

La Critica Sociologica



102. ESTATE 1992

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

Abbonamento annuo L. 50.000 (IVA compresa)

una copia L. 14.000

un numero arretrato L. 18.000

ESTERO

Abbonamento annuo per l'Europa L. 100.000

per i paesi extraeuropei L. 120.000

Versamenti in c/c n. 33446006 intestato a « La Critica Sociologica »

Direzione e amministrazione, S.I.A.R.E.S. - S.a.s.

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Tel. 6786760

Partita IVA 01513451003

Stampa Tipografia Casa della stampa - Tivoli
Fotocomposizione San Paolo (di L. Puca) Tel. 51.40.825 - ROMA
Finito di stampare il 10 settembre 1992

Autorizzazione del Tribunale di Roma N. 11601 del 31-5-1967

Direttore Responsabile: Franco Ferrarotti

Spedizione in Abbonamento Postale — Gruppo IV — 70%

La Critica Sociologica

102. ESTATE 1992

aprile-luglio 1992

SOMMARIO

F.F. — La funzione sociale dell'utopia all'epoca delle democrazie acefale	III
SAGGI	
V. LANTERNARI — Quante apocalissi d'ogni secolo e d'oggi	1
E. PACE — I nuovi movimenti religiosi neo-orientali fra apocalisse ed ecosofia	13
L. FRIGHI — Attese apocalittiche alle soglie del Duemila. Aspetti et- nopsichiatrici	28
L.M. LOMBARDI SATRIANI — Antiche paure, nuove solitudini	38
E. TEDESCHI — L'isola che non c'è	58
L. BERZANO — Apocalittica ecologica e Comunità dell'Acquario	86
M. BIANCA — Fine del mondo, escatologia e senso della vita ...	96
M. INTROVIGNE — Appunti per una tipologia dei millenarismi ...	107
INTERVENTI	
F. FERRAROTTI — Comunicazione di massa e suggestione dei modelli	120
M. BISCEGLIA — Lettera a R. Cipriani e M. Mansi	130
CRONACHE E COMMENTI	
E. DE MARCO — Montaigne quattrocento anni dopo	137
M. LEPRE — Sport, società ed economia in un'Europa unita ...	140
SCHEDE E RECENSIONI	143
SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES	157

La funzione sociale dell'utopia all'epoca delle democrazie acèfale

Di fronte all'esplosione di guerre limitate e di nazionalismi a base etnica feroci nel momento stesso in cui si poteva cominciare a credere nel governo planetario in un mondo finalmente pacificato, unificato dall'elettronica nel « villaggio globale », ci si avvede piuttosto bruscamente, come accade al sonno interrotto dei viaggiatori in vagone-letto, che l'era del primato della tecnica forse è già finita e che i problemi fondamentali della convivenza umana restano irrisolti. La fine del secolo scorso era ancora tutta pervasa dalla fede, fin commovente nel suo disarmante candore, nelle « magnifiche sorti e progressive ». Questa fine-secolo, alle soglie del Duemila, non crede più nella scienza né nel suo « braccio secolare », per così dire, ossia nella tecnica come scienza applicata. La pace non può essere garantita da una prassi incapace di andare al di là del controllo circa la correttezza interna delle proprie operazioni. Già il vecchio Spencer aveva ottimisticamente — troppo ottimisticamente — contrapposto alla società militare, che supponeva per sempre tramontata, la società industriale. Non poteva immaginare che la società industriale razionalizzata, lungi dal rifiutare la guerra in quanto irrazionale, l'avrebbe fornita di armi e mezzi di distruzione che non danno più alcuna garanzia all'umanità contro il proprio auto-annientamento.

Come mai? Perché finisce l'era del primato tecnico o è addirittura già finita — e non lo abbiamo ancora « realizzato » — malgrado gli sforzi dei tecnofili che credono, contro ogni evidenza, nelle cure omeopatiche? Invocare, come fattore esplicativo, gli interessi materiali può essere necessario. Non è certamente sufficiente. Emergono ragioni più profonde e nello stesso tempo più raffinate, meno prontamente percepibili, fantasmi in apparenza diafani, in realtà decisivi: mancanza di respiro e di disegno, il venir meno della direzione del movimento, quel senso di claustrofobia che si lega alla mancanza di un piano trascendente, la prigione della caverna platonica. La « rivoluzione scientifica » non rivoluziona niente in profondità. È solo l'eterno ritorno dell'identico, la manipolazione dell'esistente. La verità « verificata » è dunque solo tautologica, incapace di autentica novità. Non dà nutrimento spirituale, méte cui tendere. Il

primato della tecnica sancisce la fine del discorso metaforico, anticipatore. Copre di ridicolo ogni istanza utopistica. Applica la tecnica del disprezzo all'insoddisfazione della situazione presente. Ma così apre la strada al deserto, al deperimento della funzione ideativa, all'aridità della precisione geometrica. La glorificazione dei fatti, in sé e per sé, comporta necessariamente una umanità di uomini di fatto: i burocrati senz'anima che costituivano il cruccio di Max Weber, le « anime di latta » che temeva Friedrich Nietzsche. Troppo facile rovesciare l'argomentazione polemica affermando che si tratta degli uomini democratici, che sono questi gli uomini della strada, uomini e donne qualunque, spina dorsale e sostanza del migliore dei regimi politici possibili.

Con la fine della « guerra fredda », al termine di questo secolo ventesimo che ha visto i due conflitti mondiali più disastrosi di tutta la storia, non sembra dubbio che le democrazie abbiano vinto. Ma nel momento più alto della loro vittoria le democrazie si ripiegano su se stesse, viene meno il vento alle loro vele, si apre l'insidioso problema della crisi non solo e non tanto della rappresentanza formale, bensì della rappresentatività della rappresentanza. C'è uno scollamento fra vertice e base della società. Manca la sintonia. Non c'è più il rappresentante in senso pieno, il Vertreter, colui che incarna l'imperium impersonale della legge e che ne offre visibile, personale, vivente testimonianza. Non è questione di tecniche elettorali. È problema più serio, metatecnico, filosofico e teologico insieme: è la crisi della testimonianza, la « caduta dell'uomo pubblico », per valermi del titolo di un libro dell'estroso osservatore sociale Richard Sennett.

Quando si parla di logica dell'armento a proposito delle odierne società di massa, si dimentica troppo spesso di precisare che manca il capo-armento, non risuona alcun campanaccio, è scomparsa la guida. Der Kopf führt, si diceva un tempo. Ma il capo, der Kopf, non c'è più. I grands individus sono scomparsi. I grandi ideali sono liquefatti.

Paradosso inquietante: nel momento in cui i regimi democratici vincono su scala mondiale, si avverte in profondità il bisogno di quel « culto della personalità » che caratterizza i sistemi dispotici, se non grossolanamente satrapici. Si direbbe che le masse non sappiano che farsene della loro libertà. Vogliono essere guidate. Reclamano la loro guida. Vogliono il loro Mosé con il vincastro che indichi la strada da battere. Il benessere materiale è necessario, ma non sufficiente. Si vuole mangiare, ma si vuole anche sognare. Si avverte il bisogno di méte travalicanti. La fuga negli spazi interstellari si camuffa da impresa scientifica, ma è una cura psicologica. È la fuga da un quotidiano divenuto insopportabile. Nuove terre e nuovi cieli

sono reclamati da una folla affamata di « distrazioni ». Il divismo non basta. È un surrogato miserabile e passeggero. Valenti giornalisti hanno chiamato i divi di oggi « l'élite senza potere », senza dar prova di avvedersi che una élite senza potere semplicemente non è una élite. Attraverso il divo l'uomo-massa si concede, per un attimo, il lusso di un'uscita, apparente, dalla massa. Né il divo può dirsi un « simbolo », un'incarnazione di valori. È già stato osservato che « oggi si è sempre più affascinati dal simbolico. Contro la razionalità scientifico-tecnica si torna tumultuosamente ai simboli arcaici, alle sapienze esotiche, agli arcana coelestia e zodiacali... (cfr. C. Sini, Il simbolo e l'uomo, EGEA, Milano, 1991, pp. 268-269). La stessa attività politica, quella che si supponeva essere l'arte del possibile alle prese con le strettoie delle situazioni materiali determinate, si va trasfigurando, assume connotati estetici e mitici, riscopre in chiave metaforica l'esperienza del quotidiano (cfr. M. Maffesoli, La transfiguration du politique, Grasset, Parigi, 1992).

Le democrazie odierne sono acèfale e prive di méte, alla lettera disorientate come il pugile « suonato » che cerca, a tasto, barcollante, l'angolo del riposo alla fine della ripresa. Si preoccupano del benessere materiale delle masse, ma non parlano più all'anima dei cittadini. Non hanno più aura. Ossessionate dai numeri dei risultati elettorali, dimenticano che oltre alla legittimità formale delle procedure si dà una legittimità sostanziale dei valori condivisi; al di là delle leggi scritte esiste lo « spirito » delle leggi senza del quale le costituzioni, anche le più perfezionistiche, sono lettera morta. In un libro pubblicato molti anni fa dalle Edizioni di Comunità, Henrik Infield sosteneva che bisognava passare « dall'utopia alle riforme ». Errore grave da razionalista ingenuo. Non si possono contrapporre utopia e riforme senza essiccare e storicamente vanificare entrambe. Le riforme hanno da essere attuate nel quadro della trasformazione globale, senza mai venir meno o dimenticare la spinta utopistica che cova dietro l'apparente banale ripetitività del quotidiano. La sfida del nuovo riformismo è lì, rimanda a questo nodo filosofico e politico: essere utopistici e razionali nello stesso tempo, cittadini e stranieri nel proprio ambiente, abitanti del villaggio e insieme cittadini del mondo, secondo l'ambigua dualità della sempre cangiante « natura » umana. Apocalissi vuol dire « rivelazione ». Utopia significa insoddisfazione e denuncia dello statu quo.

F.F.

Quante apocalissi d'ogni secolo e d'oggi

Se intendiamo convenzionalmente la nozione di « Apocalisse » nel senso più corrente e approssimativo — non etimologico, né scientificamente corretto — come radicale crisi fattuale, o prefigurata e temuta, d'un sistema totale di esistenza collettiva con sconvolgimento degli stessi parametri di riferimento comuni e dominanti della società, si può ben dire che quasi ogni secolo ha vissuto le sue apocalissi indotte da sconvolgimenti d'ordine religioso, o sociale-culturale, o politico, o perfino da superstiziose credenze (come quelle riguardanti l'anno 1000 secondo la medievale interpretazione popolare). Dal tracollo dell'Impero romano con le invasioni dei « barbari », all'« Anno Mille » testè ricordato, al Gioachimismo con la sua denuncia della corruzione della chiesa e il profetico annuncio d'un nuovo cristianesimo purificato, agli altri vari cosiddetti « falsi profeti eretici » medievali nelle condivisa loro condanna della chiesa corrotta, poi al '500 con la rivoluzione copernicana e la scoperta del Nuovo Mondo. Si sconvolgevano allora, le fondamentali basi dottrinali e teologiche del geocentrismo ed eurocentrismo cristiano tradizionale, mentre la Riforma infrangeva l'egemonia della chiesa romana inaugurando l'era delle nazionalità, nel nome del principio religioso *cuius regio eius religio*. Dall'insieme delle vicende riconosciamo che si assiste ad una sequela di apocalissi: anche se delle relative esperienze vissute a livello di massa non ci sono fornite testimonianze così dettagliate da potersi confrontare con quelle che l'era moderna dei media, e della immediata registrazione e diffusione, riserva a proposito delle apocalissi che incombono — come si sa e qui diremo — sulle società odierne.

L'800 ha avuto la sua apocalisse esplosa con la prima industrializzazione, il capitalismo, la crisi dei vecchi regimi socio-politici, l'emergere delle « nazioni », mentre spuntava la bandiera annunciatrice d'una nuova apocalisse volta ad una rivoluzionaria ristrutturazione della società: la bandiera del marxismo con la sua promessa « profetica » o « messianica » di una utopica società « ugualitaria ». Comunque, in tutte le apocalissi riconosciamo il contesto d'un annuncio di attesa, esplicitamente formulato (da una personalità carismatica

o di leader), oppure germinato spontaneamente da un clima storico effervescente per conto d'un'anonima vox-populi. L'annuncio d'attesa consta di due componenti opposte: fine/reinizio o, secondo un linguaggio rituale, morte/rinascita, attraverso una fase di « margine » che però, se prepara la rinascita o rifondazione, può essere percepita e sofferta come rischio di fine: mentre non sempre la rinascita programmata e promessa dell'annuncio si attua secondo il programma: che è quel che avviene nei casi nei quali il « profeta-annunciatore » si rivela storicamente indegno, o folle mistificatore. È il caso dell'apocalisse programmata e annunciata dal nazismo, quando in Europa si diffondevano proclami cosiffatti: « Noi non miriamo soltanto a distruggere tutto il sistema nato dopo la Rivoluzione Francese, ma vogliamo risalire assai più in là, ben oltre i principi di tolleranza e le concezioni umanitarie del Medio Evo » (« Das Reich », I sett. 1942). Proprio da tali annunciazioni programmaticamente elaborate secondo intenti organizzativi e fattuali, da noi veniva la riequilibratrice risposta di Benedetto Croce: « Perché non possiamo non dirci cristiani » (« La Critica », 2 Nov. 1942) (Villari 1992).

