

## Il testimone di fede Verità e spiritualità nella narrativa di Saviano

Marco Zonch

### Introduzione

*Gomorra* di Roberto Saviano è stato uno dei testi più discussi del passato decennio. La sua pubblicazione ha dato avvio a un lungo (e forse non concluso) dibattito critico, al centro del quale si è imposta una coppia di “figure”, il testimone/testimonianza e la verità, affrontata dalla critica facendo ricorso alle categorie di *fiction* e *non fiction*.<sup>1</sup> In particolare mi sembra possibile affermare che il problema sollevato dalla testimonianza e dalla verità pronunciata da Saviano in *Gomorra* sia stato pensato a partire da quello della possibile (o impossibile) corrispondenza tra racconto e fatti. Infatti, anche quando, come fa Raffaele Donnarumma, si afferma che il ‘realismo testimoniale’ di Saviano e altri esprime ‘la necessità di dire un vero che esorbita dai limiti dell’empiricamente accaduto’, lo si fa continuando a pensare al testimone come a uno spettatore che medierebbe tra ‘il puro ordine dei fatti’ e la parola.<sup>2</sup> La verità sarebbe così ‘il campo della retorica’ e della persuasione, nel senso che essa si svilupperebbe nell’argomentazione e, allo stesso tempo, avrebbe il fine di ‘convincere il pubblico’. La scrittura di Saviano, però, a cui sono dedicate le prime pagine di *Ipermodernità*, ‘nasce da un sapere che, in prima istanza, non è letterario’, quello cioè delle prove che ‘devono poter essere trovate fuori dalla [...] scrittura: se così non fosse, tutto il suo libro si sgretolerebbe in una polvere di finzioni’. La testimonianza, cioè, sarebbe racconto di cose conosciute attraverso ‘un lavoro di ricerca’, ma soprattutto con ‘l’esperienza’. Il testimone, insomma, sarebbe lo spettatore che si assume il compito e la responsabilità della parola.<sup>3</sup>

Donnarumma<sup>4</sup> sostiene la sua argomentazione facendo ricorso allo studio della figura del testimone sviluppato da Giorgio Agamben in *Quel che resta di Auschwitz*. Qui vengono individuate quattro diverse accezioni del termine: si afferma che il testimone può essere *testis*, colui che assiste a qualcosa e la racconta; *superstes*, colui che vive in prima persona i fatti di cui poi rende conto, ma può anche essere *martis*, letteralmente testimone in greco, ma che assume il significato attuale per opera dei ‘primi Padri della Chiesa’.<sup>5</sup> Infine, anche l’autore, *auctor*, viene fatto rientrare tra le

<sup>1</sup> ‘Uno dei primi mutamenti della letteratura a partire dalla metà degli anni Novanta è l’emergere di scritture di non fiction cui ha fatto seguito, almeno in Italia e più di recente, un uso sempre più esteso delle etichette fiction e non fiction. La stessa adozione di queste categorie ridisegna il panorama: [...] corrode il modo in cui siamo abituati a pensare la letteratura’, R. Donnarumma, ‘Ipermodernità’, in: *Allegoria*, 64 (2011), p. 23.

<sup>2</sup> ‘Il realismo testimoniale e le scritture dell’io mettono in scena questo conflitto, non il gioco postmoderno della pandemia finzionale, né una supposta brutalità neo-naturalistica’. R. Donnarumma, *Ipermodernità. Dove va la narrativa contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 2014, p. 127. Vedi anche *Ivi*, p. 125. A proposito dell’importanza della parola per Saviano cfr. *Ivi*, p. 13.

<sup>3</sup> *Ivi*, pp. 12-13 e pp. 126-128.

<sup>4</sup> Cfr. *Ivi*, pp.125-128.

<sup>5</sup> G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 24.

figure in cui si concretizza la testimonianza.<sup>6</sup> I “rami” di questa “etimologia” non vengono accolti tutti da Donnarumma che si concentra prevalentemente sui primi due e sull’ultimo ed esclude invece il terzo.<sup>7</sup> Insomma, a interessare il critico è quella parte dell’“albero etimologico” che può essere connessa a una verità intesa come conoscenza di un campo di oggetti.<sup>8</sup> Se la verità non può allora coincidere con l’empirico, ciò dipenderebbe da una sostanziale insufficienza o incapacità della parola del testimone,<sup>9</sup> insufficienza che non può essere in alcun modo superata ma che tuttavia non si tradurrebbe in una delegittimazione del racconto in forza della rottura dell’equivalenza tra finzione e menzogna.<sup>10</sup>

Questo approccio, la cui validità non si vuole mettere in discussione e verso cui, anzi, si dichiara un debito, sembra lasciare inesplorate alcune questioni di notevole rilevanza. Considerando infatti il rapporto tra testimone e verità nei limiti del rapporto tra realtà e rappresentazione sembra impossibile cogliere alcuni dei tratti specifici della declinazione che questa figura ha all’interno dell’opera di Saviano. Ciò non significa, la precisazione è necessaria, che gli aspetti abitualmente studiati dalla critica<sup>11</sup> siano privi di rilevanza. Allo stesso tempo, però, questo tipo di focalizzazione non sembra essere in grado di rendere conto che di una parte del problema. A tal proposito è significativa l’esclusione operata da Donnarumma di uno dei “rami” dell’etimologia proposta da Agamben che al contrario, connettendo la testimonianza alla fede, aprirebbe le porte a una problematizzazione dell’oggetto della testimonianza di Saviano. La religione è infatti un tema che Saviano tocca di frequente a partire, come nota lo stesso Donnarumma,<sup>12</sup> dalle pagine di *Gomorra*. È Saviano stesso a definirsi ‘un ateo affascinato dalla religiosità’,<sup>13</sup> facendo quasi riecheggiare il motto dell’ultimo Gianni Vattimo, quello cioè del ritorno alla religione, a una “fede debole”, che dice: “grazie a Dio sono ateo”,<sup>14</sup> in un paradossale ritorno alla fede che implica però un indebolimento dottrinale.

Vorrei dunque articolare una proposta d’analisi che, studiando il rapporto tra testimone e verità da una differente prospettiva, è forse in grado di colmare tale vuoto. Infatti, quando si inserisce l’opera di Saviano all’interno della storia dei rapporti tra soggetto e verità tratteggiata da Foucault, appare evidente che la categoria d’analisi che meglio si presta a descrivere le caratteristiche della verità di cui egli si fa portavoce è quella di *spiritualità*. Se è infatti innegabile che il racconto di Saviano ha per oggetto la criminalità organizzata, allo stesso tempo si osserverà che attraverso il rapporto con il male rappresentato da quest’ultima il soggetto metterà alla prova la propria coscienza/anima, – daremo in seguito ragione di questa alternanza – e potrà

---

<sup>6</sup> Sarebbe tale in quanto esisterebbe una presupposizione di un qualcosa che esiste indipendentemente da esso; Cfr. Donnarumma, *Ipermodernità*, cit., p. 127.

<sup>7</sup> Un unico accenno a proposito di Moresco, cfr. *Ivi*, p. 197.

<sup>8</sup> Chiariremo in seguito questo concetto.

<sup>9</sup> *Ivi*, pp. 127-128.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 126.

<sup>11</sup> Si veda anche, per lo studio di *Gomorra*, A. Mazzarella, *Politiche dell’irrealtà*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011, p. 28 e ss.; ‘testimone, per lui, non è solo lo spettatore di un evento ma anche colui che, mediante la narrazione, lo tramanda. Uno spettatore che, per assolvere fino in fondo il suo compito, si converte in attore costituisce un’ambiguità davvero stridente’; *Ivi*, p. 29.

<sup>12</sup> Donnarumma, confrontando *Il romanzo delle stragi* di Pasolini con *Gomorra*, scrive che: ‘È come se operassero in questo due archetipi, entrambi religiosi, ma distinti: *Gomorra* celebra un sacerdote di periferia, don Peppino Diana, assassinato dalla camorra; Pasolini [...] sogna un film su san Paolo’; *Ivi*, p. 17.

