

Gianfranco Ferraro

Romanzo e utopia della Nazione: sulla spiritualità politica di Maurizio Maggiani

1. Per interpretare le modalità con cui gli eventi rivoluzionari cominciavano a darsi nel mondo contemporaneo, soprattutto per quegli aspetti non facilmente riportabili agli schemi secolarizzati della più recente tradizione politica occidentale, il cui archetipo è, evidentemente, la Rivoluzione francese, Michel Foucault riteneva necessario parlare, già negli anni Settanta, di «spiritualità politiche». In anni in cui essere rivoluzionario, o semplicemente stare dalla parte dei movimenti rivoluzionari, non poteva che coincidere con un approccio rigorosamente materialista, una simile nozione faceva storcere il muso a tanti, per lo meno in contesti politici occidentali. Per Foucault, tuttavia, la «spiritualità politica» non era per nulla appannaggio esclusivo di esperienze religiose o di quadri politici legittimati da valori religiosi. Al contrario, l'approccio foucaultiano implicava la necessità di inscrivere la stessa nozione di spiritualità in un orizzonte ben più complesso e articolato, ovvero in pratiche di trasformazione che connettevano la conversione personale, individuale, con il cambiamento delle prospettive collettive. Trasformare se stessi e trasformare al contempo il mondo in cui si vive, fare del singolo soggetto il luogo in cui il mondo può essere pensato e rideclinato in forme differenti e del mondo il luogo in cui sperimentare un'altra forma di sé: è a partire da questo snodo che, per Foucault, sarebbe possibile e anzi filosoficamente doveroso, pensare la spiritualità. Proprio in questi termini il rapporto tra ascesi personale e motivazione collettiva, e dunque tra discipline come la filosofia, o la letteratura, e la politica, tra la scrittura di sé e l'azione nel mondo, veniva spiegato ne *l'Ermeneutica del soggetto*, corso tenuto al *Collège de France* tra il 1981 e il 1982:

Che il *bios*, che la vita – intendendo con ciò il modo in cui il mondo si presenta immediatamente a noi nel corso della nostra esistenza – sia una prova, è un asserto che dovrà essere inteso in un duplice senso. Prova, nel senso di esperienza, sta innanzitutto a significare che il mondo viene riconosciuto come ciò attraverso cui noi facciamo l'esperienza di noi stessi, ciò attraverso cui conosciamo e scopriamo noi stessi, ciò attraverso cui ci riveliamo a noi stessi. Ma prova sta inoltre a significare che tale mondo, tale *bios*, è anche un esercizio, ovvero che costituisce ciò a partire da cui, ciò attraverso cui, ciò nonostante cui, o ciò grazie a cui, potremo formare noi stessi, potremo trasformarci, potremo muovere verso uno scopo o verso una salvezza, andare verso la nostra propria perfezione.¹

¹ Michel Foucault, *L'Ermeneutica del Soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, tr. di M. Bertani, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 435.

Stare al mondo può insomma implicare per Foucault un'attitudine, per cui il mondo stesso diventa, per il soggetto, la superficie sulla quale mettersi alla prova, conoscersi e sperimentarsi: un'attitudine in cui soggetto e mondo risultano legati non tanto da una forma stabile, quanto piuttosto da una tensione inquieta e sempre irrisolta verso la trasformazione. In questo senso, secondo Foucault, non è possibile pensare la politica, come momento di trasformazione del mondo, senza la costruzione di un'attitudine trasformativa del soggetto, così come non è possibile immaginare la trasformazione del soggetto senza evidenziare la maniera con cui la trasformazione individuale si riverbera nei suoi effetti politici.

Se è dunque dentro questo schema che è possibile pensare la “spiritualità politica”, come campo in cui si incrociano le trasformazioni individuali e collettive, va da sé che anche i momenti rivoluzionari e le attitudini mosse da valori rivoluzionari non solo possano essere avvicinati in questa prospettiva, ma siano anzi i contesti in cui una qualche forma di “spiritualità politica” risulta maggiormente visibile. Non è dunque un caso che Foucault si interessi negli stessi anni alla ‘rivoluzione iraniana’: prima che essa fosse interamente assorbita dentro gli schemi dogmatici e autoritari dettati dal clero sciita, questa insorgenza mediorientale, dove riferimenti religiosi, ma anche comunisti e laici si intrecciavano in nome di un rifiuto dei valori occidentali e consumistici sui quali si legittimava il potere dello Shah, e in cui adesione personale e volontà collettiva trovavano un nuovo legame in nome di un'inderogabile necessità di trasformazione, risultava estremamente interessante proprio per la sua eterogeneità rispetto le modalità con cui si erano date in epoca recente le forme di resistenza occidentale al potere politico. Ciò che bisognava osservare nell'insorgenza iraniana, secondo Foucault, era tuttavia meno l'aspetto religioso e più il legame che vi si poteva trovare tra le istanze di trasformazione collettiva e quelle di trasformazione individuale. Proprio a questo proposito Foucault doveva chiarire nettamente:

Quando parlo di spiritualità, non parlo di religione, ossia è necessario distinguere bene spiritualità e religione. Sono stupito di vedere che spiritualità, spiritualismo e religione costituiscano nella mente delle persone un incredibile miscuglio, una «marmellata», una confusione impossibile!²

Pur potendo essere presente nelle religioni, la spiritualità non si lega dunque necessariamente alla dimensione religiosa: essa è semmai, più in generale, «quella pratica attraverso cui l'uomo è dislocato, trasformato, sconvolto, fino alla rinuncia della sua propria individualità, alla sua posizione di soggetto. È non essere più soggetto come lo si è stati fino a quel momento, soggetto rispetto a un potere politico, ma soggetto di un sapere, soggetto di un'esperienza, soggetto anche di una credenza».³

La spiritualità politica denota, pertanto, una caratteristica essenziale delle pratiche di resistenza: essa è una «possibilità di sollevarsi a partire dalla posizione di soggetto»,

² M. Foucault, *Dossier Iran*, a cura di Sajjad Lohi, Vicenza, Neri Pozza, 2023, p. 146.

