più ristretto e già diviso in piccoli regni, dove avrebbero dovuto conquistarsi un loro territorio. Questo è ciò che sarebbe stata la versione dei cronisti futuri. Ma tutt’altra era la prospettiva di Iahvè: quegli anni di uno smisurato isolamento erano stati un lungo esercizio [...]. Se fossero sopravvissuti [...] tutte le promesse di moltiplicazione degli esseri e della felicità si sarebbero avverate»<sup>70</sup>.

Ma qual’è, in conclusione, il carattere di questa promessa di felicità? È infatti certo che il *ritorno* a Canaan non passa per la realizzazione di una conquista, meno che meno di una conquista di un territorio diviso e ristretto, già comunque popolato – addirittura fortificato e abitato da nemici giurati dei figli d’Israele. Il paese promesso non è nemmeno la terra fertile dove scorrono il latte e il miele – e infatti è una terra mena rigogliosa delle regioni bagnate dalle acque amniotiche del Nilo. Ma non è né una conquista, né una ricchezza ciò che l’esperienza dell’esodo e del deserto avevano insegnato ai discendenti di Mosè. Ormai pronti a varcare il Giordano, ai figli delle nubi e delle sabbie appariva chiaro che:

La Terra Promessa non era un luogo intatto, mai prima calpestato, dove tutto sarebbe cresciuto nel modo giusto. Al contrario: era un mondo già pronto, costruito da altri, che si erano dileguati. Tutto era abbondante, tutto era disponibile, ma il paese era vuoto, come il deserto dove i figli di Israele avevano passato quarant’anni. Più che il latte e il miele che scorrevano, era questo il prodigio. [...] Nulla sarebbe cambiato in apparenza, perché le regole sono invisibili.<sup>71</sup>

<sup>67</sup> TIQQUN II, *Comment faire?*, ottobre 2001, pp. 278-287.

<sup>68</sup> Ivi, p. 252. Corsivi nostri.

<sup>69</sup> P. VIRNO, *L’idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*, Quodlibet, Macerata 2015, p.146. Corsivi nostri.

<sup>70</sup> R. CALASSO, *Il libro di tutti i libri*, Adelphi, Milano 2020, pp. 252-253.

<sup>71</sup> G. AGAMBEN, *Mezzogiorno senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, p. 14.

Detto diversamente, la terra promessa, il paese tanto agognato, non è il luogo utopico del miele e del latte, ma questo stesso mondo, vissuto ormai nell'umile e combattiva forma dell'esodo. «Nulla sarebbe cambiato in apparenza» narra Calasso, Benjamin gli farebbe eco dicendo che la rivoluzione è questione di centimetri. Il deserto si è espanso fino a coincidere con tutto il cosmo ed ora è il mondo che può essere abitato come in un esodo, come in una nube, come in un paese. La felicità raggiunta attraverso l'umiltà è, cioè, quella di una vita ormai inscindibile dalla sua forma: «Una vita politica, cioè orientata sull'idea di felicità e coesa in una forma-di-vita, è pensabile solo a partire [...] dall'irrevocabile esodo da ogni sovranità», dall'irrevocabile esodo da ogni terra e da ogni conquista: una terra che, per l'appunto, è unicamente promessa, mai davvero occupabile.

Per quanto concerne invece la 'questione dell'irreversibilità' è interessante sottolineare alcuni aspetti che legano il senso unicamente promesso di questa terra affatto intatta e mai prima calpestata, con la sottrazione intraprendente dell'esodo. In questa prospettiva infatti la pratica terribile e violenta dello *herem*, della distruzione pezzo pezzo di ciò che ancora occupava la terra promessa – da cui la distruzione totale di Gerico, Maqqedah, Eglon, Hebron, Debir –, appare sotto una luce completamente differente. Ha cioè ragione Calasso quando osserva che lo *herem* non è riducibile ad una mera «misura di guerra», ma sbaglia quando, contraddicendo la precedente indicazione sull'impossibilità di conquista, riduce lo *herem* ad una forma di annichilimento degli avversari in vista della spartizione della terra fra tribù. Il fatto che lo *herem* colpisca non solo le città che occupano la terra promessa, ma anche coloro i quali nella liberazione di quella stessa terra custodiscono gelosamente i bottini senza distruggerli, lascia pensare che lo *herem* sia in realtà una pratica che renda impossibile l'appropriazione e la rioccupazione di una terra promessa e che, coerentemente, tale sarebbe dovuta restare: precaria e inappropriabile come i deserti. Non è proprio Calasso a portare l'attenzione sul fatto che Giosuè: «Aveva abbattuto tutti i re che lo circondavano “in una volta sola”, ma i figli di Israele non avevano ancora deciso dove stabilirsi. *Osservavano ancora tutto dalle loro tende*»<sup>72</sup>? La questione dell'irreversibilità è, da questa prospettiva, la questione stessa del messianismo o, il che è lo stesso, la questione del dimorare nell'estraneità, nel paese e nel deserto della *xeniteia*, in quel luogo-di-non in cui «La potenza della salvezza e quella della rovina stavano una accanto all'altra»<sup>73</sup>. Impossibile perciò rappresentare il paesaggio desertico e inappropriabile dell'esodo, impensabile disegnare su mappa la ragione cartografica del luogo-di-non della *xeniteia*, avvolto com'è dalle nubi dell'anonimato. Eppure abbiamo bisogno di mappe: «Abbiamo bisogno di nuove cartografie, non di nuove critiche. E non di cartografie dell'Impero, *ma di linee di fuga per uscirne*. Come fare? Abbiamo bisogno di mappe. *Non di mappe di ciò che è fuori dalle mappe. Ma di mappe di navigazione. Di carte marittime. Di strumenti d'orientamento. Che non cerchino di dire, di rappresentare quel che c'è all'interno dei differenti arcipelaghi della disrezione, ma ci indichino come raggiungerli*»<sup>74</sup>. Forse occorre pensare questo genere di mappe come lo spazio di una «vita poetica, che abita poeticamente, [...] una vita che vive secondo un dettato, cioè, in un modo che non è possibile decidere né padroneggiare, secondo un abito, un'«abbienza» che non possiamo in nessun caso avere, ma soltanto abitare»<sup>75</sup>. Tentativo topografico di questa 'vita abitante' è stato probabilmente condotto e messo su carte nautiche da Opicino de Canistris. Come l'anonimo di *La nube della non conoscenza*, anche Opicino ha cercato di tenere nascosta la sua opere e tutte le mappe di quella che può essere definita solamente come una 'topografia della vita' – un'insieme di 'eventi spaziali' e 'mappe cronologiche' – è a lungo rimasta dimenticata e dispersa negli archivi di Avignone. Le tavole che compongono il tesoro a lungo celato da