<sup>13</sup> A. Marmioli, ‘Saviano, dieci anni dopo: “Faccio teatro, poi un romanzo”’, *Il Secolo XIX*, 10 aprile 2016, [http://www.ilsecoloxix.it/p/cultura/2016/04/10/ASYWQFJC-saviano\\_romanzo\\_faccio.shtml](http://www.ilsecoloxix.it/p/cultura/2016/04/10/ASYWQFJC-saviano_romanzo_faccio.shtml) (8 maggio 2017). ‘Ho passato gli ultimi anni a studiarla’; *ibidem*.

<sup>14</sup> Cfr. R. Girard, G. Vattimo, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Feltrinelli, Milano, 2006; R. Rorty, G. Vattimo, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, a cura di S. Zabala, Garzanti, Milano, 2005.

dunque accedere alla verità solo attraverso questo tipo di rapporto, appunto, spirituale. Se quello foucaultiano è, in un certo senso, l'asse verticale lungo cui si muove questa analisi, quello orizzontale è sociologico. Faremo ricorso alla sociologia della religione che ci permetterà di collocare questa spiritualità all'interno della compagine del post-secolare e dunque all'interno e dopo la secolarizzazione.

Al fine di offrire al lettore la maggior chiarezza espositiva possibile abbiamo scelto di dedicare due paragrafi di questo articolo a riassumere brevemente, prima di affrontare i testi, i punti centrali della riflessione sociologica contemporanea e, successivamente, di quella foucaultiana sui rapporti tra verità e spiritualità.

## Il postsecolare

La sociologia ha messo in discussione prima, e abbandonato poi, un'idea di secolarizzazione che, nella sua forma elementare, connette l'avanzare della modernità alla progressiva scomparsa della religione.<sup>15</sup> Che lo si sia fatto, come fa Enzo Pace, a ridosso dello studio di alcune comunità religiose, sette, e in definitiva alla ricerca di elementi olistici o, come nel caso di Ulrich Beck, all'interno della modernità riflessiva,<sup>16</sup> la tesi di fondo rimane la stessa:<sup>17</sup> piuttosto che scomparire, la "religione" ha cambiato forma; è avvenuto quello che è stato chiamato un 'passaggio *dalla religione alla spiritualità*'.<sup>18</sup> Senza voler ignorare le differenze tra la riflessione, ad esempio, di Beck e quella di Pace o di Daniel Hervieu-Léger e di Luigi Berzano, si può infatti affermare che, almeno in occidente,<sup>19</sup> a fronte di una progressiva perdita di terreno delle religioni tradizionali si stia assistendo a un rifiorire della vita spirituale, al punto che, nel discorso sociologico, 'è ormai diventato quasi una banalità sostenere che [...] si sia in presenza di una nuova cultura spirituale'<sup>20</sup> che in un certo senso corrisponde a una crisi del modello della religione tradizionale. Se, infatti, la Chiesa e la setta poggiano su un 'regime dell'*aut aut*',<sup>21</sup> ovvero sulla distinzione tra fedele e infedele, tra credente e non credente, al contrario le forme contemporanee di spiritualità, individualizzata e mistica, sembrano sostenersi 'sul regime misto del *vel vel*'.<sup>22</sup> Di questa stessa opinione è Pace. Afferma infatti che alla forma tradizionale della fede se ne è sostituita un'altra, una *fedede* 'nel relativo, nella relazione con gli altri'.<sup>23</sup> Ciò significa che, se si prendono per buone le ipotesi del pensiero sociologico, il modello con cui abbiamo a che fare nel contesto religioso non è quello di una verità che falsifica tutte le altre, ma di più verità<sup>24</sup> che, per qualche ragione, possono coesistere pacificamente, mentre, all'opposto, si possono osservare forme di radicalizzazione. Sembra infatti che la legittimità della fede non dipenda più dall'adesione del credente a una data tradizione, ma dalla 'sincerità e [dal]l'impegno personale',<sup>25</sup> dall'emotività e non dalla teologia. Si è anzi parlato di un *theological*

---

<sup>15</sup> Cfr., ad esempio, U. Beck, *Il Dio personale*, Bari, Laterza, 2008, p. 24 e ss.

<sup>16</sup> Cfr. U. Beck, *La società del rischio*, Roma, Carocci, 2013.

<sup>17</sup> D. Hervieu-Léger, 'In Search of Certainties: The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity', in: *Hedgehog Review*, 8, 1/2 (2006), pp. 59-68.

<sup>18</sup> E. Pace, G. Giordan, 'La religione come comunicazione nell'era digitale', in: *Humanitas*, 65 (2010), p. 777; cit. da E. Pace, *Una religiosità senza religioni*, Napoli, Guida, 2015, p. 146. Si veda anche G. Berzano, *Spiritualità senza Dio?*, Milano-Udine, Mimesis, 2014.

<sup>19</sup> La situazione è molto diversa quando si prende in considerazione, ad esempio, l'Africa; cfr. Beck, *Il Dio personale*, cit., pp. 27-30.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 33.

<sup>21</sup> Beck, *Il Dio personale*, cit., p. 157.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> Pace, *Una religiosità senza religioni*, cit., p. 43.

<sup>24</sup> Una delle proposte contenute nel filone del Nuovo realismo di Ferraris, quella di Marcus Gabriel (*Il senso dell'esistenza. Per un nuovo realismo ontologico*, Roma, Carocci, 2012), sembra in effetti andare anch'essa in questa direzione.

<sup>25</sup> Beck, *Il Dio personale*, cit., p. 110.

*minimalism*,<sup>26</sup> facendo riferimento alla scarsa importanza riservata oggi alla dottrina. Tale meccanismo permetterebbe, secondo Léger, ‘l’efficiente adattamento dei contenuti dottrinali della religione alle esigenze di autorealizzazione avanzate dal moderno individualismo’.<sup>27</sup> Questa debolezza teorica trova riscontro in un’altra peculiare caratteristica. I sistemi di credenza individualizzati sono, infatti, spesso votati al *sincretismo*. Elementi del buddismo e del cristianesimo, del platonismo o di altre e varie tradizioni vengono liberamente ri-utilizzati e ri-significati, senza troppo guardare alla loro provenienza.<sup>28</sup> Dando ascolto a Pace, che si è occupato più specificatamente del contesto italiano, sembra possibile dire che detti sistemi assumano spesso la forma dell’olismo e, di conseguenza, non includono necessariamente l’idea “monoteistica” di Dio.

In estrema sintesi, possiamo affermare che nell’epoca contemporanea il ‘sacro sé’ diventa la fonte di significato e l’unica autorità a cui obbedire. La spiritualità, intesa in tale prospettiva, consiste proprio nello spostamento dell’asse di legittimazione del sacro dall’autorità esterna dell’istituzione religiosa alla libertà di scelta del soggetto, il quale si relaziona al trascendente, comunque se lo rappresenti, non in obbedienza a comandi esterni, ma seguendo creativamente un itinerario di ricerca che risponda alle esigenze del *sacro sé*.<sup>29</sup>

### Il “momento cartesiano”

Com’è noto, Michel Foucault dedica gli ultimi anni della sua vita allo studio di un certo numero di, se così possiamo chiamarli, temi legati insieme da un ‘progetto generale che porta il segno, se non il titolo, di “storia del pensiero”’.<sup>30</sup> Foucault rifiuta cioè categorie di lettura transtoriche,<sup>31</sup> concentrando invece i propri sforzi sul cambiamento che, nella *pratica*<sup>32</sup> del discorso, subiscono alcuni concetti. In altre parole, la “follia” di un determinato momento non è la stessa che potremo trovare prendendo in esame il medesimo concetto in un diverso punto nel tempo. Con queste modalità Foucault si dedica all’individuazione della forma storica in cui si sono intrecciati, in Occidente, i rapporti tra [...] il “soggetto” e la “verità”.<sup>33</sup> Il rapporto, di conseguenza, viene considerato nella sua mutazione diacronica. Sintetizzando, possiamo dire che se fino ad un certo momento il soggetto, per *accedere* alla verità, deve innanzitutto modificarsi, intraprendere cioè un’*ascesi*, incontrare un maestro eccetera, dopo quello che Foucault chiama *momento cartesiano*, invece, il soggetto è in grado di *conoscere* la verità senza dover prima compiere su di sé tale trasformazione. Secondo Foucault, questo sarebbe il risultato di uno scontro che, nel corso dei dodici secoli che separano sant’Agostino da Cartesio, non sarebbe avvenuto tra ‘la spiritualità

---

<sup>26</sup> Cfr. *Ivi*, p. 111; cfr. Hervieu-Léger, *In Search of Certainties*, cit., p. 64.

