

Il tempo dell'esilio

di Carla Pasquinelli

1. Una buca delle lettere

In quel libro straordinario di Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, rimasto incompiuto come la sua vita, c'è una immagine lancinante che anticipa l'esilio a un gesto quotidiano, un gesto qualsiasi che ne svela la drammaticità prima ancora che l'espatrio abbia inizio. Sono poche parole che ritornano un paio di volte nei suoi appunti, con lievi modifiche, mentre osserva una buca delle lettere all'ingresso di un *passage*, in cui intravede «un'ultima occasione per lasciare un segno al mondo che stiamo per abbandonare» (Benjamin, 1986, p. 136). Una comune buca delle lettere che, nell'offrirgli la possibilità di un ultimo saluto, quasi un commiato, prefigura lo spazio ostile dell'esilio iscrivendo l'alieno nei percorsi familiari di una vita che si sta per spezzare. Non c'è dunque un prima e un dopo l'esilio, esso comincia nel momento stesso in cui viene paventato o pensato o semplicemente nominato. Basta un nome per superare un confine che non saremo più in grado di riattraversare. A impedirlo non sarà solo una frontiera che sbarra l'accesso a un paese ormai *off limits* ma anche le metamorfosi prodotte dal passare dei giorni che renderanno l'esule estraneo al proprio mondo, senza fornirgli un biglietto di ingresso per il nuovo.

In genere l'esilio è la conseguenza della messa al bando di un cittadino che viene espulso dal proprio paese come "persona non grata", ma può essere anche un scelta, quasi sempre una scelta obbligata, spesso drammatica, dovuta a regimi politici o a dittature militari, che mettono a repentaglio la vita di persone o di gruppi sociali che non hanno altra via di salvezza della fuga. Ma può essere anche una libera scelta fatta da uomini e donne che decidono di andarsene da un paese diventato troppo stretto, soffocante, illiberale, provinciale, che offre scarse opportunità di una vita che valga la pena di essere vissuta, o comunque troppo diversa dagli standard cui erano abituati. Ci sono anche forme soft di esilio, fatte da gesti minimalisti, per lo più di carattere simbolico ma non per questo meno radicali, che consistono nello stabilire una distanza incolmabile tra sé e la nazione in cui si vive senza per questo sentirsi costretti ad abbandonarla.

Esemplare è il caso del conte Giustino di Valmarana che, all'avvento del fascismo, decise che in famiglia non si sarebbe più parlato italiano, bensì francese. A raccontarlo è il figlio Paolo Valmarana, che è stato un raffinato critico cinematografico della seconda metà del Novecento.

Papà, che dopo sarebbe diventato una persona di straordinaria allegria ed estroversione, soffriva il suo antifascismo in solitudine e nel silenzio. E quindi non si parlava di politica e nemmeno d'altro, non si leggevano i giornali, non si sentiva la radio, non si faceva vita di comunità per non frequentare quanti, in un modo o nell'altro, potevano rinviare a una situazione che papà aveva deciso di bandire dal suo reale. Perfino tutta la letteratura italiana colpevole di essere italiana e quindi, in qualche modo, fascista, non entrava in casa; dove si leggeva solo francese, da Saint Simon a Chateaubriand a Balzac a Proust e a Gide e poi ai contemporanei della “*Revue des deux mondes*” e della “*Nouvelle revue française*” (Valmarana, 1994, p. 97).

In questo caso a emanare il bando è stata la stessa persona che poi lo ha subito nella parte inconsueta dell'esule in patria, ma così facendo è riuscita a sottrarsi a una situazione inaccettabile. Con questa scelta bizzarra Giustino di Valmarana ha infatti potuto trovare rifugio attraverso la lingua francese in un'altra cultura che sentiva più familiare della propria, infettata dal male assoluto del fascismo. Ma spesso a fare problema è proprio la diversità culturale cui non è sempre agevole adattarsi. Se, come ci ricorda un esule illustre, quale Edward Said, “il pathos dell'esilio” risiede tutto nel sentimento di una «perdita definitiva» rispetto alle proprie radici, la propria terra e il proprio passato, non sono però da meno il disagio e la sofferenza di chi si trova a vivere in un altro paese, «in un ambiente che deve per forza di cose restargli incomprensibile» (Adorno, 1954, p. 22). A sostenerlo è un altro esiliato illustre, Theodor Adorno, nel suo libro più celebrato, *Minima moralia*, che nonostante sia stato definito, proprio da Said, «un'autobiografia scritta in esilio», gli dedica solo un paio di pagine e qualche osservazione sparsa.

