

Il contagio delle passioni: l'epidemia come distopia in due romanzi novecenteschi (Cerami e Angelini)

Jenny Ponzio

Thus while he spake, each passion dimmed his
face
Thrice changed with pale, ire, envy, and despair,
Which marred his borrowed visage, and betrayed
Him counterfeit, if any eye beheld.
For heav'nly minds from such distempers foul
Are ever clear. Whereof he soon aware,
Each perturbation smoothed with outward calm...
(Milton 1667, p. 156, Book IV)

È piena la letteratura di lebbrosi che vanno in giro
come guitti, con le pentole attaccate ai piedi e il
pane duro in tasca, a cominciare dal Vecchio
Testamento (Cerami 1988, pp. 12-13).

Abstract This paper focuses on the representation of epidemics in the Italian novels *La lepre* by Vincenzo Cerami (1988) and *Gomorra* by Claudio Angelini (1987). The analysis of these two works leads to a reflection about the efficacy of epidemics as a dystopic topos for an engaged literature proposing both a morally oriented worldview and a critique of the contemporary society (oppressed with the AIDS pandemics in the considered cases), the semiotic idea of “contagion of passions” (Landowski, Lotman), the connection between the ideas of sickness and order, which has ancient cultural roots, and the related theme of the inefficacy of reclusive systems, engaged through the lens of the Foucaultian theory.

1. Introduzione: l'epidemia come topos distopico¹

L'epidemia è una dimensione altra, che segna una cesura rispetto alla routine del tempo ordinario e porta a una diversa organizzazione e semantizzazione degli spazi sociali. Anche *narrare* l'epidemia implica prendere le distanze nei confronti di quanto è identificato con la normalità e dunque permette di assumere uno sguardo critico nei confronti della società. In effetti, molta narrativa europea moderna e contemporanea dimostra che l'epidemia funziona molto bene come topos distopico, vale a dire come un'utopia negativa, ambientata altrove nello spazio e nel tempo (si pensi ad esempio all'Orano camusiana, o al Seicento manzoniano²), che consente una riflessione critica sulla società in cui vive il narratore³.

¹ This paper is part of the project NeMoSanctI, which has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement no 757314).

² Altro esempio è rappresentato dalla parodia dei *Promessi Sposi* di Guido da Verona (1930), che a sua volta sfrutta il Seicento manzoniano per criticare la società novecentesca. Da Verona fu uno scrittore celebre negli anni 10 e

In altre parole, l'epidemia è un buon topos per una letteratura impegnata. Nel Novecento (e nei primi anni Duemila), accanto a scrittori e critici scettici nei confronti sia del valore estetico sia dell'efficacia sociale della scrittura impegnata⁴, altri, come Jean-Paul Sartre (1969), e come Cesare Segre (2005) nel contesto italiano, rimangono convinti sostenitori di un'imprescindibile conciliazione del valore estetico e del valore morale e di un programma letterario, specialmente legato alla prosa più che alla poesia, che offra nuove prospettive sul mondo e metta l'umanità di fronte alle proprie responsabilità. Sicuramente, questa dimensione morale è di primaria importanza in grandi capolavori che narrano epidemie, come *I promessi sposi* e *Storia della colonna infame* di Manzoni (1840), *La peste* di Camus (1947) e *Ensaio sobre a Cegueira* di Saramago (1995), ma anche in opere più recenti e meno note, come *Gomorra* di Claudio Angelini e *La lepre* di Vincenzo Cerami, su cui qui ci concentreremo. Pubblicati rispettivamente nel 1987 e 1988, entrambi questi romanzi, al riparo di un altrove distopico (collocato rispettivamente nel futuro e nel passato), alludono chiaramente alla pandemia di AIDS, in quegli anni nel pieno della sua diffusione.

Cerami (1989, p. 105) definisce *La lepre* “Un finto romanzo storico che racconta il passaggio dall'epoca dell'epidemia della lebbra a quella della sifilide: due grandi mali, specchio di due grandi mondi”. Angelini (1989, p. 29), invece, descrive *Gomorra* come “parodia della fantascienza e della fantapolitica. Un giornalista all'ultima inchiesta cerca di scoprire, in un presunto futuro, le ragioni di una nuova malattia che è erede dell'Aids. Un morbo spietato che sta annientando l'Occidente e non ha bisogno del rapporto fisico per espandersi. La nuova peste colpisce l'amore nei suoi sentimenti puri. Il contagio è la palpitazione, lo sguardo”. Al di là delle differenze della trama, entrambi i romanzi narrano un momento di passaggio tra due epidemie, che vengono tra di loro confrontate come cartina tornasole del cambiamento della società. Infatti, per riprendere il termine usato da Cerami, l'epidemia è pensata come “specchio” dei tempi: le caratteristiche della malattia da una parte e delle misure messe in atto per contenerla e combatterla dall'altra sono indici del costume di un popolo e dei sistemi socio-politici che lo governano.

