

L'ANALISI LINGUISTICA E LETTERARIA

FACOLTÀ DI SCIENZE LINGUISTICHE E LETTERATURE STRANIERE
UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

1

ANNO XX 2012

EDUCATT - UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

L'ANALISI
LINGUISTICA E LETTERARIA

FACOLTÀ DI SCIENZE LINGUISTICHE
E LETTERATURE STRANIERE

UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

1

ANNO XX 2012

PUBBLICAZIONE SEMESTRALE

L'ANALISI LINGUISTICA E LETTERARIA

Facoltà di Scienze Linguistiche e Letterature straniere

Università Cattolica del Sacro Cuore

Anno XIX - 2/2011

ISSN 1122-1917

ISBN 978-88-8311-996-5

Direzione

GIUSEPPE BERNARDELLI

LUISA CAMAIORA

GIOVANNI GOBBER

MARISA VERNA

Comitato scientifico

GIUSEPPE BERNARDELLI – LUISA CAMAIORA – BONA CAMBIAGHI

ARTURO CATTANEO – MARIA FRANCA FROLA – ENRICA GALAZZI

GIOVANNI GOBBER – DANTE LIANO – MARGHERITA ULRYCH

MARISA VERNA – SERENA VITALE – MARIA TERESA ZANOLA

Segreteria di redazione

LAURA BALBIANI – SARAH BIGI – COSTANZA CUCCHI

MARIACRISTINA PEDRAZZINI – VITTORIA PRENCIPE

*I contributi di questa pubblicazione sono stati sottoposti
alla valutazione di due Peer Reviewers in forma rigorosamente anonima*

© 2013 EDUCatt - Ente per il Diritto allo Studio universitario dell'Università Cattolica
Largo Gemelli 1, 20123 Milano | tel. 02.7234.2235 | fax 02.80.53.215
e-mail: editoriale.dsu@educatt.it (*produzione*); librario.dsu@educatt.it (*distribuzione*)
web: www.educatt.it/libri

Redazione della Rivista: redazione.all@unicatt.it | web: www.educatt.it/libri/all

Questo volume è stato stampato nel mese di aprile 2013
presso la Litografia solari - Peschiera Borromeo (Milabno)

“A QUIET RENEWAL”. TENDENZE RELIGIOSE NELLA LETTERATURA IRLANDESE CONTEMPORANEA

ENRICO REGGIANI

Happy the man who possesses both: religion and poetry, faith and imagination, the one complementing the other [...].

Cleanth Brooks¹

Religion and Literature è un saggio dalla tortuosa storia editoriale² che T. S. Eliot (1888-1965) scrisse nel 1935, dopo essere divenuto *Anglo-Catholic* nel 1927: pronunciato dapprima come intervento a un *symposium*, una volta dato alle stampe, “has been enormously influential, although it is not always clear”³ ed è tuttora considerato “the most important critical statement on the relationship between literature and religion in the earlier part of the twentieth century in England”⁴. In un passo di grande importanza per quanto si

¹ *Religion and Literature*, in *Community, religion, and literature*, University of Missouri Press, Columbia 1995, p. 61. Cfr. anche pp. 58-59: “Poetry [...], we may say, needs religion; even nonreligious poetry needs it; even poetry subversive of religion needs it. [...] Poetry needs religion for the same reason that it needs other concrete expressions of human life, other human actions; for poetry is a dramatization of, and thus an indirect commentary upon, characteristic human action”. Brooks (1906-1994), figlio di un pastore metodista, fu fedele praticante della medesima confessione religiosa. Nel corso di queste pagine, ove ragionevolmente possibile, si cercherà di fornire qualche elemento dell’eventuale esperienza religiosa e confessionale degli scrittori e dei critici di volta in volta menzionati, dal momento che tali elementi possono contribuire alla comprensione delle loro posizioni. Questa scelta potrebbe essere intesa come un’applicazione di quell’anfratto del pensiero di Walter Benjamin in cui questi afferma che “l’accadere, che circonda lo storico e a cui egli prende parte, sarà sempre alla base della sua esposizione come un testo scritto con inchiostro simpatico. La storia, che egli presenta al lettore, costituisce, per così dire, le citazioni di questo testo e sono solo esse che si presentano in modo leggibile a ciascuno. Scrivere storia significa, dunque, citare storia. Nel concetto delle citazioni è, però, implicito che l’oggetto storico venga strappato dal suo contesto” (*Opere Complete*: IX. I “*passages*” di Parigi, Rolf Tiedermann ed., Einaudi, Torino 2000, pp. 534-535 [Sezione *Appunti e materiali*, parte *Elementi di teoria della conoscenza, teoria del progresso*, N 11.3]).

² Il saggio in questione comparve a stampa per la prima volta nel volume (oggi una sorta di oggetto di ‘modernariato bibliografico’) *The Faith that Illuminates* (Centenary Press, London 1935, pp. 29-54), che raccoglieva sei contributi presentati da altrettanti intellettuali *Anglo-Catholic* durante un *symposium* con lo stesso titolo organizzato nel 1934 dal prelado Vigo Auguste Demant (1893-1983). Demant, considerato il fondatore della *Christian sociology* inglese, fece parte, con T. S. Eliot, del *Christendom Group*, al quale si deve anche *Christendom*, una rivista di sociologia di ispirazione anglo-cattolica. In seguito, *Religion and Literature* fu inserito in volumi oggi più agevolmente reperibili e più di frequente ripubblicati: negli *Essays, Ancient and Modern* (Faber, London 1936, pp. 93-112) e nelle varie edizioni di *Selected Prose* eliotiane – ad esempio, quella curata da Frank Kermode per i tipi di Faber and Faber (London, Faber, 1975, pp. 97-106).

³ R. Detweiler – D. Jasper ed., *Religion and Literature. A Reader*, Westminster John Knox Press, Louisville 2000, p. 10.

⁴ D. Jasper, *Literature and Theology*, in *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, A.E. McGrath ed., Blackwell, Oxford 1993, p. 336.

intende elaborare in questo contributo sulle tendenze religiose nella letteratura irlandese contemporanea⁵, Eliot affermava di essere

convinced that we fail to realize how completely, and how irrationally, we separate our literary from our religious judgements. If there could be a complete separation, perhaps it might not matter: but separation is not, and never can be, complete. [...] Now, do people in general hold a definite opinion, that is to say religious or anti-religious; and do they read novels, or poetry for that matter, with a separate compartment of their minds?⁶

Ciò che interessava Eliot non era tanto il pur significativo e delicato equilibrio tra il complesso della letteratura – comunque delineato e delimitato – ed il settore di nicchia della “religious literature”, quanto piuttosto la necessità di non dividere pregiudizialmente⁷ la ‘totalità’ dell’esperienza rappresentata dallo scrittore nel suo testo letterario – e recepita dal lettore nel momento della sua fruizione – dall’eventuale contributo offerto a tale totalità da qualsivoglia componente testuale che risultasse eventualmente ascrivibile alla sfera religiosa (intesa *lato sensu* e nella molteplicità delle sue manifestazioni e dei suoi effetti testuali). Poche pagine più in là, infatti, Eliot tornava sull’imprescindibile rilevanza di entrambi i fattori citati:

If we, as readers, keep our religious and moral convictions in one compartment, and take our reading merely for entertainment, or on a higher plane, for aesthetic pleasure, I would point out that the author, whatever his conscious intentions in writing, *in practice recognizes no such distinctions*. The author of a work of imagination is trying to *affect us wholly, as human beings*, whether he knows it or not; and we are affected by it, as human beings, whether we intend to be or not⁸.

⁵ D’ora in avanti l’espressione ‘letteratura irlandese’ e altre analoghe indicheranno sempre la produzione letteraria di lingua inglese scritta in Irlanda. Eventuali specificazioni geografiche – riferibili all’intera isola, al territorio della Repubblica o a quello dell’Irlanda del Nord, potranno essere aggiunte di volta in volta.

⁶ T.S. Eliot, *Religion and Literature*, pp. 99-100.

⁷ Tale divisione ha intricate radici storiche nella cultura di lingua inglese che Mark Knight e Emma Mason individuano, ad esempio, in “[Matthew] Arnold’s notion of literature as a mode of religious thought opposed to the constraints of doctrinal consideration”, precisando che tale nozione e “his aim to ‘free literature from the dogma surrounding it’ have been an unfortunate catalyst of the division of literature and theology in the modern university” (*Introduction*, in *Nineteenth-Century Religion and Literature. An Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2006, p. 7). A questo proposito, Jude Nixon ha giustamente osservato sia che “religion and religious discourse contributed meaningfully to the formation and definition of British national identity in the nineteenth century”, sia che “there is clearly a religious sensibility at work in the literature and culture of the nineteenth century, which necessitates critical consideration” (*Framing Victorian religious discourse. An Introduction*, in Jude Nixon ed., *Victorian Religious Discourse: New Directions in Criticism*, Palgrave Macmillan, New York 2004, pp. 1 e 3).

⁸ T. S. Eliot, *Religion and literature*, pp. 101-102 (corsivo mio).

Come Eliot, anche Helen Gardner (1908-1986), autorevole studiosa oxoniense di John Donne e dello stesso Eliot, era anglo-cattolica, cioè “a devout Anglican in the tradition of the seventeenth-century divines”⁹. Il fatto che entrambi si caratterizzassero non solo per una generica attenzione nei confronti dell’esperienza religiosa, ma, più specificamente, per l’appartenenza a una stessa *religious denomination* va attentamente valutato, se si vuole prendere sul serio (in ogni sua implicazione, sia essa riferibile all’attività creativa, alla produzione critica, et al.) l’invito ad iniziare davvero ad “appreciate the negotiations between religion and literary texts” e a “reconceptualize the relations of religious and literary discourses”¹⁰ formulato da Richard Mallette (anglista presso un’università statunitense di tradizione presbiteriana). In quest’ottica, una prima ed elementare conseguenza della comune appartenenza anglo-cattolica di Eliot e Gardner potrebbe essere una almeno parziale convergenza tra le loro prospettive critiche relative al rapporto tra letteratura e religione – convergenza, questa, che in larga misura (verrebbe da soggiungere: ovviamente) esiste, ma, in realtà, non senza un illuminante distinguo da parte di Gardner, che pare investire proprio l’orizzonte della “totalità antropologica”¹¹ indicato per quel rapporto da Eliot, che lo vede regolato da una situazione di equilibrio comunicazionale tra *author* e *reader*.

Gardner, infatti, rileggendo *Religion and Literature* nella cornice dell’edizione 1966 delle Ewing Lectures¹², dichiara una personale difficoltà di matrice razionalistica proprio nei confronti di quell’orizzonte quando afferma che, “in applying the test of quality to religious poetry”, “it is extremely difficult to disentangle religious and aesthetic responses” e pone in termini – appunto – razionalistici il problema della libertà tanto del poeta – il quale, quando “writes as a religious man[,] does write in fetters” – quanto di sé come critico – che fatica ad interpretare testi che “are so intricately involved with my life that I cannot criticize or evaluate them”. La “totalità antropologica” invocata da Eliot per il rap-

⁹ *The Collected Letters of C.S. Lewis. Volume 3. Narnia, Cambridge and Joy 1950-1963*, Walter Hooper ed., Harper, New York/San Francisco 2007, p. 474. Come di consueto, anche per Gardner sono assai rare le informazioni sul rapporto tra matrice religiosa-confessionale e attività scientifico-critica: tra le pochissime altre eccezioni, la studiosa evangelica canadese Mary Stewart Van Leeuwen che la indica esplicitamente come “Anglo-Catholic” in *A Sword between the Sexes? C.S. Lewis and the Gender Debates*, Brazos Press, Grand Rapids 2010, p. 128.