<sup>27</sup> *Ibidem*. Il passo è citato da Beck, riportiamo dunque, per comodità del lettore, la traduzione contenuta ne *Il dio personale*.

<sup>28</sup> Cfr. Hervieu-Léger, *In Search of Certainties*, cit.; cfr. anche Beck, *Il Dio personale*, cit., p. 161.

<sup>29</sup> Pace, Giordan, *La religione come comunicazione nell’era digitale*, cit. in Pace, *Una religiosità senza religioni*, cit., p. 148.

<sup>30</sup> M. Foucault, *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Milano, Feltrinelli, 2015, p. 12.

<sup>31</sup> Ad esempio, parlando della follia, afferma che: ‘la follia non è stata assolutamente considerata, da me, come un oggetto invariante attraverso la storia’; *Ivi*, p. 13.

<sup>32</sup> Cfr. M. Foucault, *L’archeologia del sapere*, Milano, Bur, 2015.

<sup>33</sup> M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto*, Milano, Feltrinelli, 2011, p. 4. Per una più precisa collocazione del corso all’interno della riflessione foucaultiana si rimanda a F. Gros, *Nota del curatore*, in M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto*, Milano, Feltrinelli, 2011, pp. 455-492.

e la scienza, bensì tra la spiritualità e la teologia',<sup>34</sup> risultata alla fine vittoriosa.<sup>35</sup> In questo senso il *momento cartesiano* opererebbe, nella storia dei rapporti tra soggetto e verità, come un vero e proprio spartiacque. Dopo "Cartesio" il soggetto non avrebbe più bisogno di trasformarsi per *accedere* alla verità, potrà invece *conoscerla*. Per chiarire la questione, è utile fare ricorso alla risposta di Foucault a una domanda rivoltagli da un uditore durante la lezione del 3 febbraio. Riportiamo di seguito entrambe:

– *Quando lei parla di due regimi di verità, con il momento cartesiano che opera, nella storia, la separazione tra l'uno e l'altro (con un primo momento che esige una trasformazione complessiva del soggetto, mentre nel secondo il soggetto risulta capace di accedere da solo alla verità), si tratta sempre della stessa verità in entrambi i casi? Il che equivale a chiedersi se una verità che appartiene univocamente all'ordine della conoscenza, e una verità che comporta invece tutto un lavoro sul soggetto stesso, facciano sempre parte della medesima verità...*

Assolutamente no. E lei ha ragione a sottolinearlo, innanzitutto perché tra tutte le trasformazioni che si sono verificate, ve n'è stata una che ha riguardato appunto quella che chiamo la condizione di spiritualità per avere accesso alla verità. In secondo luogo, vi è stata la trasformazione della stessa nozione di accesso alla verità, che assume la forma della conoscenza, con la sue regole particolari e i suoi criteri specifici. In terzo luogo, infine, vi è stata quella della stessa nozione di verità. Infatti, e considerando per il momento le cose in maniera ancora molto approssimativa, aver accesso alla verità significa avere accesso all'essere stesso, e un accesso che ha una forma tale per cui l'essere al quale si accede risulterà, al contempo e quasi per contraccolpo, l'agente che opera la trasformazione di colui che ha, per l'appunto, accesso all'essere medesimo. E questo è il circolo platonico, o comunque il circolo neoplatonico: arrivando a conoscere me stesso, ho accesso a un essere che costituisce la verità, un essere la cui verità trasforma l'essere che io, a mia volta, sono, rendendomi così simile a Dio. [...] è del tutto evidente che la conoscenza di tipo cartesiano non potrà essere definita come una forma di accesso alla verità, ma darà luogo piuttosto alla conoscenza di un campo di oggetti. È a questo punto, se volete, che la nozione di conoscenza dell'oggetto arriva a sostituirsi alla nozione di accesso alla verità.<sup>36</sup>

Volendo, prima di proseguire, provare a schematizzare questo passo molto complesso, dobbiamo, focalizzarci sulla relazione che intercorre tra soggetto e le differenti forme di vero. Nel primo dei due casi, infatti, se la verità richiede al soggetto di trasformarsi per poterla raggiungere (ed esserne nuovamente modificato) è perché essa riguarda un mondo che, semplificando, si trova oltre la materia: quello della metafisica o del divino. Che si prenda in esame il platonismo o il cristianesimo, infatti, la conversione dello sguardo – *l'epistrophē* in un caso, la *metanoia* nell'altro<sup>37</sup> – esiste in rapporto a una verità che non si presta a essere facilmente contenuta dalle strette maglie dell'evidenza e del ragionamento.<sup>38</sup> Non solo dunque io devo affrontare una

---

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 23. Foucault afferma ciò in forza del fatto che 'tutto un vasto ambito di saperi, venissero concepiti come conoscenze che potevano essere ottenute solo al prezzo di una modificazione nell'essere del soggetto, prova a sufficienza che non vie era opposizione costitutiva, strutturale, tra scienza e spiritualità'. *Ivi*, p. 24.

<sup>35</sup> I nomi di Cartesio e di Agostino, il riferimento alla filosofia del XVII e del XVIII secolo sono gli stessi a cui Beck ipotizza di poter riportare l'avvio/principio dell'individualizzazione di Dio. Cfr. Beck, *Il dio personale*, cit., p. 111.

<sup>36</sup> M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 169. Si sono escluse le ultime righe della risposta in quanto, da questo punto in poi, Foucault ritorna agli obiettivi generali del corso.

<sup>37</sup> Cfr. *Ivi*, p. 193.

<sup>38</sup> 'La mia idea, allora, è che assumendo Descartes come riferimento [...] è alla fine arrivato il momento in cui il soggetto come tale è diventato capace di verità [...] basta ragionare rettamente, in maniera coerente e conseguente, preservando costantemente lungo la linea dell'evidenza, senza abbandonarla un istante, per diventare capaci di verità'. *Ivi*, 167.

preparazione per poter accedere a questo essere ma, raggiungendolo, ne sarò ulteriormente modificato. Tutta questa serie di condizioni è esclusa nel secondo caso. Il vero *post-cartesiano* non è qualcosa a cui il soggetto accede, ma è invece *conoscenza* che può appunto essere ottenuta dal soggetto in quanto tale. Ciò non significa che da questo momento in poi ‘alcuni degli elementi e delle esigenze peculiari della spiritualità’<sup>39</sup> spariscano, anzi, in buona parte della filosofia successiva ‘la conoscenza – l’atto di conoscenza – riman[e] legata alle esigenze della spiritualità’.<sup>40</sup> A dispetto della sopravvivenza, è però necessario osservare come l’asse lungo il quale si produce la frattura tra i due regimi sia proprio quello della spiritualità, termine con il quale Foucault, fin dalla prima lezione del seminario, designa appunto ‘la ricerca, la pratica e l’esperienza per mezzo delle quali il soggetto opera su se stesso le trasformazioni necessarie per avere accesso alla verità’.<sup>41</sup> Tre sono i postulati che sottintendono questa visione: 1) ‘la verità non è mai concessa al soggetto con pieno diritto [...] il soggetto, in quanto tale, [...] non ha la capacità, di avere accesso alla verità’; 2) ‘la verità non viene concessa al soggetto in virtù di un semplice atto di conoscenza’; 3) è necessario che ‘il soggetto si modifichi, si trasformi, cambi posizione, divenga cioè, in una certa misura e fino a un certo punto, altro da sé, per avere il diritto di accedere alla verità’.<sup>42</sup> Inoltre, connettendo questa definizione al passo sopra citato, non sembra errato affermare che la verità pre-cartesiana sia innanzitutto una verità a cui si può accedere solo attraverso il rapporto, variamente declinato, con il divino. Al contrario, dopo il momento cartesiano, Dio (il divino) diviene uno dei tanti oggetti che si può, con la ragione (la teologia), conoscere senza la necessità di “preparare” se stessi.