Del resto, è vero che per indicare certe situazioni storico-social-religiose e culturali di massa come « situazioni apocalittiche », abbiamo visto e vedremo, più oltre, intervenire nella gran parte dei casi personalità pubblicamente riconosciute come dotate di poteri interpretativi e profetici d'ordine religioso, ossia d'ispirazione sovranaturale. Tuttavia bisogna sottolineare che se per antica tradizione giudaico-cristiana il fenomeno noto come « apocalisse » rientra specificamente e originariamente nella sfera della storia religiosa, tuttavia, come ogni altro fenomeno d'interesse sociale, ossia collettivo, può ben toccare la sfera socio-ideologica e politica. Fluido infatti e sottile è il confine tra la figura dell'interprete carismatico e quella del promotore-programmatore di situazioni apocalittiche. Il primo, in chiave d'ispirazione assunta come sovranaturale, annuncia una imminente « fine del mondo » desumendone i segni, parte dalla obiettiva realtà collettiva in grave condizione di crisi, parte da simboli premonitori ricevuti carismaticamente « come rivelazione ». Così l'interprete carismatico indica la via del riscatto e della salvezza nel seguire i dettami di condotta etico-sociale e rituale da lui stesso prescritti, in tal modo riscattando se stessi, e liberandosi dai funesti effetti di forze avverse responsabili del male effettivamente sperimentato.

Questo è stato il ruolo dei profeti dell'antico Israele e del profeta Giovanni dell'Apocalisse, nel lanciare la sfida contro il male, rifondare (per i primi) la « Nuova Gerusalemme », preparare (per il secondo) il « Regno di Dio ». Alcunché di omologo avrebbero fat-

to, nell'era moderna, i profeti africani, americani, dei popoli nativi di Polinesia allorché lanciavano la loro sfida contro l'occupazione dei loro territori da parte dei bianchi usurpatori e oppressori. Essi annunciavano una « fine del mondo » con ritorno dei morti, annientamento spontaneo dei bianchi, una palingenesi cosmica con recupero della emancipazione, l'avvento di un'epoca splendidamente beata e di benessere. Era la risposta apocalittica alla condizione violentemente deculturatrice della colonizzazione, all'attentato mosso contro l'identità etnica, culturale, sociale in più casi (Amerindiani, Maori, Africani dell'ex Congo Belga, ecc.) da guerre, persecuzioni, imposizioni di lavoro e tributi (Lanternari 1974).

Se questo è il ruolo e questa è la figura del « profeta-interprete » apocalittico di età antiche e moderne, altro è il caso, altra la figura del « promotore-programmatore » di situazioni apocalittiche. Costui, personalità dotata in ogni caso d'un proprio potere d'intervento diretto e attivo sul piano socio-politico e d'influenzamento psicologico sulle masse, è in grado di determinare una situazione apocalittica fomentando ideologie socio-politiche cui egli pretende anche imporre una valenza più o meno esplicitamente religiosa. Da certo malessere collettivamente sperimentato dalla società, egli trae argomento per additare pubblicamente un popolo, una razza, una o più nazioni come fantasmatici responsabili del male e dei disagi della propria gente. E contro quegli obiettivi, costruiti in base a una ideologia mistificatrice, psicologicamente abnorme, egli lancia campagne di odio, di persecuzione, violenza, genocidio, « guerra santa » (quest'ultima in casi di ambito islamico). Facile è pensare al caso-Hitler come pure al caso-Khomeini. Ma abbiamo oggi stesso in casa nostra, se non la figura del programmatore, almeno l'immagine di una categoria di soggetti che ripropongono un programma di aperta o implicita ostilità contro neo-immigrati dal Terzo Mondo. Ritroviamo presso costoro, con qualche frequenza, moduli ideologici e comportamentali già propri del razzismo classimo, comuni al vecchio antisemitismo europeo e nazista. Riappare l'ideologia che addita nell'« altro » la fonte di mali d'origine endogena. E il più grave malanno attribuito all'immigrato terzomondiale consiste precisamente nel prefigurare un vero attentato alla civiltà italica, europea, occidentale. È proprio in questo senso che noi scorgiamo nelle nuove espressioni xenofobiche ormai esplose in grande nel continente d'Europa, la riapparizione d'un antico modello apocalittico. Se Oswald Spengler negli anni '20 lanciava su piano filosofico, ma con chiari sottintesi razzisti, lo slogan del « *Tramonto dell'Occidente* » e segnalava fra i segni di questa « apocalisse » anche le rivolte dei popoli di colore, oggi buona parte della xenofobia anti-immigrati

maturata in Italia, anzi in Europa, al di là di fattori concorrenziali d'ordine socio-economico, pur essi ingigantiti al di là del reale da impliciti presupposti di chiusura ideologica etnocentrica, trova una forte motivazione in una precisa fobia di tono apocalittico. È la paura, esplicitata dal cittadino comune anche a livello di ceti colti e socialmente avanzati, di trovarsi in breve sopravanzati, come esponenti d'una gente e d'una « civiltà sviluppata e del benessere », dall'onda immane di genti qualificate « di cultura inferiore », capaci di scardinare le basi della civiltà occidentale. È la paura di un rovesciamento totale delle condizioni del vivere per il futuro: una nuova, inedita e inopinata apocalisse. Fatto sta che a questa apocalisse di segno univocamente negativo e distruttivo, può opporsi il richiamo — proposto da chi si orienta verso una visuale libera da presupposti ideologici — ad una prospettiva aperta ad un'auspicabile integrazione di genti e culture; sul modello di quanto la storia plurisecolare ha dimostrato nell'incontro di popoli, genti e civiltà sul suolo stesso d'Europa, d'Italia, del mondo intero.

È in questo modo che anche l'occasione odierna offre la possibilità di un'apocalisse a due poli, come è accaduto in tutte quelle apocalissi che saggiamente De Martino ha indicato come « apocalissi culturali »: quelle — cioè — elaborate e vissute a livello di collettività, società, gruppi etnici. Ad un polo negativo che annuncia o prefigura il momento distruttivo, s'oppone l'altro che sopravanza il primo momento, e annuncia, prefigura e propone la reintegrazione: in senso religioso la salvezza, in senso sociale l'intesa conciliatrice, l'integrazione. La lezione demartiniana ci dice che è solo delle apocalissi psicopatologiche lo stigma univocamente distruttivo; è della psicopatologia vivere un'esperienza apocalittica priva di possibilità di riscatto, di reintegrazione.

Ma se parliamo in termini di apocalisse — in senso dichiaratamente simbolico — a proposito d'una certa diffusa reazione mentale espressa dalle collettività di un'Europa centro-occidentale verso la nuova realtà data dal riversarsi di onde migratorie dall'Africa, dall'Eurasia, dall'America Latina, è soltanto per sottolineare la forte, continua e ripetitiva propensione della mentalità collettiva, presso società meno o più sviluppate, tradizionali o moderne a concepire i rapporti con la realtà storica, ambientale, umana in situazioni d'emergenza e crisi, nei termini di simbologia di tipo apocalittico. Da un canto l'Occidente, dall'altro le società del Terzo Mondo stanno dando prova di una comune tendenza, che stabilisce tra loro inaspettate omologie mentali e comportamentali. Pur nelle contrastanti differenze che le dividono, le due grandi categorie di civiltà tendono oggi stesso similmente a ricorrere, dinanzi a situazioni critiche col-

lettive, alla crezione ed elaborazione di sempre nuove formazioni mitico-rituali, o di nuovi tipi di aggregazione comunitaria, capaci di rispondere al « male » che incombe: mali d'ordine diverso, ma riportabili tutti a quella profonda e radicale trasformazione che sconvolge ora le società più diverse e lontane fra loro, in un destino storico unificante. L'annuncio e la fiducia d'una via di riscatto profilata da un qualche ispirato messaggio d'un carismatico che si presenta come guida, maestro, guru, datore di salute e salvezza, si pone come riparo revivificante.

I fattori più importanti e generali di crisi incombente fra i paesi dell'Occidente più avanzato, dal secondo dopoguerra, sono ovvi e noti. Il vorticoso e squilibrato processo di trasformazioni delle strutture fondamentali del vivere comunitario, l'esplosione della tecnica, l'imporsi dei media con i suoi effetti culturalmente omologatori e devastanti rispetto alle peculiarità specifiche d'ogni paese e regione, poi l'avvento della pseudo-messianica e illusoria ideologia consumista, l'avvento del nucleare con la diffusa coscienza dei rischi ecologici e della catastrofe planetaria: tutto ciò creava le condizioni, tra le civiltà più avanzate del pianeta, di un disagio collettivo frutto della sproporzione e discrasia fra lusinghe di progresso e frustrante impotenza nel rispondere ai bisogni umani interiori. S'inaugurava il clima di una apocalisse che per la prima volta nella storia mondiale appariva nella sua configurazione più realistica: ossia come rischio di un'autentica, non simbolica « fine del mondo », soprattutto come effetto diretto del disastro ecologico in corso, e del possibile paventato disastro nucleare, quest'ultimo per ora solo provvisoriamente messo da parte in seguito al superato dissidio Est-Ovest.

D'altra parte e parallelamente, per le genti e le culture del Terzo Mondo si avviava un processo di intensa trasformazione che soltanto a un parzialissimo ceto privilegiato apportava sostanziali miglioramenti, a detrimento peraltro delle masse diseredate abbandonate all'antica miseria, a uno stato di totale e frustrante delusione per una decolonizzazione in nessun modo gratificante per le masse, anzi apportatrice di ulteriore sottosviluppo, abbandono alla deriva, crescita a forbice dello sbilancio, rispetto alle nazioni sviluppate. I modelli occidentali apparsi all'orizzonte, restavano sostanzialmente non fruibili per la maggioranza degli abitanti. Ma la consapevolezza del declino delle tradizioni e della loro efficacia soccorritrice si veniva imponendo anche ai ceti contadini non inurbati e ancorati ai modelli arcaici. Così da un lato il discredito della tradizione (e dei suoi strumenti di soccorso, appoggio e salvezza), dall'altro canto un'attrazione lusingatrice e illusoria verso modelli culturali e sistemi di pensiero occidentali producevano una inconcludente, conflittuale e implic-

tamente tormentosa frattura tra « vecchio-da-rifiutare » e « nuovo inappropriabile ». Nasceva, e s'è diffusa oggi stesso un'instabilità psichica e di orientamenti etico-culturali a livello di massa. In tale clima di disadattamento e disorientamento prendeva avvio un esteso processo di proliferazione e crescita di nuovi movimenti religiosi volti a offrire un soccorso psicologico, morale, spirituale a genti bisognose di un'ancora di salvezza in un mondo precario, alieno, lacerato.

In questo clima di scompenso collettivo di speranze e illusioni, di bisogni di sicurezza interiore, ma anche di adattamenti alla modernità per sfiducia nelle culture e nelle religioni tradizionali, le vecchie società tribali del Terzo Mondo aprivano le braccia ad una moltitudine di formazioni d'ispirazione soteriologica e a loro modo apocalittica. Si tratta d'una grande varietà di nuove formazioni religiose di differente origine, matrice culturale, dottrina e forme rituali. Sono denominate « nuove sette », o « nuovi movimenti religiosi », e molti di loro li si ritrova, in comune, nel mondo occidentale dal quale in più casi provengono per diffusione intercontinentale. È in questo senso che oggi, salvo le enormi differenze legate a origini e influenze ambientali, possiamo affermare che l'Occidente più avanzato, e il Terzo Mondo povero, e solo per eufemismo denominato « in via di sviluppo », si ritrovano uniti in un'unica grande fornace della storia, nella quale si cuociono insieme complessi esperienziali, cumuli di speranze tradite, di soccorsi venuti a mancare, di perdita collettiva di valori essenziali. Da tali fornaci, oggi in diuturno stato d'accensione, stanno uscendo ogni giorno a flusso continuo nuovi movimenti religiosi, in vario modo sincretici. Possiamo dire che le matrici tradizionali africane, in Africa, s'intrecciano col cristianesimo in modi ben differenti da quelli propri dei movimenti religiosi d'età coloniale. Prevalgono forti richiami ad un comunitarismo e carismatico collettivo. Gruppi di adepti si adunano diretti da un loro « profeta » assunto come dotato di potenzialità di guaritore carismatico e guida spirituale. La preghiera di netta derivazione cristiana s'unisce a canti e musiche esaltanti di marcata influenza pentecostale, e spesso con fenomeni di estasi o transe, o possessione spirituale. Infatti è d'uso corrente il nome di « chiese spirituali » per questi movimenti religiosi. I seguaci vivono un'esperienza intensamente partecipativa di fede nel profeta e nel suo potere mistico, e dunque salvifico. Chiara la reinterpretazione mistico-cristiana (di influenza pentecostale) dei vecchi culti di guarigione e di possessione da parte di spiriti tradizionali. Oggi lo « spirito » si fonde con quello predicato dalla Bibbia come spirito santo. La partecipazione al gruppo religioso in spirito di comunità coesa, realizza per i seguaci il superamento in senso psichico e simbolico, del disagio collettivo dovuto

alla crisi collettiva d'identità come innanzi definita. La nuova religione redime dal naufragio apocalittico, conferendo una nuova identità.