A differenza di Said che insiste sul «dolore inconsolabile provocato dal distacco e dall'estranità» (Said, 2008, p. 216), Adorno ha una maniera molto pragmatica di parlarne, tutta spostata sull'esperienza degli esuli, sulle loro difficoltà quotidiane, le contraddizioni e i conflitti che ne avvelenano l'esistenza. Lo spaesamento, la lotta per la sopravvivenza, le piccole astuzie per farsi accettare, le strategie per conquistarsi un posto al sole, nonché i rapporti avvelenati tra gruppi di esuli, in feroce competizione tra loro per risorse miserabili. Per lui l'esilio non ha niente di eroico, né di romantico, esso non è altro che una vita a metà, cui del resto allude il sottotitolo stesso del suo libro, *Reflexionen aus dem besch digten Leben*, che si può tradurre come “riflessioni da una vita mutilata”. Ciononostante,

Adorno vede nell'esilio «la più decente scialuppa di salvataggio» (Adorno, 1954, p. 23), l'unica alternativa a una società «totalmente amministrata» – sottomessa al dominio della merce, al monopolio della cultura di massa, e al primato della razionalità tecnica – che ci costringe a passare la vita tra oggetti *ready-made* e case prefabbricate.

2. Una vita mutilata

L'esilio è un disturbo antropologico, che consiste nella perdita di quegli automatismi, quelle abitudini, quei gesti consueti che compiamo senza bisogno di pensarci sopra e che costituiscono lo sfondo operativo che ci permette di stare al mondo. È la cacciata dal paradiso terrestre, da quel paradiso che è per ciascuno il proprio paese, il luogo in cui si è nati e cresciuti in mezzo ai propri lari, la famiglia, gli amici, il lavoro. L'esule è dunque qualcuno che ha perso tutto, anche la speranza del ritorno. Dopo non ci sono più barriere, perché – come sapeva bene Primo Levi – quando ha perso tutto, uno perde se stesso. Anche Adorno vede nell'esilio un pericolo mortale, tanto da affermare che «alla maggior parte di quelli che imboccano questa strada, essa minaccia la morte per fame, o la follia» (Adorno, 1954, p. 23). Se ce la fa a scampare a queste due derive estreme, l'esule è condannato a essere sempre e comunque fuori luogo. Spaesato, mal tollerato, espropriato della sua lingua, sballottato da un paese all'altro, l'unica via realistica che ha davanti è quella di re-imparare a stare al mondo, ossia ad adattarsi al mondo degli altri. Cosa tutt'altro che facile, come si evince dalla grande letteratura sull'esilio, che ci trasmette “un senso di angoscia e di indicibilità” senza pari.

Gli esuli sono persone in traduzione, che vanno e vengono da un paese all'altro, poiché tradurre significa “portare di là”, “trasportare”, nel senso che la traduzione è una forma di comunicazione interculturale. Ma in questo passaggio da una cultura all'altra le persone subiscono una metamorfosi “smaterializzante” che le trasforma in persone subalterne, poiché, come avverte Robert Young, che su questo tema ha scritto pagine illuminanti, nessuna traduzione avviene in uno spazio neutrale e interamente equalitario, ma è sempre all'interno di relazioni di potere e forme di dominazione (Young, 2005, p. 166). Nell'esilio «c'è sempre qualcuno che subisce la traduzione», qualcuno che viene trasformato da soggetto in oggetto. Ma a volte è proprio questa condizione di marginalità e di perdita ad aprire a una libertà sconfinata che può portare alla creazione di un mondo nuovo. Non a caso, come ci segnala Said, «tra gli esiliati abbondano scrittori, giocatori di scacchi, attivisti politici, intellettuali: tutte professioni che richiedono un investimento minimo in risorse materiali e senso del luogo, offrendo in cambio notevoli gratificazioni in termini di mobilità sociale e

professionalità» (Said, 2008, p. 225). Questo è particolarmente vero per il romanzo europeo, che è potuto nascere solo in una situazione di estrema mobilità e precarietà, «dove – scrive ancora Said riprendendo la *Teoria del romanzo* di György Lukács – un itinerante e diseredato eroe della classe media (uomo o donna che sia) si sforza di ricostruire un nuovo mondo che in qualche modo assomigli a quello che si è lasciato definitivamente alle spalle» (*ibid.*)

Ma che dire di tutti gli altri, di quei milioni di persone che non riescono a rifarsi una vita? In realtà l'esilio è solo una prescrizione negativa, che non impone di andare in un luogo preciso, ma questa indeterminatezza della meta può paradossalmente risultare ancora più drammatica non tanto per le difficoltà sempre maggiori che incontrano le persone *displaced* a trovare asilo, quanto per la condanna a una condizione esistenziale governata dall'arbitrarietà e la contingenza più assoluta. Si può vagare in una fuga senza fine o farsi cittadino del mondo, oppure adattarsi a quel paese dove è capitato di arrivare o di essere accettato. Anche se ci sono paesi migliori o peggiori – più ospitali o più vicini al proprio –, le difficoltà a condurre un'esistenza normale restano più o meno le stesse. Perché la possibilità di riuscita non dipende solo dal paese di accoglienza, ma anche dalla disponibilità e la capacità degli esuli a riconvertirsi ad altre maniere di vivere. E alla fine “un paese vale l'altro”.