Foucault (1975, pp. 215-216) osserva che, storicamente, la lebbra ha dato l'impulso alla creazione di “rituali di esclusione”, di carcerazione, di “esilio-reclusione”, per cui i malati venivano rinchiusi come “una massa che poco importa differenziare”. L'avvento della peste rende poi più complesso il sistema, introducendo un “meticoloso incasellamento tattico”, sulla base di un'ideologia che vede la malattia come disordine e le oppone dunque l'ordine e la disciplina: “Alla peste risponde l'ordine: la sua funzione è di risolvere tutte le confusioni: quella della malattia, che si trasmette quando i corpi si mescolano; quella del male che si moltiplica quando la paura e la morte cancellano gli interdetti. [...] Contro la peste che è miscuglio, la disciplina fa valere il suo potere che è di analisi.” (Foucault 1975, p.

20, ma la parodia, per i suoi toni licenziosi, anticattolici e soprattutto antifascisti fu oggetto di censura e provocò reazioni persecutorie nei confronti dell'autore. Rispetto al tema della peste, la parodia di Da Verona calca l'aggettivo “Spagnola”, col pretesto della dominazione spagnola ma con chiaro riferimento all'epidemia novecentesca che pochi anni prima della stesura del testo aveva sconvolto l'Europa, e che diventa così un espediente narrativo per denunciare la ciarlataneria e l'incapacità dei medici e della classe politica.

³ Mi riferisco qui alla nozione di utopia come ideologia alternativa rispetto all'ideologia dominante, v. Ricoeur (1986). Questa non è tuttavia l'unica declinazione del tema dell'epidemia: in altri casi, si pensi ad esempio al *Decameron*, la presa di distanza dalla dimensione ordinaria e dalla malattia si configura come fuga nella dimensione privata e nel divertimento. Nei casi qui considerati, la distopia dell'epidemia e il relativo immaginario apocalittico si potrebbero considerare, sulla scia di Volli (2012), come un particolare tipo di “autodistruzione simbolica”, che si attua mediante la letteratura, in cui “vi è un 'io'” – in questo caso lo scrittore – “che cerca di eliminare – in maniera almeno simbolica”, ossia mediante lo stratagemma narrativo dell'epidemia, “un 'noi' di cui fa parte” e di cui si vergogna senza però potersene staccare (Volli 2012, p. 67).

⁴ Tra cui Barthes (1953, pp. 21-22), che alla fine degli anni '50 parla di scritture etiche “in cui la coscienza dello scrittore ideologico (non osiamo più dire dello scrittore) trova l'immagine confortante di una salvezza collettiva. Ma, come nello stato attuale della Storia ogni scrittura politica può solo confermare un mondo poliziesco, così ogni scrittura intellettuale può solo istituire una para-letteratura che non osa più dire il suo nome. L'impasse di queste scritture è dunque insormontabile, esse rinviano necessariamente a una complicità o a un'impotenza, cioè, in ogni caso, a un'alienazione”. Per ulteriori riflessioni sulla letteratura impegnata, v. Ponzio (2016).

215). La mescolanza o promiscuità è oggetto di ossessione e timore perché veicolo del *contagio*, non solo della malattia, ma anche di vizi sociali e morali: “Dietro i dispositivi disciplinari si legge l’ossessione dei ‘contagi’, della peste, delle rivolte, dei crimini, del vagabondaggio, delle diserzioni, delle persone che appaiono e scompaiono, vivono e muoiono nel disordine” (Foucault 1975, p. 216). Il diverso modo di gestire la lebbra prima e le epidemie di peste dopo dipendono da due diverse utopie: “Esiliare il lebbroso e arrestare la peste non comportano lo stesso sogno politico. L’uno è quello di una comunità pura, l’altro quello di una società disciplinata” (Foucault 1975, p. 216).