Se l'Africa subsahariana offre una mistura estremamente varia di nuove religioni che fondono, secondo i più diversi registri, richiami d'origine ancestrale con forti inclinazioni innovative dagli effetti liberanti e catartici, i paesi dell'America Latina vedono aggiungersi, ai vecchi culti afro-americani, la compagine delle nuove « sette », larghissimamente influenzate dai modelli del pentecostalismo protestante e cattolico: dunque anche qui prevale un marcato misticismo, che in nome dello « spirito » che penetra nel fedele, gli conferisce carismi di guarigione, di profezia, di glossolalia. Nella situazione di disperazione e abbandono dei ceti marginali della maggioranza della popolazione nei vari paesi, il ricorso ad una congregazione d'ispirazione pentecostale (Assemblea di Dio, Congregazione cristiana del Brasile, « Nuova Vita », ecc.) oppure ad un movimento che infonde una nuova fiducia e nuovi significati esistenziali per il semplice fatto di rappresentare una alternativa rispetto al presente, e di prospettare una salvezza possibile, esercita un forte potere d'attrazione in una società in gravissima crisi. Perciò nel continente latino-americano è in piena « eruzione il vulcano delle sette nuove », come è stato scritto da qualcuno. Né mancano sette di matrice diversa, cioè orientale: giapponese come « La casa della Pienezza », o giamaicana come « Rastafari o Reggae », d'intento psicoterapeutico (Comunidad in Argentina, Pueblo de Dios in Paraguay, « Nuova Acropoli » mistura esoterico-teosofica di orientalismo, astrologia, ecc.) (Canova 1987).

In Occidente d'altra parte pullulano nuovi movimenti religiosi d'ogni genere e matrice, tra magico-terapeutici, orientali-contemplativi su base neo-buddista, esoterico-iniziatici, estatici e taumaturgici, di matrice cristiana tradizionale come Torre di Guardia e Mormoni, oppure americana moderna come Scientologia e New Age, orientale come Moonismo e Arancioni di Shree Rajneesh, M.T. o « Meditazione Trascendentale » del guru Maharishi, ecc.

Ora, il fenomeno della inopinata diffusione di nuovi movimenti religiosi accolti con slancio impareggiabile da popolazioni, dall'America all'intero mondo dei paesi industrializzati di oggi, costituisce un dato storicamente caratterizzante dell'epoca contemporanea dal punto di vista socio-culturale.

È un dato da tempo acquisito a livello della riflessione socio-antropologica. Ne hanno preso piena contezza a loro volta, le stesse chiese ufficiali, che hanno espresso con insistenza preoccupazione e allarme. Di fatto il suddetto fenomeno apre impensabilmente un

capitolo nuovo di storia della civiltà industrializzata moderna. In un continente già secolarizzato e laicizzato negli orientamenti di pensiero, e (secondo un'opinione piuttosto diffusa) fino a ieri incline a un orientamento volto ad un processo di « dereligionizzazione » (si pensi a *L'eclisse del sacro* di Acquaviva, 1961, e a *La religione della crisi* di Guizzardi, 1979), assistiamo non senza sorpresa per alcuni, ad un « ritorno del sacro » (Ferrarotti 1978). Ma pochi hanno osservato che, oltre al fatto che esso più d'un « ritorno » è un « diversivo » dato il carattere squisitamente « alternativo » che esso presenta rispetto alla tradizione locale, il fenomeno risulta contestuale con l'esplosione, pur essa coinvolgente, di nuove religioni — parimenti alternative alla tradizione locale — a livello di società premoderne del Terzo Mondo.

Nel Terzo Mondo infatti è in corso una radicale trasformazione degli atteggiamenti collettivi nel campo della religiosità, rispetto ai modi propri della religiosità tradizionale. Si tratta di un passaggio significativo, della pura « osservanza religiosa » — volta al semplice rispetto delle norme e dei valori tradizionali come condizione per assicurarsi contro ogni possibile « male » — ad una autentica « religione di fede ». Quest'ultima implica dipendenza non puramente formale da un sistema di doveri (rituali, etico-sociali, culturali), bensì una partecipata e coinvolgente dedizione all'annuncio-messaggio, nuovissimo, trascinate, del profeta innovatore, che col suo carisma infonde questo nuovissimo atteggiamento e sentimento: la « fede » in lui e nel suo annuncio di riscatto e di beni d'ogni tipo, etico, spirituale, di salute e d'equilibrio nel mondo. Infatti, che si tratti di movimenti di matrice cristiana, orientale, sincretica, o anche intrisi di vecchie concrezioni d'ordine magico, l'approccio collettivo ad essi è squisitamente « fideistico ». I seguaci dei nuovi « messaggeri-profeti » non hanno semplicemente « riguardo » verso regole di comportamento. Essi vivono un'esperienza che può chiamarsi « trasporto » verso il profeta-uomo, e il suo annuncio di riscatto.

Ho seguito personalmente negli anni '70 numerose congregazioni fondate da profeti, fondatori e propagatori di altrettante « chiese spirituali », di evidente inclinazione pentecostale, nel Ghana. Ho rilevato in tutti i casi un tipo di partecipazione collettiva che può ben definirsi « entusiasta ». È stata loro indicata, in virtù della parola profetica, una via di salvezza — come da loro stessi è vissuta — nell'annuncio trasmesso. È l'uscita dal tunnel dell'apocalisse, ossia dal vuoto di valori e di senso.

Ma per un processo omologo e parallelo, le sette nuove, i nuovi movimenti religiosi di recente propagazione tra le società e culture avanzate dei paesi occidentali, fungono da modelli e veicoli per il

recupero d'una identità individuale e umana che le squilibrate condizioni del vivere in società hanno compromesso, ferito e disgregato. I nuovi movimenti, qualunque sia il loro contenuto dottrinale e il carattere liturgico rituale culturale, appaiono ai seguaci come dispensatori di nuovi, soggettivamente validi significati esistenziali, per gente caduta in una grave crisi d'insignificanza rispetto al sociale e al reale. Tali sette, questi movimenti additano vie di autorealizzazione interiore, si propongono come ripristinatori d'equilibrio morale, mentale. Il leader fondatore gode di un credito straordinario quasi a livello di culto personale. I seguaci delegano a lui il proprio destino come garante simbolico di una « salvezza » vicina, accessibile.

Dunque, come tra società tradizionali preletterate e premoderne, così anche tra le nostre società moderne e di cultura avanzata, si discopre dietro la crescita e la diffusione dei nuovi movimenti religiosi, la crisi socio-culturale e spirituale prodotta da fattori storici, psicologici già sopra indicati: crisi percepita inconsciamente come potenziale rovina annientatrice d'ogni valore e senso. È la percezione di un'apocalisse per il singolo individuo e per la società nel suo insieme.

Una riflessione d'ordine assai generale si desume dal rapporto che abbiamo qui individuato e messo in luce, fra l'insorgere di nuovi movimenti religiosi e particolari situazioni, storicamente determinate e diverse caso per caso, di gravi crisi collettive, foriere di profondo disagio mentale, spirituale, morale, col rischio che indichiamo come « apocalisse » in quanto autentico, potenziale naufragio della persona per caduta di valori e di senso. Constatiamo dunque che nessuna società, nessun soggetto umano che sia padrone di sé accetta mai una situazione di crisi tale che si affacci con i segni minacciosi e spettrali d'un possibile « naufragio » collettivo senza riscatto. Sembra al contrario di poter dire che fin dappprincipio l'uomo in società ha tratto le forze e l'abbrivo per costruire cultura, cioè valori e senso dell'esistenza sociale, dal fondo della propria esperienza dei « mali », delle crisi più profonde e distruttive. Certamente i movimenti religiosi innovativi rispondono — talora in modi ingenui e perfino inconsciamente insidiosi per i fedeli di questo o altro leader — all'insostenibilità di una esistenza deprivata di valori. L'annuncio di un leader che offre una promessa d'aiuto psicologico, spirituale, rigeneratore è sufficiente a muovere folle ad accorrere dietro l'annunciatore, accolto ed esaltato quasi profeta, addirittura « salvatore ». Si compie in tal modo, a volte con effetti anche insidiosamente deludenti quando il fondatore d'un movimento sia persona intimamente inaffidabile, il processo che risolve la crisi apocalittica con il momento palinogenetico della reintegrazione.

Come si evince, la crisi collettiva più grave è quella che attenta all'identità della società perché ne incrina in modo compromettente e ne distrugge i valori costitutivi. Per questo la collettività si rigenera e ritrova la propria salvezza ricreando i valori perduti, o rifondandone nuovi. Ora, per le società tradizionali dei mondi e dei paesi premoderni del Terzo Mondo i movimenti religiosi formano il veicolo preferenziale per riguadagnare la palingenesi, partendo dal linguaggio per loro tradizionalmente in uso dinanzi ai bisogni più urgenti. Ma scopriamo che il ricorso a movimenti religiosi ritorna con la stessa funzione anche nel mondo che credevamo laicizzato e scettico, ma che al suono della tromba apocalittica torna ad appellarsi all'antico soccorso, benché in forme nuove, talora ambigue: si rivolge a formazioni religiose nuove o rinnovate.

La nostra riflessione, spingendosi oltre, può bene indicare che la stessa cultura, in quanto tessuto di valori e significati socialmente affidabili, altro non è che la risposta creativa, rigeneratrice, dell'uomo in società, dinanzi al rischio radicale della morte, della catastrofe senza riscatto: al rischio apocalittico. Perciò Ernesto de Martino sottolineava che l'apocalisse, per l'uomo ordinario e per la società, è precisamente matrice primaria della cultura: e solo per l'individuo in condizioni psicopatologiche l'apocalisse resta fuori dalla cultura, fuori da una impossibile reintegrazione.

Avevamo sottolineato all'inizio il carattere convenzionale, ed etimologicamente scorretto dell'uso per il quale la nozione e il termine « apocalisse » viene assunto con il significato di « fine del mondo ». È ora il momento di precisare il corretto significato del termine in senso storico e quali confluenze semantiche esistano con il suo significato convenzionale. Di fatto « apocalisse », corrispondendo nella traduzione « vulgata » del testo evangelico al termine « *Revelatio* », non è che l'« annuncio rivelato » da Dio a Giovanni, secondo un consueto topos mitico-rituale, e teologico, che stabilisce un rapporto d'ispirazione diretta, tramite « visioni, sogni profetici, rivelazioni », tra Dio e il suo interprete ispirato, il profeta, il carismatico. Nel caso specifico l'annuncio dato per « rivelazione » da Dio al suo messaggero e portavoce, è un nucleo linguistico contestato di segni e simboli che hanno, nell'insieme, una portata ambivalente e dialettica particolarmente complessa. Vi si anticipa per simboli (7 calici, 7 sigilli o segni, 7 trombe con relative predizioni di apparizioni corrispondenti) la distruzione di elementi e immagini del « male » incombente sulla terra: bestie, figure di guerra, di violenza, morte, denaro, ecc.: e l'insieme di tale nucleo tematico sta a significare simbolicamente il disordine, il caos, il male da distruggere. Contestualmente nell'immaginazione simbolica del testo viene rappresentato

il tema del riscatto dal male, tramite altrettante figure dal significato augurale, di riordinatori del caos e demolitori del male: ed ecco gli angeli, gli esseri spirituali, il « figlio dell'uomo », ecc. Sono figure antesignane della salvezza, del riscatto, del reinizio dopo la fine. Con esse si annuncia l'avvento finale del Regno di Dio.

L'« apocalisse » dunque originariamente e storicamente è la rappresentazione immaginaria, onirica, simbolica, e la prefigurazione dello scontro delle forze del male contro quelle del bene e della salvezza dell'uomo. Da questo modello paradigmatico, in un'accezione più ampia e in un orizzonte storico-culturale non più univocamente teologico, l'apocalisse diventa la raffigurazione, o prefigurazione — immaginata, promessa, annunciata — dell'incontro-scontro tra due fasi esperenziali nella storia dell'uomo, fra disvalori distruttivi e valori affrancatori e salvifici: inumano contro umano, quale sia il contesto storico al quale vogliamo applicare l'uso del tema e del concetto.