¹⁰ R. Mallette, *Spenser and the Discourses of Reformation England*, University of Nebraska, Lincoln 1997, p. 201.

¹¹ Questa espressione è qui utilizzata nel senso indicato da Francesco Botturi, *L’ontologia dialettica della libertà*, in *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, F. Botturi ed., Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 133. Non sarebbe inutile comparare, motivandone le differenti istanze ed implicazioni letterarie e culturali, la prospettiva della “totalità antropologica” che emerge dal dettato eliotiano di *Religion and Literature* (1935) e quella indicata di recente da Claudio Magris per “la grande arte nata ‘dopo’ quella ottocentesca” che “è, nella sua tensione impossibile verso la totalità, inevitabilmente incompiuta come ad esempio il romanzo di Musil” (1930-1942) (*Le nuove Liala uccidono il romanzo*, “Corriere della Sera”, 17 giugno 2011, p. 46; emblematico l’occhiello dell’articolo: “Dall’incontro fra lo scrittore e il critico [Giulio Ferroni] l’allarme sul presente letterario, dove il consumo prevale sulla ricerca della totalità”; corsivi miei).

¹² Le *Ewing Lectures* erano serie di conferenze istituite da un famoso e generoso anglista dell’Università di California a Los Angeles, il Prof. Majl Ewing (1903-1967) e, dopo la sua morte, continuate *in memoriam* del loro fondatore. Erano tenute da scrittori britannici e statunitensi e dedicate a “the process of creation”, com’ebbe a scrivere lo scrittore inglese Sir Angus Wilson (1913-1991) al quale fu affidata l’edizione del 1960 (*The Wild Roses. Or speaking of writing*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles 1963, p. 7).

porto tra letteratura e religione pare interpretata – una volta ancora – razionalisticamente (nonché secondo un prevalente paradigma antropocentrico) da Gardner anche nel passo citato di seguito, caratterizzato da un' emblematica enfasi sulla dinamica comunicazionale che intercorre tra “revelation” (si noti nel passo che segue l' iniziale minuscola di questo termine e dell' espressione “eternal truth”), messaggio “received” e “receiver”:

since revelation is of necessity made in place and time, and since all that is received can only be received according to the capacity of the receiver, the substance of what is claimed to be, or is presented as, eternal truth is intricately entwined with the accidents of time and place and human personality¹³.

Oltre a confermare “the importance of religion as a cultural factor in literary history and biography”¹⁴, la dissonanza che separa Eliot e Gardner indica, in primo luogo, che è ovviamente possibile proporre due modi differenti di inculturare in ambito letterario la stessa matrice religiosa, fermo restando il diritto-dovere di declinare personalmente la propria appartenenza confessionale rispettandone identità e tradizione (in questo caso, anglo-cattolica: o, meglio, più -cattolica per Eliot, più anglo- per Gardner?). In secondo luogo, il fatto che tale dissonanza aleggi intorno alla questione della rappresentazione testuale di una “totalità antropologica” produce due conseguenze: per un verso, che la religione va considerata “not only as a body of belief to be accepted or disavowed but also as an interpretive structure playing its part among other intertextual structures, merging with them and helping to fashion the work of art”; per altro verso, che va attentamente valutato “how religious discourse intermingles with other discourses and becomes the text's aesthetic property”¹⁵. Non casualmente, a parere di chi scrive, proprio la ricerca della “totalità antropologica” (*the quest for wholeness*) come orizzonte ultimo del connubio tra letteratura e religione (e forse, sia detto per inciso, della letteratura *qua talis*) sta al centro di una definizione di ‘religious text’ formulata dallo studioso statunitense di formazione metodista Thomas Wiley Lewis III:

a religious text is a text that has intrinsically the capacity of bringing the beholder to a new vision of life's meaning in such a way that the person is made aware that *the quest for wholeness* is at stake in his/her response to the vision¹⁶.

¹³ H. Gardner, *Religious Poetry: a definition*, in id. *Religion and Literature*, Faber & Faber, London 1971, pp. 130, 131, 135.

¹⁴ D. H. Hesla, *Religion and Literature: The Second Stage*, “Journal of the American Academy of Religion”, XLI, 1978, 2, p. 181.

¹⁵ R. Mallette, *Spenser and the Discourses of Reformation England*, pp. 202 e 205.

¹⁶ Th. Wiley Lewis III, *The Confluence of the Aesthetic and the Religious in a Literary Text*, in *Creativity in Art, Religion, and Culture*, M.H. Mitias ed., Rodopi, Amsterdam 1985, p. 94 (corsivo mio).

Definizione, questa, che pare non estranea all'influenza dell'idea ricœuriana di "mondo del testo [...], nel senso di un orizzonte globale, di una totalità di significati" e che si applica al "mondo del testo 'letterario' in quanto "mondo progettato [...]" che si distanzia poeticamente dalla realtà quotidiana"¹⁷: in tutto e per tutto, dunque, "paradigma della condizione carnale e finita dell'uomo"¹⁸.

Va anche detto, infine, che la dissonanza che separa Eliot e Gardner nella cornice della medesima confessione religiosa anglo-cattolica è solo un esempio, per quanto prestigioso, della storica e vitale centralità della *religious voice* sulla scena letteraria e culturale dei paesi di lingua inglese (*breviter*, relativamente omogenea dal punto di vista linguistico, ma decisamente plurale in materia di religione, pur con una significativa prevalenza culturale della matrice cristiana). Come ha scritto Dennis Taylor (anglista della Fordham University, la *Jesuit University of New York*),

the problem of [this] religious voice is that it used to be the hegemonic standard and now is occluded by the current standard. But a criticism which simply traces the interaction of voices in a text, in the manner of Bakhtin, helps reinstate the interest of these once dominant and now de-spised languages¹⁹;

inoltre, "careful analysis, and debate, about the way in which spiritual terms are used in literature, are what our criticism needs"²⁰. Per queste ragioni, Taylor ha affermato con forza "the need in our time for religious interpretations that are substantial enough to enter into a productive and competitive relation with the reigning critical discourses"²¹, i quali assai di frequente "go on poking at what seem to be edges, until we decide (as in a common new historicist conversion) that the edge is the center"²². Come non rilevare, infine, la preziosa e feconda consonanza che (negli stessi anni!) risuona tra le prospettive tracciate nel 1996 da Taylor per il rapporto tra letteratura e religione e le convinzioni che ha espresso Jürgen Habermas nel 1999 sotto il diverso cielo delle relazioni tra filosofia e discorso religioso? Come non constatare che, alla necessità espressa da Taylor, il sociologo e filosofo tedesco sembra rispondere dichiarandosi convinto del "fatto che il discorso religioso custodisca in sé potenziali semantici irrinunciabili, potenziali che non sono ancora stati sufficientemente sfruttati dalla filosofia, in quanto non sono ancora stati tradotti nel linguaggio di ragioni pubbliche, presuntivamente capaci di persuadere chiunque"²³.

¹⁷ P. Ricœur, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, in id., *Dal testo all'azione: saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, p. 123.

¹⁸ Domenico Jervolino, *Ricœur: l'amore difficile*, Studium-Stampa, Roma 1995, p. 221.

¹⁹ D. Taylor, *The Need for a Religious Literary Criticism*, in *Seeing into the life of things: essays on literature and religious experience*, John L. Mahoney ed., Fordham University Press, New York 1998, p. 11.

²⁰ *Ibid.*, p. 16.

²¹ *Ibid.*, p. 3.

²² *Ibid.*, p. 24.

²³ J. Habermas, *Dialogo su Dio e il mondo*, in id., *Tempo di passaggi*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 142.

Su quella stessa scena letteraria e culturale dei paesi di lingua inglese e nell'ambito specifico dei rapporti tra letteratura e religione, il caso dell'Irlanda vanta una storia irripetibile e controversa che Jamie S. Scott (studioso della York University, formatosi alla Divinity School della Chicago University) ha sintetizzato con l'icastica formula "one form of Christianity colonising another", corredata della "essentially cannibalistic nature of the British colonial and imperial enterprise"²⁴. Proprio rispetto a tale formula, non è, tuttavia, per un'inguaribile pedanteria che, soprattutto in questa sede, si sente il dovere di raccomandare una maggiore prudenza ermeneutica, scevra soprattutto da facili ideologismi e confortevoli riduzionismi, nell'affrontare le intersezioni religio-letterarie che anche oggi si manifestano nella letteratura irlandese²⁵: infatti, come ha scritto Norman Vance, "in Ulster and elsewhere" il "business of writing" manifesta

Catholic and Protestant elements, often found together in the same writer or the same writing, which should not be suppressed or ignored because they are sources of strength and energy, ways of stabilizing and irradiating the object of literary attention²⁶.

Tali raccomandazioni sono imposte dalla constatazione che in Irlanda, come altrove, nonostante una diffusa lettura critica di matrice ideologica, la testualizzazione letteraria²⁷ dell'esperienza religiosa non si è mai rivelata riducibile a un'automatica e stereotipata declinazione di un referente insulare Irlanda irrimediabilmente scisso (per chi lo consideri

²⁴ J.S. Scott, *Introduction*, in *And the Birds Began to Sing*. *Religion and Literature in Post-Colonial Cultures*, J.S. Scott ed., Rodopi, Amsterdam/Atlanta 1996, p. xxiv.

²⁵ Nel corso di questo saggio l'aggettivo religio-letterario verrà impiegato per indicare quegli elementi (frequentissimi, ma non sempre immediatamente identificabili) della riflessione e della testualizzazione letterarie la cui esistenza è inestricabilmente intrecciata con l'esperienza religiosa dello scrittore, delle sue origini, dei suoi tempi, ecc., e la cui interpretazione richiede uno sforzo ermeneutico di natura interdisciplinare, non sostituibile o trascurabile. Sono elementi come questi (e altri analoghi di natura musico-letteraria ed econo-letteraria, per citare due altri "territori di confine" che lo scrivente frequenta con assiduità) che testimoniano la necessità di affrontare il testo letterario come totalità non ideologicamente riducibile a un'ipotetica entità "letteraria" stricto sensu. Si segnala, inoltre, che l'aggettivo religio-letterario è ovviamente modellato sull'inglese *religio-literary*: oltre a Northrop Frye (al quale si deve probabilmente il conio di tale composto), lo hanno impiegato più di recente, ad esempio, Marjorie Howes (docente presso il celebrato Boston College, "one of the oldest Jesuit, Catholic universities in the United States", come si legge nel suo sito) al fine di definire la "imagination" di uno scrittore irlandese che "combines a focus on the externals of appearances and lived religion with questions of literary form and readership" (M. Howes, *Literary Religion: William Carleton*, in *Colonial Crossings: figures in Irish literary history*, Field Day Publications, Dublin 2006, p. 31); e Terence Brown (studioso di riferimento del Trinity College di Dublino, figlio di "Presbyterian missionary parents") per qualificare "meanings" che "although products of historical circumstances and expressed in terms of particular world views, could transcend the conditions of their productions" (T. Brown, *Introduction*, in id., *The Literature of Ireland. Culture and Criticism*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 7).