³ *Ibidem*.

scrive Foucault, una posizione fissata di volta in volta da un potere che può essere politico o religioso, ma che può attenere anche ad un sistema di credenze, di abitudini, ad una struttura sociale definita. La spiritualità è insomma il campo in cui si danno quei fenomeni di trasformazione che attengono al rapporto tra sé e mondo. La rivoluzione non può dunque essere vissuta e pensata astraendosi da questa dimensione spirituale: spirituale e politica insieme. Del resto, chiarisce Foucault, tutte le insorgenze rivoluzionarie hanno assunto questo aspetto, anche nel corso della modernità occidentale:

Che siano i movimenti ascetici nelle Fiandre quattrocentesche, che siano tutte le forme di comunità religiose che si sono sviluppate in Germania, negli stessi anni o subito dopo Lutero – il movimento anabattista, ad esempio –, che sia l'enorme proliferazione di gruppi religiosi che nell'Inghilterra del XVII secolo sono riusciti a sollevare l'apparato della monarchia e a compiere quella che è stata la prima rivoluzione della storia d'Europa, tutto questo, credo, mostra bene come la spiritualità possa essere considerata la radice di tutti i grandi rivolgimenti politici e culturali e come la religione possa avere un ruolo, e decisivo, in questo movimento, che è però quello della spiritualità e non della religione.⁴

L'eccezione a questo legame tra spiritualità e politica che attraversa i movimenti rivoluzionari sarebbe, per Foucault, semmai, proprio la Rivoluzione francese, mentre nella stessa rivoluzione bolscevica del 1917 occorrerebbe vedere l'esito di quel grande movimento spirituale che costituisce il XIX secolo russo: «l'immensa ondata di entusiasmo che ha portato a questo fenomeno, e che è stata poi presa in mano dai bolscevichi – si chiede infatti Foucault –, non è forse stato nelle sue radici qualcosa di profondamente spirituale, nel senso che dico io, ossia quello di volere non che la situazione o la realtà cambino, ma sapere che non possono cambiare se non cambiando sé stessi?».⁵ Ai casi citati da Foucault se ne potrebbero aggiungere molti altri. Sarebbe legittimo chiedersi, ad esempio, quanto il legame con la riflessione politica, che caratterizza una grande parte della storia letteraria e filosofica italiana – Dante, Machiavelli, Bruno, Campanella... –, non sia leggibile proprio attraverso la funzione di una «spiritualità politica». Ma se è possibile parlare del grande Ottocento russo come la piattaforma spirituale che prepara la Rivoluzione d'Ottobre, in cui gli impulsi di trasformazione individuali non sono meno importanti di quelli che spingono ad una trasformazione del mondo, non è troppo difficile vedere nelle forme spirituali e politiche che attraversano il Risorgimento italiano precisamente lo stesso impulso che fa della trasformazione storica un momento di cambiamento del singolo soggetto, un momento di mutamento dello sguardo individuale. È Nievo, ad esempio, a ricordare questa connessione proprio all'inizio delle sue *Confessioni d'un italiano*. Riflettendo sulla propria vita, l'ottuagenario protagonista del romanzo coglie infatti

⁴ Ivi, p. 147. È opportuno ricordare a questo proposito il romanzo di Luther Blissett *Q* (1999), la cui trama si allunga nello scenario rivoluzionario aperto, nel Cinquecento, dalla prospettiva politica e insieme religiosa del millenarismo anabattista di Thomas Müntzer. Proprio l'approccio foucaultiano alla «spiritualità politica» permette di cogliere, mi sembra, la posta in gioco spirituale tanto della finzione storico-letteraria di Luther Blissett così come l'interesse utopico che aveva spinto il marxista Ernst Bloch a dedicare proprio alla teologia politica di Thomas Müntzer uno dei suoi libri più interessanti.

⁵ M. Foucault, *Dossier Iran*, cit., p. 150.

precisamente questa intersezione tra vita comune e destino individuale: «come il cader d'una goccia rappresenta la direzione della pioggia», «l'attività privata d'un uomo che non fu né tanto avara da trincerarsi in se stessa contro le miserie comuni, né tanto stoica da opporsi deliberatamente ad esse, né tanto sapiente o superba da trascurarle disprezzandole, mi pare debba in alcun modo riflettere l'attività comune e nazionale che l'assorbe».⁶ Ma pensare al Risorgimento italiano significa pensare ai molteplici significati che esso ha assunto, al filo che lo lega ai grandi momenti rivoluzionari europei dell'Ottocento, alla storia dei ceti popolari e a quella delle associazioni segrete, agli interessi del giovane Stato piemontese e alle utopie del generale Garibaldi, alla diplomazia di Cavour e, appunto, alla spiritualità politica di Giuseppe Mazzini. Il quale scriveva appunto nei suoi *Pensieri sulla democrazia in Europa*, appena due anni prima dello scoppio rivoluzionario del Quarantotto:

Noi democratici vogliamo che l'uomo sia migliore di quanto egli è; che egli abbia più amore, un maggior senso del bello, del grande, del vero; che l'ideale che egli persegue sia più puro, più alto; che egli senta la propria dignità, e abbia più rispetto per la sua anima immortale. Che egli abbia, in una fede liberamente adottata un faro che lo guidi, e le sue azioni corrispondano a questo credo.⁷