Dunque « apocalisse » in realtà è, propriamente, un « annuncio-rivelazione di fine e reinizio »: fine del male e restaurazione del bene. In tal senso, ogni volta che in una società o cultura si apre un clima « apocalittico », si apre una esperienza collettiva carica di ambivalenti implicazioni emotive e speculative, di paura e speranza, di terrore e minaccia, di colpa ed espiatione. Di fatto, i più diversi nuovi movimenti religiosi cui abbiamo accennato testé si inseriscono in situazioni drammatiche ch'essi stessi, con la loro insorgenza contribuiscono a qualificare come apocalittici. Infatti in virtù della loro iniziativa viene mobilitata la consapevolezza critica, a livello di massa, d'una situazione presente come insostenibile perché segnata da negatività drammatiche, alle quali l'adesione a una nuova religione oppone una barriera, benché a volte illusoria, che affranca psicologicamente dalla disperazione.

VITTORIO LANTERNARI

Bibliografia

- S. ACQUAVIVA, *L'eclisse del sacro nella società industriale*, Comunità, Milano 1961.
- P. CANOVA, *Un vulcano in eruzione. Le sette in America Latina*, EMI, Bologna 1987.
- E. DE MARTINO, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, « Nuovi Argomenti » 69-71, 1964, pp. 105-141.
- F. FERRAROTTI, et alii, *Forme del sacro in un'epoca di crisi*, Napoli, Liguori, 1978.

- G. GUIZZARDI, *La religione della crisi*, Comunità, Milano 1979.
- Ch. LALIVE D'EPINAY, *Les Protestantismes Latino-Américains*, « Archives de Sociologie des Religions » 30, 1970, pp. 33-57.
- V. LANTERNARI, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Feltrinelli, Milano 1974.
- —, *Dei, Profeti, Contadini*, Liguori, Napoli 1988.
- —, *Dalla salute alla salvezza. Dall'osservanza religiosa alla fede mistica nelle società tradizionali*, « S.M.S.R.56.1990, p.p. 43-60.
- —, *Curatori di anime*, in: *Le Tradizioni popolari in Italia*, Electa, Milano 1989, pp. 105-110.
- M.I. MACIOTI, *Teoria e tecnica della pace interiore*, Napoli, Liguori, 1980.
- L. VILLARI, *Croce filosofo tra due guerre*, « La Repubblica » 24/VI/1992.

Pubblicazioni ricevute

Religioni e Società

Rivista di scienze sociali della religione
12, anno VI, luglio-dicembre 1991

indice

**L'Islam contemporaneo in occidente:
identità, etnicità, religione**

Arnaldo Nesti, Editoriale

3

saggi

ricerche tra Italia e Europa

Albert Bastenier, L'Oriente islamico in Occidente. Alcune coordinate
Maura de Bernart, Motivazioni e vita quotidiana dei migranti dei paesi arabi
e del sud del mondo

18

Vanessa Maher, Abdeslam Belaid, Starlin Arush, Kamal Chaifourosli, Islam
in emigrazione: continuità e cambiamento dell'identità religiosa

43

Donald Carter, Una confraternita musulmana in emigrazione: i Murid del
Senegal

60

migrante e pellegrino: dimensioni

Giovanni Gasparini, La dimensione temporale nelle relazioni interculturali
connesse all'emigrazione islamica

79

Massimo Pomi, Spazio e diaspora nell'Islam spirituale

87

dialoghi/documenti

François Houtart, Ricerca e appartenenza. Una biografia nell'orizzonte del-
la storia mondiale. Dialogo a cura di Arnaldo Nesti

93

I nuovi movimenti religiosi neo-orientali fra apocalisse ed ecosofia

1. Introduzione

Lo scopo del presente articolo è l'analisi del rapporto fra movimenti di tipo orientale ed ecologia, o meglio, fra la visione del mondo che questi movimenti esprimono e una provincia di significato particolarmente carica di valore simbolico nei sistemi sociali contemporanei: il degrado e la salvaguardia dell'ecosistema.

Nei nuovi movimenti neo-orientali il tema dell'ambiente riveste un'importanza centrale¹. Infatti, la decisione, che gli aderenti a questi movimenti prendono di varcare i confini culturali di origine — quelli segnati dall'Occidente — e di esplorare i territori della sapienza religiosa orientale, matura spesso sulla base di un rifiuto critico, di un conflitto più o meno aperto nei confronti della razionalità moderna e del modello che da essa deriva di dominio dell'uomo sulla natura. Un tentativo radicale e coerente di chiamarsi fuori dalla weberiana « gabbia d'acciaio ».

Ciò che qui ci interessa approfondire è come nei movimenti neo-orientali, sviluppatasi in Occidente a partire dalla fine degli anni Sessanta, il riferimento alle religioni orientali funzioni come un nuovo serbatoio di evidenze linguistiche e simboliche² capaci di interpretare l'emergenza della questione ambientale. L'immagine del serbatoio ci sembra efficace: il nuovo messaggio che i maestri di vita neo-induisti o neo-buddhisti predicano viene a depositarsi su fram-

¹ La letteratura sociologica sui movimenti religiosi neo-orientali in Italia non è molto vasta. Si vedano i lavori di M. Bergonzi, *Inchiesta sul nuovo misticismo*, Bari, Laterza 1980; G. Bartolomei, C. Fiore, *I nuovi monaci*, Milano, Feltrinelli 1981; M. Diani, *L'area della nuova coscienza tra ricerca individuale e impegno civile*, in A. Melucci, a cura di, *Altri codici*, Bologna, Il Mulino 1984; G. Filoramo, *I nuovi movimenti religiosi*, Bari, Laterza, 1986; M. Introvigne, *I nuovi culti*, Milano, Mondadori 1991; M.I. Maciotti, *Teoria e tecniche della pace interiore*, Napoli, Liguori 1983; E. Pace, *Il tempo della conversione nei movimenti religiosi*, in « Religioni e Società », 1987, n. 3, pp. 96-114; G. Ribet, *L'Oriente a stelle e strisce*, Torino, Claudiana 1980; A.N. Terrin, *Nuove religioni*, Brescia, Morcelliana 1985.

² Per questo concetto cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna, Il Mulino 1986, vol. II, pp. 711-712.

menti di memoria religiosa o su immaginari simbolici di tipo millenaristico, sia religioso che politico, cari ad una parte delle unità generazionali che per prime sono approdate ai movimenti neo-orientali³. Ora la conversione all'« Oriente » per molti loro aderenti ha significato il tentativo di fuoriuscire da un sistema di vita ritenuto irrimediabile, nonostante speranze e contestazioni sviluppatesi negli anni passati in tale direzione. Da qui lo sviluppo di un pensiero apocalittico, che si configura, in prima battuta, come critica radicale nei confronti della modernità occidentale.

Noi esamineremo, in particolare, due movimenti che, a nostro avviso illustrano la pluralità delle posizioni ideologiche presenti in un arcipelago di « piccoli isolotti », solo apparentemente, non comunicanti fra loro, ma, in verità, accomunati da una latenza di valori antitetici alla razionalità della vita moderna. L'esame verterà non tanto sulla loro struttura organizzativa e sull'impianto ideologico complessivo, quanto piuttosto sulle rappresentazioni collettive che questi movimenti producono rispetto al rapporto uomo-ambiente.

Utilizzeremo due casi di studio (il movimento di Rajneesh e quello degli Hare Krishna) per dimostrare come nelle rappresentazioni relative al rapporto uomo-ambiente si rivelino strutture simboliche che rimandano a tipi-ideali di azione collettiva.

Le strutture simboliche che abbiamo trovato e che rinviano ad altrettante modalità di azione sociale sono:

a) l'ambiente è segnato dalla catastrofe → sviluppo di una visione religiosa di tipo apocalittico → sperimentazione di una *polis* globalmente ecologica: **azione apocalittico-radicale**;

b) l'ambiente è in pericolo perché l'uomo ha smarrito il senso profondo che lo lega alla madre-terra → sviluppo di un pensiero ecosofico (l'uomo fa parte del Tutto al quale deve sforzarsi di ritornare) → esperienze di tipo monastico sottoforma di comuni agricole che garantiscono l'autosufficienza e simboleggiano l'unica alternativa possibile a fronte della ineludibilità del collasso ambientale: **azione del tipo « fuga mundi per ritrovare l'arca perduta »**.

La nostra ipotesi generale è che i movimenti neo-orientali che esaminiamo rappresentino differenti modalità per soddisfare un comune sentire: il senso apocalittico della catastrofe imminente e la necessità di rifondare su basi etiche nuove tutto l'ordinamento della società.

Un'ultima precisazione. L'analisi dei due movimenti è stata condotta su due tipi di materiale documentario: interviste e storie di

³ Abbiamo analizzato le unità generazionali dei componenti dei movimenti neo-orientali in Italia nell'articolo *Il tempo della conversione...*, cit.

vita di militanti (italiani), da un lato, e testi prodotti dai movimenti (libri, giornali, bollettini, videocassette ecc.), dall'altro, in un arco di tempo che va, tra la prima campagna di interviste all'analisi degli ultimi testi prodotti dai movimenti, dal 1982 al 1990⁴.

2. Dall'apocalisse alla nuova città del Sole

Nell'aprile del 1990 gli ultimi epigoni italiani del movimento di Rajneesh hanno pubblicato, presso un prestigioso editore di sinistra, un libro dal titolo *Politica e Zen*⁵, con un sottotitolo ambizioso, « un nuovo manifesto ». L'intento è chiarito sin dalle prime battute:

*« ... comun denominatore di tutti i problemi del pianeta è un processo di divisione che costituisce l'ostacolo principale allo sviluppo di quella capacità di percezione, di quella sensibilità, di quella intelligenza che ama e comprende che è un fattore essenziale per la possibile evoluzione dell'umanità. Questo processo di divisione si manifesta fundamentalmente in tre modi: a) la divisione dell'uomo da se stesso; b) la divisione dell'uomo dalla natura; c) la divisione degli uomini dagli altri uomini »*⁶.

La divisione dell'uomo dalla natura viene analizzata con un ricorso continuo a toni apocalittici. Li riassumiamo per temi ricorrenti al fine di illustrare sinteticamente il repertorio simbolico con il quale si costruisce il discorso antitetico alla società occidentale e alla razionalità moderna.

⁴ La ricerca è stata condotta in due tempi: in una prima fase sui centri e sulle comunità di Rajneesh (dal 1982 al 1984 e, successivamente tra il 1989 e il 1990) e in una seconda su due *ashram* italiani (di San Casciano Val di Pesa e di Camin vicino Padova) degli Hare Krishna tra il 1988 e il 1990. I centri dei Rajneesh visitati sono stati 10, così ripartiti nel territorio nazionale: 3 in Lombardia, 3 nel Triveneto, 3 in Italia Centrale (Toscana ed Emilia) e un centro a Palermo. In questi centri abbiamo distribuito un questionario-scheda molto semplice per raccogliere informazioni di carattere socio-anagrafico (sono tornati indietro esattamente compilati 340). Evidentemente lo strumento ci ha fornito solo un panorama indiziario della composizione sociale dei membri che nel momento in cui il questionario è stato distribuito e autosomministrato si trovavano nei centri (nei quali, come è noto, accanto ad una minoranza di residenti stabili ruota mobilmente un nucleo più ampio di simpatizzanti o utenti). A questo tipo di indagine abbiamo aggiunto una serie di interviste a dirigenti e militanti, semi-strutturate in profondità (83 per l'esattezza), che avevano l'intento, da un lato, di ricostruire l'itinerario biografico dell'intervistato e il processo di conversione da esperienze culturali precedenti all'adesione a Rajneesh e, dall'altro, di mettere a fuoco i caratteri dell'esperienza spirituale avuta. L'indagine sulle comunità degli Hare Krishna è stata condotta utilizzando esclusivamente interviste semi-strutturate (38 per l'esattezza).

⁵ Cfr. *Politica e Zen*, Milano, Feltrinelli 1990.

⁶ *Ibidem*, p. 13.

a) *La fine del pianeta è imminente: « ciò che è impensabile, ma che di fatto sta già accadendo, è che il respiro del nostro pianeta corre il rischio di essere bruscamente arrestato...: non più alberi, non più canto di uccelli, non più fresche mattine. È l'uomo che sta asfissando, soffocando, bombardando il pianeta, insieme al pianeta, se stesso... »*⁷;

b) *la causa di questo disastro* va ricercata nel modello culturale che sorregge lo sviluppo economico e sociale moderni: « *la razionalità moderna — produttivistica e orientata alla ricerca dell'utile — ha finito per alimentare un modello culturale secondo il quale l'uomo ha esercitato un ruolo violento da predatore del suo habitat naturale, ormai sull'orlo della catastrofe* »⁸;

c) *gli effetti* di questo disordinato rapporto tra uomo e ambiente naturale si ripercuotono negativamente sui rapporti sociali: si paragona l'espansione tecnologica, economica, demografica e sociale ad un processo « canceroso »⁸, cellule in crescita disordinata;

d) *per liberarsi da questo modello* che ha prodotto la catastrofe annunciata occorre aggredire il male alla radice: nel manifesto dei Rajneeshes si imputano alle principali istituzioni che socializzano gli individui le responsabilità di tutto quanto descritto poco sopra. La famiglia, la scuola, le religioni istituzionali, gli stati con la loro ideologia nazionalista e così via sono gli attori negativi di questo scenario apocalittico.