Tutti, ma proprio tutti quelli che hanno affrontato questo tema così spinoso, convergono nel sostenere che la dannazione dell'esilio è l'impossibilità del ritorno. Ma il primo a contribuire a questa dannazione è proprio l'esule, che non può o non vuole voltare le spalle al passato. Il suo sguardo è sempre rivolto all'indietro, polarizzato sulla “scena primaria” dell'esilio, su quella «crepa per lo più imposta con la forza, che si insinua tra un essere umano e il posto in cui è nato, tra sé e la sua casa nel mondo» (ivi, p. 216). Prima ancora di una violenza fisica l'esilio è una violenza simbolica, che proviene non solo dalla sensazione di stare sempre nel posto sbagliato, ma soprattutto dalla perdita del centro. Il proprio centro, quel posto speciale che è per ogni persona il suo luogo di nascita: celebrato simbolo di una identità aggrappata a un paese, una città, una nazione, che ci inserisce nel circuito di una appartenenza condivisa con tutti quegli innumerevoli altri anonimi, che hanno avuto la ventura di nascere in quello stesso luogo, altrimenti detto patria.

3. Patrie culturali

Patria è una parola intrisa di retorica e di sangue. Ma non è a questa idea tutta politica di patria che intendo riferirmi, bensì a quelle “patrie culturali” evocate da Ernesto De Martino che, pur non essendosi mai misurato

con il tema dell'esilio, ha coniato con il termine di «appaesamento» il suo esatto contrario. L'esilio, come si è visto, ha a che fare con lo "spesaesamento", con quella particolare condizione esistenziale che è segnata dal lutto per la perdita del proprio mondo e dallo smarrimento che si prova di fronte a mondi di cui non si padroneggia la mappa né la lingua. Appaesamento allude invece alla condizione opposta. A un mondo di affetti e di memorie ma anche di consuetudini e di *habitus*, di norme e di valori, custoditi da quegli automatismi inconsci, che formano la domesticità di un fondale, quello «sfondo opaco della vita quotidiana che affiora in decisioni così agevoli da non richiedere un impegno particolare della coscienza» (De Martino, 1977, p. 641). Una «patria culturale» è dunque quel «mondo familiare, domestico, ovvio, normale, abitudinario», quella «rocca dell'ovvietà» che si fa garante di un suolo fermo e di un orizzonte sicuro, assicurando identità e appartenenza a quanti si riconoscono nei suoi confini spaziali e antropologici. Un luogo ad alta densità simbolica che rappresenta per ognuno il centro del mondo, poco importa che sia solo uno dei tanti mondi possibili, quello che conta è che viene vissuto come l'unico. E in qualche misura lo è, non solo perché ha una sua fisionomia che lo rende diverso da tutti gli altri, reali e possibili, ma anche perché è il vertice ottico da cui ci sporgiamo sul resto del mondo. Quel centro, vicino a dove o lontano da dove noi percepiamo la vicinanza e la distanza da ogni possibile angolo di esso – dal bar sotto casa alla barriera corallina di Rangiroa.

Ma perché il centro ha così tanto potere?

In prima battuta la risposta è semplice: il potere del centro è legato al sacro. Per averne conferma basta leggere uno dei tanti libri in cui Eliade spiega come all'origine del centro vi sia una ierofanía. In realtà questo l'ho capito solo molti anni dopo che lo avevo letto, un giorno mentre camminavo per una strada di Kathmandu quando ho visto una pietra non grande affossata nel terreno e dipinta di un rosso vermicchio, lo stesso colore della polvere che assieme allo yogurt forma gli ingredienti della *tika*, il segno di devozione che ogni indù ha impresso sulla fronte. Dal colore ho intuito che mi trovavo di fronte a una ierofanía, ovvero a una manifestazione del sacro, come del resto confermavano le povere offerte di fiori e di riso che stavano addossate alla pietra. E che quella pietra non stava là per caso. Come ho poi avuto modo di scoprire, si trattava di una pietra sottratta al tempio del proprio villaggio da gente che era venuta a vivere in città, e che se l'era portata dietro con il preciso scopo di interrarla da qualche parte nel nuovo territorio per rifondarla, e farne così il proprio centro spaziale e simbolico. Un centro che funzionasse da asse di orientamento in modo da riscattare lo spazio sconosciuto e indifferente della città.