²⁶ N. Vance, *Catholic and Protestant Literary Visions of 'Ulster': Now You See It, Now You Don't*, "Religion and Literature", XXVIII, 1996, p. 133. Vance è uno studioso nord-irlandese di formazione presbiteriana che insegna alla University of Sussex.

²⁷ Sul concetto di 'testualizzazione' letteraria e sulle sue più immediate implicazioni si veda, ad esempio, la voce relativa nel *Glossario* in D. Bertrand, *Basi di semiotica letteraria*, Meltemi, Roma 2007², p. 267. Va da sé che tale testualizzazione non dovrebbe essere interpretata limitandola *per viam reductionis* ai suoi aspetti – di volta in volta – tematici, motivici, estetici, sociologici, *et al.*

non riconducibile a una realtà unitaria) oppure obbligatoriamente schizofrenico (per chi lo consideri, invece, unitario ma intrinsecamente conflittuale). Non lo è stata la transizione dal remoto passato pagano e druidico ai movimentati secoli dell'esperienza cristiana, nella quale William Butler Yeats (1865-1939; Premio Nobel per la Letteratura 1923 di matrice familiare anglicana), intravide una risorsa per il futuro dell'Europa, come scrisse in un suo famoso testo del 1937:

I am convinced that in two or three generations it will become generally known that the mechanical theory has no reality, that the natural and supernatural are knit together, that to escape a dangerous fanaticism we must study a new science; at that moment Europeans may find something attractive in a Christ posed against a background not of Judaism but of Druidism, not shut off in dead history, but flowing, concrete, phenomenal²⁸.

Non lo sono stati neppure, nell'esperienza novecentesca, gli esiti religio-letterari della perdurante partizione tra *Republic of Ireland* e *Northern Ireland*, che continua tuttora a produrre il paradosso storico della convivenza di due realtà esperienziali, comunitarie, istituzionali *et al.* apparentemente inconciliabili nello spazio geografico irlandese: una repubblica troppo spesso esclusivamente rappresentata secondo le categorie del secolarismo e della secolarizzazione ma, in realtà, tuttora caratterizzata dalla "great affection which a great many Irish people had (and perhaps still have) for the Catholic Church"²⁹; e un "religiously identified territory"³⁰ sotto il controllo della monarchia britannica, in cui "the categories of Catholic and Protestant need not be sources of artistic embarrassment or imaginative limitation"³¹.

Anche per tali ragioni, quando si rifletta sul rapporto tra letteratura e religione in Irlanda – sia essa intesa come "sacra insula"³² o come "miserable Godforsaken island"³³, per menzionare solo due definizioni suggestive ed estreme tra le innumerevoli disponibili nella transizione dal diciannovesimo al ventesimo secolo – emerge sempre la necessità di conferire valenza ermeneutica a un'intuizione di Robert Welch, in base alla quale "the

²⁸ W.B. Yeats, *A General Introduction for my Work*, in *Essays and Introductions*, Macmillan, London/Basingstoke 1961, p. 518.

²⁹ R. Welch, *Sacrament and significance: some reflections on religion and the Irish*, "Religion and literature", XXVIII, 1996, p. 102. Welch è Professore Emerito della University of Ulster, ma è nativo di Cork (città che, come il resto della Repubblica d'Irlanda, è abitata da un 85% di cittadini di religione cattolica).

³⁰ Secondo P. Doherty e M.A. Poole, citati da P. Grant, *Breaking Enmities. Religion, literature and culture in Northern Ireland, 1967-1997*, Macmillan/St Partin's Press, Basingstoke-London/New York 1999, p. 9.

³¹ N. Vance, *Catholic and Protestant Literary Visions of 'Ulster'*, p. 131.

³² K. Marx – F. Engels, *Werke*, Dietz Verlag, Berlin 1965, Band 32 (Briefe. Januar 1868 – Mitte Juli 1870), p. 410, n. 238 (*Engels and Marx in London*, Manchester, 9 Dezember 1869): "Irland ist noch immer die *sacra insula*, deren Aspirationen ja nicht mit den profanen Klassenkämpfen der übrigen sündigen Welt dürfen zusammengeworfen werden" (corsivo mio).

³³ J. Joyce, *A Portrait of the Artist as a Young Man: Text, Criticism, and Notes*, Ch.G. Anderson ed., The Viking Press, New York 1968, p. 215.

religious instinct is a permanent feature of Irish writing³⁴. Come a dire che, nell'esperienza irlandese comunque declinata, l'attività della scrittura (letteraria) nella sua totalità (non solo la sua teorizzazione o la sua prassi o qualunque altra sua parziale componente) annovera tra i suoi elementi distintivi ed identitari – che sopravvivono alle più dolorose vicissitudini della storia di un popolo – l'innato stimolo generatore (“instinct”) di natura religiosa. Proprio quello stimolo che, comunque incarnato, ha ad esempio prodotto due arcinoti e paradigmatici luoghi testuali religio-letterari: nel cattolico Joyce, la celebre definizione dell'artista (1916) come “priest of eternal imagination, transmuted the daily bread of experience into the radiant body of everliving life”, il quale “like the God of the creation, remains within or behind or beyond or above his handiwork, invisible, refined out of existence, indifferent, paring his fingernails³⁵”; nell'anglicano Yeats, il programmatico orientamento (1912) verso “a tradition [...] where poetry and religion are the same thing”: egli la accostò nella forma di un volume di liriche del poeta indiano Rabindranath Tagore (1861-1941), le quali, ai suoi occhi, “display in their thought a world I have dreamed of all my life long³⁶ – effetto, questo, della consueta capacità yeatsiana di cogliere e rappresentare linguisticamente le complementarità dell'umano³⁷, qui nella forma di pensieri e sogni, sullo sfondo di orizzonti globali e della linearità della storia individuale.

Nella transizione tra secondo e terzo millennio, in piena epoca di comunicazione globale e potenzialmente ininterrotta, la duplice anima religiosa e politico-istituzionale dell'Irlanda ha attraversato le dilanianti contraddizioni del “period we label the Celtic Tiger³⁸ (all'incirca il ventennio tra il 1987 ed il 2007). Nell'Irlanda del Nord questi anni hanno consolidato una situazione in cui, secondo la sociologa Claire Mitchell (Queen's University Belfast), “[Christian] religion does not just mark out the communal boundary [...] but [...] it gives structures, practices, values and meanings to the boundary³⁹, giacché, per lo storico oxoniense Mark Smith,

its population continues to associate with the churches and to participate in their activities. At the 2001 census, for example, over 85 percent of the population identified themselves with one or the other of the churches (45 percent Protestant and 40 percent Catholic). The Roman Catholic Church is the largest body, followed by the Presbyterian Church in Ireland (21 percent), the Church of Ireland (15 percent), and the Methodists (4 percent). The remainder is made up of smaller bodies, including Free Presbyterians, Baptists, and Pentecostals. As a result of relatively low immi-

³⁴ R. Welch, *Introduction*, in *Irish writers and religion*, R. Welch ed., Colin Smythe, Gerrards Cross 1992, p. xiii.

³⁵ J. Joyce, *A Portrait of the Artist as a Young Man*, pp. 221 e 215.

³⁶ *Gitanjali (Introduction to Gitanjali (Song Offerings) by Rabindranath Tagore (1912)*, in *The Collected Works of W. B. Yeats*. Vol. V: *Later Essays*, W.H. O'Donnell ed. (with assistance from E. Bergmann), Charles Scribner's Sons, Loiseaux, New York et al. 1994, p. 167.

³⁷ Per uno studio di Yeats secondo quest'ottica si veda E. Reggiani, *The compl[i]mentary dream, perhaps. Saggi su William Butler Yeats*, Aracne, Roma 2010.

³⁸ C. Mitchell, *Globalisation, Vulnerability and the Return to Religion: Reflections from the Irish Experience*, in *Cultural Perspectives on Globalisation and Ireland*, E. Maher ed., Peter Lang, Bern 2009, p. 93.

³⁹ C. Mitchell, *Religion, Identity and Politics in Northern Ireland. Boundaries of Belonging and Belief*, Ashgate, Aldershot 2006, p. 2.

gration rates, only 1 per cent of the population of Northern Ireland identified with a non-Christian religion – a significant contrast with mainland Britain⁴⁰.

A differenza di quanto è accaduto nell'Irlanda del Nord, nella *Republic of Ireland*, che occupa all'incirca i cinque sestimi dell'isola, "the crisis that has gripped the principal religious institution [...], the Catholic Church, and that coincides exactly with the Celtic Tiger period" pare ora lasciar scorgere "a quiet renewal that is taking place behind the public façade": come ha scritto il politologo Peadar Kirby della University of Limerick,

one of the big changes in Ireland's religious situation since the economic boom is the new and vibrant pluralism of religious presence and practice that has resulted. Where religion and Catholicism were largely synonymous in the Irish Republic of the past [...], the immigration of recent years has transformed this situation. For the first time since independence, the mainstream Protestant churches are growing as immigrants revitalise their ranks, while a number of Orthodox churches have also established themselves in Ireland for the first time. Immigrants from further afield, such as India and Africa, bring even more novel and vibrant forms of Christian liturgy and prayer that add an immense new richness to Ireland's religious experience. With 32,500 declaring themselves to be Muslim in the 2006 census, Muslims now constitute the third largest religious group in the Republic (after Catholic and Anglicans), though this figure is widely regarded as a significant underestimation of the actual number of Muslims⁴¹.

Nello scenario rinnovato e fluido che si è appena tratteggiato, l'intuizione ermeneutica di Welch menzionata sopra – che considera "the religious instinct [as] a permanent feature of Irish writing" (quest'ultimo inteso nel senso più ampio possibile) – conserva tutto il suo valore e, anzi, si arricchisce di nuove implicazioni, come ha di recente testimoniato Mary McAleese, ottava Presidente della Repubblica d'Irlanda in carica, in un intenso e emblematico discorso dal titolo *The forces which change history are those which change the hearts of men*, pronunciato a Rimini il 22 agosto 2010 nella cornice della XXXI edizione del Meeting dell'Amicizia tra i Popoli⁴². Si tratta di un esempio assai efficace di *speech* politico-istituzionale solo in apparenza extra-letterario; in realtà, se letto testualmente secondo le categorie interpretative della teoria e della critica letterarie, esso rivela una significativa organicità ed intenzioni comunicative assai rilevanti anche per ciò che riguarda le relazioni tra letteratura e religione in Irlanda. Per tali ragioni, vale la pena di proporle una sintetica lettura in questa sede.

⁴⁰ M. Smith, *United Kingdom*, in *The Encyclopedia of Christianity*, E. Fahlbusch et al. ed., Eerdmans – Brill, Grand Rapids/Leiden 2008, vol. 5, p. 621.

⁴¹ C. Mitchel, *Globalisation, Vulnerability and the Return to Religion*, p. 93, 108 e 109.

⁴² La versione originale del discorso può essere letta nel sito istituzionale della Presidenza irlandese all'URL <http://www.president.ie/index.php?section=5&speech=846&lang=eng>. Il video del discorso e la trascrizione del suo testo in traduzione italiana sono reperibili all'URL <http://www.meetingrimini.org/?id=673&item=4947>.