In conclusione la divisione — nei suoi tre aspetti, interna all'uomo, tra questi e la natura e fra gli uomini stessi — è il prodotto di un condizionamento sociale dal quale occorre liberarsi. L'unità dell'uomo, dice il manifesto, è la soluzione del problema assieme alla scoperta della sua interdipendenza eco-sistemica. Ma dall'Occidente non arrivano più segnali positivi. La sua cultura sembra ormai incapace di produrre nuovi stimoli critici. Da qui l'invito a volgersi verso l'Oriente:

*« L'Occidente è scientifico, aggressivo, pronto a conquistare la natura; l'Oriente è non aggressivo, ricettivo, disposto a farsi conquistare dalla natura. L'Occidente è concentrazione della mente; l'Oriente è non-mente, meditazione »*⁹.

Varcare allora la porta dell'Oriente per ritrovare l'arca perduta rappresenta l'unica via di uscita dalla catastrofe imminente.

⁷ Ibidem, p. 7.

⁸ Ibidem, p. 15.

⁹ Ibidem, p. 18.

In uno dei suoi ultimi discorsi¹⁰, il fondatore del movimento interviene direttamente sulle questioni ecologiche. L'occasione gli viene offerta da un'intervista rilasciata ad un membro del comitato britannico per il programma dell'ONU sulle condizioni ambientali. Quest'ultimo lo aveva invitato a reagire alle conclusioni raggiunte dalla Commissione mondiale per l'ambiente e lo sviluppo nel suo rapporto del 1987, *Our Common Future*¹¹.

Rajneesh (che da alcuni anni si faceva chiamare Osho, da Oceano) utilizza il commento al rapporto per mostrare la validità delle analisi che da tempo egli veniva esponendo ai suoi discepoli e al mondo intero. Egli traspone, infatti, i ragionamenti degli estensori del rapporto ONU in termini simbolici: i dati relativi alla situazione ecologica diventano così il pretesto per presentare una metafora religiosa e culturale più ampia sui destini dell'umanità tutta. Una metafora non più solo ecologica. La diagnosi apocalittica di Osho sul disastro naturale provocato dall'uomo si traduce in un invito universale ad abbandonare i vecchi modelli di comportamento e ad assumere una nuova filosofia di vita.

L'ecologia diviene fonte di ecosofia¹², una visione globale e radicale del posto dell'uomo nella società e nel mondo. Gli argomenti dialettici che Osho usa per sostenere il suo punto di vista possono essere ricondotti a due registri linguistici: il primo che potremmo definire del genere letterario apocalittico, il secondo del tipo utopico. Proviamo in modo schematico a ricostruire i due registri che, ovviamente, nel dipanarsi del discorso, si intrecciano e si sovrappongono.

Abbiamo così raccolto in una tabella sinottica i principali passaggi dell'ordine simbolico del discorso:

¹⁰ La scomparsa del fondatore è avvenuta in circostanze non chiare. I discepoli ritengono che egli sia stato lentamente avvelenato, dopo il suo ritorno a Poona e dopo le lunghe traversie avute con la giustizia americana. Nel periodico bimestrale del movimento — il periodico porta il significativo titolo *Liberation Times* — del maggio-giugno 1990, nell'editoriale, Shobha Arturi così scrive: « ... In ogni tempo uomini liberi sono stati perseguitati, misconosciuti, insultati, uccisi dall'ignoranza dei più: Socrate e Mansoor, Gesù e van Gogh, Pitagora e Wilhelm Reich e ora anche Osho. A essere liberi si rischia la vita... ».

¹¹ Cfr. Osho Rajneesh, *La grande sfida*, Milano, Bompiani 1990, p. 133.

¹² Per questo concetto cfr. C. Albanese, *Nature Religion in America*, Chicago, Chicago University Press 1990 e G. Filoramo, *Métamorphose d'Hermès. Esotérisme et critique de la science dans le mouvement Ecologie Profonde*, paper presentato al Colloquio « Religion et Ecologie », CNRS, Paris 28-29/XI/1991.

¹³ Cfr. *La città del sole*, Milano, Feltrinelli 1962.

Tab. n. 1
Linguaggio apocalittico e linguaggio utopico
nel discorso sull'ecologia di Rajneesh

<i>apocalisse</i>	<i>utopia</i>
<p>Nessun futuro per la vita. Siamo in un vicolo cieco Il suicidio globale del pianeta è il risultato finale di tutte le nostre culture, filosofie e religioni I quattro cavalli dell'imminente apocalisse: esplosione demografica nazionalismo immunodeficienze disastri ambientali Se un uomo scopre la saggezza del corpo e dei suoi misteri non si preoccuperà dei preti e di Dio Le religioni sono state del tutto nemiche del corpo</p>	<p>Se vogliamo risolvere i problemi del futuro dobbiamo vedere quali radici hanno nel passato Tutto questo è accaduto perché si è sempre guardato alla parte e non alla totalità</p> <p>L'uomo nuovo è la nascita di un essere umano originale privo di condizionamenti senza nazione, senza religione libero da discriminazioni tra uomo e donna, bianco e nero. orientale e occidentale Nel mondo è necessaria una nuova educazione che introduca l'essere umano alla meditazione: se non hai compassione per il tuo corpo, non potrai averne per il corpo degli altri</p>

(nota: tutte le frasi sono tratte dall'intervista citata)

Le contrapposizioni dell'ordine simbolico del discorso sono facilmente individuabili:

+	-
<p>Guardare alle radici dei problemi <i>attuali</i> Guardare alla <i>totalità</i> <i>Uomo nuovo</i> <i>Meditazione</i> taglia alla radice i problemi</p>	<p>Il <i>passato</i> ha tradito l'umanità Guardare al <i>frammento</i> <i>Uomo vecchio</i> <i>Filosofie, religioni,</i> Nazioni, famiglia, etica utilitaristica</p>

Riscoprire *mistero*
e saggezza del *corpo*
Creare *futuro d'oro*

Il *passato* ha tradito
l'umanità
Guardare al *frammento*
Uomo vecchio
Filosofie, religioni,
Nazioni, famiglia, etica
utilitaristica
Il *corpo represso*
dalle *religioni*
Idea dell'*età d'oro*
del passato *non esiste*

Si può comprendere abbastanza facilmente come la visione del mondo che Rajneesh-Osho presenta è, per un verso, legata ad alcuni temi propri del catastrofismo ecologista, e, per un altro, vicina al pensiero utopico. Viene in mente non tanto Tommaso Moro, ma un altro Tommaso: Tommaso Campanella, l'autore della Città del Sole¹³. Evidentemente ci sono molte differenze, ma alcune analogie sono sorprendenti.

I seguaci di Rajneesh, come i solari di Campanella, sono chiamati a creare una società, una *polis*, che sia diretta espressione di una visione etico-religiosa nuova e di una nuova concezione ecologica: una *respublica* « naturale », fondata sull'idea dell'armonia dell'uomo con se stesso, con la natura e fra gli uomini, retta da un « Metafisico », dove non vengano più le convenzioni borghesi — il matrimonio, la famiglia, l'educazione, l'organizzazione statale ecc. — né tutte le forme di socializzazione e di controllo sociale — religioni, apparati repressivi dell'ordine pubblico ecc.¹⁴ —. Il sogno utopico di Rajneesh è, infatti, un governo mondiale affidato ad un'accademia di scienziati « creativi », prototipi di quell'uomo nuovo di cui egli parla a più riprese nei suoi scritti, scienziati-poeti, con più « cuore e meno cervello ».

3. Piccoli esperimenti di apocalittica¹⁵

E che non si tratti solo di parole in libertà lo dimostra il tentativo, che ora rapidamente richiamiamo, di realizzare la nuova città del Sole — la *Rajneeshpuram*, letteralmente la città della « visione

¹³ Cfr. *La città del sole*, Milano, Feltrinelli 1962.

¹⁴ Cfr. Osho, op. cit., p. 35.

¹⁵ Parafrasiamo la formula di E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, Milano, Feltrinelli 1971.

di Rayneesh » — la prima città ad ecologia globale, come viene definita dalla memorialistica del movimento, dove « *far nascere quel tipo di uomo nuovo, Zorba il Buddha, l'incontro della terra con il cielo* »¹⁶.

Più che una città un grande accampamento da pionieri del West: 260 kmq. nel cuore dell'Oregon, 3.500 abitanti, più di 15.000 visitatori annuali, una struttura di servizi essenziali, l'uso pianificato di biotecnologie, una comune agricola che intendeva proporsi come modello alternativo di società in armonia con la natura e di armonia nei rapporti interumani. Il lavoro volontario è legittimato come forma di preghiera o meditazione. A dirigere la complessa macchina amministrativa della *polis* è chiamato un gruppo di fedelissimi discepoli di Rajneesh che si mostrano capaci di gestire la fase di latenza del carisma del fondatore¹⁷, che per quattro anni circa sceglie il silenzio e il ritiro dalla scena pubblica¹⁸.

L'incontro della terra con il cielo che il progetto della *Rajneeshpuram* intende metaforicamente realizzare è la nuova filosofia o religione che trova le sue radici a Poona — il primo *ashram* fondato da Rayneesh — e la nuova frontiera occidentale, da dove proviene la stragrande maggioranza dei *sannyasin*¹⁹. La città doveva così rappresentare la possibilità concreta di mettere assieme il sapere scientifico e la tecnologia occidentali con la nuova sapienza orientale. Il punto di incontro viene individuato proprio sul terreno ecologico: costruire un modello di società nella quale le nuove acquisizioni teoriche e tecniche prodotte dalle scienze dell'ambiente potessero rap-

¹⁶ Cfr. Osho, op. cit., p. 139.

¹⁷ Sul movimento di Rajneesh si vedano i pochi lavori di carattere sociologico sinora apparsi di L. Androes, *Cultures in Collision: the Rajneesh Search for Community*, in « Communities », 1987, n. 71-72, pp. 49-54; K. Braun, *Rajneeshpuram. The Unwelcome Society*, West Linn, Scout Creek Press 1984; L.F. Carter, *Charisma and Control in Rajneeshpuram*, New York, Cambridge University Press 1990; C. Latkin, R. Hagan, R. Littman, N. Sundberg, *Who lives in Utopia*, in « Sociological Analysis », 1987, n. 48, p. 73-81; C. Latkin, *From Deceit to Vice. Social Control and Intergroup Conflicts at Rajneeshpuram*, in « Sociological Analysis », 1991, n. 52/4, pp. 363-378; E. Pace, art. cit., e *Pilgrimage as Spiritual Journey*, in « Social Compass », 1989, n. 2, pp. 229-244; S. Palmer, *Charisma and Abdication: a Study of the Leadership of Rajneesh*, in « Sociological Analysis », 1988, n. 49, pp. 119-135; T.L. Shay, *Rajneeshpuram and the Abuse of Power*, West Lin, Scout Creek Press 1985.

¹⁸ La vita della città durerà dal 1981 al 1985. Su questa esperienza cfr. E. Pace, *Il milieu carismatico*, in M.I. Maciotti, a cura di, *Maghi e magia nell'Italia di oggi*, Firenze, Pontecorboli 1991 e S. Palmer, art. cit..

¹⁹ Il termine *sanyasa* e *sannyasin* significano, letteralmente, rinuncia e rinuncianti, alludendo alla via ascetica che un devoto assume per uscire dai condizionamenti del mondo. In particolare, nell'induismo, allude all'uomo di alta casta che ha rinunciato al mondo per diventare un seguace di un maestro spirituale.

Nella terminologia del movimento di Rajneesh il termine è sinonimo del devoto che ha ricevuto dal maestro il *Mala*, l'investitura spirituale, che comporta il cambiamento del nome e l'accesso ad una via spirituale nuova di conversione.

presentare il segno visibile dell'esistenza di una visione dell'uomo e dei rapporti umani radicalmente alternativi a quelli dominanti in una società molto avanzata dal punto di vista economico e tecnologico, come quella americana.

La « città » doveva essere non tanto il punto di riferimento per il movimento degli Arancioni quanto piuttosto l'espressione di una coscienza collettiva nuova, la coscienza della interconnessione fra ambiente-rapporti sociali non competitivi-equilibrio interiore individuale. Una coscienza ecosofica che tentava di tener lontano i rischi di un uso ancora una volta tecnologico dell'ecologia, non al servizio del mercato e dei macro-sistemi politico-finanziari.