Nell'esempio di Mazzini, e nell'influenza che Mazzini ebbe sulle pratiche politiche risorgimentali, persino sulla vocazione al martirio politico che molti suoi seguaci dimostrarono negli anni rivoluzionari e precedenti l'unificazione italiana, se pensiamo ai casi emblematici dei fratelli Bandiera e di Carlo Pisacane, più che una esperienza religiosa propriamente detta, possiamo riconoscere i tratti di una spiritualità politica nella forma con cui Foucault la tratteggia. È questa spiritualità politica – nella sua istanza di trasformazione personale e collettiva – che muove la fede di migliaia di giovani durante le esperienze rivoluzionarie risorgimentali e nella grande epopea garibaldina.⁸ Inevitabile dunque pensare come, insieme alle forze economico-politiche che hanno spinto verso l'unificazione italiana, si debba considerare la spiritualità politica risorgimentale come una chiave di volta in grado di far convergere interessi lontani e persino contrastanti, creando un cosmo simbolico nel quale ad un'istanza di trasformazione del momento pubblico si univa una istanza di conversione personale. Molto più che una semplice sovrastruttura in cui si sono rappresentati interessi fin troppo concreti, l'approccio di Foucault alla spiritualità politica ci induce a guardare il concreto che è possibile riconoscere nelle attitudini e nella creazione di valori: del resto, già negli anni Venti Weber e Bloch, pur su posizioni politiche divergenti, testimoniavano come gli elementi spirituali fossero per lo meno parimenti importanti degli elementi materiali al fine di leggere le trasformazioni storico-sociali. Dunque, non è possibile pensare ai «costruttori di

⁶ Ippolito Nievo, *Le confessioni d'un italiano*, Torino, Einaudi, 1964, p. 4.

⁷ Giuseppe Mazzini, *Pensieri sulla democrazia in Europa*, tr. e cura di S. Mastellone, Milano, Feltrinelli, 2005, p. 74.

⁸ Proprio a questo tema, con la descrizione dei modelli spirituali incorporati dalle sette mazziniane e del nichilismo politico in cui si manifesta la scomparsa di quelle forme spirituali, dopo l'Unità, è dedicato il film di Mario Martone, *Noi credevamo*. Rimando alla mia lettura, *Se la storia non è stata vinta*, «Il Ponte», LXVII, 4, 2011, pp. 98-103.

Nazioni», come li chiama Maurizio Maggiani, senza collocarli dentro una «spiritualità politica».

2. È all'Istituto Giuseppe Mazzini, un ricovero per anziani, che hanno luogo gli ultimi incontri tra il protagonista del romanzo di Maggiani e suo padre.⁹ È dell'Istituto Giuseppe Mazzini la 'sindone', fatta di brutale carta igienica, con cui si copre il corpo paterno. Quando si tratta di descriverlo, il giovane padre operaio appare «giusto come Ettore, sventato come Achille, innamorato come Carlo Pisacane, fragile come tutti loro» (p. 97): una fragilità che non è certamente quella descritta tipicamente nelle figure eroiche, e che mette a nudo, anzi, l'aspetto fin troppo umano della Resistenza di cui il padre è protagonista. Una fragilità che lo rende distante dal grande suocero, il nonno imponente del protagonista, anche lui con un nome che rimanda con evidenza all'epopea risorgimentale, Garibaldi. Tuttavia, nonostante la forma fisica e spirituale di Garibaldi appaia quasi la copia di quella del Generale, archetipo dei «costruttori di nazioni», anche in lui ritroviamo una piega di dolore che lo sottrae allo schema letterario degli eroi. Maggiani ce lo descrive nel momento grave in cui è alle prese col travaglio di parto della figlia, da cui nascerà lui, il protagonista:

Il padre della travagliante, mio nonno Garibaldi. Mio nonno è alto, molto alto, è corpulento e pieno di nervi, ha – questo vorrà pur dire qualcosa – le orecchie a sventola, non così comicamente evidenti come nel marinaretto, ma ci sono. Garibaldi è coraggioso e indisciplinato, sedizioso e anche quel po' puttaniere. Pochi uomini come lui hanno fatto onore al nome che gli è stato assegnato. Sarebbe stato un costruttore di nazioni, tale e quale il Generale in tutto, se non fosse stato annientato dalla tragedia, da una sua personale tragedia. (p. 46)

Durante le ore di travaglio, Garibaldi distrugge tutto ciò che c'è in casa e la moglie, che non poteva che chiamarsi Anita, «alla fine salverà ben poco» (*ibidem*). Da cosa sia provocata l'ansia di questo costruttore di nazioni in tutto tranne che appunto in questo particolare che lo rende a sua volta fragile, Maggiani ce lo dice subito dopo:

Garibaldi era in preda a un'ansia devastante. Un'ansia da titano. Garibaldi desiderava un nipote maschio, ma non come sua figlia Carla, non per avere un amichetto con cui trastullarsi, e neppure nel modo tutto sommato pacifico con cui gli anziani aspirano ad avere per le mani un altro figlio su cui applicare le intenzioni non proprio ben riuscite con i precedenti. Bensì lo aspettava come una questione di vita o di morte, e lo bramava con una veemenza apocalittica. Lui conosceva l'apocalisse, lui viveva da anni e anni nel mezzo della tregenda. Lui e tutta quanta la famiglia, ma lui e solo lui ne portava il peso dell'attore e del motore. (pp. 44-45)