---

<sup>72</sup> R. CALASSO, *Il libro di tutti i libri*, Adelphi, Milano 2020, p. 292.

<sup>73</sup> Ivi, p. 296.

<sup>74</sup> TIQQUN II, *Comment faire?*, ottobre 2001, pp. 278-287.

<sup>75</sup> G. AGAMBEN, *La follia di Hölderlin. Cronaca di una vita abitante 1806-1843*, Einaudi, Torino 2021, p. 223.

Opicino non sono né mappe cartografiche, né bozze pittoriche di miniature disegnate poi altrove. Come osservato da Sylvain Piron in *Dialettica del mostro*<sup>76</sup>, le bizzarre topografie di Opicino sono un arabesco di tecniche e di motivi afferenti ai campi e ai saperi più disparati: l'arte delle carte nautiche appresa a Genova durante la fuga da Pavia incrocia lo studio, prima tanto odiato, della miniatura e della scrittura, le conoscenze teologiche si fondono alla presa di posizione politica nell'Italia dei Guelfi e dei Ghibellini, i suoi drammi e le sue rare gioie, le sue colpe e i suoi riti, le sue abitudini e le sue più irrequiete paure si confondono in paesaggi e ricognizioni aeree dello spazio europeo e dei suoi mari. Ed infatti in queste mappe nautiche lo spazio cartografico dell'Europa si piega e si confonde con la stessa vita di Opicino e della sua battaglia spirituale, assumendo così nuove forme: alcuni mari diventano mostri marini, altri assumono il movimento di un pugno, mentre le terre diventano abitanti, donne, frati, Madonne o Angeli. Altre aree geografiche si trasformano in frammenti di corpi, braccia e piedi, gambe e uteri insanguinati posti sempre all'altezza di Pavia, città natale di Opicino, e dove l'autore replica in miniatura un'altra mappa d'Europa, quasi si trattasse di un feto ormai indecifrabile. E poi ovunque linee di fuga, tracciati dei venti, solari, triangolazioni marittime che si fondono con calendari, archivi di date ed eventi, cronache minuziose. E ancora citazioni tratte dai testi sacri, da opere studiate e rilette; e poi commenti, eventi biografici, semplici appunti, correzioni; sistemi di calcolo e diagrammi criptici *per organizzare tutto lo spazio di una vita*. Forse la tragedia della lingua e della geografia messa in scena da Opicino disegnano effettivamente qualcosa di simile ad una mappa «delle nostre anime a brandelli, un riflesso della nostra assenza al mondo, della nostra intima impotenza ad abitarlo»<sup>77</sup> – della nostra impotenza a combatterlo se i mostri dell'epoca vengono affrontati in *una solitudine priva di comunismo*. Ma per Opicino questo è solo il punto di partenza, il punto dove inizia il suo esodo per ritornare a Pavia, suo paese natio, ormai divenuto lo spazio cosmologico della sua battaglia politica e religiosa, linguistica e biografica, al crocevia dei tempi e dei luoghi. Opicino procede per innumerevoli guadi, di cui ignora forse il senso,

[...] ma non la qualità di essere luoghi di transito, e luoghi di intenso e logorante transito. Logorante non vale consumante, ma vale ciò che affina, assottiglia, fa del corpo, [...] una lama consapevole. La gioia dell'ombra è taciturna, e sebbene conviva con il tragico non è affranta [...]. È estremamente attenta, sebbene sia del tutto consapevole che tutto le sfugge, perde ogni cosa, e che d'altronde 'le cose dell'ombra' saranno tutte restituite, regalate, offerte. *Chi pratica la gioia dell'ombra è destinatario di uno smarrimento che non ha l'eguale, e insieme è, lui stesso, la mappa dell'ombra, la carta calligrafica cui ricorre la stessa ombra per percorrere se stessa;* per ironia, naturalmente, ma soprattutto per amore.<sup>78</sup>

Di fronte all'inferno Opicino dipinge. Dipinge la mappa cosmico-corporale della propria *xeniteia*; dipinge il paesaggio della propria contemplazione e della propria rivoluzione; infine tratteggia la possibilità di un paese in cui vivere senza pena, nell'ironia delle nubi e nell'amore del fuoco.

<sup>76</sup> S. PIRON, *Dialettica del mostro*, Adelphi, Milano 2019.

<sup>77</sup> COMITATO INVISIBILE, *L'insurrezione che viene - Ai nostri amici - Adesso*, Nero, Roma 2019, p. 119.

<sup>78</sup> G. MANGANELLI, *Discorso dell'ombra e dello stemma*, Adelphi, Milano 2017, p. 107.