Questa teoria foucaultiana è un’efficace chiave interpretativa per affrontare i due romanzi: *La lepre* smonta l’utopia della comunità pura basata sulla reclusione indifferenziata dei contagiati, a loro volta veicoli di contagio, mentre *Gomorra* smonta l’utopia del governo basato sulla perfetta disciplina. Ciò che accomuna le due narrazioni è che in entrambe l’elemento sovversivo, che rende vani tutti gli sforzi di gestione razionale e di contenimento, sono le passioni umane. Nel brano citato poco sopra, Angelini (1989, p. 29) osserva che “Il contagio è la palpitazione, lo sguardo”: anche le passioni sono veicolate per *contagio*, un tipo di contagio che nelle due storie disforiche qui considerate è ancora più temibile di quello della malattia.

Riscoperto in tempi piuttosto recenti dalla semiotica⁵, il tema del contagio delle passioni ha in realtà radici lontane. Lo stesso termine “contagio” è stato fin dall’antichità usato per indicare un fenomeno sia fisico che morale ed emozionale⁶. Nell’Antico Testamento e poi nella cultura cristiana, le idee di contagio fisico (della malattia) e di contagio morale si intersecano: l’impurità del corpo contagiato dal morbo viene associata all’impurità dell’anima contagiata dal peccato. Similmente, l’epidemia è connessa anche alla colpa e alla punizione divina. Idea per certi versi simile e correlata è quella dell’identificazione della salute con l’ordine e della malattia con il disordine. In questa idea, che si ritrova ad esempio nel pensiero greco⁷, la malattia è causata più che dal “peccato” in senso religioso, dal “vizio”, inteso come difetto nel comportamento, sregolatezza che viola una norma di comportamento salutare e che, indipendentemente da un Destinante (Greimas e Courtès 1979, pp. 80-81) divino, può scatenare una reazione fisica di malattia, sia a livello individuale che a livello collettivo. Si possono quindi identificare i seguenti sistemi semi-simbolici:

Ordine / Disordine = Salute / Malattia

Virtù / Vizio = Salute / Malattia

Questo tipo di codifica semiotica dell’epidemia giunge fino al Novecento, secolo in cui l’Europa (e non solo) conobbe i mali della Spagnola e dell’AIDS.

2. La lepre

Come già accennato, *La lepre* narra il momento di passaggio dalla lebbra alla sifilide. Il nuovo morbo è collegato alle abitudini libertine, del popolo prima e dei nobili poi. Tale nuova epidemia provoca un’immediata reazione punitiva da parte dello Stato Pontificio, in cui il romanzo è ambientato. Drastiche misure di isolamento sociale sono la prima soluzione adottata dalle autorità:

Le porte d’ingresso della malattia potevano essere sbarrate immediatamente solo eliminando ogni sorta di commercio, in speciale modo carnale, con i miserabili, e tagliando quelle vene dove un sangue si mischia all’altro, con processi esemplari e dure prigioni, senza clemenza, anche contro

⁵ In particolare, Landowski (2004) definisce il contagio come potere del corpo di significare ciò che il soggetto sta sentendo, non trasmettendo un contenuto determinato mediante codici prestabiliti, ma piuttosto “*facendolo sentire*” direttamente, senza mediazione esterna né rinvio ad altro piano che lui stesso” (Landowski 2004, p. 91, trad. mia). Anche Lotman (1998) aveva implicitamente collegato il campo semantico della passione (in particolare la paura) con quello della malattia, usando più volte l’espressione “epidemia di paura”.

⁶ Su questo uso del termine latino e sulla sua storia, v. Lucci (2020), dove si trova anche un’utile ricostruzione dello sviluppo dell’idea di *contagio emozionale* nelle scienze umane, a partire da Frazer e Durkheim fino a Sloterdijk.

⁷ Si veda Snell (1963, p. 236) sul concetto morale di *sophrosyne*, un’assennatezza che “vede nella salute la misura del benessere e quindi della felicità” e che si contrappone alla sregolatezza e alle passioni incontrollate.

gente ricca e nobile. Quando scoppia un temporale, prima cosa chiudere le finestre: questa fu, in fondo, la reazione istintiva di chi allora si occupava della salute pubblica. [...] Fu una vera e propria caccia al lupo mannaro, almeno all'inizio. Scappavano tutti come scarafaggi sorpresi dalla luce. [...] Venne istituito il Tribunale Medico, su modello francese. L'armata dei monatti si rinfoltì paurosamente, tornarono i reduci. I processi si susseguivano gli uni agli altri, dall'alba al tramonto, come se i giudici avessero i cani alle calcagna (Cerami 1988, pp. 17-18).