La «disgrazia» di Garibaldi è l'uccisione, casuale, del figlio: una disgrazia che, per quanto fortuita, non per questo è, tuttavia, meno dolorosa. È questo dolore ad ancorare Garibaldi alla terra degli umili, a renderne impossibile una monumentalizzazione. Ed è proprio il dolore che lo rende simile a un certo punto al padre del protagonista, suo genero, scoperto a piangere ormai anziano sul bordo del

⁹ Cfr. M. Maggiani, *Il Romanzo della Nazione*, Feltrinelli, Milano, 2017, p. 123 (d'ora in poi si cita da questa seconda edizione, rimandando alla pagina nel corpo del testo).

letto: «eroe fatto a pezzi dal dolore. Patroclo, Achille, Pisacane, Luxemburg e tutti gli altri. Un eroe sbranato dal dolore prima che dalla malvagità degli uomini» (pp. 94-95). Eppure, proprio nel momento in cui il costruttore paterno di nazioni appare più schiacciato dal dolore, più apparentemente svuotato dalla malattia che lo sottrae a se stesso, quando il figlio lo porta ad un test medico per analizzare la progressione della patologia di cui soffre, lì sorgono quasi per caso due elementi che, se da un punto di vista medico porterebbero a pensare ad una inevitabile progressione della malattia, dall'altro rivelano proprio quell'identità che, insieme alla memoria, sembrerebbe essere sfuggita per sempre. Il primo errore che il padre fa è quello di sbagliare il nome del presidente in carica:

Li non ce l'ha fatta a fare lo spiritoso. Non si è trattenuto. Quando il pozzo di scienza gli ha chiesto il nome del presidente della Repubblica in carica, non ha esitato e ha fatto il nome di Sandro Pertini. Aveva un debole per Sandro Pertini. Qualcosa di più di un debole, era appassionato di Sandro Pertini, era un cultore della memoria del comandante Pertini. (p. 94)

Se Pertini è dunque un errore della memoria, non essendo più lui il Presidente della Repubblica, tuttavia si tratta di un errore rivelatore di qualcosa che alberga ancora più profondamente nella coscienza. È il nome del comandante partigiano, e non quello del presidente, che affiora sulla superficie rotta della coscienza. Se l'inconscio è il regno in cui le antitesi possono diventare identità, così come accade nei sogni, laddove il principio di non contraddizione smette di esistere, e il conscio è la superficie in cui, proprio perché riesce a produrre un linguaggio, l'indeterminatezza deve necessariamente fare i conti con la determinazione e la contraddizione, nominare «Pertini» rivela la frattura dei piani, l'incapacità del conscio di reggere il peso dell'inconscio. Eppure, è proprio l'inconscio che rivela, al di là della frattura, una stabilità identitaria a cui l'individuo non smette di ancorarsi. L'errore è seguito da un'altra prova a cui il padre è sottoposto nel test, quello di scrivere una frase libera: «Così mio padre ha scritto la frase VIVERE DI SOGNI È UN'UTOPIA» (*ibidem*). È una frase che il protagonista del racconto appende sulla sua scrivania, al posto di un qualsiasi ritratto. Perché?

Perché se la prima cosa che ti viene in mente quando non sai nemmeno più chi è il presidente della Repubblica, ma cosa dico, quando non riesci nemmeno più a pulirti il culo come si deve, se quello che ti sovviene senza nemmeno pensarci su un secondo è l'utopia, e sono i sogni allora sei un eroe.

Un eroe.

E tuo figlio è qui per onorarti, padre. (*ibidem*)

La frase è quasi enigmatica. Se sogni e utopia si legano nel senso positivo, vorrà dire che un'utopia è come tale una vita fatta di sogni, ed è come tale desiderabile. Oppure, negativamente, se si interpreta l'utopia come il regno dell'impossibile e del non realizzabile, non ha senso vivere di sogni. In entrambi i casi, è evidente il contrasto con il reale, con la materialità del reale di cui il vecchio operaio ha vissuto tutta

l'esistenza, così com'è altrettanto chiaro il riferimento alla grande epopea della Resistenza prima, e poi al grande lavoro politico, di cui il padre è stato protagonista.

L'uomo scampato alla malaria, l'elettricista che ha lavorato per cinquant'anni dodici ore al giorno senza recupero festivi, l'uomo che mi prendeva a cinghiate il giorno della pagella, aveva vissuto di sogni. Nella sua solitudine, nel suo silenzio interno, nel suo cuore arido, nella sua brutta poesia operaia, albeggiava un sogno, s'adombrava l'utopia.

Oh padre mio, su questo non ci siamo capiti, ho dovuto portarti fin là, a quel meschino ambulatorio del Kronos per venirlo a sapere. I sogni, padre mio, si può sapere che sogni facevi? E l'utopia? Dove sei andato a pescare l'utopia? Che poi dovrei capire meglio. L'utopia è un'illusione? Volevi dire che vivere di sogni è dunque un'illusione? O pensavi dentro quella tua testa di elettricista che vivere nel sogno è l'unica vera utopia? Un passo più in là di Amleto. Addirittura. (p. 95)