Innanzitutto, ne va esaminato il piano del mittente del testo, ovvero ciò che si potrebbe definire il rapporto tra scrittore (altrimenti detto autore reale e simili) e autore (alias, secondo i diversi approcci teorici, autore interno, autore implicito, *et al.*) – ovvero tra colui/colei che, (per così dire) ‘biologicamente’ e (scrivendolo) materialmente, sta all’origine del testo con la totalità della sua esperienza umana, e colui/colei che gli dà il proprio nome, lo espone come frutto testuale della sua libertà e se ne assume la responsabilità davanti agli ascoltatori/lettori. In questo caso specifico del discorso della Presidente McAleese – quale che sia il suo ‘facitore’ materiale (Lei in persona; il *ghost-writer* della Presidente, individuale o comunitario; un ibrido di vario tipo tra entrambi, con o senza altre tipologie di potenziali *contributors*; ecc.) – la sua scelta di pronunciarlo (cioè di farlo proprio autorialmente) impone come conseguenza la necessità di interpretarne i contenuti alla luce dell’identità personale, sociale, culturale, istituzionale della Presidente, globalmente intesa e complessivamente considerata.

Quanto ai destinatari del ‘testo presidenziale’, poi, come non tenerne in considerazione la pluralità e non intuirne le significative implicazioni? Giacché l’Autrice presidenziale – se pronuncia il suo testo orale a partire da una precisa base scritta davanti a una platea italiana con una specifica identità e ben precise motivazioni religiose e antropologiche – in realtà sta anche interloquendo (letteralmente) a distanza con la totalità dell’uditorio del Paese da cui proviene, inteso sia come realtà antropologicamente unitaria (Éire-Ireland) che la sua esperienza umana rappresenta, sia come sintesi dialettica che il suo ruolo politico si adoperava a comporre – il ruolo politico di Lei, cioè, che, nata nella Belfast cattolica (cioè nella provincia storicamente irlandese dell’Ulster) all’interno dell’area politico-amministrativa della *Northern Ireland* (una delle quattro aree del Regno Unito), è però a capo della Repubblica di Irlanda ed insediata a Dublino.

È probabilmente anche l’interazione tra la natura dinamica del mittente e la pluralità dei destinatari di cui si è appena detto, a determinare le più evidenti scelte intertestuali che si affacciano sulla superficie del testo del discorso di Mary McAleese: soprattutto quelle che si manifestano nella forma di citazioni (con attribuzione esplicita o implicita) e che ne puntellano il percorso logico, l’efficacia simbolica (in senso etimologico) ed il complessivo obiettivo comunicativo. Vediamole in rapida successione, senza dimenticare qual è l’Io autoriale che le ha individuate per impiegarle e che le pronuncia secondo una chiara prospettiva strategica che Lei stessa impersona e che, in questa sede, non è possibile approfondire compiutamente.

La prima citazione

Hatred is a negative passion; it is a powerful, a very powerful destroyer; but it is useless for building up. Love on the other hand is like faith; it can move mountains and faith we have mountains to move

risale a Douglas Hyde (1860-1949) e andrebbe completata con la premessa “The Gaelic League is founded not upon hatred of England but upon love of Ireland”⁴³. Scelta dav-

⁴³ La fonte è il suo discorso *The Gaelic Revival*, pronunciato negli Stati Uniti – dove egli fu invitato tra il 1905

vero programmatica, questa, in quanto Hyde – “Celtic scholar, translator, poet, cultural nationalist, and [first] president of Ireland”, figlio di “a Church of Ireland clergyman and a descendant of the Elizabethan planter”⁴⁴, ma anche fondatore della Gaelic League nel 1883 – è protagonista, per definizione, unitivo nell’esperienza d’Irlanda.

La seconda citazione (celeberrima online, ma in apparenza non localizzabile testualmente) va fatta, invece, risalire a Edmund Burke (1729-1797), che pare averla pronunciata dopo la perdita di un figlio: “never despair; but if you do, work on in despair”. Anche la ragione di questo riferimento intertestuale pare ispirata da una strategia unitiva, pur secondo la specifica e personale prospettiva di Burke che McAleese richiama come prima integrazione complementare della precedente evocazione di Douglas Hyde. Come quest’ultimo, altrettanto unitivo, infatti, fu Burke, sia nella sua esperienza umana tra Irlanda ed Inghilterra, sia nei frutti del suo esempio presso gli epigoni: anglicano (sospettato di conversione al Cattolicesimo da parte dei suoi avversari) ma figlio di padre *Irish Anglican* e di madre *Roman Catholic*; *old whig* che ammirava la Rivoluzione Americana ma non la Rivoluzione Francese (celebrata dai *new whigs*); elogiato, dapprima, nel XIX secolo sia dai conservatori che dai *liberals*; in seguito, nel XX, celebrato tanto dal conservatorismo moderno quanto dal liberalismo classico⁴⁵.

Nella terza citazione⁴⁶, dimostrando di non voler indulgere in comode celebrazioni domestiche delle proprie radici, McAleese procede nella (ri)composizione delle forze da attivare sulla scena e nei cuori d’Irlanda menzionando John Hewitt (1907-1987), come Lei nord-irlandese di Belfast, ma, a differenza di Lei, di formazione religiosa metodista (poi abbandonata) e di matrice politica altrettanto *radical* in senso socialista e (*old*) *labour*.

Infine, non pare casuale che il ritmo e gli orizzonti degli altri quattro riferimenti intertestuali del discorso di McAleese si facciano sempre più incalzanti ed estesi da tutti i punti di vista (storico, geografico, religioso, culturale, ecc.). Si tratta, *breviter*, di Winston Churchill (1874-1965), che non ha bisogno di presentazioni sul piano delle relazioni anglo-irlandesi e che partecipò alle trattative riguardanti la legislazione portuale nell’ambito dell’*Anglo-Irish Treaty* (1921); di Leonardo da Vinci (1452-1519), omaggio

ed il 1906 – e raccolto in D. Hyde, *Language, Lore and Lyrics: Essays and Lectures*, B. O’Conaire ed., Irish Academic Press, Dublin 1986, pp. 171-192. Decisamente (ed ideologicamente) emblematico il fatto che la Presidente McAleese recuperi la fonte originale nella sua integrità e non segua l’esempio della nota biografia di Hyde dei due Donleavy che riporta, invece, lo stesso passo omettendo il fondamentale riferimento a “faith”: “The Gaelic League is founded not upon hatred of England but upon love of Ireland. Hatred is a negative passion; it is a powerful, a very powerful destroyer; but it is useless for building up. Love, on the other hand, can remove mountains and we have removed them” (J.E. Dunleavy – G.W. Dunleavy, *Douglas Hyde. A Maker of Modern Ireland*, University of California Press, Berkeley 1991, p. 267).

⁴⁴ D. Ó Corráin, *Douglas Hyde, in Multitext project in Irish history: Movements for Political and Social Reform, 1870-1914*, University College Cork, Ireland (URL http://multitext.ucc.ie/d/Douglas_Hyde3344120424, 25 luglio 2011).

⁴⁵ Su Edmund Burke in questa prospettiva cfr. L. Gibbons, *Edmund Burke and Ireland: aesthetics, politics and the colonial sublime*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; e S. Deane, *Foreign affections: essays on Edmund Burke*, Cork University Press, Cork 2005.

⁴⁶ “We build to fill the centuries’ arrears”, da *Conversations in Hungary*, August 1969, in *The Selected John Hewitt*, J. Hewitt – A. Warner ed., Blackstaff Press, Belfast 1981, p. 38.

fortemente simbolico – davanti a un uditorio italiano – non solo alla cultura italiana, ma anche all'italica partecipazione alla costruzione dell'edificio europeo, di cui anche l'Irlanda è stata e vuole essere parte (assai) attiva; di John Fitzgerald Kennedy (1917-1963), non menzionato direttamente, ma rievocato grazie alla penultima citazione (l'unica anonima, ad indicare, forse, sia parentela diretta, familiarità costante e intimità feconda che non richiedono ulteriori precisazioni, sia un prestigioso modello al quale può richiamarsi la cattolica McAleese impegnata in politica?); di Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948), come il precedente, capo di stato e figura monumentale nella vicenda del suo popolo. Non casualmente, tre di questi riferimenti hanno spessore politico-istituzionale e due di loro rimandano a due grandi Paesi (India e Stati Uniti), che, come l'Irlanda, furono domini coloniali britannici e che sono ora divenuti importanti protagonisti dell'esperienza umana nella sua versione globalizzata (quasi un augurio di Mary McAleese alle prospettive future della sua Irlanda?) – con in più, nel caso di Gandhi, il sostanziale e fecondo ruolo spirituale di Grande Anima a vivificare quello storico, politico ed istituzionale di Padre della Patria.

Se l'intensità spirituale, la capacità dialogica e gli orizzonti culturali proposti dal testo del discorso della Presidente Mary McAleese potessero offrire un modello per le relazioni tra letteratura e religione in Irlanda tra il secondo ed il terzo millennio, non ci si ritroverebbe, forse, tuttora a constatare, come fece Dennis Taylor nel 1996, che, anche nella produzione letteraria dell'Isola di Smeraldo, "the subject of religious experience, and of course religion itself, is a profoundly divisive and disturbing subject, and for that reason famously avoided in polite conversation"⁴⁷. Questa stessa "polite conversation" – letteraria, critica e culturale in genere – continua tuttora, nei tristi anni del declino della *Celtic Tiger* e del suo definitivo pensionamento, a mostrarsi reticente o, nella migliore delle ipotesi, superficiale a proposito delle matrici religiose (comunque vissute e testualmente rappresentate) dei suoi protagonisti e della loro influenza sulla loro vita artistica e creativa dal punto di vista personale e comunitario; e, tuttavia, così facendo, essa finisce per rinunciare sia a "the scope and range of an aesthetic-religious totality"⁴⁸, sia alle opportunità offerte della consapevolezza che "il processo creativo costituisce pur sempre un processo ricettivo"⁴⁹ tanto sul piano della creazione letteraria, quanto su quello della sua ermeneutica.

Le conseguenze della parzialità di tale precomprensione culturale sono talora bizzarre e controproducenti. Proprio questo esito è attestato emblematicamente da una riflessione che l'importante poeta Michael Longley (nato a Belfast nel 1939 "in a family of half-hearted Anglicans who entered their church only for christenings, weddings and funerals"⁵⁰) ha ritenuto opportuno riproporre in due distinti interventi critici pubblicati

⁴⁷ D. Taylor, *The Need for a Religious Literary Criticism*, p. 27.

⁴⁸ D. Murphy, *Imagination & Religion in Anglo-Irish Literature 1930-1980*, Irish Academic Press, Blackrock 1987, p. 12. L'autore era un sacerdote anglicano della Church of Ireland, "Lecturer in Education" presso il Church of Ireland College of Education e, in seguito, presso il Trinity College di Dublino.

⁴⁹ J. Ratzinger, *Introduzione al Cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico. Con un nuovo saggio introduttivo*, Queriniana, Brescia 2007 (quindicesima edizione), p. 111, nota 10.