### **Il problema della verità a cavallo tra riflessione foucaultiana e “rivoluzione” spirituale: il caso *Gomorra***

Si vuole a questo punto provare a integrare lo schema sociologico con questa parte della riflessione foucaultiana. Ci si pone di conseguenza un problema: per poter legittimamente compiere tale operazione si dovrebbero infatti poter sovrapporre i concetti di spiritualità rispettivamente impiegati. Ciò non appare immediatamente possibile per almeno una ragione. Nei testi sociologici a cui qui si fa riferimento non è infatti possibile reperire una chiara definizione di spiritualità.<sup>43</sup> Si ha infatti l’impressione che il termine venga impiegato in modo generico per designare le forme di rapporto dell’individuo con il sacro, con la trascendenza o con il divino. Ci si può forse arrischiare a dire che con spiritualità, nella riflessione sociologica, ci si riferisca alla dimensione psicologica individuale della religione, oggi in molti casi separata dalla tradizione e dall’istituzione. Non sembra a questo punto sbagliato sostenere che se è impossibile sovrapporre esattamente i due concetti,<sup>44</sup> allo stesso tempo, inserendo la riflessione foucaultiana nello schema sociologico, non si va incontro a contraddizioni. Si nota inoltre che, così facendo, ci si distanzia dagli studi condotti in area

---

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>40</sup> *Ibidem*. Si consideri anche questo passo: ‘tutto ciò non significa che si possa ritenere che la frattura sia avvenuta, e avvenuta in maniera definitiva, proprio nel momento che ho chiamato, in maniera del tutto arbitraria, il “momento cartesiano”. È al contrario estremamente interessante osservare come, nel corso del XVII secolo, sia stata posta la questione del rapporto tra le condizioni di spiritualità e il problema dell’itinerario e del metodo necessari per giungere fino alla verità’. *Ivi*, p. 24.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> Esistono tuttavia molteplici definizioni possibili. A proposito della questione vedi: L. Berzano, *Spiritualità. Moltiplicazione delle forme nella società secolare*, Milano, Editrice Bibliografica, 2017.

<sup>44</sup> Bisogna notare qui il ruolo che, nella questione, gioca l’appartenenza a diversi settori disciplinari.

anglosassone, tra cui bisogna certamente ricordare quello di John McClure,<sup>45</sup> all'incrocio tra narrativa e post-secolare; non si è a conoscenza di tentativi in tal senso condotti in Italia.

L'ipotesi che dunque facciamo è che il vero di Saviano non possa essere trattato come semplice conoscenza, ma come qualcosa di diverso. Bisogna precisare che non si vuole sostenere di essere in presenza di un modello di verità pre-cartesiano puro. Dunque, rimanendo all'interno delle strette maglie dell'ipotesi, è forse più corretto dire che il regime di verità che incontriamo in *Gomorra* sia, come le spiritualità contemporanee, sincretico. Sintetizzi cioè in qualche modo, di cui non potremo che offrire uno schizzo, le esigenze<sup>46</sup> della spiritualità e quelle dell'oggettività. Andando a considerare il rapporto tra soggetto e verità, indichiamo nel narratore-Saviano il soggetto di questa relazione.

Si può innanzitutto notare che, prima di poter pronunciare il suo *io so*, al narratore non basti lo studio, né l'osservazione partecipante ma debba passare attraverso una serie di "prove" che lo portano a entrare in contatto con il "male".<sup>47</sup> Le indagini di Saviano, infatti, non sono fonte di informazioni, dati, o almeno non soltanto. Si prenda ad esempio una scena contenuta nelle prime pagine del romanzo in cui il narratore prende parte a una operazione di contrabbando.<sup>48</sup> Si può qui notare che l'interesse non è rivolto esclusivamente al traffico illegale di merci nel golfo di Napoli, ma al rapporto che esiste tra azioni criminali e 'colpa'.<sup>49</sup> Anzi, i tentativi fatti per scoprire che cosa contengano gli scatoloni che, assieme ad altri, scarica da una nave e carica su un motoscafo, appaiono se non addirittura ingenui, sicuramente limitati: prova infatti soltanto ad annusare e ad ascoltare.<sup>50</sup> È a questo punto che emerge la discrepanza tra l'oggetto dichiarato dell'indagine e la pagina, attraverso la quale sembra possibile identificare meglio l'obbiettivo del narratore.

Chissà a cosa avevo partecipato, senza decisione, senza una vera scelta. Dannarmi sì, ma almeno con coscienza. Invece ero finito per curiosità a scaricare merce clandestina. Si crede stupidamente che un atto criminale per qualche ragione debba essere maggiormente pensato e voluto rispetto a un atto innocuo. In realtà non c'è differenza. I gesti conoscono un'elasticità che i giudizi etici ignorano.<sup>51</sup>

Centrale sembra dunque essere la relazione tra azioni e coscienza. È essa a venir esplorata dal narratore attraverso la partecipazione e la prova. La domanda a cui si tenta di rispondere non è, infatti, quella "giornalistica" sul contenuto degli scatoloni né sulle ramificazioni del contrabbando nel porto di Napoli. Oggetto principale dell'indagine del testimone è la propria coscienza. In questo senso si può forse dire che il modo di comportarsi di Saviano sia simile soltanto in apparenza a quello dell'investigatore, del giornalista o del sociologo. Se a questi appartiene il desiderio dell'oggettività, al contrario al narratore appartiene quello della scoperta di sé e del suo modificarsi a causa del confronto con il male. Si noti inoltre la falsa opposizione tra *criminale* e *innocuo*. Il contrario di criminale è, infatti, onesto, retto, legale e non,

---

<sup>45</sup> J. A. McClure, *Partial Faiths. Postsecular Fiction in the Age of Pynchon and Morrison*, Athens, The University of Georgia Press, 2007.

<sup>46</sup> Riprendiamo qui l'espressione impiegata da Foucault.

<sup>47</sup> Alessandro Dal Lago, nel suo *Eroi di carta*, scrive che, a causa del titolo dato da Saviano alla propria opera, con 'la sostituzione di una sillaba, da un mondo criminale specifico, la camorra, siamo trasportati di colpo nel regno del Male'. A. Dal Lago, *Eroi di carta: il caso Gomorra e altre epopee*, Roma, Manifestolibri, 2010, p. 29.