Questa risemantizzazione del territorio era una vera e propria fondazione del mondo a partire dalla quale il resto dello spazio era stato riorganizzato. Secondo Mircea Eliade, la creazione di un centro è l'atto preliminare che conferisce una forma allo spazio, introducendovi una soluzione di continuità che ne disarticola «la distesa omogenea e infinita» per trasformarlo in una organizzazione spaziale ordinata, in un «territorio cosmizzato» (Eliade, 1967, p. 19). Fondare un centro significa ripetere l'opera esemplare degli dei, è un atto cosmogonico che introduce una separazione tra cosmo e caos, tra un territorio abitato e lo spazio sconosciuto che si estende oltre i suoi confini. È dunque dal sacro che il centro trae la sua efficacia simbolica di organizzare e orientare lo spazio circostante, alla maniera in cui lo erano i pilastri cosmici dei Celti e dei Germani e prima ancora dei Romani e dell'India vedica, o degli indiani Kwakiul.

Che si tratti di un tempio, una casa, un paese, una nazione, il centro, che essi a vario titolo rappresentano, costituisce l'asse del mondo attorno a cui si dipana l'esistenza di quanti vi abitano, garantita da due operazioni essenziali: lo stare e il tornare. Se il ritorno è l'espressione di quella attrazione fatale che ha fatto di Ulisse l'antieroe dell'avventura e dell'esilio, lo stare è quella modalità dell'Esserci grazie alla quale ci radichiamo nel mondo attraverso quella forma di appaesamento che è l'abitare. Per Heidegger Esserci significa abitare il mondo. Dove abitare non è occupare un luogo, bensì riscattarne la datità tramite le azioni e le pratiche che si dispiegano al suo interno. Siamo noi i veri demiurghi, sono le nostre modalità quotidiane del fare, del prendersi cura, a trasformare una piccola frazione dell'universo in un centro.

4. Un fatale trasloco

In *Tristi tropici* Lévi-Strauss racconta come i Bororo, una delle numerose popolazioni indigene del Brasile, che avevano opposto una forte resistenza all'opera di evangelizzazione dei missionari, avessero finito per perdere la propria terra e la propria cultura in un trasloco. Un banale ma fatale trasloco, che aveva cambiato l'organizzazione dello spazio del loro villaggio mettendo drammaticamente fine al rapporto così fondamentale per loro tra relazioni spaziali, rappresentazioni simboliche e pratiche sociali. I responsabili di questo «sterminio metodico della cultura indigena» – altrimenti detto etnocidio – furono i missionari salesiani che avevano capito come il mezzo migliore per convertire i Bororo fosse quello di obbligarli ad abbandonare il loro villaggio a pianta centrale, con le capanne disposte su file concentriche attorno alla casa degli uomini – centro a un tempo spaziale e simbolico della vita comunitaria – e traslocarli in un villaggio di tipo occidentale, in cui le capanne erano allineate in ranghi paralleli.

Tanto bastò infatti per trasformarli in docili seguaci della nuova religione cristiana. Perduto il centro, disorientati rispetto ai punti cardinali, privati del piano sul quale si basavano tutte le loro nozioni, i Bororo finirono per dimenticare le loro tradizioni, «come se i loro sistemi sociali e religiosi – commenta Lévi-Strauss – fossero troppo complicati per poter fare a meno dello schema reso evidente dalla pianta del villaggio, la cui fisionomia era perpetuamente vivificata dalle loro azioni quotidiane» (Lévi-Strauss, 1960, pp. 207-8).

Anche qui ci troviamo di fronte alla traduzione in subalterni di alcune persone, in questo caso di una popolazione indigena, che, dopo essere stata deteritorializzata ed espropriata della propria terra, ovvero esiliata, è stata obbligata a convertirsi alla religione dei colonizzatori. Il fatto che a fare la traduzione siano stati dei missionari mette in luce un aspetto particolarmente sinistro della violenza coloniale, che si è avvalsa dell'involucro legittimante dell'evangelizzazione, come braccio disarmato della colonizzazione, per svalutare le persone tradotte e degradare la loro cultura, mettendole così a disposizione dell'atto espropriante della cultura dei colonizzatori. Riscrivere l'altro nel proprio linguaggio come soggetto colonizzato presuppone, infatti, l'esercizio di una violenza simbolica che ha affiancato, favorito e autorizzato la colonizzazione, contribuendo a costruire le condizioni di possibilità della violenza genocida. Di cui l'esilio è la prima mossa di una strategia vincente.

Una storia che da allora si ripete per milioni di persone costrette dalla miseria, la siccità, la guerra, le malattie e altre bibliche sciagure ad abbandonare le loro case per andare in città, devastate megalopoli, dove sono costretti a vivere, se gli va bene, in bidonville affocate, dai tetti di lamiera che riparano le loro povere cose ma che non sono in grado di tutelare le loro tradizioni. Più dura ancora la sorte di rifugiati, persone *undocumented*, masse di deportati e di esiliati, reclusi in campi profughi e soccorsi dalle agenzie umanitarie, che sono muniti solo di un numero e una tessera per le razioni di acqua e cibo. Ormai la condizione di esiliato ha raggiunto una dimensione planetaria, pensiamo al numero sterminato di persone che è destinato a moltiplicarsi in maniera esponenziale, rinchiusi in lager disseminati e occultati ai margini o nelle *enclaves* del nostro mondo «senza che la loro storia sia in qualche modo dicibile o rappresentabile» (Said, 2008, p. 219).