⁵⁰ H.L. Clark, *The Ulster Renaissance: poetry in Belfast 1962-1972*, Oxford University Press, Oxford 2006, p. 16.

a quasi venti anni di distanza (cioè tra il 1975⁵¹ ed il 1993⁵²) sulla capacità – tanto dell'Irlanda nel suo complesso (1975), quanto dell'Ulster (1993) – di “produce poets who write out of a response to religion”. La riflessione di Longley pare problematica per almeno due ragioni assai significative, entrambe connesse all'area dei rapporti tra letteratura e religione: da un lato, perché, al di là dell'implicito auspicio unitario ovviamente apprezzabile in un intellettuale proveniente da una famiglia anglicana, egli rischia di confondere gli effettivi lineamenti dei “poets who write out of a response to religion” quando sovrappone impropriamente i due referenti geografici e socio-culturali in realtà assai diversi da cui quei poeti provengono, cioè l'Ulster (a cui si riferisce nel 1993) ed il più ampio referente geografico irlandese (di cui si occupa nel saggio del 1975); dall'altro, perché la sua riflessione viene applicata all'opera di due poeti nord-irlandesi la cui affinità letteraria è spesso sbandierata con forza⁵³, ma la cui presunta equivalenza dal punto di vista religio-letterario resta tutta da dimostrare in sede testuale: infatti, a dispetto delle semplificazioni proposte da Longley e pur tenendo conto del fatto che i due collaborarono in più di un'occasione, non v'è chi non veda come l'etichetta di protestante faticata ad essere applicata nello stesso identico modo a Louis Macneice (1907-1963), figlio di un minister dell'anglicana *Church of Ireland*, che sarebbe asceso al soglio vescovile di Down, Connor and Dromore, e a William Robert Rodgers (1909-1969), il quale fu *Presbyterian minister* dal 1935 al 1946.

Anche tra i più diversi rappresentanti della popolosa e attivissima comunità globale degli studiosi di irlandesistica continua tuttora ad emergere nei confronti dei dati testuali e culturali di matrice religio-letteraria un'approssimazione interpretativa analoga a quella rilevata in Longley: pur prendendo le mosse da prospettive critiche e culturali differenti, numerosi dei suoi esponenti accademici li esaminano non di rado con una superficialità (quando non reticenza, precomprensione, negligenza o discriminazione) almeno pari a quella del poeta di Belfast che, talora, finisce per indebolire intenzioni ermeneutiche altrimenti assai pregevoli. Due esempi prestigiosi ed emblematici in questo senso sono offerti, rispettivamente, da Emer Nolan tra gli studiosi autoctoni e da Werner Huber tra quelli non irlandesi di nascita, ma risolutamente *Hibernophilic* per adozione culturale.

Nolan è un'autorevole ricercatrice della National University of Ireland at Maynooth⁵⁴ che, nella *Preface* a un suo importante volume sul profilo religio-letterario della fic-

⁵¹ M. Longley, *The Neolithic Night: A Note on the Irishness of Louis MacNeice*, in *Two Decades of Irish Writing, A Critical Survey*, D. Dunn ed., Dufour Editions, Chester Springs 1975, p. 104: “Ireland must be one of the very few remaining areas in the English speaking world which are still likely to produce poets who write out of a response to religion”. Colgo qui l'occasione per ringraziare chi mi ha consentito di accedere in tempi assai rapidi a questo testo: Valerio Barello (responsabile) e Mosè Conte della Biblioteca del Dipartimento di Scienze del Linguaggio e Letterature Moderne e Comparate dell'Università di Torino.

⁵² M. Longley, *Introduction*, in W.R. Rodgers, *Poems*, Gallery Books, Loughcrew 1993, p. 11: “Ulster is still likely to produce poets who write out of a response to religion”.

⁵³ H.L. Clark, *The Ulster Renaissance: poetry in Belfast 1962-1972*, p. 128: “It was MacNeice, along with John Hewitt and, to some extent, W.R. Rodgers, who gave the Belfast poets the sense that they were working within a regional literary tradition distinct from that of Dublin or London”.

⁵⁴ Si tratta di un ateneo fondato nel 1795 “for the better education of persons professing the popish or Roman Catholic religion” e oggi “rapidly developing non-denominational university centre” (dal sito dell'ateneo, <http://www.nuim.ie/about/history.shtml>, 25 luglio 2011).

tion tra Thomas Moore e James Joyce, ha ritenuto opportuno precisare che il suo impiego dell'aggettivo "Catholic" andava inteso "in primarily a sociological and political sense rather than a denominational one"⁵⁵. Tale precisazione – *politically correct* e, in quelle pagine introduttive, apparentemente giustificata da ragioni culturali e metodologiche – suscita un paio di interrogativi:

- 1) in questo modo, non viene forse introdotta un'impropria discriminazione nell'esame dei dati culturali elaborati nel corso del processo di testualizzazione, che vedrebbe così privilegiare indebitamente quelli di natura sociologica e politica, negando pregiudizialmente potenzialità (bachtinianamente) dialogiche a quelli di origine religioso-confessionale?
- 2) poiché – secondo l'*Oxford English Dictionary* – gli aggettivi "sociological", "political" e "denominational" condividono implicazioni organizzative rispetto alle realtà definibili come "Catholic" alle quali vengono di volta in volta riferiti, la precisazione di Nolan non genera l'almeno duplice controindicazione di negare rilievo ermeneutico-letterario sia all'eventuale organizzazione confessionale in senso "Catholic" "[del] mondo reale raffigurante e [del] mondo raffigurato"⁵⁶ in una qualunque opera, sia all'interazione tra quegli elementi eventualmente "Catholic" e le modalità di organizzazione sociale, statale e – appunto – confessionale di altri mondi che possono intervenire nel processo di testualizzazione (per non dire dell'interazione di quegli stessi elementi "Catholic" con altri di diversa matrice aconfessionale o anticonfessionale)?

Tale duplice controindicazione si fa ancora più velleitariamente radicale e pregiudizialmente mirata, tra gli hibernophiliaci di adozione, nell'opinione formulata oralmente da Werner Huber in un recente convegno torinese, durante il quale l'irlandesista della *Universität Wien* – nonché vice-presidente per l'Europa della *International Association for the Study of Irish Literatures* (IASIL) – ha affermato che gli (scrittori) irlandesi – contemporanei e non – si sono dovuti liberare dalla "grand narration of [...] Catholicism". Ora, a parte il carattere illusoriamente definitivo e scarsamente fondato dal punto di vista scientifico di tale proposizione, che contrasta con l'effettiva realtà dell'attuale esperienza irlandese e della sua espressione culturale e letteraria, non si può fare a meno di rilevarne l'infelice (e consapevole?) esito di aprioristica ed ideologica rinuncia alla fruizione della "aesthetic-religious totality"⁵⁷ di qualunque testo che includa elementi di quella e di altre analoghe "narration" – quale che sia il ruolo loro attribuito nel processo di testualizzazione⁵⁸, ecc.

⁵⁵ E. Nolan, *Catholic Emancipations. Irish Fiction from Thomas Moore to James Joyce*, Syracuse University Press, Syracuse 2007, *Preface*, p. xii.

⁵⁶ M. Bachtin, *Le forme del tempo e del cronotopo nel romanzo*, in id., *Estetica e romanzo*, Einaudi, Torino 1979, p. 401.

⁵⁷ D. Murphy, *Imagination & Religion in Anglo-Irish Literature 1930-1980*, p. 12.

⁵⁸ Su tali questioni di metodo si veda, ad esempio, dello scrivente, il saggio 'You shall bear / A better witness back than words'. *Letteratura e Testimonianza (in Irlanda): questioni di metodo*, "Nuova Corrente", XLVII, 2000, pp. 389-410.

Tale rinuncia risulta tanto più problematica in quanto, nella letteratura contemporanea di lingua inglese prodotta in Irlanda (qui geograficamente intesa), continuano, in realtà, ad abbondare discorsi e riferimenti di argomento religioso che faticano ad essere catalogati riproponendo le tre (comunque) utili categorie tassonomiche applicate da Daniel Murphy all'*Anglo-Irish Literature 1930-1980* nello studio già citato in queste pagine:

- la prima raccoglie gli “authors whose writings accord continuing prominence to the problem of faith, the relevance of religious tradition and history, and the various applications in literature of their images, rituals and symbols”;
- la seconda quelli “in whose writings there are some interesting perceptions of religion, but these are accidental to the major sensibilities involved in their work, and have sporadic and peripheral interest only”;
- la terza, infine, quelli che sono impegnati a mettere alla berlina, ad esempio, le “social corruptions” delle varie Chiese locali oppure le “eccentricities” della vita ecclesiastica, ma per i quali “there is little evidence in their work of a concern for issues of religious faith or for the relevance of religious traditions”⁵⁹.

Anche ammettendo la bontà della proposta ermeneutica di Murphy rispetto a quella fase dell'*Anglo-Irish Literature*, tuttavia, resta da chiedersi se essa possa essere riproponibile per gli sviluppi più recenti della produzione letteraria irlandese. Nella cornice di quella tripartizione tassonomica, come andrebbe, ad esempio, classificata l'opera narrativa più nota dello scrittore irlandese *ad honorem* Frank McCourt, (1930-2009)⁶⁰: quell'*Angela's Ashes* (1996) – da cui Alan Parker ha tratto lo struggente film omonimo (2000)? È un romanzo, questo, di grande successo editoriale, la cui componente religio-letteraria è stata trattata con sufficienza da numerosi esponenti delle varie manifestazioni della critica letteraria (giornalistica, accademica, militante, ecc.), con qualche lodevole eccezione⁶¹. Eppure, ad una più attenta lettura, tale componente traspare fin dal paratesto che lo scrittore pose sulla soglia del testo vero e proprio: quegli *Acknowledgements*⁶² incorniciati tra due inequivocabili attualizzazioni testuali del rapporto tra letteratura e religione, che nessuno ha mai esaminate nelle loro implicazioni, ma che in realtà – a parere di chi scrive – sono meritevoli di accurato approfondimento critico.

La cornice introduttiva – “this is a small hymn to an exaltation of women” – fornisce, in primo luogo, una precisa indicazione genologica di natura religio-letteraria – qualitativa (“hymn”) e quantitativa (“small”) – che definisce l'identità del breve testo degli

⁵⁹ D. Murphy, *Imagination & Religion in Anglo-Irish Literature 1930-1980*, pp. 24 e 23.

⁶⁰ Questo scrittore statunitense di origine irlandese viene considerato, in realtà, irlandese *ad honorem* a tutti gli effetti sul piano letterario, come dimostra, ad esempio, quanto si legge su di lui in D. Kiberd, *The View from Enniskillen*, “New Left Review”, June 2000, p. 154 e *La letteratura irlandese contemporanea*, R.S. Crivelli ed., Carocci, Roma 2007, ad es. pp. 60, 120, 159.

⁶¹ Si veda, tra le non frequenti ma spesso assai lodevoli eccezioni, il saggio di M. Casey Diana, *To heal and be healed: Reading Frank McCourt's "Angela's Ashes"*, in *Back to the Present: Forward to the Past. Irish Writing and History since 1798*, P.A. Lynch – J. Fisher-Brian Coates ed., Rodopi, Amsterdam/New York 2006, pp. 51-62.

⁶² F. McCourt, *Angela's Ashes. A Memoir of a Childhood*, Flamingo, London 1999, n.n.

Acknowledgements; la sua disposizione tipografica ne conferma il profilo innocuo, richiamando la testualità figurativa di modelli testuali di matrice cristiana à la John Donne o George Herbert. In secondo luogo, la dedica di questo breve inno “to an exaltation of women” potrebbe concretizzarsi sia nel suo breve testo (in cui compare un ricco elenco di dedicatarie), sia in quello assai più ampio dell’intero romanzo in cui domina la figura commovente di Angela, la madre di McCourt, circondata da una fitta costellazione di figure femminili, spesso assai convincenti dal punto di vista narrativo e sul piano del loro ruolo nella comunità raffigurata; inoltre, l’interpretazione del ricorso da parte dello scrittore all’espressione “exaltation of women” deve tener conto del fatto che l’intensa affettività dei suoi *Acknowledgements* consente di escludere sia le implicazioni oppressive attribuitele da Terry Eagleton⁶³, sia l’eventuale presenza di sfumature ironiche al termine “exaltation” – quest’ultimo, invece, chiaramente orientato verso un’area semantica e simbolica di origine cristiana, esemplificata dal suo impiego nella denominazione della festività della *Exaltation of the Cross* (celebrata, peraltro, il 14 settembre da varie confessioni cristiane: anglicana, cattolica, ortodossa, protestante).