Che «Maurizio»,¹⁰ come infine si rivela chiamarsi la voce narrante, l'autore che scrive il *Romanzo della nazione*, o che per lo meno scrive di un progetto, sogno o utopia anch'esso, forse, chiamato *Romanzo della nazione*, e dunque utopia e sogno, forse, dello stesso autore che decide di intitolare davvero il suo racconto «Il romanzo della nazione», che questo Maurizio sognatore e utopista di un romanzo decida di mettere la frase dettata dall'inconscio paterno, «Vivere di sogni è un'utopia» come segnaposto e forse promemoria sulla propria scrivania, non è un certo un dettaglio da poco. È la cifra, anzi, con cui leggere quel sogno o utopia che costituisce lo stesso romanzo. La morte del padre rende impossibile «mettere mano davvero al Romanzo della Nazione»: non bastano infatti documenti e interviste, che sarebbero sufficienti per un romanzo storico. Il romanzo che Maurizio pretende di scrivere non attiene alla storia, quantomeno non solo alla storia: «Non funziona e basta. I romanzi non si fanno con i documenti, i romanzi si fanno con le voci, per come la vedo io. Certo, non ci sarebbe stata nessuna verità, ma nemmeno nessuna bugia. A dire il vero, sono i documenti veri che sono pieni di bugie» (p. 203). Lo statuto del romanzo è allora quello che sta iscritto nelle parole dell'inconscio paterno: è un vissuto che in quanto memoria si fa sogno e in quanto memoria raccontata si fa utopia romanzesca: don Chisciotte. Davanti a questo statuto, la voce del realismo *tout court*, la madre, non può che vedere semplicemente una sfilza di bugie: così, di fronte alle appassionante poesie del marito operaio, alla poesia a lei dedicata, pensa quasi con sprezzo, «Cos'è chi fa? Scrive le poesie. Ma fame el piacere» (p. 30), pensa alle «[d]ebolezze di un notaio libidinoso, [al] parassitismo di nobili decaduti da titoli e possessi, [alle] bugie di un disoccupato all'ultimo stadio», mentre [u]n operaio non ha testa per le poesie, un operaio non pensa alle poesie, un operaio pensa alle opere». La madre è il governo, che non può perdere tempo «con la solitudine e il silenzio e il *BUIO* e il perdono» (*ibidem*), è colei che pretende di curare le orecchie a sventola del figlio, e che, come avrebbe fatto col marito qualora le avesse fatto leggere le sue poesie, di certo ha fatto parlando dello zio Luciano il sommergibilista, che si perdeva a raccontare storie fantastiche al piccolo Maurizio, e del quale la madre sibilava,

¹⁰ Cfr. «Sono Maurizio, papà, insistevo...», p. 202.

appunto, «*che busardo chi è*» (p. 192). Eppure, «l'educazione di base al mestiere del romanziere» (p. 193) è proprio il *busiardo* zio Luciano che la dà al piccolo Maurizio. Il «busiardo» non può essere altro, nella «lingua materna» (*ibidem*) che un romanziere o un delinquente: «[Q]uelli che romanzano sono i venditori di padelle antiaderenti, gli avvocati, quelli che circuiscono le brave ragazze, quelli che si danno alla politica, gente così, gente di bosco e di strada» (*ibidem*) e l'educazione di zio Luciano è proprio ciò che affligge la madre, che non riesce a farsi una ragione di quello che faceva il primogenito figlio maschio: «*Ma perché te disa tutte quelle busie né gno'? Te me para tu seo Luciano*» (p. 194), gli ripete. Anche lo zio Luciano però, con una vita passata sott'acqua a fare il sommergibilista e un'altra a vendere caramelle e aranciate «non era certo il tipo da fondare una Nazione. Non si fondano le nazioni con il mal di cuore, non si fondano le nazioni con le storie di mostri spaziali. O con i romanzi» (*ibidem*). La condanna della poesia paterna, quella delle bugie da romanzo dello zio e infine del romanzare stesso del figlio delinea chiaramente il volto della madre, l'attitudine di un governo che soffoca e impedisce la costruzione di nazioni: è proprio nel tentativo di «governo» delle sue orecchie a sventola e dell'essere cresciuto nonostante i tentativi di governo materni («nel tempo che, con tutto il rispetto, tu non hai governato», p. 32), che l'autore del Romanzo di nazioni può leggere quello spazio intermedio in cui affiora, per lo meno, una scrittura che ricorda chi ha costruito davvero le nazioni, un esercizio che s'instaura in quello spazio di utopia in cui il padre scriveva poesie e lo zio raccontava favole per bambini. Uno spazio che è, in fondo, un luogo di resistenza al governo dell'immaginazione:

Non che al Romanzo della Nazione gliene possa fregare niente di come son fatte le mie orecchie, ma io, forse, avrei potuto fondarla una nazione. Essere io stesso un capoverso del suo romanzo, madre, metti anche solo una riga. Ogni uomo, madre, è un futuro costruttore di nazioni, se solo non parte così svantaggiato, s'intende. Se, magari, non si palesa al mondo con una cuffietta allacciata ben stretta sotto il mento. Questo è provocare il Destino, invocarlo, mettergli in mano la leva della ghigliottina.

Ma mia madre è vissuta con la vocazione di una distruttrice di nazioni.

Lo so, me lo ha detto. (p. 33)

Ma allora cosa sono i costruttori di nazioni? E a cosa serve il romanzo? A entrambe le domande «Maurizio» dà una risposta, ma la dà mentre è dentro al suo romanzo, che gli corre tra le mani apparentemente quasi solo raccontando le storie di vite passate: è un esercizio identico, quello del romanzare, a quello del poeta che arriva nei porti sepolti «e poi torna alla luce con i suoi canti», come fa Ungaretti (p. 204). È precisamente questo che fa del romanzare un esercizio vicino alla politica, quello della grande politica che per farsi costruzione collettiva ha bisogno appunto di voci che sappiano dare sogni e utopie e così facendo riunisce le esistenze individuali in qualcosa che le trascende tutte e ciascuna:

Un buon racconto ricco di verità senza verità. E il reverendo King, e Robert, Bob, Kennedy e Palmiro Togliatti, e Rosa Luxemburg, una di quegli ebrei del signor Trippi che mio padre non riusciva a farsi venire in mente il nome straniero, e questo e quest'altro e tutti gli altri che ci vengono in mente quando pensiamo

quale onore sarebbe stato esserci, quale privilegio servire, cos'altro ci hanno dato se non dei meravigliosi racconti? Della loro stessa vita hanno fatto romanzi, per non dire della loro morte. (*ibidem*)

Tutti quanti con un loro sogno, esattamente come Maurizio e come il padre, «che l'ha messo per iscritto: Vivere di sogni è un'utopia. Loro questo ci hanno dato. E sono stati tutti dei grandi costruttori di nazioni, come negarlo?» (p. 205) Il che porta a pensare che le nazioni si fondano su «grandi romanzi per opera di valenti narratori», sulle «voci», appunto, «sulle verità senza la verità» (*ibidem*). A chi non è dato costruire nazioni, può essere dato allora, per lo meno, la scrittura: che immagina, come immagina chi le nazioni le costruisce davvero. Una mimesi della grande politica. Che è come nasce in fondo la stessa utopia, con la *Repubblica* di Platone, il quale, per inciso, butta fuori dalla sua città ideale proprio i tecnici della mimesi del tempo, i poeti.

3. Rifugiarsi nelle utopie nel tramonto della politica è quello che è successo, in fondo, sembra, proprio al padre, intento a scrivere improbabili poesie d'amore o a canticchiare arie d'opera a suo figlio, ritornando a canticchiarle già vecchio e apparentemente smemorato:

Ecco, in tali infauste circostanze io l'ho visto l'eroe che non muore mai nemmeno dopo che è morto anche dieci volte di seguito. Io l'ho visto l'orgoglio di una Nazione che non ho mai visto. Roba da poco, mi direte, roba da ricovero di vecchi. Sì, certo, è lì che è finita la Nazione, quella che erano lì lì per fondare sulla Resistenza al nazifascismo e via di seguito. (p. 138)

Anche il padre è dunque un mancato costruttore di Nazioni, così come una mancata costruttrice di Nazioni è tutta la generazione che ha vissuto e combattuto la Resistenza: dopo aver sperimentato uno di quei varchi che raramente si aprono nella storia, è stata, da quella stessa storia, rigettata sulla riva: seppellita in un porto. La poesia, il romanzo, il racconto, è allora stato il rifugio naturale di una generazione che, non potendo reimmaginare il mondo, si è trovata costretta a immaginare «verità senza la verità». Il Romanzo della Nazione vorrebbe allora essere la raccolta di questi mondi che non hanno vissuto la verità, delle immaginazioni di quanti non hanno potuto poi davvero costruire nazioni: appunto, come chi lo scrive. Canta, il padre, non potendo scrivere poesie, perché alla madre, al governo dei tempi, «cantare va bene, cantare è dire le cose con onestà e farlo nel bel modo che sappiamo fare» (p. 123): è tutto quel che rimane ai costruttori di nazioni, se non vogliono passare per delinquenti e perditempo. Cantare: per questo, forse, un'intera generazione canta, nel dopoguerra. E insegna a cantare ai propri figli, a cantare e a volare:

E infatti canto anche di prima mattina. Perché sono un sognatore, dovrei non dirlo? E siccome sono un sognatore, dormo bene, anche quando mi fa male qui e mi fa male là. E mi sveglio riposato, con i lembi dei sogni ancora da ripiegare. Mi sveglio che non sono ancora pronto a piegarmi sulla terra, ancora ora come a vent'anni. E continuo a dare un'occhiata fuori dalla finestra per vedere casomai se la terra prendesse ad elevarsi quel tanto per venire fin su, qui a portata di mano» (*ibidem*).

Casomai la terra avesse voglia di tornare a sognare, a stare all'altezza dei sogni, verrebbe da dire, all'altezza con cui la stessa generazione di Maurizio volava a vent'anni: «Volare alto, alto, alto, alto. A vent'anni era lassù che ero. A volare. E a trent'anni lo stesso, anche se un po' più basso per via degli anni che comunque passano nella stratosfera» (p. 122). Come prova a fare ancora il vecchio padre, in fondo, «la fonte, lo scrigno, il serbatoio delle spoglie della Nazione» (p. 201), che non fa letteratura ma che non rinuncia a canticchiare ancora una vecchia aria, o più ancora, ad insegnare ad un bambino come far volare un aeroplanino al laghetto delle tartarughe della casa di riposo, con la stessa attenzione meticolosa di quando lavorava con i fili della corrente elettrica. È nel volo dell'aeroplanino, nel gioco (ancora: sogno, utopia?) del vecchio costruttore di nazioni che il figlio lo riconosce e si riconosce come figlio: «Vorrei dirgli qualcosa del tipo: papà, papà, papà. Lui è contento, si vede benissimo che non sta in sé dalla contentezza...» (p. 126). Volare e cantare, prosecuzione del romanzo dei costruttori della nazione, dunque: sforzo d'immaginazione persino dove un'immaginazione non sembra più possibile.