Repliche seriali di esilio, spaesamento ed espianto sistematico di simboli, che riconfermano pratiche inerziali di etnocidio, di cui noi occidentali siamo spettatori indifferenti. Ma qualcosa di più dell'indifferenza, se ha ragione Zygmunt Bauman a chiedersi quanto la nostra inerzia contribuisca sia pure indirettamente al compimento del male.

5. Una piccola amica di Napoleone

Se la perdita della propria terra è una ferita che non si rimargina, il tempo è la vera malattia dell'esilio. O forse è l'esilio la malattia, di cui il tempo è il sintomo più vistoso. È come se, cacciati dal proprio paese, le coordinate spaziali/temporali non funzionassero più e il tempo si fosse arenato su un presente sospeso tra passato e futuro. Secondo Kant spazio e tempo «sono le condizioni a priori della possibilità di tutti i fenomeni», sia interni che esterni; ma se uno dei due è, come dire, compresso o compromesso – e qui Kant non c'entra più, ma a essere chiamata in causa è piuttosto la nostra percezione di entrambi sulla scorta di Merleau-Ponty –, anche l'altro ne è in qualche modo contagiato. Il tempo non è lo stesso dappertutto, in particolare nella vita di tutti i giorni è il tempo a fare la differenza, a scandire e costruire vite diverse. Vivere nell'esilio è un po' come avere il *jet-lag*, che altera ritmi e orari e il senso stesso della durata, che sono spesso del tutto incompatibili con quelli cui le persone erano abituate. Perché il tempo, come del resto lo spazio, non sono assoluti ma relativi, sono delle convenzioni culturali, che l'espianto traumatico della propria cultura può esporre a metamorfosi inquietanti, che, come si è visto, investono lo spazio, ma forse ancora di più il tempo.

Qualcuno ha scritto che l'esilio è una mente «invernale» – a dirlo è Wallace Stevens citato da Said –; forse intendeva dire chiusa su se stessa, per la quale tutto è irraggiungibile. Un aggettivo che vorrei estendere al tempo – inteso, a differenza della lingua inglese, nella sua duplice accezione temporale e meteorologica –, nel senso che quello dell'esilio è davvero un tempo invernale, qualcosa di rattrappito, fermo, congelato, che blocca l'anima e le membra. Ma anche opaco e inospitale poiché esclude piuttosto di includere, dove a restare fuori possono essere il futuro e il passato, non necessariamente in maniera permanente, ma in maniera tale da compromettere in qualche modo anche il presente. Dove smarrire il tempo o alcune delle sue dimensioni equivale a smarirsi nel tempo, come se fosse un paese straniero, di cui non abbiamo la mappa. Un tempo di crisi che ritroviamo nel vissuto psico-patologico evocato dai malati di Pierre Janet, autorevole medico francese, tra Ottocento e Novecento, direttore del laboratorio psicologico del celebre ospedale parigino della Salpêtrière. Un tempo sospeso che è fondato sulla ripetizione e il rinvio, chiuso al passato ma anche sbarrato al futuro.

Anche l'esilio presenta tratti analoghi di cui la manifestazione più vistosa è la contrazione del futuro provocata dal collasso del proprio orizzonte progettuale, a cui in maniera speculare si accompagna quasi sempre il rifiuto della storia. A causarlo è una forte resistenza a tornare con la memoria a quel paradiso terrestre da cui l'esilio ci ha scacciati e che viene vis-

suto quasi sempre in maniera problematica tra bisogno di appartenenza e rimozione. Quel tempo dei primordi, prima della catastrofe, che viene così sottratto alla storia e ipostatizzato in un mito dell'origine. Una mossa vincente e in un certo senso terapeutica, perché – come spiega De Martino cui si deve questa sofisticata interpretazione –, nel sospendere il divenire, essa offre un orizzonte culturale protetto, dove l'evento traumatico – in questo caso l'esilio – viene proiettato in un tempo metastorico, che permette «di stare nella storia come se non ci si stesse», per poi, una volta superato il periodo di crisi, essere in grado di passare dalla metastoria alla storia, e reinserirsi nel flusso del tempo. Si tratta comunque di una procedura rischiosa perché la censura del passato può bloccare l'elaborazione del lutto, e impedire di andare oltre il trauma dell'esilio, che rischia di diventare una sindrome melanconica di una perdita senza riscatto. In fondo l'esilio non è che un corpo a corpo con il tempo dove qualsiasi opzione sembra destinata allo scacco. Non resta che l'imbarazzo della scelta tra diverse opzioni, di cui le più comuni sono: 1. procrastinare il tempo del rinvio e della ripetizione che rende ogni attimo che passa uguale al precedente; 2. aprirsi un varco nel tempo ciclico del quotidiano che dischiuda il tempo al futuro; 3. ripiegare sul passato più governabile di un futuro improbabile.