La seconda cornice, posta da McCourt a conclusione degli *Acknowledgements* (“I am blessed among men”), conferma l’orizzonte religio-letterario delineato dalla prima. La pericope “blessed among men” è, infatti, reperibile in numerosissime opere della tradizione devozionale e omiletica interconfessionale cristiana, in una delle quali – *The Life of Christ for young and old* (1915) del pastore metodista episcopaliano di New York Jesse Lyman Hurlbut (1843-1930) – è impiegata per rendere quel “blessed is the fruit of thy womb Jesus” che, in Luca 1,42, segue il saluto dell’Angelo alla Vergine Maria: “Blessed, most blessed are you among women! And blessed among men shall be the son born to you” (corsivo mio)⁶⁴. Anche se non v’è certezza del fatto che McCourt abbia letto la suddetta *Life of Christ*, tuttavia, la pericope in questione e la fonte che si è provato ad ipotizzare per essa potrebbero richiamare lo stesso ambiente religio-letterario e bibliografico a cui appartengono le *Lives of the Saints* del sacerdote cattolico-romano inglese Alban Butler (1710-1773) – pubblicate in molte edizioni e versioni editoriali – che compaiono in vari luoghi di *Angela’s Ashes* e che lo stesso McCourt confermò di aver assiduamente frequentato in un’intervista a un canale televisivo irlandese nel 1999⁶⁵.

Ciò che si vuole suggerire, a conclusione del sintetico esame testé proposto delle due cornici degli *Acknowledgements* di *Angela’s Ashes*, è che, persino nel caso di questo breve frammento paratestuale del (presunto) “laico”⁶⁶ e “convinto fustigatore delle scelte vaticane”⁶⁷ McCourt, sarebbe opportuno che critici e recensori ne soppesassero i dati

⁶³ T. Eagleton, *The Rape of Clarissa*, Oxford University Press, Oxford 1982, pp. 14-15: “The ‘exaltation of women’ [...] also serves to shore up the very system which oppresses them”.

⁶⁴ J.L. Hurlbut, *The Life of Christ for young and old*, John C. Winston Company, Philadelphia 1915, p. 47.

⁶⁵ P. Duffy, *The Faith of Frank McCourt*, “The Wall Street Journal”, July 24, 2009 (*online edition*).

⁶⁶ M. Persivale, *Il mondo piange per Frank McCourt ‘Dickens di oggi’*, “Corriere della Sera”, 23 luglio 2009, p. 37.

⁶⁷ M. Persivale, *McCourt e gli occhi di Woytla*, “Corriere della Sera”, 25 luglio 2009, p. 35. Persivale riprende con una certa maliziosa goffagine l’articolo di Peter Duffy citato sopra, in cui questo giornalista e scrittore statunitense di origine irlandese sostiene in realtà che McCourt “was the most Catholic of authors” e che egli “felt it was impossible to fully divorce himself from the church”, portando a testimonianza della sua tesi

religio-letterari con cautela maggiore di quella abitualmente dimostrata. Sarebbe così possibile delinearne sia le implicazioni in quella (micro-)sede introduttiva, sia il ruolo testualmente strategico in un romanzo che pare sorretto anche a livello macrotestuale da dinamiche interconfessionali radicate nell'esperienza familiare del suo autore, figlio di padre presbiteriano nord-irlandese e di madre cattolica irlandese.

Angela's Ashes, infatti, è un romanzo polifonico o dialogico dal punto di vista religio-letterario. Se non si può tacere che, nella sua trama narrativa, "the observance of the religion is more a source of painful comedy than a spiritual help", tuttavia va anche evidenziato il ruolo strategico che in essa assume il "Catholicism" del giovane protagonista Frankie/Francis e del suo mondo (nonché, in filigrana, dello scrittore Frank O'Connor impegnato in una narrazione autobiografica). Tale "Catholicism" è "a powerful force in young Frank's life" (visto che, tra l'altro, è proprio lo stesso "Catholicism"⁶⁸ a sostenere spiritualmente il protagonista prima della sua partenza per gli States grazie ad "a final confession to a sympathetic priest"), ma è anche in grado di contaminarsi dialogicamente con la sua controparte protestante nella vita del protagonista e della sua famiglia, come dimostra il fatto che, ad esempio, il "battesimo lavorativo" del giovane viene garantito dal contributo di "a job delivering *The Irish Times*, a Protestant newspaper"⁶⁹. Indizio, forse, questo che, per McCourt, il rilievo dell'esperienza religiosa/confessionale e le sue ricadute antropologiche e culturali non obbediscono a schemi ideologici o ad interessi di fazione, ma vanno valutati per la loro capacità di incidere nella vita delle persone. Qualcosa di simile, d'altra parte, egli stesso ebbe a dire all'amico Peter Quinn nel 1998: "it's a good thing that you're raising your kids in the Catholic faith. At least they'll have a map to follow or throw away. In either case, they'll know where they are"⁷⁰.

Nella nutrita, vivace e creativa schiera degli scrittori irlandesi attivi nel corso dell'ultimo ventennio non sono molti quelli che si mostrano intenzionati o interessati o disponibili a elaborare un approccio personale alla testualizzazione dell'esperienza religio-letteraria; e, quando lo sono, paiono comunque pochi quelli disposti a elaborarlo senza petizioni di principio, riattualizzando o rinegoziando in forma – del tutto o parzialmente – rinnovata o innovativa (ma adeguata all'orizzonte antropologico contemporaneo) le tre categorie tassonomiche applicate da Daniel Murphy all'*Anglo-Irish Literature 1930-1980* nello studio citato in precedenza. Eppure – fermo restando il loro diritto alla più totale autonomia creativa, ma anche senza dimenticare il loro dovere di farsi carico delle responsabilità che il dono della scrittura impone e che sono tanto più pressanti in una fase di grave crisi nazionale come l'attuale – gli attuali protagonisti della scrittura letteraria irlandese nell'era dell'ascesa e della caduta della *Celtic Tiger* non avrebbero che l'imbaraz-

quanto lo scrittore disse del suo incontro con Giovanni Paolo II.

⁶⁸ La non estesissima bibliografia scientifica sul ruolo e sulla rappresentazione del Cattolicesimo nella letteratura prodotta da scrittori irlandesi in Irlanda e di origine irlandese negli Stati Uniti, si è arricchita di recente di un nuovo contributo scientifico di ampio respiro: E. Maher – Eugene O'Brien ed., *Breaking the Mould. Literary Representations of Irish Catholicism*, Peter Lang, Oxford 2011, pp. 241.

⁶⁹ D. Abeel, [Reviewed work:] *Angela's Ashes: a Memoir by Frank McCourt*, "Harvard Review", XII, 1997, pp. 223-224.

⁷⁰ P. Duffy, *The Faith of Frank McCourt*, *The Wall Street Journal*, July 24, 2009 (*online edition*).

zo della scelta nell'individuare modelli e strumenti atti allo scopo: potrebbero decidere

- di seguire le orme di cui si è detto – spesso graffianti, ma sempre accoglienti – dell'irlandese *ad honorem* McCourt;
- di rileggere la lezione di John McGahern (1934-2006), cattolico ispirato dall'esempio della fede materna, ma anche votato all'autenticità nella sua rappresentazione della sua esperienza religiosa, dolorosa e conflittuale, nella cornice di un'Irlanda rurale⁷¹;
- di far proprio il rigoroso intento morale che caratterizza la *fiction* di Brian Moore (1921-1999), il quale – nato in una famiglia cattolica dell'Irlanda del Nord, poi abbandonata per condurre una vita all'estero che gli faceva affermare “I like to say that I have no parish” (in tutti i sensi) – “lost his faith, partly as a way of circumventing his terror of damnation, but remained fascinated by the numinous and the power of faith”⁷² ;
- di adottare l'umana duttilità religio-letteraria e la sua – per così dire – compassionevole e solidale testualizzazione che si manifestano nell'opera narrativa dell'irlandese William Trevor (1928-), figlio di genitori protestanti di diversa provenienza (la madre era una “Ulster Scot”, il padre veniva dalla contea irlandese di Roscommon) e capace di rispondere in modo assai emblematico a una curiosa ed intrigante domanda del famoso intervistatore di BBC Radio 3, Sir John Tusa:

JOHN TUSA: I'll try it the other way round, do you think that you would be a different writer if you had been a Catholic, an Irish Catholic?

WILLIAM TREVOR: No I don't think so. I think I would have been, I would have been quite, I think I would have been very similar. I think one of the things which you do as a writer is you, you have to get into the, literally into the skin of your characters and I, I creep into the skin of many a Catholic in my time, in my writing, and I, I have great sympathy with the Catholic Church incidentally. I'm, I'm more of a Catholic than a Protestant now if I'm anything at all, and I don't, I don't really feel those divisions any more than really I feel that in literary terms the division between Ireland and England. I, I'm a huge admirer of English literature. I read it all the time. I just don't, I just don't feel they're there. I feel that writers, writers

⁷¹ Si veda in proposito il recentissimo studio di E. Maher, “*The Church and Its Spire*”. *John McGahern and the Catholic Question*, Columba Press, Blackrock 2011, pp. 204. Cfr. anche quanto lo stesso McGahern scrive in *Tales out of school*, “The Guardian”, 3 September 2005 (*online edition*) ed il passo seguente del suo saggio *The Church and its Spire*: “I have nothing but gratitude for the spiritual remnants of that [Catholic] upbringing, the sense of our origins beyond the bounds of sense, an awareness of mystery and wonderment, grace and sacrament, and the absolute equality of all women and men underneath the sun of heaven. That is all that now remains. Belief as such has long gone” (in *Soho Square* 6, Colm Tóibín ed., Bloomsbury, London 1993, p. 18).

⁷² J. Walsh, *Obituary: Brian Moore*, “The Independent”, 14 January 1999 (*online edition*). Jo O'Donoghue, invece, ritiene *tout court* che “Moore's characters are [...] the victims of religion, in this case Belfast Catholicism of a particular kind which is repressive in every sense, religiously, socially, sexually, politically” (*Brian Moore, A a critical study*, McGill-Queen's University Press, Montreal/London 1991, p. 60).

of fiction do belong in a no man's land some place and I, I certainly feel I do⁷³.