La dimensione giudiziaria nella diagnosi è particolarmente indicativa del fatto che la malattia è considerata una forma di colpevolezza. La paura del contagio e la fretta di rinchiudere i sifilitici nei vecchi lebbrosari risultano prioritari anche rispetto alla ricerca della cura:

I profosfici dei lebbrosari ricevettero l'ordine di organizzare l'ospitalità per un numero ancora imprecisato di nuovi ricoverati. [...] furono inviate loro frettolose disposizioni circa un accurato isolamento della malattia. In merito poi al morbo specifico, solo poche righe, che si limitavano a descrivere con tono di minaccia, in un linguaggio così oscuro che neanche Democrito avrebbe potuto decifrarlo, le tragiche conseguenze di un contagio. Sulla cura diceva poco o niente (un cenno appena al mercurio), e per il momento non sembrava il problema più urgente (Cerami 1988, p. 18).

L'affanno nel dare la caccia e rinchiudere i nuovi malati è motivato dalla concezione della malattia come disordine:

L'ordine è salute, la malattia è disordine. [...] Lo Stato Pontificio, per paura del disordine, chiudeva i reietti nei lebbrosari. Non solo: la stessa paura, per la bizzarria degli uomini di quel tempo, che facevano coincidere disordine e malattia, provocò uno scontro sanguinoso tra i vecchi lebbrosi e i nuovi sifilitici. Una miserabile guerra tra miserabili (Cerami 1988, pp. 28-29).

In effetti, tra i nuovi malati e gli ultimi lebbrosi detenuti nel lazzaretto di San Clemente, in cui il romanzo è ambientato, si scatena inizialmente una accesa rivalità, di cui però il profosfico protagonista è completamente all'oscuro. Il profosfico "... per assoluta dedizione a se stesso, non si interrogava su ciò che accadeva nella comunità dei malati, supponendo pregiudizialmente che nulla là dentro poteva succedere" (Cerami 1988, p. 68). Allo stesso modo, ai malati "profosfico e monatti erano talmente estranei da non essere nemmeno considerati di questo mondo..." (Cerami 1988, p. 68). Il tema dell'isolamento dei malati è sviluppato con attenzione in quest'opera: il lebbrosario è organizzato come un carcere, caratterizzato da una assoluta incomunicabilità tra dentro e fuori. Il profosfico è un Destinante assente, come una divinità onnipotente ma lontana, trascendente:

Ho a disposizione i verbali dell'astanteria, dove sono segnate le regole per la registrazione e l'accoglienza dei nuovi ospiti. C'erano delle norme precise, in base alle quali il profosfico, dopo aver fatto sommaria conoscenza dei malati [...] leggeva loro le leggi di degenza e le punizioni conseguenti all'indisciplina. Soprattutto doveva far intendere ai pazienti di essere il padrone assoluto dei loro diritti, che questi avrebbe determinati lui, giorno per giorno, secondo i capricci del tempo e i ritmi della digestione. I sifilitici dovevano subito farsi di lui l'immagine del *pantocrator* a cui affidare questo destino e quello dell'aldilà (Cerami 1988, p. 24).

I malati detenuti nei lebbrosari *appaiono* non-soggetti (ossia individui che sono oggetto delle azioni altrui, deprivati del potere di agire in base ai propri valori e ai propri ideali⁸) agli occhi di chi li osserva dall'esterno, ma di fatto sono soggetti a tutti gli effetti, che nel loro piccolo mondo chiuso inseguono specifici oggetti di valore, anche se questi sono descritti come soddisfazione di bassi istinti e desideri di beni materiali o piccoli privilegi. In particolare, il mondo dei reclusi a San Clemente è solcato da passioni dalla forza dirompente. La rivalità tra i due gruppi di malati, la disperazione, l'avidità, la sete

⁸ Sui non-soggetti e più in particolare sulla rappresentazione letteraria dei detenuti come non soggetti, v. Ponzio (2015).

di libertà, ma soprattutto la passione sensuale che agita la maggior parte di loro si rivelano fatali: l'amore (nella sua declinazione più carnale) conduce alla morte Rocca di Papa, Luca Garavelli e Caterina. Ma soprattutto, è la passione amorosa per una giovane reclusa, Bianca Maria, a contagiare lo stesso protofisico: l'amore ossessivo per la fanciulla lo porta a commettere vari errori nella gestione del lebbrosario, fino a giungere alla rovina definitiva. Quando i vizi e i peccati che si commettono a San Clemente vengono denunciati pubblicamente e lui stesso contrae la malattia, contagiato da Bianca Maria, fugge dal lebbrosario e finisce i suoi giorni da eremita nei boschi, da solo dopo che la fanciulla lo abbandona per tornare dal suo vecchio amante. La lepre evocata nel titolo è identificata proprio con Bianca Maria, la quale, come lei stessa osserva, assomiglia all'animale per la sua natura schiva, istintiva ma allo stesso tempo astuta. Eppure, la parola "lepre" presenta una curiosa assonanza con "lebbra" (dal greco λέπρα, latino *lepra*), come se la stessa *femme fatale*, veicolo di contagio di perniciose passioni, fosse lei stessa una personificazione del morbo.