<sup>48</sup> R. Saviano, *Gomorra*, Milano, Mondadori, 2010, p. 18 e ss.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>50</sup> 'Poggiai la testa su alcune scatole. Tentavo di intuire dall'odore cosa contenessero, attaccai l'orecchio per cercare di capire dal rumore cosa ci fosse lì dentro'. *Ibidem*.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

come però troviamo scritto nel testo, innocuo, contrario è comunemente dannoso, nocivo o pericoloso.<sup>52</sup> In questo modo l'atto criminale viene caricato di un doppio giudizio. In *absentia*, l'atto innocuo diventa onesto, e il criminale diviene dannoso.<sup>53</sup> Ma chi riceve il danno, sembra dirci Saviano, non è un individuo, o un gruppo ben determinato, ma l'intera umanità.<sup>54</sup> L'impressione è confermata da ciò che segue. Arrivati a terra, Xian, l'uomo che ha organizzato l'operazione, apre con un tagliere uno degli scatoloni: è pieno di scarpe. La scoperta non sembra interessare il narratore tanto quanto la possibilità di dare validità generale alle proprie considerazioni etico-morali. Per fare ciò Saviano evoca tutta una serie di conoscenze che superano di gran lunga quelle che ha potuto ottenere attraverso l'esperienza diretta e che, forse, potremmo definire libresche. Si parla infatti di processi su scala globale che non sono certo stati conosciuti da Saviano in questo momento.<sup>55</sup> Inoltre non si può non notare che, da questo punto di vista, la partecipazione diretta alla spedizione non sembra aggiungere niente a quello che il narratore già sa. Al contrario sembra possibile identificare nell'esame di sé su di sé, nel volontario mettere alla prova la propria coscienza, il "luogo" in cui avviene la vera scoperta di questo passo. L'attrito tra fatti e coscienza sarà infatti il luogo in cui si dischiude al narratore il vero. Ciò risulta evidente quando si prenda in considerazione il passo più famoso dell'opera, quello dell'*io so*.

Io so e ho le prove. Io so come hanno origine le economie e dove prendono l'odore. L'odore dell'affermazione e della vittoria. Io so cosa trasuda il profitto. Io so. E la verità della parola non fa prigionieri perché tutto divora e di tutto fa prova. E non deve trascinare controprove e imbastire istruttorie. Osserva, soppesa, guarda, ascolta. Sa. Non condanna in nessun gabbio e i testimoni non ritrattano. Nessuno si pente. Io so e ho le prove. Io so dove le pagine dei manuali d'economia si dileguano mutando i loro frattali in materia, cose, ferro, tempo e contratti. Io so. Le prove non sono nascoste in nessuna *pen-drive* celata in buche sotto terra. Non ho video compromettenti in garage nascosti in inaccessibili paesi di montagna. Né possiedo documenti ciclostilati dei servizi segreti. Le prove sono inconfutabili perché parziali, riprese con le iridi, raccontate con le parole e temprate con le emozioni rimbalzate su ferri e legni. Io vedo, trasento, guardo, parlo, e così testimonia, brutta parola che ancora può valere quando sussurra: "È falso" all'orecchio di chi ascolta le cantilene a rima baciata dei meccanismi di potere. La verità è parziale, in fondo se fosse riducibile a formula oggettiva sarebbe chimica. Io so e ho le prove. E quindi racconto. Di queste verità.<sup>56</sup>

Il primo elemento a cui si deve prestare attenzione è il tentativo di Saviano di distaccare il suo vero dalla "semplice" conoscenza. In tal senso le parole più evidenti sono quelle conclusive: la verità *non è riducibile a formula oggettiva*, con le quali esplicitamente ci si distanzia dal vero inteso come conoscenza oggettiva. Meno esplicita ma altrettanto importante è la questione delle prove. Saviano afferma che esse sono *inconfutabili* perché parziali, caratteristica che viene loro dal non essere prove in senso proprio, a cui, peraltro, vengono contrapposte. Così facendo il narratore sembra rovesciare l'abituale concetto di confutabilità, che qui intendiamo empiricamente come la possibilità di mettere in discussione la bontà di una prova, rendendo inconfutabile ciò che, invece, potrebbe esserlo. Forse, volendo essere più precisi, si potrebbe dire che l'inconfutabilità dipenda non tanto dall'assoluta certezza

---

<sup>52</sup> L'etimologia di 'innocuo', '[dal lat. *innocuus*, comp. di *in-* e *nocuus* 'nocivo', der. di *nocēre* 'nuocere']' (<http://www.treccani.it/vocabolario/innocuo/>) rimanda infatti al non nuocere, non danneggiare.

<sup>53</sup> Un'altra simile "falsa" opposizione a p. 75. È di questa opinione Dal Lago, cfr. Dal Lago, *Eroi di carta*, cit..

<sup>54</sup> 'La volontà suasoria di *Gomorra* tende all'ecumenismo: il nemico, in quanto criminale, è nemico, oltre che della legge, dell'uomo', Donnarumma, *Ipermodernità*, cit., p. 17.

<sup>55</sup> Il contrabbando di oggi viene messo in relazione alla sua storia. Cfr. Saviano, *Gomorra*, cit., pp. 20-22.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 247.

della loro validità, quanto dall'impossibilità di sottoporre a verifica questo genere di prove. Ciò non significa che non sia possibile verificare la corrispondenza tra quello che racconta Saviano e la realtà,<sup>57</sup> significa piuttosto che anche quando si trovassero delle inesattezze ciò non si potrebbe tradurre in una immediata confutazione. La verità non ha luogo nella corrispondenza tra narrazione e fatti, ma nella coscienza del soggetto, nel rapporto del sé con il male. Il vero di Saviano, come lui stesso ripete più di una volta, non è qualcosa che possa essere "semplicemente" conosciuto (e quindi confutato); opera su un altro piano. Esso non si trova nei manuali di economia, ma si mostra nel rapporto tra il manuale e la 'materia', le 'cose' e i 'contratti'. Tuttavia, è fondamentale osservare che se il modello di vero presente nella scrittura di Saviano non è quello post-cartesiano, ciò non si traduce in una sua messa in discussione, o rifiuto. Anzi, quando il narratore fa ricorso a documenti e "numeri" non si interroga mai sulla loro correttezza – tranne forse in un caso, nelle prime pagine di *ZeroZeroZero* – e, di conseguenza, accetta implicitamente la validità delle loro norme di produzione che appartengono al vasto campo dell'oggettività. Tuttavia, lo si ripete, non è questo il luogo del vero che *si dà*<sup>58</sup> al soggetto, che non si impara ma si percepisce emotivamente, trascende le possibilità del documento,<sup>59</sup> del racconto e del pensiero. Per accedervi il narratore deve immergersi nel "male", deve attraversare la ferita che esso ha aperto nel mondo<sup>60</sup> così da poter incontrare la verità e indicare la via per la guarigione.

Ultimo elemento che prendiamo in considerazione in questa breve disamina è quello della conversione. Con questa parola ci riferiamo all'effetto, quello che Foucault chiama 'contraccolpo',<sup>61</sup> che avrebbe sul soggetto l'incontro con la verità. Infatti, la possibilità di individuare questa dinamica all'interno del romanzo e, più in generale, in Saviano, appare essenziale al fine di dare sostegno all'ipotesi di lavoro che si è fatta all'inizio. Fino a questo punto abbiamo soltanto potuto distanziare il vero di Saviano da quello post-cartesiano, ma non possiamo ancora considerare la questione nei termini esatti in cui viene posta da Foucault. Ci si trova quindi nella condizione di dover ammettere l'impossibilità di reperire, qui, un racconto della conversione. Tuttavia, quando si prenda in considerazione non un singolo episodio ma l'intera struttura testuale, sembra possibile dare ragione di tale assenza. *Gomorra*, infatti, non racconta un percorso di formazione, non almeno al presente. Esso si colloca interamente nel passato, come a dire che l'accesso al vero e la conseguente trasformazione è qualcosa che è già avvenuto e quello che leggiamo, quindi, si colloca tra gli effetti del contraccolpo. L'*io so* non è un momento di rivelazione, ma è un momento di enunciazione, in cui cioè la verità "posseduta" dal soggetto viene pronunciata. Ma, lo si ripete, essa non viene scoperta in questo momento. In questo senso si potrebbe dire che l'accesso al vero funge da vera e propria condizione di possibilità del racconto. Se è vero che, nel testo, i vari momenti in cui Saviano parla di coscienza o di anima, in cui racconta episodi come quello, su cui ci siamo soffermati,

<sup>57</sup> Cfr., ad esempio, Dal Lago, *Eroi di carta*, cit..