Raccogliere il testimone dei vari O'Connor, McGahern, Moore, Trevor e di altri fondamentali esponenti della loro generazione sul piano dei rapporti tra letteratura e religione non pare interessare molte stelle editoriali di prima grandezza nate negli anni cinquanta. Lo dimostrano i casi emblematici di Colm Tóibín (1955-) e Roddy Doyle (1958-). Il primo – che, in un ampio articolo pubblicato sulla *London Review of Books* nel 2010⁷⁴, ha dimostrato di seguire e conoscere con assoluta precisione le accuse di pedofilia che hanno colpito un certo numero di esponenti della Chiesa cattolica irlandese e la questione della presenza omosessuale tra le fila del suo clero – è giunto, proprio sulla base di tali conoscenze, alla perentoria conclusione che oggi “the power of the Church in Ireland has been fatally undermined” e che essa rappresenta ormai “a strange ghostly presence in Irish society”. Il che pare oggi impedire a Tóibín – che, in un recente passato, ha regalato ai lettori le pagine intensamente e dialetticamente religio-letterarie di opere come *The Sign of the Cross. Travels in Catholic Europe*⁷⁵ – di riproporne *mutatis mutandis* lo spirito e di andare oltre il carattere stereotipato di personaggi come l'ambiguo ed invasivo Father Flood del suo romanzo *Brooklyn*⁷⁶ – dietro i quali si intravede anche l'effetto di una manipolazione di comodo e assai *politically correct* della distinzione tra religione e spiritualità⁷⁷. Dal canto suo, Roddy Doyle – che ha escluso che la religione sia presente nei suoi romanzi in un'intervista a Laura Stella⁷⁸ e che dunque, forse non senza qualche ragione, un docente del Mater Dei Institute (Dublin City University) ha drasticamente definito “an atheist who dislikes the Pope [Giovanni Paolo II] intensely”⁷⁹ – ha dato un segno ancora più inequivocabile della sua distanza da qualsivoglia interferenza religio-letteraria quando ha, ad esempio, edificato l'intera trilogia *The Last Roundup* intorno al personaggio di Henry

⁷³ *The John Tusa Interview: William Trevor, BBC Radio 3, August 2, 2006* (URL della trascrizione dell'intervista: http://www.bbc.co.uk/radio3/johntusainterview/trevor_transcript.shtml, 25 luglio 2011). Sui dettagli biografici relativi alla provenienza geografica e all'appartenenza confessionale dei genitori di Trevor cfr. ad es. M.L. Storey, *Review: Dolores MacKenna, William Trevor: The Writer and His Work* (1999), “Studies in Short Fiction”, XXXVI, 1999, p. 441.

⁷⁴ C. Tóibín, *Among the Flutterers*, “London Review of Books”, XXXII, 19 August 2010 (*online edition*).

⁷⁵ Picador, London 2001².

⁷⁶ Cfr. F. Flood, *Brooklyn*, Vintage Books, London 2009, soprattutto pp. 21- 31.

⁷⁷ Proprio a tale distinzione fa riferimento un articolo, che Tóibín certo definirebbe “militante”, di Francis Phillips, in cui si legge quanto segue: “This is a Catholicism as a branch of aesthetics and Jesus as a kindly, long haired hippy. [...] Tóibín sounds like a disappointed lover: as long as the Church is prepared to be merely exquisite and mysterious, providing potent symbols for a writer's imagination, she is allowed to function. As soon as she acts like a loving mother, reprimanding her wayward children, curbing their wrongdoing and offering firm guidance back from the primrose path, she is completely out of order” (F. Phillips, *Colm Tóibín wants the Church to be beautiful and exotic. But she has to impart truth, too*, “Catholic Herald”, 9 September 2010, *online edition*).

⁷⁸ *Interview with Roddy Doyle, Dublin*, May 12th 1997, “Film Anthology. Internet Review of Film Analysis and Cinema Theory”, 1998 (URL: http://dinamico2.unibg.it/fa/fa_stel.html, 25 luglio 2011).

⁷⁹ K. Williams, *Faith and the Nation: Education and Religious Identity in the Republic of Ireland*, “British Journal of Educational Studies”, XLVII, 1999, p. 317.

Star, il quale agisce in modo conseguente alla sua decisione di odiare la religione, proclamata come segue: "Holy God we praise Thy name. Fuck Him. And your man on the cross up over the blackboard. Fuck Him too"⁸⁰.

A Doyle e Tóibín – perché della loro stessa generazione ma impegnato in un'elaborazione religio-letteraria affatto diversa da loro – si potrebbe accostare (o contrapporre?) Sebastian Barry (1955-), scrittore irlandese di Dublino, formatosi alla Catholic University School e al Trinity College, che ha manifestato una concezione assai interessante della testualità letteraria e del suo rapporto con la totalità antropologica che essa è in grado di rappresentare: "it's like salmon fishing. It's so hard to catch a book in the nets of time"⁸¹. Dunque, per Barry, i libri sono creature naturali, come i salmoni: si catturano nelle reti del tempo, mentre procedono a balzi, veloci e spesso a ritroso lungo il fluire degli eventi. E di tale fluire non sono responsabili e forse neppure consapevoli: non hanno la possibilità di modificarlo o di rifiutarlo. Al contrario, a loro è solo consentito di continuare a ripercorrerlo, consolidando quell'esperienza faticosa ma vitale che – appunto – spesso riesce a concludersi con la generazione di una nuova vita. *The Secret Scripture*, l'ultimo romanzo di Barry (2008) – come tutti gli altri suoi romanzi, se in questa sede è concesso osare una riflessione di grande ampiezza intratestuale ed intertestuale (in senso interno) – procede proprio rispettando la logica metaforica della pesca del salmone. Anzi, si apre proprio con un pensiero che pare riecheggiarne i tratti più elementari: "The world begins anew with every birth, my father used to say. He forgot to say, with every death it ends. Or did not think he needed to. Because for a goodly part of his life he worked in a graveyard"⁸². Un avvio assai gravido di implicazioni antropologiche, epistemologiche e finanche escatologiche nella sua apparente riproposizione dell'immanicabile, ma solo superficialmente irridente, *Irish wit and wisdom*: ne deriva una personalissima, originale e feconda esperienza irlandese (per non pochi – critici accademici giornalistici, nonché giudici di premi letterari – *politically incorrect* e, dunque, marginalizzata) alla quale Barry ha inteso dare vita letteraria con risorse testuali (bachtinianamente) dialogiche e polifoniche, nonché di rara intelligenza e raffinatezza, nel segno del "confronto sempre aperto tra ermeneutiche diverse"⁸³. Qualche esempio di tali risorse, desunto proprio da *The Secret Scripture*: una terna di narratori che intrecciano tre differenti proiezioni testuali (la testimonianza autobiografica della protagonista Roseanne McNulty, il taccuino del Dr. Grene, la presenza concreta e diretta dell'Io narrante) in una ghirlanda di diciotto capitoli suddivisi in tre parti; la collocazione cronotopica della narrazione di Roseanne in County Roscommon, il cui motto *Constans Hiberniae Cor* contribuisce forse ad evidenziarne la decisiva valenza simbolica rispetto alla totalità storica e topografica dell'Irlanda; l'interazione di County Roscommon con la yeatsiana County Sligo, in cui affondano le radici esperienziali dei ricordi di Roseanne; *last but not least* per lo specifico orizzonte tratteggiato in questo saggio, il fondamentale intreccio delle differenti motivazioni religiose a cui provano ad

⁸⁰ R. Doyle, *A Star Called Henry*, Viking, London 1999, p. 82.

⁸¹ S. Jeffries, *Interview: Sebastian Barry reveals the secrets of his Costa prize win*, "The Guardian", 29 January 2009 (*online edition*).

⁸² S. Barry, *The Secret Scripture*, Faber, London 2008, p. 3.

⁸³ A. Scola, *Una nuova laicità. Temi per una società plurale*, Marsilio, Venezia 2007, p. 22.

ispirarsi i vari personaggi: tra questi ultimi, il padre della protagonista, presbiteriano innamorato di John Donne e Sir Thomas Browne; “the parish priest” cattolico, “a little perky darting man called Father Gaunt who loomed so large later in my own [di Roseanne] story, if a small man can be said to loom large”⁸⁴; quei suoi parrochiani cattolici i quali “did not mind their graves being dug by a Presbyterian, if it was a likeable one”⁸⁵; non ultima – ed assai emblematica tra le risorse testuali messe in campo da Barry – la raffinata risonanza dantesca che scolpisce i primi tocchi della testimonianza autobiografica della protagonista, il cui “Sligo made me and Sligo undid me”⁸⁶ riecheggia quel “Siena mi fe’ disfecemi Maremma” che l’Alighieri fa pronunciare alla sventurata Pia dei Tolomei⁸⁷.

Joseph O’Connor (1963-), Julian Gough (1966-) e Claire Keegan (1968-) sono – pur nella loro personale varietà di origini, motivazioni e aspirazioni – tra i quarantenni di maggior valore letterario e di maggior prestanza commerciale in campo durante i giorni più recenti della letteratura irlandese – sul cui esempio, peraltro, come su quello di Doyle e Tóibín (quest’ultimo fresco di nomina a Professor of Creative Writing alla University of Manchester) stanno crescendo nuove legioni di aspiranti celebrità. Sul versante dei rapporti tra letteratura e religione – quelli, cioè, che più di altri, potrebbero valorizzare, proprio grazie al carattere pubblico e condivisibile della testualizzazione (letteraria), gli effetti benefici del “dinamismo del riconoscimento dialogico tra tutti i soggetti in campo sui singoli contenuti di valore”⁸⁸ – le posizioni dei tre scrittori nati negli anni ’60 non consentono eccessivi entusiasmi.

Joseph O’Connor si è espresso in proposito con toni più che disincantati:

Ora che con la crisi siamo a terra scopriamo di essere diventati una società materialista fino al midollo, nella quale non si è mai levata una voce radicalmente critica, certo non dalla Chiesa, che adesso potrebbe essere vicina a una rivoluzione e da macchina ideologico-politica ritrovare la missione spirituale delle origini – la cosa comunque non m’interessa, per me è troppo tardi⁸⁹.

Ma sarà proprio vero che tale conversione dei cuori non interessa a O’Connor – proprio a lui che si mostra altrove assai consapevole della necessità di sfuggire alla morsa della “tristezza, il solo patrimonio che questo Paese abbia preservato”, grazie alla “gioia, i rapimenti, le digressioni che l’arte dispensa”, nonché coltivando un’“idea di uomo che cerco di trasmettere ai miei figli”⁹⁰? Dal canto suo, Julian Gough – che ha di recente attaccato i col-

⁸⁴ *Ibid.*, p. 20.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 3.

⁸⁷ D. Alighieri, *La Divina Commedia, Purgatorio*, Canto V, vv. 130-136.

⁸⁸ A. Scola, *Una nuova laicità*, p. 22.

⁸⁹ M.S. Natale, *Questa società sempre in cerca di un colpevole. Parla Joseph O’Connor: ‘Per la mia Irlanda è una notte agitata’*, “Corriere della Sera”, 19 marzo 2010.

⁹⁰ *Ibidem*. Assai emblematico è, però, per chi scrive, il fatto che O’Connor dicesse cose analoghe a queste anche prima dello scoppio dell’attuale crisi finanziaria, cioè in piena sindrome euforica da *Celtic Tiger*. Infatti, a un’intervistatrice che gli poneva nel 2005 una domanda sull’Irlanda “as the *Celtic Tiger* and a model for

leggi scrittori d'Irlanda perché avrebbero "abandoned the present, just when it's getting really interesting"⁹¹ (ma non potrebbero averlo "abbandonato" solo temporaneamente, dopo averlo troppo a lungo sterilmente frequentato, per cercarne le ragioni profonde, che potrebbero rivelarsi in futuro ai loro occhi soprattutto di natura religiosa e spirituale?) – ha di recente postato su Twitter un inequivocabile messaggio *à la* Roddy Doyle⁹² (in tutti i sensi) che sembrerebbe precludergli ulteriori sviluppi creativi in ambito religio-letterario: "How to start a religion. 1: Take a guy and a tree. 2: Combine. (Buddha? Sit under. Odin? Hang from. Christ? Nail to.)"⁹³. Quanto a Claire Keegan, basta, forse, il passo seguente, tratto da un'apprezzabile *short story* contenuta nella raccolta *Walk the Blue Fields* (2007), per dare un'idea dell'orizzonte sul quale sta inchiodata la sua elaborazione in quello stesso ambito: "Deegan is not a religious man. He knows that beyond this world there is nothing. God is an invention created by one man to keep another at a safe distance from his wife and land. But always he goes to Mass. He knows the power of a neighbour's opinion and will not have it said that he's ever missed a Sunday"⁹⁴.