Il Romanzo è dunque la raccolta di questo immaginario, di tutto l'immaginario che ha mosso i costruttori: come quello del ragazzo ebreo scappato dai lager e che s'imbarca per costruire una nazione «nuova di zecca» (p. 197) lontano in Palestina; come quello della palestinese Fatima, scambiata per una kamikaze dal terrore dei giovani soldati israeliani; come quello dell'archeologa e teologa francescana «interessata ai porti non ai mondi, ai porti sommersi da millenni, laggiù nella depressione di Tiberiade, a Magdala e nei territori di qua e di là dal Giordano, in quei posti pieni zeppi di Dio» (p. 272); o come quello delle centinaia e centinaia di operai che vengono chiamati dal governo piemontese a costruire l'Arsenale Militare del Golfo di La Spezia, sogno di Camillo Benso conte di Cavour, momento di costruzione di una nuova nazione lanciata sui mari:

Questo è costruire destini [...]. Non credo che una cosa del genere si sia mai vista, mai, se non ai tempi dei faraoni o della torre di Babilonia [...] E bisogna cercare gli uomini che devono fare tutta questa roba. Bisogna cercare gli uomini e portarli a lavorare qui. E bisogna cominciare con i migliori, i migliori in tutto, e poi i più decisi, i decisi a tutto. E se ce ne vuole ancora bisogna cercare i più disperati. (pp. 229-30)

Immaginari che si uniscono nell'impresa, destini personali e destini collettivi: come quello dell'operaia Chiribiri Carmela, sposata con qualcuno di cui non si sa nulla e di cui il romanzo s'incarica di portare allora una verità. Sarà stata sposata al medico Erminio Farina, anche lui costruttore di nazioni che alla fine spedì al Regio Parlamento una memoria sulle condizioni operaie e un giudizio severo sui risultati del Risorgimento, proprio come severo era stato il giudizio del generale Garibaldi entrando in Parlamento: «Non è questa l'Italia ch'io sognava» (p. 218); come l'inventore di siluri Francesco Giuseppe Avignone, o come l'assassino ergastolano Farnocchia Onelio di Livorno, diventato tuttofare nella grande fabbrica del Regio Arsenale. Tutti nomi veri, esistenze vissute, tutti costruttori di nazioni chiamati da Camillo Benso a costruire la nuova Italia. Il primo ministro del re, che però non era

un vero costruttore di nazioni, per Maurizio, anzi, «che aveva tutto per la testa tranne che una nazione» (p. 245): «quello che gli premeva era costruire destini» (p. 229). La stessa ragione per cui Camillo Benso non poteva che rifiutarsi di ambire ad una nazione, essendo «una nazione [è] uno stato di cose pericolosamente complicato e imponderabile per rimanere a lungo proprietà di un'ambizione» (*ibidem*) rendeva i suoi operai i veri fondatori della nazione: «una nazione è un patto universale, una nazione è una testa un voto. Una nazione è un popolo di uomini liberi che liberamente si lega» (p. 245). Era questo che pensavano i sovversivi operai del Regio Arsenale, riuniti in congreghe «mazziniane spiritualiste e mazziniane materialiste, garibaldine d'assalto e garibaldine socialiste, proudhoniane, bakuniane, comunistiche e comuniste» (p. 246). Sono i mazziniani e i garibaldini allora i veri fondatori di nazioni, loro è lo spirito e dunque il romanzo della nazione che unisce le immaginazioni private a quelle collettive, proprio come sarebbe accaduto, decenni più tardi, alla generazione della Resistenza. Un filo unisce infatti le generazioni: come quello di Menotti Serra, conosciuto dal padre quando ormai era vecchissimo, «repubblicano mazziniano, spiritualista e rivoluzionario» (p. 200), figlio di garibaldino e a sua volta prediletto di Francesco Zannoni, regicida amico di Mazzini e fondatore del primo stabilimento balneare del Regno, dal quale veniva allontanato proprio per ospitare la famiglia reale.

Garibaldi e Mazzini sono dunque i due volti, italiani, dei costruttori di nazioni: gli spettri che hanno continuato ad aleggiare nelle epoche a venire in due modi diversissimi, per quanto intersecati. Il generale Garibaldi che dà il suo nome alle brigate partigiane e che va in Parlamento col poncho da combattimento e il cappello piumato dei banditi lucani, sognatore, ma non utopista, proprio al contrario di Mazzini. Solo un mazziniano può scrivere infatti, come fa il padre di Maurizio, «Vivere di sogni è un'utopia», «perché è proprio quello che fa» (p. 219):

Un mazziniano è un utopista, il suo mondo non è di questo mondo. E infatti il suo pensiero, così spazioso, così ardito, si concede di malavoglia alla tattica, tant'è che sul piano militare Mazzini e i suoi hanno sempre fatto pietà. A causa della sua scarsa propensione a vincere le battaglie e per il suo continuo filosofeggiare su tutto, Mazzini è sempre stato un gran peso per il generale Garibaldi. Mazzini guardava un po' troppo lontano, Mazzini era un costruttore di mondi. Bisognava costruire un mondo nuovo per metterci dentro una nazione nuova. (p. 220)

Così, quando a Teano Garibaldi consegna quasi per forza di cose il regno meridionale ai piemontesi, Mazzini s'infuria e a Garibaldi «gli venivano le sferze a sentirselo dire, perché Mazzini aveva ragione, ma era la ragione dei morituri. E giù Mazzini a rinfacciargli che solo il popolo è sovrano, anzi la sovranità è nella natura stessa del popolo e solo li» (*ibidem*). È Mazzini, infatti, che Cavour teme più di ogni cosa, come del resto prima lo temeva Metternich, non perché credesse alla forza delle idee, ma per pura irrazionalità: «Mazzini era il Fato in agguato. La variabile impreveduta. Il Male che irrompe nell'ordinato svolgimento degli eventi umani. Del tutto

irragionevole il solo fatto che Mazzini esistesse [...] Morì se non altro contento di avergli reso la vita infelice. E questo è vero» (p. 229).