Nel romanzo di Cerami si individua uno schema narrativo ben preciso, in cui un problema morale (la licenziosità dei costumi) provoca una situazione di disordine. Il disordine provoca la paura, che a sua volta scatena una reazione di prevaricazione, forza e violenza da parte di Destinanti sociali identificabili nelle autorità civili, religiose e mediche. La società viene dunque divisa tra i "sani" che rimangono liberi, e i contagiati/contagiosi che vengono tagliati fuori dalla società mediante l'isolamento nei lebbrosari. Il modello di reclusione indiscriminata dei malati, messo in pratica nella repressione della lebbra e ben descritto da Foucault (1975), si dimostra decisamente inefficiente e anzi dannoso, specie con l'avvento della nuova malattia, la sifilide. Quel che la reclusione forzata e indiscriminata dei malati non riesce ad arginare è la forza dirompente e "contagiosa" delle passioni, che fa trionfare il "disordine" e conduce alla fine alla rovina.

3. Gomorra

Nel futuro distopico del romanzo di Angelini domina l'SDB una forma rarefatta di AIDS, svincolata dal corpo e dall'amore fisico. Anche in quest'opera si ritrova il tema della paura, vista come passione contagiosa e allo stesso tempo come veicolo di contagio della malattia, specie dell'AIDS:

È stata la paura il vero veicolo di contagio dell'Aids. Il terrore è già contatto, un rapporto molto più intimo di un amplesso o di una trasfusione. Di fronte a questa sfida ci voleva l'urto di una società ancora giovane, coraggiosa, ma la civiltà dell'uomo, quasi ovunque, aveva perso la sua spinta evolutiva ed era preda di sensi di colpa. [...] L'habitat è stato un altro elemento determinante della nostra sconfitta. L'Aids si è trovato di fronte a una natura che si sfaldava, attaccata dalla irresponsabile aggressività umana. Oceani di fango e di petrolio, cieli di radiazioni atomiche. Per millenni l'uomo si era rivelato superiore alle sue malefatte, aveva rabberciato, ricostruito; ma adesso ogni sua capacità di cancellare gli errori si è fiaccata e la malattia ha deciso di insorgere. Così l'Aids è diventato SDB (Angelini 1987, p. 53).

È evidente in questo passaggio la connessione tra la nuova pandemia immaginaria e i mali della "reale" società contemporanea, come la questione ambientale. L'SDB si diffonde "senza che potessero essere lanciate accuse a omosessuali o drogati. Le prime due vittime erano proprio insospettabili, due fidanzati più o meno vergini, lui sedici anni, lei quindici, non c'erano tracce di sperma o di sangue nei corpi, solo tracce d'amore negli occhi" (Angelini 1987, p. 14). Mentre le epidemie precedenti colpivano tutte le fasce demografiche indistintamente, la nuova epidemia colpisce i giovani, segno di una società dominata da anziani sempre più forti e vicini all'immortalità (Angelini 1987, p. 21). Si sospetta inoltre, tema anche questo molto attuale ancora oggi, che l'SDB sia un'arma biochimica creata da una potenza straniera. La denuncia della voce narrante non riguarda quindi la morale sessuale, ma più in generale la decadenza della civiltà occidentale: "tonnellate di cadaveri in nome di un tramonto, la società occidentale" (Angelini 1987, p. 14).

Un tema significativo sviluppato nel romanzo è quello per cui le epidemie nascono per un senso di vergogna dell'umanità nei confronti di se stessa:

L'SDB è sempre esistito. Ogni volta che l'umanità si è vergognata di se stessa, ha assunto forme morbose, talora apocalittiche, prendendo varie denominazioni: vaiolo, peste, colera, cancro, Aids. Ma l'SDB è stato anche guerra tribale, stupro, massacro; e ancora, inquisizione, superstizione, razzismo. L'SDB è un fattore intrinseco all'uomo, ne ha anche garantito l'evoluzione, secondo criteri selettivi spesso difesi dalla religione e dalla morale. L'SDB è stato punizione divina e giustizia militare o politica, ha legittimato violenze e consolidato imperi (Angelini 1987, p. 52).