Napoleone ha vissuto la condanna del tempo fino alla fine dei suoi giorni e dell'esilio. Un tempo lunghissimo, dove ogni istante doveva sembragli identico al precedente e a quello che sarebbe seguito, un tempo senza eventi, un vuoto da attraversare e da riempire in qualche modo come quello dei vecchi, che riusciva comunque a saturare attraverso le attività e gli impegni più vari in quel piccolo mondo ai confini della grandezza imperiale della Gran Bretagna. Il suo futuro coincideva con la scogliera, nera e tenebrosa, di Sant'Elena, che scoraggiava ogni fantasia di fuga. Pare che «uno dei passatempi preferiti di Napoleone fosse quello di guardare le nubi ammassarsi intorno alle cime di quella montagna gigantesca, formarvi come dei tenui panneggi che poi si squarciano e, dopo avere coperto di ombre fugaci le vallate dell'isola, andavano a disperdersi sull'immensità dell'Oceano. Quelle nubi all'occhio dell'illustre Prigioniero, assumevano forme fantastiche; le seguiva lontano pensando che esse provenivano forse dalle coste della Francia, o che il vento ve le spingeva» (Balcombe, 1930, pp. 187-8).

A raccontarlo è una piccola amica di Napoleone, Betsy Balcombe, all'epoca poco più di una fanciulla, in un libro trovato nella biblioteca di mio padre. Mentre lo leggevo più o meno all'età della giovane scrittrice un secolo e mezzo dopo, me lo immaginavo attraverso i ritratti di David – non quelli della gioventù, durante la campagna d'Italia trionfante e baciato dalla fortuna, bensì quelli sontuosi dell'incoronazione, ma, soprattutto, lo vedeo attraverso i volti degli attori che lo avevano interpretato, di Charles

Boyer ma specialmente di Marlon Brando, che sembrava proprio come l'aveva descritto Betsy, imprevedibile e irruente. Pare che fosse invece abitudinario e conducesse una vita regolare, che poteva venire interrotta da frenesie improvvise che lo portavano a sfogarsi in corse furiose sulla sua carrozza irlandese, divertendosi al terrore dei passeggeri che avevano incautamente accettato l'invito prestigioso a salire sul cocchio imperiale. Oscillava tra due stati d'animo opposti, tra il tempo della melancolia e del rimpianto e quello della frenesia dell'attimo che brucia in un istante alla ricerca di un oblio impossibile. A completare il quadro c'era la vita di tutti i giorni, dove Betsy aveva una parte importante; gli insegnava l'inglese con scarso profitto dell'alunno che si divertiva di più a giocare con lei, a cui dava spesso dei pizzicotti in genere sugli orecchi per punirla della sua impertinenza. La sua ossessione restava il passato, che viveva a tempo pieno. Una parte della sua giornata la dedicava a scrivere le sue memorie, ma più spesso se ne stava per ore, per giornate intere chino su delle grandi carte geografiche stese sul biliardo, sulle quali aveva appuntato una grande quantità di spilli, alcuni, con la capocchia rossa, che rappresentavano l'esercito inglese e altri, con la capocchia nera, che rappresentavano l'esercito francese, per studiare di nuovo alcune delle sue battaglie, come se volesse riscattarne l'esito, cambiare il destino della storia, o forse solo il proprio. Riscrivere il passato era in realtà il modo migliore per rimuoverlo, e trovare forse un po' di pace.

6. In tempo reale

A differenza dello spazio, il tempo sembra godere di una maggiore flessibilità, ma questo non impedisce che si alternino entrambi secondo un abile gioco di elusioni, sovrapposizioni e intrecci attraverso cui dominano incontrastati le nostre vite. Ciascuno di essi esercita la propria sovranità su domini diversi della vita individuale e collettiva, e, benché governino su giurisdizioni nettamente distinte, a volte possono combinarsi in maniera tale da fare dell'uno la premessa di effetti speciali che si scaricheranno sull'altro. Prendo come caso emblematico la celebrazione del *sabbath* da parte delle comunità ebraiche della diaspora, rifacendomi alla accurata analisi fattane da Eviatar Zerubavel in un libro dal titolo *Ritmi nascosti*.