<sup>58</sup> 'l'odore che ti senti addosso comprendi che l'avevi già dentro; come sprigionato da una ghiandola che non era mai stata stimolata, una ghiandola sopita che d'improvviso si mette a secernere, attivata ancor prima che dalla paura da una sensazione di verità. Come se esistesse nel corpo qualcosa in grado di segnalarti quando stai fissando il vero. Con tutti i sensi. Senza mediazioni. Una verità non raccontata, riportata, fotografata, ma è lì che ti si dà. Capire come funzionano le cose, come va il percorso del presente. Non c'è pensiero che possa attestare verità a ciò che hai visto'. Saviano, *Gomorra*, cit., pp. 158-159, corsivo mio.

<sup>59</sup> Nell'introduzione alla nuova edizione di *Gomorra* possiamo leggere quanto segue: 'Desideravo [*Gomorra*] raggiungesse una verità assai più complessa di quella che possono veicolare un saggio, un'inchiesta, articoli di giornale'; R. Saviano, *Dieci anni di Gomorra*, in: idem, *Gomorra*, Milano, Mondadori, 2016, pp. vi-vii.

<sup>60</sup> 'Il porto di Napoli è una ferita. Larga.' Saviano, *Gomorra*, cit., p. 8.

<sup>61</sup> Vedi nota 38.

del contrabbando, sono le tappe, o le prove, di questo percorso, si deve allo stesso tempo ammettere che esse si collocano tutte nel passato. Saviano non ci racconta la propria ricerca nel momento del suo svolgersi, ma a partire dal momento in cui essa si è conclusa. Detto altrimenti, il narratore è il soggetto che ha già avuto accesso alla verità e che racconta, retrospettivamente, il proprio percorso al fine di “convertire” il lettore.

È possibile, mi pare, affermare quanto appena detto in forza dello specifico obbiettivo che Saviano assegna alla propria scrittura, quello cioè di trasformare le coscienze dei lettori. In tal senso il concetto chiave sembra essere quello di *responsabilità*.<sup>62</sup> Il termine viene impiegato, ad esempio, in quella che può essere forse considerata una dichiarazione di poetica. In un recente articolo, apparso prima su *Repubblica* e poi come premessa alla nuova edizione Bompiani de *Lo straniero* di Albert Camus, Saviano afferma che se lo scrittore non ha il potere di modificare concretamente la realtà attraverso le sue parole, egli può però agire ‘sulla responsabilità’,<sup>63</sup> che si potrebbe avvertire pienamente solo rinunciando all’estraneità e diventando consapevoli ‘di ogni gesto, di ogni decisione’.<sup>64</sup> Il riferimento a Camus permette insomma a Saviano di dire qualcosa sulla propria idea di letteratura. Quello proposto è un ideale d’azione, riguarda cioè la possibilità dell’arte di influire sulla realtà; ne troviamo traccia già ne *La bellezza e l’inferno*, testo del 2009, dove Saviano afferma che suo desiderio è quello di ‘incidere con le [...] parole, di dimostrare che la parola letteraria può ancora avere un peso e il potere di cambiare la realtà’.<sup>65</sup> Importa qui osservare che l’azione della scrittura sulla realtà sarebbe possibile solo attraverso la mediazione della coscienza, nel senso che lo scrittore avrebbe il compito di trasformare la coscienza dei suoi lettori. Il racconto può ‘trasformare ciò che verrà’, diventando parte della ‘coscienza di chi ascolta’: come ‘un virus’ che ‘trasformando le persone trasforma il mondo stesso’.<sup>66</sup>

La trasformazione che Saviano si propone di operare sulle coscienze di chi entra in contatto con i propri testi è, qui, l’elemento centrale. Infatti, se il racconto di Saviano ha per oggetto esplicito la verità è allora legittimo affermare che nei suoi intenti il lettore, nell’incontro con la verità lì contenuta, dovrebbe subire un qualche genere di trasformazione. La narrazione diviene allora una sorta di mediazione, di strumento attraverso il quale gli dovrebbe essere mediato l’accesso al vero detenuto

---

<sup>62</sup> Purtroppo sembra difficile poter dare una, seppur sintetica, definizione del concetto. Si ha tuttavia l’impressione che, almeno in parte, il suo impiego vada connesso alla riflessione di Max Weber, soggetto della tesi di laurea di Saviano, intitolata *La verità nel tumulto. Max Weber e la politica*. Per il titolo della tesi cfr. ‘XXVIII Edizione del Premio Dorso – Le motivazioni: Roberto Saviano’, [www.assodorso.it/premio/xxviii/saviano.htm](http://www.assodorso.it/premio/xxviii/saviano.htm) (25 novembre 2016); vedi anche A. Lomonaco, ‘Atenei a raggi X: venerdì in edicola il volume del “Corriere”’. Tessitore: quando ho laureato Roberto Saviano’, *Corriere del Mezzogiorno*, [corrieredelmezzogiorno.corriere.it/napoli/notizie/cronaca/2013/25-luglio-2013/atenei-raggi-x-venerdi-edicola-volume-corriere-2222334990850.shtml](http://corrieredelmezzogiorno.corriere.it/napoli/notizie/cronaca/2013/25-luglio-2013/atenei-raggi-x-venerdi-edicola-volume-corriere-2222334990850.shtml) (1 giugno 2016). Dunque, data la natura del problema, sembra impossibile anche solo tentare di definirne sinteticamente i termini. Possiamo però almeno rimandare, per una recente studio del concetto, a B. Giacomini, a cura di, *Il problema responsabilità*, Padova, Cleup, 2004.

<sup>63</sup> La prima apparizione dell’introduzione a *Lo straniero* è su *Repubblica*; è la versione che qui si cita. R. Saviano, ‘Quando Camus ci insegnò che siamo noi “Lo straniero”’, *Repubblica*, 7 febbraio 2015, [www.repubblica.it/cultura/2015/02/07/news/quando\\_camus\\_c\\_insegn\\_che\\_siamo\\_noi\\_lo\\_straniero-106740218/](http://www.repubblica.it/cultura/2015/02/07/news/quando_camus_c_insegn_che_siamo_noi_lo_straniero-106740218/) (1 giugno 2016).

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> R. Saviano, *Il pericolo di leggere*, in: *Idem, L’inferno e la bellezza*, Mondadori, Milano, 2009, p.15.

<sup>66</sup> *Ibidem*. Il lettore avrà forse notato la presenza, nei passi citati e più in generale della scrittura di Saviano, di una trama lessicale della medicina/malattia che è forse possibile collegare al tema di lungo corso della confessione cristiana. Cfr. M. Foucault, *Tecnologie del sé*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992. La presenza di tale trama lessicale può forse essere riportata al meccanismo della confessione cristiana che trova in esso, nell’idea cioè di un mostrare la ferita per essere curato, una delle sue fonti di legittimazione.

dal narratore. In questo senso appaiono esatti i tentativi di collegare l'etica del discorso di Saviano alla concettualizzazione foucaultiana della *parrēsia*,<sup>67</sup> non tanto, o almeno non soltanto, in rapporto alla questione del coraggio o della sfida, ma intendendolo come 'principio di comportamento verbale che si deve avere con l'altro nella pratica della direzione di coscienza',<sup>68</sup> dell'insegnamento. Saviano, infatti, sembra assumersi il compito di dirigere le coscienze dei propri lettori verso la verità che lui ha "scoperto" e ciò implica la modifica di questi soggetti. È dunque legittimo supporre che egli consideri entro questi termini, quelli forse della responsabilità, anche il proprio rapporto con il vero, nel senso che la verità avrebbe, in un certo qual modo, l'effetto di responsabilizzare il suo possessore.