Il nazionalismo mazziniano diventa così, anche per Maggiani, la spiritualità politica che, per quanto nascosta, attraversa tutti i momenti rivoluzionari successivi: compresi quelli della generazione resistenziale e della sua. È la negazione che non tratta: un irriducibile punto di contestazione e di rivolta, avrebbe detto Moro dalla sua prigione, parlando del proprio spettro, Moro che non era certamente mazziniano. Uno spirito che s'incarna nella grandiosa costruzione collettiva di una nave da guerra, la Dandolo, che non avrà mai occasione di andare in guerra, ma che finirà la sua carriera davanti alle macerie di Messina, dove i membri del suo equipaggio saranno chiamati a «mettere in salvo della gente» (*ibidem*), insieme ai marinai russi della corazzata Cesarevic, anche loro chiamati a «dare una mano» (p. 256), anche loro in fondo fondatori di nazioni, come si sarebbe visto da lì a pochi anni. Ma il mazzinianesimo è, per «Maurizio», la spiritualità politica fondamentale della rivoluzione per un motivo più profondo: nel concepire la rivoluzione non come proprietà del popolo, ma come istanza presente *nel* popolo, Mazzini, redattore della Costituzione romana che così recita, costruisce una sovranità, un principio politico fundamentalmente anarchico, senza principio. Se la condizione del possesso è inevitabilmente precaria, «[N]ella Repubblica Romana le cose vanno invece che la sovranità è *nel* popolo. Come l'acqua è *nel* mare. Come Sirio è *nel* Cane Maggiore. Non si può portare via Sirio dal Cane Maggiore, né l'acqua dal mare, e nemmeno la sovranità dal popolo» (p. 270). Un'idea estrema che «ha a che fare con qualcosa come la divinità del popolo» (*ibidem*), una teologia che fa di dio lo stesso popolo e che si lega dunque a doppio filo alla politica, che rende impossibile pensare una politica senza teologia e una teologia senza politica. Una teologia orizzontale, che affonda nel proprio stesso principio e fa del principio ciò da cui prende nome: una istanza irrevocabile, inquieta, di trasformazione. La stessa per cui il Primo maggio «è un giorno perfetto per fondare una nazione» (p. 115), come accadeva a Maurizio tutti i primi di maggio in cui il padre lo portava alla festa dei lavoratori col vestito buono e a mangiare pane e formaggio: «Primo maggio, fave e formaggio. Si può forse fondare una Nazione e botte di fave e formaggio?» (p. 119)

Ma non è proprio questo il senso di una «spiritualità politica», di cui parlava Foucault? E se sì, a cosa serve scriverne il romanzo?

Certo che però resta un magone. Sarà anche un fatto di nostalgia, ma qui c'è qualcuno che ha forse qualcosa da dire contro la nostalgia? Forse che si può camminare contenti sulla terra bruciata? Gli antichi Greci dicevano che la nostalgia è la passione del ritorno, dicevano bene. Perché, credetemi, io penso ancora che possa succedere, così com'è successo. Perché parlo di fatti, di accaduti, non parlo mica di altro. (p. 120)

Scrivere serve a rendere possibile quello che è già accaduto, permettere a chi legge di tornare dove non si è mai stati. E dove non si è mai stati, anche se altri ci sono stati, anche se altri *raccontano* di esserci stati, come in fondo fa il marinaio Itlodeo nel 'romanzo' di Moro, è sempre un'utopia: è un luogo che non c'è e se c'è è solo perché

qualcuno lo racconta. Una verità magari: non *la* verità. Diventano allora romanzi di una nazione, un'utopia, quelli che Maggiani ritrova nelle tasche di un altro fondatore di nazioni (mazziniano anche lui? E mazziniane anche le sette rivoluzionarie degli anni Settanta?), il Presidente Mao, durante la lunga marcia: la *Divina Commedia* di Dante, *Il Principe* di Machiavelli e un estratto de *La Rivoluzione italiana* di Carlo Pisacane, tutti tradotti in mandarino. Ovvero: «il poema di un esiliato scritto qua e là per le terre dove poteva fermarsi quel tanto da mettersi a scrivere un po'. Il trattato politico di un ex galeotto per fatti politici. E il manuale del perfetto guerrigliero scritto da un rivoluzionario che non ha vinto una battaglia che è una...» (pp. 294-95) Scrivere diventa allora un atto di fiducia nella storia dei popoli, o meglio: nell'istanza che i popoli, un certo popolo in un certo giorno avrà certamente voglia di uscire da sé e di farsi altro, visto che «la storia non finisce mai e va dove deve andare» (p. 295). Perché ci sia un internazionalismo occorre prima fondare le Nazioni o per lo meno saperle costruire: questo è per lo meno ciò che le generazioni degli ultimi due secoli possono raccontare. Il linguaggio della Nazione è appunto solo un linguaggio, una spiritualità politica, come una spiritualità politica era quella di Mazzini e, prima ancora, quella della setta di Müntzer, forse. Il romanzo è lo stesso: serve raccontare, ritornare sul vissuto, perché qualcuno possa tornare a vivere, un giorno le stesse cose in linguaggi diversi. Sembrerebbe una logica conseguenza:

Perché questo possa accadere non occorrono gli uomini nuovi, bastano i discendenti. Io penso questo. La vecchia storia va ancora portata a compimento. Non si possono lasciare le cose a metà, non funziona. Quando poi avranno sistemato le cose, i discendenti potranno mettere al mondo l'uomo nuovo. Allora potranno anche fare a meno di una nazione, potranno mettere mano al mondo se lo vorranno. La futura umanità, la resurrezione universale, la redenzione della carne, fate un po' voi. No border no nation. Chissà. (p. 261)