Il *sabbath*, come è noto, è forse la festa religiosa più importante per gli ebrei, per non dire indispensabile, come sostiene Zerubavel, perché ha permesso il mantenimento non solo della vita religiosa ebraica ma l'esistenza stessa del popolo ebraico. Nonostante fosse già celebrato prima della distruzione del Tempio di Gerusalemme nel 586 a.C., è stato con l'esilio che il *sabbath* è diventato una istituzione centrale per il popolo ebraico. Una volta cacciati dalla loro terra, gli ebrei hanno dovuto porre in qualche

modo rimedio al rischio di perdere con essa anche la propria appartenenza comunitaria; pertanto, per non scomparire nell'esilio come popolo, hanno investito sul tempo fino a contrarre, come dice Zerubavel, «una dipendenza unica dal tempo come dimensione santificabile dell'universo». Lontano dai loro luoghi sacri – la terra di Israele in generale, e Gerusalemme in particolare – «è stato necessario – secondo Zerubavel – creare alcune “province della sacralità nel tempo” che avrebbero potuto essere osservate e celebrate *dovunque*» (Zerubavel, 1985, p. 156). Con la celebrazione di uno stesso rito nello stesso giorno della settimana il tempo ha gettato una rete sullo spazio, che ha reso possibile la coesione sociale in assenza di quel contenitore spaziale che è lo stesso Stato-nazione. A compiere il miracolo non è stato il tempo lineare, bensì il tempo ciclico, il tempo sacro della ripetizione, che nel favorire la simultaneità della celebrazione del *sabbath* nei più sperduti luoghi dell'esilio ha prodotto effetti di realtà decisivi. Ha vinto l'isolamento della diaspora, permettendo la condivisione di un sentimento comunitario che si è dimostrato un vincolo altrettanto robusto dello spazio. È il tempo che, facendosi vicario dello spazio, ha tenuto gli ebrei insieme per secoli oltre i confini dello spazio, della geografia, della diaspora, garantendo per ciascuno di loro l'attaccamento non solo alla propria religione ma alla propria nazione. Non è un caso, fa notare Zerubavel, se dopo il ritorno alla terra promessa, con la fondazione dello Stato di Israele, la celebrazione del *sabbath* è meno sentita, certamente a seguito di un processo di secolarizzazione che ha investito le religioni, ma anche perché la condivisione dello spazio fisico e simbolico dello Stato-nazione ha reso in qualche misura superfluo il tempo nell'assicurare il cemento comunitario.

In realtà, guardando retrospettivamente a questa vicenda millenaria, la celebrazione del *sabbath* ha attivato un dispositivo che sarebbe emerso solo con la modernità telematica e globalizzata. Questa versione arcaica del tempo ciclico, che certificava la simultaneità di un evento religioso garantendo con la sua celebrazione il vincolo comunitario, funzionava di fatto come un sistema di comunicazione in tempo reale. Oggi il “tempo reale” si è sostituito al tempo ciclico nel garantire comunità e appartenenza a quei milioni di persone che hanno ingrossato le fila dell'esilio, che si chiamano rifugiati, immigrati, profughi, *undocumented* e altro ancora, tanto da avere cambiato non solo le forme di comunicazione ma anche la loro stessa esistenza e con essa una speranza di vita migliore.

Si tratta di soggetti diasporici che non entrano a fare parte solo dei luoghi attraverso cui transitano o dove si sono venuti a stabilire – non importa se spontaneamente o forzosamente –, ma riescono a mantenere relazioni stabili che assicurano un rapporto regolare con la madrepatria e gli altri nuclei comunitari sparsi per il mondo, seguendo i tracciati della nuova

extraterritorialità del mondo globalizzato. Oggi l'esilio ha assunto la forma di reti transnazionali che comprendono la società ospitante, la propria comunità di partenza e i vari nuclei comunitari sparsi per il mondo, e sono formate da soggetti ibridi, meticciati, multilocali che hanno la «capacità di essere "qui" e "là"» contemporaneamente (Riccio, 2000, p. 17). È questo grazie alle inedite opportunità fornite dalle nuove tecnologie a cominciare da internet, la televisione satellitare, la telefonia a buon mercato, un biglietto aereo *low cost* e soprattutto da quella risorsa straordinaria che si sta diffondendo persino nei campi profughi situati nei paesi più sperduti dell'«altro» mondo che è il possesso di un telefonino. Persone ubique che vivono una doppia vita, quella del luogo in cui capita in quel momento di vivere e quella della propria comunità di origine, con la quale possono condividere le decisioni e gli eventi salienti della vita locale fino ad assicurare la reciproca presenza in tempo reale.

7. L'altra faccia dell'esilio

Tempo ciclico e «tempo reale» sono declinabili esclusivamente al presente, tramite i rispettivi dispositivi della ripetizione e della simultaneità, che li esauriscono nell'attimo stesso in cui vengono vissuti. Quello che è precluso a entrambi è il futuro, una dimensione che è in genere scarsamente presente nella fenomenologia dell'esilio; non solo nella coscienza e nelle aspettative degli esuli, ma anche in quelle configurazioni culturali segnate dalla sindrome della rinuncia e del rinvio. Ci sono comunque delle eccezioni, che aprono al futuro e al cambiamento. La politica può essere una di queste, una via di riscatto tramite la prefigurazione di un progetto, che permetta di andare oltre il trauma dell'esilio. Ma la febbre del ritorno produce il nazionalismo che può essere un rimedio peggiore del male. Quel «nodo del nazionalismo», come lo definisce Said, che intrattiene profonde implicazioni con l'esilio. Il nazionalismo non è solo un'affermazione di appartenenza a un posto, un popolo, un passato condiviso, ma è anche un modo per superare la depressione e la malinconia dell'esilio, proiettando la propria esistenza oltre il presente attraverso un progetto che permette di nuovo di declinare il tempo al futuro e recuperare il passato nella forma di una invenzione della tradizione.