Quanto visto fino a questo punto non è sufficiente a collocare *Gomorra* e la sua verità nell'ampio bacino del postsecolare. Se infatti accogliere il concetto foucaultiano di spiritualità nella riflessione sociologica è legittimo, non è però corretto – sarà forse ovvio – pensare che qualsiasi forma di spiritualità sia, appunto, postsecolare. Dobbiamo dunque approfondire alcuni aspetti della spiritualità di Saviano al fine di compiere tale attribuzione. In questo senso, prima di confrontarci con il testo, sembra utile ricordare che nella scrittura di Saviano il vero, il male e il bene, non trovano espressione nel soprannaturale, né si assiste a un reincanto della natura. Essi sembrano infatti venir collocati esclusivamente nella sfera dell'umano. Tant'è che se la scienza può fornire formule, dire dunque qualcosa di incontestabilmente vero sulla materia, essa non può però raggiungere il vero di cui parla Saviano; può descrivere la materia ma non l'anima.<sup>69</sup> Per queste ragioni sembra necessario cercare le caratteristiche della spiritualità nella rappresentazione dell'uomo. In tal senso si può prendere in esame un passo di *ZeroZeroZero* dove si parla dell'insegnamento alla ferocia, di 'educazione al male'.<sup>70</sup>

La ferocia si apprende. Non ci nasci. [...] La ferocia è qualcosa che passa da maestro ad allievo. [...] Si ammaestra un corpo a svuotarsi dell'anima, anche se all'anima non credi, anche se pensi che sia una fesseria religiosa, fiato fantastico, anche se per te tutto è fibra e nervo e vene e acido lattico. Eppure qualcosa c'è. Altrimenti come lo chiami quel freno che proprio all'ultimo ti impedisce di andare fino in fondo? Coscienza. Anima. Ha tanti nomi, ma comunque la si voglia chiamare puoi comprometterla, forzarla.<sup>71</sup>

A dispetto della dichiarazione di laicità fatta in *Gomorra*,<sup>72</sup> Saviano colloca nell'uomo un *quid* che ritiene legittimo definire sia con le parole del materialismo che con quelle della fede. La doppia possibilità non solo non viene percepita come contraddittoria ma, anzi, viene impiegata da Saviano a sostegno delle proprie affermazioni. Infatti, dal momento che ciascuno dei due "sistemi" colloca nell'uomo una qualche istanza superiore, a Saviano sembra possibile considerare le differenze tra le definizioni come "semplici" differenze interpretative che, in quanto tali, non possono mettere in discussione l'esistenza dell'oggetto. Ma si deve anche notare che questa libertà non è possibile in ogni contesto. Se concepissimo la fede come *aut aut* – o si è credenti o non lo si è, non ci sono "vie di mezzo"<sup>73</sup> – non potremmo indifferentemente designarlo

<sup>67</sup> Cfr. ad esempio T. Scarpa, 'L'epica-popular, gli anni Novanta, la parrēsia', *Il primo amore*, [www.ilprimoamore.com/blogNEW/blogDATA/spip.php?article2314](http://www.ilprimoamore.com/blogNEW/blogDATA/spip.php?article2314) (18 febbraio 2017).

<sup>68</sup> Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 146.

<sup>69</sup> 'le carte ricostruiscono i fatti, le date e le prove, dispiegano la successione in ogni dettaglio, ma non possono rivelare l'anima di una persona'; Saviano, *ZeroZeroZero*, cit., p. 235.

<sup>70</sup> Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 98.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> 'Mai per un momento nella mia vita mi sono sentito devoto, eppure la parola di Don Peppino aveva un'eco che riusciva ad andare oltre il tracciato religioso. Foggiava un metodo nuovo che andava a rifondare la parola religiosa e politica'. Saviano, *Gomorra*, cit., p. 264.

<sup>73</sup> Cfr. Beck, *Il Dio personale*, cit., p. 61.

come anima o come materia: chiamandolo anima ne escluderemmo la riducibilità a materia, dicendolo materia negheremmo la sua alterità. Ciò non accade nel discorso di Saviano. Si rende dunque necessario lasciare il modello dell'*aut aut*, che sembra poter essere agevolmente sostituito con il *vel vel*<sup>74</sup> delle spiritualità contemporanee. Se così facciamo, non solo la doppia definizione smette di essere problematica ma, adattandosi perfettamente allo schema, conferma la bontà dell'attribuzione. Infine, si deve anche notare che questa peculiare "alternanza possibile" illumina, può illuminare, in maniera differente la presenza di entrambi i termini in *Gomorra*. Saviano, oltre che, come visto, fare ricorso alla parola 'coscienza',<sup>75</sup> impiega a più riprese anche 'anima'.<sup>76</sup> L'uso doppio può, mi pare, essere ricondotto a quanto detto a proposito del passo di *ZeroZeroZero* appena citato. Si potrebbe insomma intendere tale alternanza nei termini di una indifferenza che consentirebbe di impiegare 'anima' o 'coscienza' per denominare, adeguatamente, il medesimo "oggetto".

Troviamo impiegata la parola 'anima' in più punti del testo. Una di queste occorrenze, ad esempio, si trova a poche righe di distanza dal passo dell'*io so*. Parlando del 'ciclo del cemento',<sup>77</sup> Saviano scrive: 'Non posso fermare un rimuginio d'anima perenne su come sono stati costruiti palazzi e case'.<sup>78</sup> Si osservi come il verbo rimuginare, comunemente associato al pensiero, venga qui invece impiegato per l'anima. Si ottiene così una interferenza, attraverso la quale sembrano sovrapporsi, sul concetto, due differenti ordini di esistenza, quello, appunto, del pensiero, e quello invece dello spirito, collocando l'elemento così descritto all'incrocio delle due. In effetti, quando si affronti il testo da questa prospettiva, emerge la presenza di una indifferenziazione che potremmo intendere come *vel vel*. Si prenda in considerazione un'altra delle occorrenze di 'anima' nel testo. Saviano descrive le differenze tra chi combatte il crimine in Sicilia e di chi, invece, in Campania. Il secondo occuperebbe, a differenza del primo, una posizione ancora più difficile perché sarebbe condannato alla solitudine. Per questa ragione resistere sarebbe ancora più difficile in terra di camorra, in quanto la solitudine a cui viene costretto chi combatte basterebbe, di per sé, a sconfiggerlo.

Giocano con te come con lo shangai. Tolgono tutte le bacchette senza farti muovere, così alla fine rimani da solo e la solitudine ti trascina per i capelli. [...] E allora devi dare fondo a tutte le tue risorse. Devi trovare qualcosa che caruri lo stomaco dell'anima per andare avanti. Cristo, Buddha, l'impegno civile, la morale, il marxismo, l'orgoglio, l'anarchismo, la lotta al crimine, la pulizia, la rabbia costante e perenne, il meridionalismo. Qualcosa. Non un gancio a cui appendersi. Piuttosto una radice sotto terra, inattaccabile. [...] Quella radice a fittone che si incunea nel terreno ho imparato a riconoscerla negli sguardi di chi ha deciso di fissare in volto certi poteri.<sup>79</sup>

Si osservi innanzitutto come, nella serie di istanze atte a svolgere il ruolo di "cibo dell'anima", si mescolino tutta una serie elementi che vanno dalla fede religiosa in senso proprio, cristiana o buddhista, passano per la politica e arrivano, infine, all'emotività. Uno qualunque di questi "oggetti", ci dice Saviano, può svolgere il medesimo ruolo, potrebbe cioè produrre in chi lo possiede una sorta di "radice". Se è innanzitutto importante notare l'associazione tra la "fede" e una trasformazione, che

---

<sup>74</sup> 'nella loro ricerca nomade della trascendenza religiosa, gli individui sono sia credenti sia non credenti'; *Ivi*, p. 157.

<sup>75</sup> Vedi nota 55.

<sup>76</sup> 'Non posso fermare un rimuginio d'anima perenne su come sono stati costruiti palazzi e case'; Saviano, *Gomorra*, cit., p. 247. Vedi anche: *Ivi*, pp. 109, 136, 171-172, 247, 252, 267-268, 324.

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 248.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 247.

<sup>79</sup> *Ivi*, pp. 267-268.