Il tipo di azione collettiva che viene sperimentato nei quattro anni di vita della città, soprattutto dai residenti stabili, è più orientato alla ricerca dell'intesa e meno dominato dall'urgenza di subordinare i mezzi ai fini e di calcolare solo ed esclusivamente profitti e perdite²⁰.

Una visione olistica, dunque, che presuppone una lettura apocalittica del tempo presente. I Rajneeshes vogliono dimostrare, infatti, che solo fuoriuscendo dai valori e dalla cultura occidentali — qui nasce la tensione apocalittica — si può tentare di rivoluzionare il modello di uomo e di società che ha finito per « depredare » la natura e condurci all'attuale disastro ecologico.

4. I sognatori dell'arca perduta

Se con i Rajneeshes ci troviamo di fronte ad un movimento neo-orientale che si colloca a mezza strada fra apocalisse e utopia radicale, movimento che però prova ad utilizzare in senso ecologico le nuove tecnologie « dolci » per lo sfruttamento delle risorse naturali, con il secondo caso che prendiamo in considerazione, gli Hare Krishna²¹, abbiamo a che fare con un movimento che percorre una

²⁰ Nel deserto dell'Oregon la meditazione diventa *worship*, venerazione, culto, dedizione alla costruzione dell'uomo nuovo in un contesto sociale nuovo. Si continuano a praticare tutti i momenti di meditazione individuale e collettiva già sperimentati nella fase fondativa di Poona, ma Rajneesh predica la necessità di integrare nel *worship* anche il lavoro, le diverse incombenze quotidiane che ciascuno è chiamato a spletare « per il bene comune ».

²¹ Sul movimento dell'ISKON (l'Associazione per la Coscienza di Krishna), cfr. G. Bartolomei, C. Fiore, *I nuovi monaci*, op. cit.; F.J. Daner, *The American Children of Krsna*, New York, Holt 1976; S. Gelberg, *Hare Krsna, Hare Krsna*, New York, Grove Press 1983; G. Johnson, *The Hare Krsna in San Francisco*, in C. and R. Bellah, eds., *The New Religious Consciousness*, Berkeley, University California Press 1976; S. Judah, *Hare Krsna and the Counterculture*, New York, Woley and Sons 1974; L. O'Brien, *A Case Study of the Hare Krsna Movement*, in A. Black, P. Wasner, eds., *Practice and Belief*, London, Allen and Unwin

strada diversa, pur muovendo da un riferimento socio-religioso extra-occidentale.

Gli Hare Krishna, infatti, per anticipare subito le conclusioni alle quali intendiamo pervenire, hanno realizzato un'esperienza di tipo monastico nella quale si cumulano radicali pratiche ascetiche individuali, rifiuto totale della cultura e della razionalità moderne, completa dedizione alla vita comunitaria e ritorno ad un rapporto con la natura e l'ambiente caratterizzato da un atteggiamento che, per ora, ci limitiamo a definire di « ricerca dell'arca perduta ». Con questa formula intendiamo la ricerca di una tavola di valori perduti da parte di tutti quei gruppi minoritari che nella società occidentale hanno sperimentato e continuano a sperimentare modelli culturali parzialmente o radicalmente altri rispetto alla socializzazione originaria ²².

Isoliamo dalla dottrina degli Hare Krishna, così come è stata sistematizzata dal loro fondatore, Bhaktivedanta Swami Prabhupada, l'aspetto che più ci interessa: la visione del rapporto uomo-natura alla luce di una sapienza che rimonta ai testi vedici e alla filosofia induista.

La figura di Prabhupada — sia consentita questa breve digressione per meglio argomentare i successivi passaggi del nostro discorso — è interessante per almeno tre aspetti:

a) egli si rifà ad un filone religioso induista che rimonta ad un testo fondamentale, la *Bhagavad-gita* (Il canto di Dio, V-II sec. a.C.), un testo che rappresenta un punto di rottura nella storia dell'induismo stesso: il passaggio da una concezione vetero-animista e panteista ad una concezione monoteista che implica altresì l'idea della necessità di un rapporto diretto e personale fra l'uomo e Dio:

b) egli si ricollega, poi, agli insegnamenti di un riformatore religioso (del movimento della Bengala Vaisnava) del 1500, Caitanya, il quale introdusse la pratica della devozione bhakti, cioè di una

1983; T. Poling, J.F. Kenney, *The Hare Krsna Character Type*, Lewinston, The Edwin Mellen Press 1986; L. Shinn, *The Many Faces of Krsna*, in J. Fitcher, ed., *Alternatives to American Mainline Churches*, New York, The Rose of Sharon Press 1983; M. Singer, ed., *Krishna, Myths, Rites and Attitudes*, Honolulu, East-West Center Press 1966; A.N. Terrin, *Nuove religioni*, op. cit.

²² Si tratta di un motivo ricorrente che troviamo anche in altri movimenti religiosi neo-orientali contemporanei, come il movimento Sai Baba, sul quale rinviamo a E. Pace, *Il milieu carismatico*, cit., e a M. Introvigne, *I nuovi culti*, Milano, Mondadori 1991 e all'altro guidato da Ahmed che predica la religione di un Dio che si rivela come fonte di energia e si diffonde lungo frequenze (*test band*) esprimibili con suoni particolari. In entrambi i casi la critica radicale ai valori della razionalità occidentale è evidente e ispira condotte di vita molto rigorose (come nel caso del movimento di Ahmed, dove si pratica il vegetarianismo, il rifiuto di sostanze trattate chimicamente, dunque, anche delle medicine, della scuola e del lavoro professionale).

pratica yoga che, per usare una terminologia a noi più familiare, stimola una graduale fusione della mente del devoto con la divinità, una continua *full-immersion* di tipo mistico;

c) perciò Prabhupada annette grande importanza ad un tipo di aggregazione socio-religiosa che aiuti per così dire i devoti a concentrare al massimo tutte le energie mentali, spirituali e fisiche per raggiungere l'esperienza mistica; da qui l'idea di costruire un vero e proprio universo « concentrazionario », una istituzione totale che non consenta dissipazioni entropiche profane. Basterà riflettere che il nucleo duro della pratica meditativa *bhakti* consiste in un insieme di atti, quotidianamente ripetuti (fissare le immagini sacre, pregare, pulire il Tempio, fare offerte alle statue di Krishna) e un semplice *mantra* da recitare o cantare più volte al giorno. In sintesi al centro del messaggio c'è l'idea di una totale ri-sacralizzazione dell'individuo e della società: l'*ashram* con il suo tempio, la sua fattoria auto-sufficiente, la scuola, i servizi, diventa il nuovo microcosmo sociale dei devoti « dalla testa rapata ».

Per capire come essi la pensino nei confronti della questione ecologica è bene tenere sotto controllo, in parallelo quasi, il pensiero-verità del maestro, da un lato, e la vita quotidiana nelle comunità.

Prendiamo le mosse allora del giudizio che gli Hare Krishna danno sulla realtà presente.

Non mancano accenti apocalittici. Il loro maestro ripete spesso che siamo nell'età di *Kali*, un'età influenzata dalle forze del male che spingono:

« la vita umana esclusivamente alla realizzazione del sé... gli uomini, colpiti da pazzia, affermano di considerare inutile la vita spirituale... Tutta l'educazione è rivolta al piacere dei sensi e ogni uomo dotato di ragione può notare che i bambini di questa era di violenza sono intenzionalmente mandati al mattatoio rappresentati dalle cosiddette istituzioni d'insegnamento... Sotto la bandiera dello stato secolare i dirigenti del mondo tracciano di anno in anno innumerevoli piani allo scopo di risolvere tutti i problemi, ma le leggi intransigenti dell'energia materiale, che è energia del Signore, conoscono il fallimento, uno dopo l'altro, tutti i loro tentativi in nome del progresso... »²³.

È interessante notare che il richiamo all'età di *Kali* non è ovviamente casuale. Prabhupada è tornato spesso su questo tema: l'eseg-

²³ Cfr. B.S. Prabhupada, *La scienza della realizzazione spirituale*, Firenze, Ed. Bhaktivedanta 1983, p. 13.

si che egli fa di un testo vedico antico, la *Srimad-Bhagavatam*, è tutta orientata a dimostrare come questo testo avesse previsto cinquemila anni fa l'età presente, dominata da tutte le « bestie » dell'apocalisse della *kali-yuga*²⁴. È l'età in cui — è una citazione testuale —:

*« la religione non esiste più, l'unione fra uomo e donna è frutto solo dell'attrazione fisica ed essa finisce quando questa si esaurisce, il denaro è misura del prestigio sociale di una persona e la povertà diventa sempre più un disonore, chi va al potere diventerà sempre più un "arrivista ambizioso". L'età di kali è "come un oceano in cui regnano da padroni il vizio e il male »*²⁵.

Su questo sfondo apocalittico l'analisi del destino ecologico dell'umanità è facilmente ricavabile: lo sfruttamento intensivo e dissennato delle risorse naturali da parte dell'uomo deriva da un modello culturale e da un tipo di organizzazione sociale, secono Prabhupada, completamente innaturale. Lo schema del discorso è sintetizzabile nella tabella che segue:

*Tab. n. 2
Asse oppositivo del discorso apocalittico degli HK.*

<i>polo positivo</i>	<i>polo negativo</i>
naturale	artificiale
comunità rurale	società industriale
autosufficienza	spreco risorse
ritorno all'arca	progresso moderno

La visione apocalittica viene a rafforzarsi nelle convinzioni del leader degli Hare Krishna nel momento in cui comincia ad avvertirsi l'emergenza ambientale (siamo all'epoca del primo shock petrolifero, anni Settanta, all'« infanzia » della coscienza ecologica). Ciò che sorprende, in ogni caso, è la capacità che egli mostra di saper interagire selettivamente su tutte le questioni di cui si compone la grande

²⁴ Ibidem, pp. 15-16.

²⁵ Ibidem, p. 18.

questione dell'ambiente. Due esempi possono essere sufficienti²⁶. Li schematizziamo utilizzando la stessa griglia precedente:

Tab. n. 3
Esemplificazioni del discorso apocalittico degli HK
lungo l'asse semantico oppositivo

<i>polo negativo</i>	<i>polo positivo</i>
uso smodato della carta = deforestazione crescente	fabbricare carta usando l'erba e pubblicare « meno parole inutili »
perforare la terra per trovare il petrolio determina squilibri nell'orbita terrestre	ridurre i consumi e tornare ad una vita semplice, soddisfare solo bisogni essenziali

Il ritorno alla terra, come si comprende, non è un escamotage linguistico; rappresenta invece la parola d'ordine di un programma di azione collettiva: costituire comunità agricole autosufficienti come modelli esemplari alternativi alla vita congestionata delle città, modelli di vita semplice, armoniosa e pacifica. Dunque, non tanto una *fuga mundi* di asceti o eremiti sdegnati che si chiamano fuori dal mondo, ma una intenzionale scelta di mettere in pratica micro-realizzazioni sociali che rappresentino una contestazione esemplare della logica del mondo moderno.

5. Tanti piccoli bovani

In una comune agricola²⁷ italiana da alcuni anni le *performances* pubbliche — il *sankirtana* — degli Hare Krishna si sono arricchite di un particolare che non cessa di stupire la gente comune che il sabato pomeriggio si muove freneticamente per fare acquisti nel centro urbano. Tra il traffico delle auto e la folla ci si può imbattere in un festoso carro trainato da due mucche bianche sul quale i devoti

²⁶ Ibidem, p. 149.

²⁷ « L'umanità può organizzarsi, invece, in modo naturale solo nell'ambito di comunità rurali: se si vive con i prodotti della terra, di coltivazione e di allevamento, in un ambiente sano, tutti i bisogni possono essere facilmente soddisfatti senza trasporti a lunga distanza, e quindi senza consumo di energia, come il petrolio ad esempio », ibidem, p. 159.

cantano le lodi di Krishna, muovendo dalle comuni agricole situate fuori delle città. L'osservazione partecipante e la frequentazione degli *ashram* italiani ci hanno consentito di verificare con quanta tenacia i seguaci di Prabhupada abbiano messo in pratica alla lettera tutte le indicazioni de loro maestro.

Questi soleva dire che prima o poi gli Hare Krishna avrebbero dovuto abbandonare i templi edificati nelle città per trasferirsi definitivamente in campagna dove dare vita in modo sempre più diffuso a comuni agricole sul modello per eccellenza della comune di New Vrnavada in Virginia. Egli immaginava anche come dovessero funzionare — cosa che si è puntualmente verificato negli ultimi anni —:

« ... Nelle comunità di cui parliamo, alcuni produrranno cereali, frutta, verdure e prodotti simili, mentre altri allevano le mucche e ne riceveranno il latte, e altri ancora produrranno vestiti o costruiranno case... La comunità dovrà provvedere a soddisfare i bisogni di ognuno... Ma ognuno imparerà a vivere dell'essenziale, perché tutti capiranno che lo scopo dell'esistenza è vivere con semplicità per potersi dedicare allo sviluppo della coscienza spirituale... »²⁸.