Viste le posizioni sul passato e sul presente del rapporto tra letteratura e religione espresse dalla maggioranza degli scrittori irlandesi fin qui menzionati (anche se non mancherà chi, leggendo queste pagine, avanzerà legittime riprovazioni per qualche ingiustificabile dimenticanza dello scrivente), viene da chiedersi se il futuro di tale rapporto in Irlanda riuscirà a scongiurare il ripetersi dell'antico (ma sempre in agguato) oscillare senza posa e senza pace (con soste assai rare e brevi) tra due inconciliabili sindromi religio-letterarie: quella della "veste candida" – espressione, questa, con cui, nel contesto italiano, Claudio Magris "intende criticare l'aspirazione di molti cattolici a non lasciarsi contaminare dal male del mondo"⁹⁵, ma che potrebbe essere estesa al sempre più intricato scenario

other nations to follow, because of its economic and cultural advances, young population, low rates of unemployment, quick adaptation to new technologies, and international projection. Do you share this positive vision of Ireland's present circumstances?", O'Connor rispondeva come segue: "In some ways, yes. In other ways, I think Ireland has become a rather Thatcherite society. The death of the church as an influence on Irish life has not been replaced by any sense of community but by a rather grubby materialism. Many of us now believe in Mercedes the way we used to believe in God." (J.M. Estévez-Saá, *An Interview with Joseph O'Connor*, "Contemporary Literature", XLVI, 2005, p. 173).

⁹¹ J. Burns, *Can Irish authors turn the page?*, "The Sunday Times", February 28, 2010 (*online edition*).

⁹² L'influenza di Doyle su Gough o l'affinità tra questi due scrittori è stata, ad esempio, esplicitamente rilevata anche da Nan Talese e Carolyn See (*Irish Eyes That Are Actually Smiling*, "The Washington Post", July 13, 2001).

⁹³ Julian Gough (@juliangough), Twitter, 15 March via web, URL <http://twitter.com/#!/juliangough/status/47714086309470209>. Cfr. anche dello stesso scrittore l'articolo *The sacred mystery of capital*, "Prospect", 26th July 2008, Issue 148 (URL <http://www.prospectmagazine.co.uk/2008/07/thesacredmysteryofcapital/>; consultati entrambi il 25 luglio 2011).

⁹⁴ C. Keegan, *Walk the Blue Fields*, Faber, London 2007, pp. 58-59.

⁹⁵ D. Fertilio, *Il Mondo di Magris. Nel laboratorio interiore dello scrittore: 'La vita non è innocente'*, "Corriere della Sera", 21 luglio 2011, p. 32. Per Magris, "la faccenda della 'veste candida' non è né ragionevole, né proponibile: "la vita non è innocente' [...], perché il peccato originale è sempre presente [...]" Il seguito è altrettanto significativo dal punto di vista religio-letterario: "Se da un lato [Magris] confessa di 'leggere quasi ogni giorno il Vangelo', aggiunge di preferire alla pratica religiosa tradizionale il gusto per 'la vicinanza tra chiesa e osteria, tra pane e vino', e anche la meditazione occasionale nelle 'chiese con le porte aperte, in cui uno va a sedersi un momento davanti a una vecchia immagine ... Ma, per carità, niente religiosità *optional*, per Magris, niente miscugli spirituali dove 'uno prende così, piluccando, rigettando un elemento o l'altro come gli pare e piace'; niente 'tre etti di buddismo qui e due zollette di cristianesimo là ... niente New Age'".

religioso e confessionale irlandese – e quella del “Religion’s never mentioned here, of course” – di cui il poeta cattolico Seamus Heaney (1939-), Premio Nobel per la Letteratura 1995, ha mostrato da par suo i limiti già in un famoso testo poetico del 1975⁹⁶.

Che – nonostante tutto – per i giorni a venire delle relazioni tra letteratura e religione in Irlanda, si possa continuare a sperare in opzioni alternative a quelle delle due sindromi appena citate, lo ha testimoniato proprio Seamus Heaney nel *title poem* (*Human Chain*) della sua ultima raccolta omonima (*Human Chain*), apparsa nel 2010. In questo testo poetico il Nobel irlandese riprende e rielabora (come metafora para- e macro-testuale) l’intuizione poetica e religio-letteraria della “catena umana”, già proposta a livello testuale come semplice similitudine⁹⁷ nel *title poem* della sua raccolta precedente *District and Circle* e salutata in quell’occasione da Sir Andrew Motion (*ex-Poet Laureate of the United Kingdom* dal 1999 al 2009) come elemento simbolico fondamentale di “a poem about faith, which never uses the word”⁹⁸. Tra una raccolta e l’altra, il passaggio della “human chain” di Heaney da similitudine testuale (con le iniziali minuscole) a metafora para- e macro-testuale (con le iniziali maiuscole) ne accentua strategicamente la dinamicità poetica⁹⁹ in tutte le direzioni simboliche, ben al di là dei limiti sintagmatici del suo significato originario¹⁰⁰. Infatti, come hanno intuito i lettori più attenti, se è vero, che “the human chain of the title is partly that formed by the generations”¹⁰¹, non bisogna, tuttavia, ridurre alla sola dimensione terrena e orizzontale la portata simbolica della “image of the title poem where a line of aid workers and soldiers swinging sacks of grain triggers the poet’s empathy as a physical sensation in his back and hands, marking out at once the limitations of the human frame and the spiritual connection that can move beyond those limits”¹⁰². Ne consegue, dunque, che la “Human Chain” che sorregge la raccolta omonima è in grado di esprimere compiutamente tanto l’idea che “the extraordinary is implicated in the ordinary – and vice versa”¹⁰³, quanto l’azione del “protendersi verso una dimen-

⁹⁶ *Whatever you say say nothing*, in S. Heaney, *North*, Faber, London 1975, p. 59, sezione III, v. 1.

⁹⁷ Al v. 4 della terza sezione della poesia *District and Circle*, Heaney scrive, infatti, che “a crowd half straggled and half strung” che è “like a human chain” (S. Heaney, *District and Circle*, Faber, London 2006, p. 19; corsivo mio).

⁹⁸ A. Motion, *Digging deep*, “The Guardian”, 1 April 2006.

⁹⁹ Secondo P.M. Bertinetto, “la differenza tra similitudine e metafora [...] non si regge su presupposti formali, bensì pragmatico-cognitivi in senso stretto. La prima figura è fondata sulla percezione statica delle affinità (e delle differenze) che legano due entità; mentre la seconda si basa su un meccanismo di natura eminentemente dinamica, che produce una qualche forma di fusione, o per meglio dire compresenza, tra i due enti raffrontati” (“Come vi pare”. *Le ambiguità di come e i rapporti tra paragone e metafora*, in *Retorica e scienze del linguaggio*. Atti del X Congresso internazionale di studi della Società di Linguistica Italiana (Pisa 1976), F.A. Leoni – M.R. Pigliascio ed., Bulzoni, Roma 1979, p. 160).

¹⁰⁰ Si veda, ad esempio, il senso affatto sintagmatico dell’espressione *human chain* in un passo della traduzione inglese ad opera del cattolico irlandese Thomas Nugent (*Principles of natural and politic law*, 1748) dei *Principes du droit de la nature et des gens* di Jean Jacques Burlamaqui, che è riportata come prima occorrenza dall’autorevole *Oxford English Dictionary online*: “we must therefore look out for an efficient, primitive, and original cause of mankind, beyond the human chain, be it supposed ever so long”.

¹⁰¹ P. McDonald, *Seamus Heaney’s Human Chain*, “The Times Literary Supplement”, 13 October 2010.

¹⁰² Anonymous, *This mortal coil*, Spectator.co.uk, 18 September 2010 (*online edition*).

¹⁰³ A. Motion, *Digging deep*. Franco Marcoaldi ha tradotto il suggerimento di Motion nel suggestivo sistema di una “metafisica dell’ordinario” (*Heaney, versi da Nobel alla ricerca (irlandese) del tempo sospeso*, “La Repubblica”, 14 maggio 2011, p. 45).

sione altra, sconosciuta, ma non del tutto temuta” – quella, ad esempio, dei “santi gaelici, amati e ancora potenti, capaci di miracoli come di esaltare la bellezza delle azioni semplici, preziose nel loro ripetersi, ricchezze accumulate per il qui e ora, ma anche provvista spirituale per il viaggio supremo, oltre il mondo fisico”¹⁰⁴.

Grazie a questa straordinaria prova poetica di Heaney, l’anelito alla testualizzazione della totalità dell’esperienza umana, che costituisce uno dei presupposti di fondo dell’esperienza religio-letteraria, torna a proporsi come obiettivo, arduo ma imprescindibile, per gli scrittori irlandesi (*lato sensu*) di questo inizio di millennio. È l’obiettivo di un “quiet renewal” della loro letteratura, analogo a quello auspicato da Peadar Kirby¹⁰⁵ per la vita religiosa nella Repubblica Irlandese, di cui si è detto in precedenza. E, non a caso, proprio “renewal” è una delle “words you’ll have to find a place for” (v. 8): una delle parole virgiliane che il “poet” dovrà tornare a pronunciare per ritrovare “a song worth singing” (v. 1) e capace di produrre “a flooding away of all the old miasma” (v. 13), come si legge in un altro vertice poetico di Heaney – quella “Bann Valley Eclogue” che intravede per la valle del fiume Bann un destino diverso da quello che essa ha fin qui conosciuto¹⁰⁶ (vv. 16-19):

But when the waters break
 Bann’s stream will overflow, the old markings
 Will avail no more to keep east bank from west.
 The valley will be washed like the new baby¹⁰⁷.

¹⁰⁴ B. Garavelli, *Heaney, l’Irlanda arcaica nel movimento della vita*, “Avvenire”, 21 maggio 2011, p. 28.

¹⁰⁵ L’affinità culturale tra Heaney e Kirby potrebbe essere confermata dal fatto che quest’ultimo è stato invitato nel 2009 a tenere la quinta conferenza (dal titolo *Globalisation and Identity: Reflections on the Irish Experience*) nell’ambito della quinta edizione delle *Seamus Heaney lecture series*, organizzate dal St. Patrick’s College della *Dublin City University*.

¹⁰⁶ Il fiume Bann è il più lungo dell’Irlanda del Nord e ad esso viene spesso associata l’idea di un “Bann divide”, cioè di una linea di separazione tra le zone orientale e occidentale dell’Irlanda del Nord: la prima protestante, unionista, finanziaria, industriale e sostenuta dal governo nel suo sviluppo economico; la seconda cattolica, repubblicana e nazionalista, agricola e rurale, nonché più trascurata dal punto di vista degli investimenti e della spesa pubblica.

¹⁰⁷ Seamus Heaney, “Bann Valley Eclogue”, in *Electric Light*, Faber, London 2001, pp. 10-12.