Ancora una volta, la malattia è descritta come “forma” mediante la quale si manifesta una passione, in questo caso la vergogna. La vergogna è una passione che, come argomenta Marsciani (1999, p. 75), ha a che fare con “questioni di convenienze, di decenza, di decoro, d'onore, d'approvazione e di riprovazione”; si tratta dunque, come riassume Fabbri (2012), di una “passione morale”.

Anche in questo caso, come nel romanzo di Cerami (1988), manca un Destinante divino che punisce l'umanità. Le epidemie sono piuttosto parte di un meccanismo evolutivo. Eppure, con l'SDB questo sistema va in corto circuito, portando l'uomo verso la propria estinzione. È la più letale delle malattie epidemiche proprio perché il contagio avviene mediante “il sentimento”:

No, la carne, il contatto fisico, il rapporto sessuale non c'entrano. L'SDB ha scelto il sentimento come veicolo di contagio. Sembra quasi che, in un periodo di odio o di indifferenza, la razza umana paghi con la morte il disperato desiderio di amare. [...]. Insomma, la forza che ha mosso la nostra evoluzione dai tempi della Genesi ora ci ha abbandonato, forse perché è prossima la nostra estinzione. [...] Il sentimento è energia corporea, modifica il fisico e la mente, ci rende forti e deboli. Negli ultimi anni sono stati compiuti studi importanti nel settore delle patologie psicosomatiche. Sappiamo che molte malattie sono frutto di crisi depressive, volontà di autoannientamento. Nel nostro caso, la diagnosi è la stessa. Solo che, con l'SDB, non si muore per depressione, ma per euforia. È come se chi ama non voglia più accettare la realtà che lo circonda, le sue brutture, le sue regole infami, e, in un impeto di estrema sfiducia, di estrema gioia, decida di sopprimersi: un tenero suicidio da adolescenti. Ricorda la favola di Amore e Psiche? Psiche con la curiosità, uccide l'amore, lo costringe a dissolversi. Adesso è l'Amore a vendicarsi, è lui che uccide, forse per evitare alla sua compagna l'umiliazione di continuare a vivere. [...] Un'eutanasia di massa (Angelini 1987, p. 45).

Griffero (2012, p. 95) nota che “il vissuto emozionale [...] può essere] contagiosamente comunicativo” e propone una prospettiva filosofica sui sentimenti “come atmosfere spaziali” (Griffero 2012, p. 97), che giungono a contagiare “il corpo-proprio” (Griffero 2012, p. 99). Questa idea atmosferologica delle passioni costituisce un'interessante chiave interpretativa rispetto all'idea del contagio per sentimento sviluppata in questo ed altri passaggi dell'opera di Angelini.

Tutto il romanzo è permeato da un pesante senso di oppressione poliziesca, dovuto alle reazioni severamente repressive messe in atto dalle autorità, le quali, invece di portare ad un miglioramento della situazione, provocano una pericolosa deriva nell'anarchia, dal momento che non sono di fatto in grado di mantenere l'ordine. Viene così denunciata l'inefficienza e dannosità dell'utopia che Foucault (1975, p. 216) chiama della “società disciplinata”, che non fa che generare oppressione, violenza, totalitarismo e, ancora una volta, non è in grado di arginare il contagio delle passioni.

4. Conclusioni

Entrambi i romanzi presi in considerazione propongono un'interpretazione della malattia in chiave morale, come specchio di una certa società. L'epidemia funziona nella letteratura analizzata come metafora della società, come metonimia, anche come “figura”⁹ che prelude al futuro distopico dell'umanità. Sia il periodo in cui i romanzi sono stati pubblicati sia varie allusioni implicite o esplicite da parte dei narratori fanno capire che, dietro alle descrizioni delle epidemie di sifilide e di SDB, si nasconde un commento sull'epidemia di AIDS. Questi mali si prestano particolarmente bene a un'interpretazione morale dato il loro legame con la sfera del costume. Cerami ed Angelini esprimono tale dimensione morale in particolare mediante un sistema semisimbolico che associa la malattia al

⁹ Il riferimento è alla “classica” nozione di figura auerbachiana (Auerbach 2020).

disordine delle passioni, visto come causa prima dell'epidemia e della conseguente alterazione dell'ordine sociale. Le strategie messe in atto dalle autorità, quella della reclusione indiscriminata e quella della disciplina esacerbata, identificate da Foucault (1975) e ben rappresentate l'una nel romanzo di Cerami e l'altra in quello di Angelini, si rivelano inefficaci e dannose, proprio perché agiscono sul disordine fisico e sociale, ma non sono in grado di curare il disordine delle passioni.