L'assunzione di una dieta rigorosamente vegetariana è in linea con questa idea di una vita austera e ascetica, per cui in generale assumere cibo è sempre un atto rituale, *Krishna-prasada* (misericordia di Krishna), e il vegetarianismo una strategia di consumo alimentare a basso costo, sana e eticamente orientata.

Ebbene nel microcosmo delle comuni agricole si possono osservare due tendenze abbastanza interessanti ai fini del discorso conclusivo che intendiamo sviluppare sull'esperienza in questione.

La prima tendenza è l'applicazione di tecniche di coltivazione di tipo biologico per la produzione di beni da destinare in parte anche al mercato (e dunque non solo all'autoconsumo). La seconda è la produzione di una immagine di sé che può apparire accattivante verso l'esterno, nei confronti di un pubblico selezionato che non dedica molto tempo e attenzione al proprio corpo, ama una cucina a base di cibi sani e si sente ecologista.

In altri termini, a nostro parere, gli Hare Krishna riadattano un patrimonio di idee relativamente antiche — derivate dall'induismo popolare della *Bhagavad-gita* — in un linguaggio all'altezza dei tempi presenti. Ciò che è interessante sottolineare è proprio la combinazione, così come abbiamo già visto negli Arancioni di Ray-

²⁸ Ibidem, p. 159.

neesh, di due codici socio-linguistici: quello apocalittico (l'età di *Kali*) e quello ecosofico, cioè centrato sul riconoscimento della necessaria interdipendenza fra divinità-uomo-natura e della ricerca di un rapporto armonico fra i tre termini.

6. Conclusione

Abbiamo preso in esame due casi di movimenti che si ispirano alla sapienza e alla cultura orientali e al modo con cui essi guardano all'emergenza ambientale.

Abbiamo trovato che a partire da una comune e ricorrente valutazione apocalittica della cultura occidentale ritenuta responsabile del disastro ecologico imminente corrispondono diverse modalità di elaborazione di una via di uscita sia in senso culturale e religioso che in forme concrete di vita.

Si va dalla utopia rivoluzionaria della costruzione della « città del sole », propria dei Rajneeshes, all'esperienza monastica ed ascetica degli Hare Krishna.

In ogni caso ciò che emerge, in termini socio-culturali, è che proprio a partire da una crescita della coscienza ecologista tutti gli aderenti a questi movimenti rafforzano la convinzione circa la necessità di un esodo dall'Occidente per varcare la porta dell'Oriente, terra simbolicamente carica di salvezza a fronte dell'Apocalisse che avanza.

L'ecologia, allora, diviene, ecosofia. Una nuova integrale filosofia di vita che pretende, almeno a parole, di contestare la razionalità moderna occidentale e le « opere del male » che da essa derivano, da un lato, e di elaborare in positivo, dall'altro, la tensione apocalittica che anima all'origine il pensiero dei fondatori dei movimenti che abbiamo esaminato e le pratiche sociali dei loro devoti.

ENZO PACE

cantano le lodi di Krishna, muovendo dalle comuni agricole situate fuori delle città. L'osservazione partecipante e la frequentazione degli *ashram* italiani ci hanno consentito di verificare con quanta tenacia i seguaci di Prabhupada abbiano messo in pratica alla lettera tutte le indicazioni de loro maestro.

Questi soleva dire che prima o poi gli Hare Krishna avrebbero dovuto abbandonare i templi edificati nelle città per trasferirsi definitivamente in campagna dove dare vita in modo sempre più diffuso a comuni agricole sul modello per eccellenza della comune di New Vrindavana in Virginia. Egli immaginava anche come dovessero funzionare — cosa che si è puntualmente verificato negli ultimi anni —:

« ... Nelle comunità di cui parliamo, alcuni produrranno cereali, frutta, verdure e prodotti simili, mentre altri allevano le mucche e ne riceveranno il latte, e altri ancora produrranno vestiti o costruiranno case... La comunità dovrà provvedere a soddisfare i bisogni di ognuno... Ma ognuno imparerà a vivere dell'essenziale, perché tutti capiranno che lo scopo dell'esistenza è vivere con semplicità per potersi dedicare allo sviluppo della coscienza spirituale... »²⁸.

L'assunzione di una dieta rigorosamente vegetariana è in linea con questa idea di una vita austera e ascetica, per cui in generale assumere cibo è sempre un atto rituale, *Krishna-prasada* (misericordia di Krishna), e il vegetarianismo una strategia di consumo alimentare a basso costo, sana e eticamente orientata.

Ebbene nel microcosmo delle comuni agricole si possono osservare due tendenze abbastanza interessanti ai fini del discorso conclusivo che intendiamo sviluppare sull'esperienza in questione.

La prima tendenza è l'applicazione di tecniche di coltivazione di tipo biologico per la produzione di beni da destinare in parte anche al mercato (e dunque non solo all'autoconsumo). La seconda è la produzione di una immagine di sé che può apparire accattivante verso l'esterno, nei confronti di un pubblico selezionato che non dedica molto tempo e attenzione al proprio corpo, ama una cucina a base di cibi sani e si sente ecologista.

In altri termini, a nostro parere, gli Hare Krishna riadattano un patrimonio di idee relativamente antiche — derivate dall'induismo popolare della *Bhagavad-gita* — in un linguaggio all'altezza dei tempi presenti. Ciò che è interessante sottolineare è proprio la combinazione, così come abbiamo già visto negli Arancioni di Ray-

²⁸ Ibidem, p. 159.

neesh, di due codici socio-linguistici: quello apocalittico (l'età di *Kali*) e quello ecosofico, cioè centrato sul riconoscimento della necessaria interdipendenza fra divinità-uomo-natura e della ricerca di un rapporto armonico fra i tre termini.

6. Conclusione

Abbiamo preso in esame due casi di movimenti che si ispirano alla sapienza e alla cultura orientali e al modo con cui essi guardano all'emergenza ambientale.

Abbiamo trovato che a partire da una comune e ricorrente valutazione apocalittica della cultura occidentale ritenuta responsabile del disastro ecologico imminente corrispondono diverse modalità di elaborazione di una via di uscita sia in senso culturale e religioso che in forme concrete di vita.

Si va dalla utopia rivoluzionaria della costruzione della « città del sole », propria dei Rajneeshes, all'esperienza monastica ed ascetica degli Hare Krishna.

In ogni caso ciò che emerge, in termini socio-culturali, è che proprio a partire da una crescita della coscienza ecologista tutti gli aderenti a questi movimenti rafforzano la convinzione circa la necessità di un esodo dall'Occidente per varcare la porta dell'Oriente, terra simbolicamente carica di salvezza a fronte dell'Apocalisse che avanza.

L'ecologia, allora, diviene, ecosofia. Una nuova integrale filosofia di vita che pretende, almeno a parole, di contestare la razionalità moderna occidentale e le « opere del male » che da essa derivano, da un lato, e di elaborare in positivo, dall'altro, la tensione apocalittica che anima all'origine il pensiero dei fondatori dei movimenti che abbiamo esaminato e le pratiche sociali dei loro devoti.

ENZO PACE

riscritta dai bianchi a loro proprio vantaggio e che Ras Tafari, allora imperatore d'Etiopia (il Negus!) sarebbe diventato il Salvatore e li avrebbe chiamati in Africa per condurvi una vita conforme alle promesse messianiche. Ai giorni nostri, sempre secondo l'Autore più volte citato, il gruppo sarebbe molto meno intriso di aspettative messianiche, ma tuttora i suoi adepti considerano la cannabis come un'erba sacra creata da Dio per apportare saggezza al suo popolo e aiutarlo a risolvere i numerosi problemi spirituali e materiali legati alla sua esistenza. Alcuni membri di questo gruppo che si denominano « rastafariani » si sono ancor più allontanati dalla dottrina iniziale e si sono dati alla violenza, sia nella capitale che in Europa e negli Stati Uniti, mentre nei villaggi rurali il gruppo continua a detestare il crimine e ad esaltare i valori spirituali in rapporto ai quali il matrimonio e la sessualità rappresentano poli nefasti da evitare (confronta l'encratismo proprio di molte sette cosiddette « eretiche »). Poiché gli appartenenti al gruppo coltivano la cannabis per loro uso e consumo e non l'immettono nel mercato clandestino, vengono considerati individui socialmente innocui.

Abbiamo voluto descrivere, anche se ripresi a volo d'uccello, due esempi di manifestazioni collettive abbastanza singolari, che hanno luogo in Paesi tra loro agli antipodi, ma che presentano diversi aspetti comuni. Entrambi fanno appello ad aspettative di tipo messianico, nel senso che viene garantita la comparsa, pressoché imminente, di una specie di età dell'oro, di un nuovo paradiso terrestre tali da soddisfare esigenze di pretto carattere materiale nel cargo-cult, spirituali e mondane insieme nel secondo caso. I due movimenti popolari descritti si richiamano alle predicazioni di profeti che rappresentano figure dotate di indubbio carisma. In entrambi i casi, si tratta di fenomeni collettivi che si manifestano in situazioni di precarietà e marginalità sociale, di ristrettezza economica, di crisi dei valori tradizionali, di confronto-scontro con altre culture. Per questo insieme di ragioni, il cargo-cult e il movimento rastafariano possono venire considerati, forse con qualche inevitabile forzatura, movimenti millenaristici, nel senso che fanno appello ad un'escatologia che concerne, per l'appunto, lo stato finale del mondo, di tipo chiliastico, nel senso più generale del termine, in quanto predice l'avvento di un favoloso Millennio, inteso non come misura temporale, ma come tempo senza fine, in cui il mondo sarebbe stato abitato da un'umanità perfettamente felice.

L'interesse etnopsichiatrico ai due fenomeni collettivi sopra descritti può manifestarsi in varie direzioni. Di queste una può prendere l'avvio dallo studio della persona del profeta. Ci si può quindi interrogare sul suo comportamento in generale, sul suo carisma, sul-

la modalità della sua « chiamata » alla missione profetica, ai suoi rapporti con l'ambiente, ecc. Burton-Bradley, ad esempio, che ha studiato a fondo la personalità di alcuni profeti del cargo-cult, riporta nel suo libro (*LongLong* del 1973, tradotto in italiano nel 1987), nove casi di profeti che indubbiamente presentano disturbi psichici di vario tipo (la maggior parte di tipo psicotico paranoideo). D'altra parte, lo stesso Autore dichiara di avere incontrato anche profeti che potevano essere classificati come « normali ». In un lungo articolo apparso più di recente (1985) Burton-Bradley si dimostra molto più perentorio nella constatazione di disturbi psichici nei profeti del cargo-cult e in essi include quelli dovuti a schizofrenia, a *folie a deux*, a disturbi maggiori dell'affettività, a tireotossicosi, a epilessia, isterismo, ecc. Egli sostiene che gli stessi indigeni sono in grado di etichettarli come malati di follia (*Long-Long*, in uno degli idiomi di Papua), riuscendo bene a distinguere ciò che non era normativo al comportamento derivato dalla loro cultura. Di solito detti profeti iniziano la loro missione in seguito a un sogno o ad una esperienza allucinatoria. Nulla, purtroppo, si conosce sulla personalità del profeta iniziatore del movimento rastafariano.

Da una ricerca etnopsichiatrica su alcune religioni di guarigione da me effettuata, insieme all'antropologo Lanternari (1978), ad Accra (Ghana), è emerso che i profeti, in quell'occasione da noi lungamente intervistati, potevano ritenersi « normali » dal punto di vista dei disturbi psichici e che alcune loro credenze (sugli spiriti e sulla stregoneria) che ai nostri orecchi potevano suonare come anomale o, perlomeno, stravaganti e bizzarre, risultavano perfettamente inquadrabili nell'ideologia della stragrande maggioranza della popolazione, basata sulla copresenza di spiriti, di forze sovranaturali e altre di ordine magico. Anche nei casi da noi studiati, i profeti avevano ricevuto la chiamata alla loro missione attraverso sogni particolari o mediante la guarigione « miracolosa » da malattie altrimenti mortali. Altri spunti di interesse etnopsichiatrico potrebbero rivelarsi quelli relativi al rapporto tra profeta e seguaci ed alla personalità di quest'ultimi. Burton-Bradley (1985) asserisce che i seguaci del cargo-cult non differiscono sul piano psicologico dagli altri indigeni, ma che la loro adesione alle indicazioni del profeta può variare nel tempo e passare da una stretta osservanza alla contrarietà o all'indifferenza. Naturalmente, gli stati d'animo possono variare del tutto riguardo la sequenza sopradescritta.