Come scrive Said:

l'esule sente pressante il bisogno di ricomporre la propria esistenza spezzata e per questo sceglie spesso di identificarsi in una ideologia trionfante piuttosto che in un popolo riacquisito e accogliente. E l'aspetto decisivo di tutto ciò consiste nel fatto che in una condizione di esilio affrancata da questa ideologia trionfante – in grado di ricomporre in un nuovo insieme coerente la storia in frantumi dell'esule

– si rivela potenzialmente insopportabile e virtualmente impossibile nel mondo di oggi (Said, 2008, p. 221).

In un certo senso il nazionalismo sembra quasi una scelta obbligata, che può risolversi anche in una perdita secca. Se, da una parte, il nazionalismo apre al progetto e alla speranza, dall'altra, favorisce nuove affiliazioni e nuove fedeltà, molto concrete, che comportano un prezzo molto alto, «una perdita di prospettiva critica, di autonomia intellettuale, di coraggio morale» (ivi, p. 228). Ma questo non si manifesta immediatamente, «ogni tipo di nazionalismo nasce e cresce su una condizione di estraneità che si manifesta solo nella sua seconda fase». Come ci ricorda Said, «le lotte che hanno portato all'indipendenza americana, all'unificazione di Germania e Italia, alla liberazione dell'Algeria erano guidate da gruppi nazionali isolati e cioè esiliati». Mentre con il tempo i nazionalismi vincenti finiscono inevitabilmente per assegnare la verità solo ed esclusivamente a se stessi, e la falsità, l'errore e l'inferiorità a chi sta fuori, agli *outsiders* (ivi, p. 220).

Ma allora, si chiede Said,

esiste tra l'esperienza estrema dell'esilio e le affermazioni spesso sanguinose del nazionalismo qualcosa che valga la pena salvare? In altre parole, davvero si può pensare che nazionalismo ed esilio rispondano a una qualche matrice comune? O sono semplicemente due varianti opposte della paranoia?

Non è chiaro cosa pensi fino in fondo Said, però una qualche idea ce la possiamo fare da un'osservazione a margine, che, detta da una persona come lui che ha vissuto l'esilio fino all'ultimo dei suoi giorni facendone la metafora stessa della propria vita, acquista una speciale valenza morale. Mentre «i nazionalismi parlano sempre una lingua plurale, di gruppo, [...] l'esilio rappresenta il senso lancinante di quella solitudine assoluta che si prova nel non poter condividere con altri una casa comune» (*ibid.*).

Riferimenti bibliografici

- ADORNO T. W. (1954), *Minima moralia*, Einaudi, Torino.
 BALCOMBE B. (1930), *Una piccola amica di Napoleone. Dalle "Memorie" di Betsy Balcombe*, Casa Editrice Nemi, Firenze.
 BAUMAN Z. (2000), *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano.
 BENJAMIN W. (1986), *Parigi, capitale del XIX secolo. I "passages" di Parigi*, Einaudi, Torino.
 DE MARTINO E. (1977), *La fine del mondo*, Einaudi, Torino.
 ELIADE M. (1967), *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino.
 KANT I. (1957), *Critica della ragione pura*, Einaudi, Torino.
 LEVI P. (1986), *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino.

- LÉVI-STRAUSS C. (1960), *Tristi tropici*, il Saggiatore, Milano.
- MERLEAU-PONTY M. (1965), *La fenomenologia della percezione*, il Saggiatore, Milano.
- PASQUINELLI C. (2004), *La vertigine dell'ordine. Il rapporto tra sé e la casa*, Baldini Castoldi Dalai, Milano.
- ID. (2007), *Infibulazione. Il corpo violato*, Meltemi, Roma.
- ID. (2008), *Travelling Bodies/Corpi in viaggio*, in “Filosofia e Questioni Pubbliche”, XIII, 1, pp. 71-84.
- RICCIO B. (2000), *Spazi transnazionali: esperienze senegalesi*, in “Afriche e Orienti”, 34, pp. 17-25.
- SAID E. (2008), *Nel segno dell'esilio. Riflessioni, letture e altri saggi*, Feltrinelli, Milano.
- VALMARANA P. (1994), *Amare il cinema nel 1952*, Edizioni Sipiel, Milano.
- YOUNG R. J. C. (2005), *Introduzione al postcolonialismo*, Meltemi, Roma.
- ZERUBAVEL E. (1985), *Ritmi nascosti. Orari e calendari nella vita sociale*, il Mulino, Bologna.