In relazione all'idea semiotica di contagio delle passioni¹⁰, l'immaginario che qui si è delineato costituisce un caso di studio significativo perché in esso il contagio delle passioni si lega a filo doppio al contagio fisico della malattia. Se da una parte questo immaginario ha una componente olistica, identificabile nell'idea che il corpo e i sentimenti – anche quelle nobili, specialmente l'amore – siano le due facce di una stessa medaglia, dall'altra mantiene una distinzione – orientata in base a una netta assiologia che deriva da una antica tradizione culturale che si può far risalire almeno alla tradizione platonica e che passa poi attraverso il cristianesimo – tra anima e passioni “pure” e, potremmo dire, più “incorporee” (come l'amore innocente di Angelini) da una parte e passioni negative (i miltoniani “distempers foul” – “tumulti ripugnanti” – menzionati in epigrafe, attribuiti a Satana in contrasto con la serenità delle “menti celesti”, Milton 2008, pp. 156-157) che si esprimono con segni che deturpano il corpo e sono associate alla malattia. Un tratto comune alle epidemie sia di passioni che di malattie è il fattore dello scoppio, dell'esplosione¹¹ che, risultando imprevedibile, incontrollabile e destabilizzante, contribuisce fortemente alla valorizzazione disforica. Dal punto di vista della tipologia dei rapporti tra vergogna e paura proposta da Lotman¹², nelle storie qui considerate la paura (dovuta all'epidemia) sembra subentrare per compensare una carenza di vergogna, la quale non è più sufficiente a garantire il rispetto delle norme di igiene morale.

In un passaggio del romanzo di Angelini (1987, p. 19) si trova il personaggio un po' bozzettistico di un artista borioso, che dice: “Voi che non capite nulla di pittura e poesia dovete tacere e ascoltare. L'arte vera non è impegno ma intuizione semiologica e cromatica”. L'ironia di questo passaggio è evidente. Nell'opera di Angelini, così come in quella di Cerami, appare piuttosto chiaro l'impegno, in termini specialmente di critica sociale. Come spesso accade, gli scrittori, con la loro fantasia e il loro spirito di osservazione si dimostrano all'avanguardia rispetto ai tempi e sanno cogliere aspetti del comportamento e delle passioni umane che vanno al di là dello specifico contesto storico in cui sono immersi e in cui operano¹³. In effetti, in questi romanzi degli anni 80 si trovano vari temi che sono stati ampiamente sviluppati anche nel recente discorso pubblico e mediatico intorno al Coronavirus, dallo spinoso dibattito sulle modalità di isolamento dei contagiati al sospetto dell'intervento di potenze straniere nella creazione e diffusione del virus, dal negazionismo all'ironia, dal timore per la soppressione della libertà individuale alla paura della solitudine.

¹⁰ V. nota 6.

¹¹ Cfr. Burini (2008) su Lotman e Fabbri e Sbisà (2001, p. 238).

¹² “La complementarità dei rapporti tra vergogna e paura in quanto meccanismi psicologici della cultura permette di costruire descrizioni tipologiche che vanno dai sistemi nei quali l'ipertrofia dell'ambito ‘paura’ provoca la scomparsa della sfera della vergogna [...] a quelli in cui la vergogna si presenta come l'unico regolatore dei divieti.” (Lotman 1970, p. 230).

¹³ D'altro canto, i media stessi non di rado riconoscono tale valore della letteratura, quando citano testi letterari – specialmente i capolavori più noti al grande pubblico – per commentare l'attualità.

Bibliografia

Nel testo, l'anno che accompagna i rinvii bibliografici è quello dell'edizione in lingua originale, mentre i rimandi ai numeri di pagina si riferiscono alla traduzione italiana, qualora sia presente nella bibliografia.