Saviano afferma di saper riconoscere negli effetti e che renderebbe possibile al soggetto riuscirebbe, attraverso quest'ultima, a resistere all'isolamento, si deve anche osservare come anche in questo caso ci si collochi in un regime di indistinzione. Qui, nell'alternanza cioè tra religione, politica ed emotività, è infatti possibile scorgere la presenza di quello che abbiamo chiamato *vel vel*. È sostanzialmente indifferente, scrive Saviano, quale "fede" si scelga di adottare nella lotta con il male: essa si presterà comunque a offrire sostegno all'anima, producendo in essa una radice. Proprio questa indistinzione tra tradizioni religiose, politiche ed emozioni può, mi pare, perdere la sua problematicità solo se collocata all'interno delle forme che assume la spiritualità contemporanea.

Altri e notevoli elementi a favore di una possibile inclusione di questa spiritualità nella compagine postsecolare possono essere individuati in rapporto soprattutto alle analisi di Beck. Secondo il sociologo, 'in molti casi' i movimenti religiosi contemporanei considerano l'esperienza spirituale come un 'romanzo di formazione *extra-ecclesiastico*'.<sup>80</sup> Ciò si potrebbe affermare osservando le

reinterpretazioni epistemologiche di concetti chiave della sfera religiosa. Al posto della *fede*, alla redenzione tramite grazia divina, subentra il *sapere* soggettivo derivante dalla personale esperienza e sperimentazione; il concetto di *peccato* viene secolarizzato e la sua funzione passa al concetto di *ignoranza*; l'idea di *paradiso* quale dimora futura dei beati viene sostituita dalla concezione dell'autorealizzazione nel qui e ora.

La comunicazione con il "Dio personale" [...] radicalizza dunque la base soggettiva di esperienza, la propria attività e la responsabilità personale.<sup>81</sup>

Questa descrizione dei movimenti religiosi contemporanei sembra adattarsi molto bene anche alle posizioni di Saviano. In *Gomorra*, in *ZeroZeroZero* e negli altri scritti dell'autore è facile riconoscere il ruolo salvifico attribuito al *sapere*,<sup>82</sup> come del resto è semplice notare che esso si appoggia (anche) sull'esperienza personale. E se Saviano fa del *sapere*<sup>83</sup> il centro della propria scrittura, pare evidente che l'intento sia quello di combattere l'ignoranza/peccato affinché sia possibile raggiungere il paradiso che è, in questo caso, una versione della società priva della sua parte malata.<sup>84</sup> Infine, è semplice ricordare la centralità della responsabilità e dell'attività personale nella scrittura di Saviano, oggetto della "chiamata" che i testi rivolgono ai propri lettori.

Concludendo, appare forse possibile ripensare la testimonianza che non può, mi pare, venir legittimamente intesa né pensando al testimone come a uno spettatore né, come fa Donnarumma, pensandolo come un mediatore. Il testimone è, innanzitutto, il testimone di una "fede" al cui centro non c'è il dogma o la riflessione teologica, ma il modello politico-religioso attribuito a Don Diana,<sup>85</sup> la cui parola, secondo Saviano, 'riusciva ad andare oltre il tracciato religioso. Foggiava un metodo nuovo che andava a rifondare la parola religiosa e politica'.<sup>86</sup> Così intesa, la testimonianza di Saviano

---

<sup>80</sup> *Ibidem*. Beck propone anche un'altra interpretazione, un possibile arrivo all'esoterismo del processo di rinnovamento religioso combinato all'individualizzazione, di cui qui non è possibile trovare traccia.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> Non impieghiamo la parola come sinonimo di conoscenza e, dunque, in riferimento a posizioni post-cartesiane. In effetti anche Beck, anche se non in termini esplicitamente foucaultiani, sembra riconoscere la *differenza* che sussiste tra il sapere della religiosità postmoderna e il sapere più propriamente moderno e, diremmo noi, post-cartesiano. Cfr. *Ivi*, p. 165.

<sup>83</sup> Inteso sia come sapere spirituale che conoscenza.

<sup>84</sup> Si veda a tal proposito: Saviano, *Vieni via con me*, cit., pp. 9-29.

<sup>85</sup> Don Giuseppe Diana, parroco di Casal di Principe assassinato dalla camorra il 19 marzo del 1994. L'importanza del modello è già stata sottolineata da Donnarumma (cfr. R. Donnarumma, *Ipermodernità*, cit.), che paragona questo modello a quello di Pasolini.

<sup>86</sup> Saviano, *Gomorra*, p. 264. In area anglosassone (cfr. McClure, *Partial Faiths*, cit.) è stata notata l'intersezione tra fedi post-secolari e motivi politici.

sembra sollevare tutta una serie di domande che, fino ad oggi, non sembrano essere state affrontate e che forse dovrebbero essere collocate non nell'ordine dell'epistemologia, ma in quello dell'ontologia.<sup>87</sup> Come a dire che in un mondo post-secolare parlare di realtà significa avere a che fare con un "oggetto" che non è più possibile comprendere all'interno dei "semplici" limiti tracciati dal materialismo. Se dunque si può concordare sul fatto che, come scrive Donnarumma, il testimone si fa portavoce di un vero che non coincide con l'empirico, con il quale pur intrattiene una relazione, non lo si fa perché si consideri la verità come campo della retorica o della letteratura, ma perché la realtà ha smesso di essere una questione di sola materia. Nel mondo dello scrittore napoletano non ci sono miracoli o divinità: l'apertura che si produce nelle pagine di *Gomorra* è più sottile, di più difficile individuazione.<sup>88</sup> Preliminarmente potremmo dire che essa può essere individuata non tanto nei "fatti", ma nel peso dello spirituale in relazione al vero nella battaglia contro un nemico che non è possibile considerare come un "semplice" criminale ma come il nemico dell'uomo.<sup>89</sup> Tuttavia, proprio in forza dello spazio che, in *Gomorra*, ha l'empirico, non sembra possibile, senza al contempo voler proporre un'alternativa, accogliere la definizione di *Postsecular Fiction* che McClure impiega in ambito statunitense.

### **Parole chiave**

Gomorra, Foucault, postsecolare, Roberto Saviano, ritorno alla realtà

**Marco Zonch** si è laureato in Filologia Moderna presso l'Università degli Studi di Padova. È dottorando in lettere presso il Dipartimento di Italianistica dell'Università di Varsavia.

Università di Varsavia, Dipartimento di Italianistica (Polonia)  
Università Cattolica del Sacro Cuore, Dipartimento di Sociologia (Italia)  
marco.zonch@gmail.com

---

<sup>87</sup> Questa concettualizzazione va attribuita, anche se nel contesto dello studio della narrativa statunitense, a McClure, *Partial Faiths*, cit..

<sup>88</sup> 'In certain texts [...] is extremely subtle: a quiet loosening of the fabric of "the real" and momentary, almost indiscernible, interruptions of the "laws of nature"'. McClure, *Partial Faiths*, cit., p. 3.

<sup>89</sup> Vedi nota 58.

## SUMMARY

### Witness to faith

#### Truth and spirituality in Saviano's narrative

Literary critics of Saviano's narrative have often discussed issues such as truth and witness stance. These subjects have usually been studied and synthesized through the fiction/reality antinomy, an established position that this article will try to challenge. Taking as a starting point what recent sociologists of religion have termed "the passage from religion to spirituality", and connecting this with Foucault's reflections on the link between truth and spirituality, it proposes a substantially different view on one of the most discussed literary works of the last ten years: *Gomorra* by Roberto Saviano. Following a brief introduction, it summarizes sociological reflection – especially that of Ulrich Beck – and rethinking of the secularization process. The focus then shifts to Foucault's study of truth in his 1981-1982 lectures, integrating the concept of spirituality in the post-secular scheme. Perceived as such, it seeks to demonstrate that the truth exposed in *Gomorra* is therefore to be considered a "spiritual truth", recounted by a witness that is, above all, testament to his own faith, soul, or conscience.