- Angelini, C., 1987, *Gomorra*, Milano, Bompiani.
- Angelini, C., 1989, "Angelini, Claudio", in F. Piemontese, a cura, *Autodizionario degli scrittori italiani*, Milano, Leonardo, pp. 27-29.
- Auerbach, E., 2020 [1938], "Figura", in *Studi su Dante*, Milano, Feltrinelli, pp. 176-226.
- Barthes, R., 1953, *Le degré zéro de l'écriture*, Parigi, Seuil; trad. it. *Il grado zero della scrittura. Seguito da Nuovi saggi critici*, Torino, Einaudi 2003.
- Burini, S., 2008, "Nota introduttiva" a Lotman, J. "Caccia alle streghe. Semiotica della paura", in *E|C*, edumas.uniss.it/pluginfile.php/7901/mod_resource/content/1/Lotman%2C%20Semiotica%20della%20paura.pdf
- Camus, A., 1947, *La peste*, Parigi, Gallimard; trad. it. *La peste*, Milano, Bompiani 1974.
- Cerami, V., 1988, *La lepre*, Milano, Garzanti.
- Cerami, V., 1989, "Cerami, Vincenzo", in F. Piemontese, a cura, *Autodizionario degli scrittori italiani*, Milano, Leonardo, pp.103-105.
- Fabbri, P., 2012, "Vergogna", in www.paolofabbri.it/saggi/vergogna/
- Fabbri, P., Sbisà, M., 2001, "Appunti per una semiotica delle passioni", in P. Fabbri, G. Marrone, a cura, *Semiotica in Nuce*, vol. 2, pp. 237-249.
- Foucault, M., 1975, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Parigi, Gallimard; trad. it. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi 2014.
- Greimas, A.J., Courtès, J., 1979, *Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage*; trad. it. *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, a cura di P. Fabbri, Milano, Mondadori 2007.
- Griffero, T., 2012. "'Non meno oggettivi delle strade'. La spazialità atmosferica di passioni e sentimenti", in V. Del Marco, I. Pezzini, a cura, *Passioni collettive. Culture, politica e società*, Roma, Nuova Cultura, pp. 95-109.
- Landowski, E., 2004, *Passions sans nom*, Paris, PUF.
- Lotman, J., 1970, "O semiotike ponjatij 'styd' i 'strach' v mehanizme kul'tury", in *Tezisy dokladov IV Letnej školy po vtoričnym modelirujuščim sistemam*, Tartu, pp. 98-103; trad. it. "I concetti di vergogna e paura", in P. Fabbri, G. Marrone, a cura, *Semiotica in Nuce*, vol. 2, Roma, Meltemi 2001, pp. 228-230.
- Lotman, J., 1998, "Ochota za ved'mami. Semiotika stracha", in *Σημειωτική. Τруды по знаковым системам* 26, pp. 61-81; trad. it. "Caccia alle streghe. Semiotica della paura", in *E|C* 2008, edumas.uniss.it/pluginfile.php/7901/mod_resource/content/1/Lotman%2C%20Semiotica%20della%20paura.pdf.
- Lucci, A., 2021, "Contagio", in S. Achella, C. Cantillo, a cura, *Le parole e i numeri della filosofia. Concetti, pratiche, prospettive*, Roma, Carocci, pp. 64-71.
- Manzoni, A., 1840, *I Promessi sposi: storia milanese del secolo 17. Scoperta e rifatta da Alessandro Manzoni, edizione riveduta dall'autore; Storia della colonna infame, inedita*, Milano, Tipografia Guglielmini e Redaelli.
- Marsciani, F., 1999 [1989], "Uno sguardo semiotico sulla vergogna", in *Esercizi di semiotica generativa. Dalle parole alle cose*, Bologna, Esculapio, pp. 71-94.
- Milton, J., 1667, *Paradise Lost*, Londra, Samuel Simmons; trad. it. *Paradiso perduto*, a cura di Roberto Sanesi, testo originale a fronte, Milano, Mondadori 2008.
- Ponzo, J., 2015, *La narrativa di argomento risorgimentale (1948-2011)*, Roma, Aracne.
- Ponzo, J., 2016, "La scrittura impegnata tra intertestualità e nuovi media. Il caso Roberto Saviano", in *Lexia*, n. 25-26, pp. 343-361.
- Ricoeur, P., 1986, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York, Columbia University Press.
- Saramago, J., 1995, *Ensaio sobre a Cegueira*, Alfragide, Companhia das Letras; trad. it. *Cecità*, Torino, Einaudi 1996.
- Sartre, J.P., 1969 [1948], *Qu'est-ce que la littérature?*, Parigi, Gallimard; trad. it. *Che cos'è la letteratura?*, Milano, Il Saggiatore 1960.
- Segre, C., 2005, *Tempo di bilanci. La fine del Novecento*, Torino, Einaudi.
- Verona, G. da, 1930, *I promessi sposi*, Milano, Unitas.
- Snell, B., 1963, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino, Einaudi.
- Volli, U., 2012, "Una passione collettiva oscura: l'odio di sé", in D. Mangano, B. Terracciano, a cura, *Passioni collettive: cultura, politica, società*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, pp. 66-69.