Abbiamo accennato all'opinione di Schwartz (1973) sulla probabile esistenza di un etos paranoicale che sarebbe caratteristico della Melanesia. Anche Burton-Bradley parla della possibilità di riscontrare nella popolazione interessata un atteggiamento mentale

di fondo favorevole al cargo-cult che potrebbe slatentizzarsi quando le esigenze del gruppo si fanno pressanti, quando si fa strada qualche fattore precipitante, magari di ordine socioeconomico e, infine, quando emerge la figura di un profeta atto a inserirsi positivamente nella situazione opportuna. Per quel che si riferisce ai « rastafariani », l'adesione al movimento ha comportato nei suoi adepti il passaggio da una droga, l'alcool, ad un'altra, in questo caso la marihuana. Viene in tal modo offerto un esempio paradigmatico di quanto la scelta della droga possa venire condizionata da mutamenti culturali esterni, nel senso di un rigetto di antichi valori e accettazione di nuovi mutuati da situazioni sociologiche esterne.

Nel corso della ricerca condotta ad Accra (1978), sopra ricordata, Lanternari ed io non abbiamo trascurato un'indagine, per quanto limitata, sul gruppo, più o meno consistente, dei fedeli seguaci dei diversi profeti. Poiché si trattava di partecipanti a riti di guarigione era abbastanza naturale che tra loro fossero numerosi gli individui afflitti da sofferenze psichiche e che il rapporto verso il profeta fosse improntato a una dipendenza psicologica molto profonda che poteva desumersi dal loro entrare in stati di coscienza alterata (trance, possessione) seguendo le incitazioni in tal senso operate dal profeta attraverso la parola che veniva mediata da un forte ascendente suggestivo, cioè da un potente carisma. Nelle chiese africane da noi visitate, tra attori (profeti e malati) e spettatori (gli altri fedeli) non esisteva soluzione di continuità per quel che riguarda aspettative e valori. Uguali, infatti, erano le attese che, attraverso le parole del profeta e la partecipazione appassionata al servizio religioso, il proprio spirito avrebbe acquisito energia vitale e vigore psichico tali da contrastare le forze del male di cui pensavano fosse permeato il mondo esterno. Anche se i profeti di Accra differiscono indubbiamente da quelli del cargo-cult o dal promotore del movimento rastafariano, in quanto il loro messaggio non comporta, in genere, attese messianiche, e le situazioni di partenza sono totalmente diverse, è ugualmente riconoscibile, in tutti i profeti, la comunicazione di una componente salvifica che, per avere presa, deve inserirsi a pieno titolo nell'orizzonte culturale del gruppo e manifestarsi tempestivamente in una situazione sociale particolare.

A questo punto, si rende sempre più evidente il quesito su quanto sia proponibile un confronto tra i movimenti collettivi del cargo-cult o dei rastafari e le manifestazioni, ugualmente popolari, che, nel corso del medioevo, facendo ricorso alla tradizione apocalittica giudeo-cristiana, si caricarono delle aspirazioni, attese, animosità e inquietudini del tempo.

Cohn li descrisse in un suo libro dal titolo: *The pursuit of the*

millenium, comparso nel 1957 e tradotto in italiano nel 1965 con il titolo suggestivo di: *I fanatici dell'apocalisse*. Anche se l'Autore dedica il suo studio ai movimenti millenaristici comparsi soprattutto nel nord dell'Europa, è evidente che fenomeni collettivi dello stesso genere non mancarono di manifestarsi anche in Italia. Basti pensare al movimento gioachimita del XIII secolo che riuscì a convincere folle di fedeli sull'imminenza del terzo Regno, quello dello Spirito Santo, tanto da promuovere la comparsa di turbe di flagellanti in attesa del Millennio salvifico. Pur tra mille riserve dotute al diverso spirito del tempo, alle situazioni sociali di fondo difficilmente confrontabili tra loro, ai diversi credi di partenza, cristiano apocalittico per i fenomeni collettivi medievali, di tutt'altro genere per i cargo-cult e perlomeno ibrido per i rastafariani, dobbiamo ammettere che anche quest'ultimi possono venire inclusi tra le manifestazioni di sapore apocalittico che si presentano tuttora alle soglie del duemila. È altresì interessante notare come, nonostante le ovvie smentite e delusioni prodotte dal mancato adempimento delle profezie, siffatte attese che potremmo, con qualche forzatura, definire di natura apocalittica, non si acquetino affatto nel corso del tempo né, tanto meno, scompaiano, ma trovino continuo alimento nell'animo tutt'ora inquieto e insoddisfatto dell'uomo anche se pervenuto alle soglie del terzo millennio.

Passiamo ora ad esaminare brevemente l'altra faccia della medaglia che si richiama anziché ai movimenti salvifici, alle rappresentazioni paurose di derivazione apocalittica, siano esse le bestie dell'apocalisse giovannea o i cavalieri portatori di calamità disastrose delle visioni di Ezechiele e Zaccaria. È lecito chiedersi se si possano trarre analogie anche su questo piano, nel senso di andare alla ricerca di manifestazioni attuali di paure o di minacce di stampo apocalittico, tali cioè da mettere in pericolo o da sovvertire le attuali condizioni di vita nel nostro pianeta.

L'immaginazione corre facilmente alle varie profezie di ordine ecologico che vengono periodicamente dispensate da organismi diversi di cui alcuni decisamente apocalittici nella divulgazione di inevitabili sventure di carattere cosmico che vanno dal buco dell'ozono irrimediabilmente in espansione all'ormai imminente esaurimento dell'energia disponibile, ai vari cataclismi su base planetaria che la condotta sconsiderata degli uomini starebbe per produrre.

Senza voler entrare nel merito di ipotesi più o meno scientifiche, mi sembra abbastanza realistico scorgere, all'interno di molte di queste profezie, la presunzione, più o meno manifesta, di poter attribuire all'uomo un potere illimitato sul suo ambiente, anche se confinato nel campo del male. Se passiamo ad altri tipi di minaccia,

sempre condita di connotazioni catastrofiche generalizzate, come quelli derivanti dalla previsione, indubbiamente ominosa, del diffondersi inarrestabile dell'AIDS o dell'ipotizzato travaso di intere popolazioni da continenti devastati dalla carenza dei mezzi necessari per sopravvivere, in paesi afflitti dal benessere a livello consumistico, ci troviamo di fronte a previsioni altrettanto terrificanti, ma forse maggiormente coglibili nell'esperienza del vissuto quotidiano, nel *Lebenswelt* personale. Quello che si vuole sottolineare è che la presenza di malati AIDS o di immigrati può rappresentare per molti un dato più facilmente rilevabile nel contesto quotidiano di quel che non siano i risultati di un'ecologia catastrofica. Questo fa sì che previsioni apocalittiche sulla diffusione dell'AIDS o su un'incontenibile marea immigratoria che dovrebbe far naufragare per sempre il benessere economico dell'Occidente possano avere una presa emotiva enorme e provocare fantasie irrazionali di imminente fine di un'epoca, tanto più che questa verrebbe a coincidere con l'esaurirsi di una misura del tempo: il millennio, che viene costantemente rivestito di significati arcani ed ominosi. Per quel che si riferisce all'AIDS, colpiscono emotivamente sia le cifre sull'incremento continuo dei casi, sia l'estendersi delle probabilità di contagio, dapprima limitate a determinate categorie a rischio ed ora globalmente coinvolgenti, sia, infine, l'impotenza terapeutica e la devastazione fisico-psichica progressiva e mortale. Quando poi ai casi annunciati dal monitoraggio epidemiologico dell'Occidente si aggiungono le previsioni allarmanti relative al Terzo Mondo (in Africa, ad esempio, sono previsti 10 milioni di soggetti HIV positivi per gli inizi del duemila!) è chiaro che l'AIDS viene facilmente a costituirsi come « metafora letale » della nostra epoca, soppiantando di gran lunga l'impatto emotivo che poteva avere, sino a qualche tempo fa, lo stesso cancro. Sono state descritte, un po' dappertutto, crisi di panico causate dalla paura dell'AIDS in soggetti che, pur non avendo alcuna possibilità di contagio, si precipitavano comunque a sottoporsi ad analisi ematiche di controllo ed altri che, pur avendo ricevuto un responso negativo, continuavano a manifestare una sintomatologia ansiosa, acuta e perdurante. L'influenza dei mass media al riguardo è abbastanza controversa; da una parte vi è chi sostiene che notizie sull'AIDS date in numero eccessivo finiscono per produrre una specie di psicosi nel pubblico, dall'altra vi è pure chi, con altrettanta ragionevolezza, imputa ad una corretta informazione sull'AIDS la possibilità di fugare fantasie irrazionali sulla malattia.

Tanto più che l'AIDS, oltreché presentarsi come metafora letale nel senso sopradescritto, viene ad offrirsi, sul piano dell'irrazionale, come paradigma dell'adempimento di una punizione nei confronti

di ipotetiche trasgressioni sessuali. Siffatta esemplificazione del nesso sesso-colpa-castigo, contribuisce ad alimentare sia un atteggiamento di colpevolizzazione dei malati di AIDS, sia una loro emarginazione, attraverso processi psicologici di negazione e di proiezione.

Se ci accostiamo all'altro immaginario cavaliere dell'apocalisse portatore di minacciose previsioni sull'immane e ineluttabile abbordaggio delle nostre coste da parte di ondate successive e incontenibili di emigranti dalle regioni africane e asiatiche, dobbiamo convenire che, anche in questo caso, informazioni frammentarie, volutamente enfatizzate, con scarso fondamento scientifico, hanno contribuito a provocare correnti emozionali di rigetto, fin nel segno di una profonda xenofobia. Si deve, inoltre, tener presente che « il diverso » ha sempre suscitato sentimenti contrastanti nel paese ospite. Sono, infatti, poche le persone che sanno cogliere negli individui appartenenti ad altre etnie fattori e potenzialità di arricchimento culturale, mentre sono di gran lunga più numerose quelle che nel « diverso » per provenienza geografica, religione o colore della pelle, vedono soltanto un intruso, un parassita, un competitore sul piano del lavoro e, al limite, un contenitore delle proprie qualità negative, attraverso il noto meccanismo della identificazione proiettiva. La rappresentazione fantasmatica dell'emigrante può allora assumere sia gli aspetti grotteschi e umilianti di una denigrazione sul piano umano, sia gli aspetti ben più inquietanti di un'immagine dell'immigrato come portatore di malattia e fonte di contagio per morbi esotici, inconsueti e, in questi ultimi tempi, persino dell'AIDS. A questo punto il cerchio si chiude: AIDS e immigrazione vengono a riproporsi insieme come spettri immaginari di calamità globali, vera spada di Damocle del prossimo futuro. Quale e quanta sia l'influenza del volgere del millennio nel provocare paure specifiche o nell'attizzarne di antiche, è ancora tutto da provare. Come igienista mentale, attento quindi alla dimensione culturale dei fenomeni osservati, mi sembra di poter cogliere negli individui una generica sensazione di scollamento temporale.

Per proporre un esempio, risulta abbastanza evidente che il tempo vissuto del singolo, mal si accorda con l'accelerazione del tempo a livello delle comunicazioni audio-visive che conduce all'istantaneità di ricezione di immagini dai punti più disparati del nostro pianeta. Può così avvenire che vada sempre più consolidandosi la convinzione di rimanere per forza continuamente spiazzati nel vano tentativo di comporre in modo globale frammenti di esperienze che vengono presentate di continuo e simultaneamente, senza la pausa indispensabile ai fini di una loro graduale metabolizzazione psicologica. Man-

cano, in sostanza, idee, concezioni universali che riescano a dar senso e finalità ai sistemi sociali nei quali dobbiamo pur convivere. In tempi lontani, idee universali, come quella del Sacro Romano Impero o del Primato della Chiesa di Roma, hanno servito da supporto all'esistenza precaria degli uomini.

Oggidì, dopo il riconosciuto fallimento dell'unica utopia sovranazionale, quella marxista, di concezioni globali del mondo ne rimangono ben poche. La scienza, d'altra parte, non riesce a proporre una visione globale dei fenomeni e offre solamente spezzoni isolati di spiegazione razionale che nessuno riesce a suturare in un continuum né tanto meno a tradurre in simboli. E se mancano i simboli, viene meno anche quella tensione collettiva che sola può determinare nell'uomo, altrimenti isolato, l'esperienza di appartenere a un sistema sociale di sicurezze. Infine, la sensazione di confusione temporale cui si è accennato fa sì che l'uomo contemporaneo possa sentirsi estraneo all'epoca nella quale la sua vita è venuta a inserirsi e, come tale, nel processo di elaborazione del vissuto dell'avvenire, nel senso di Minkowski (1927) o dell'anticipazione del futuro, nel segno di Sutter (1983), sia costretto a formulare ipotesi deliranti relative alla temporalità che possono manifestarsi come le attese apocalittiche in vista del millennio a venire, che abbiamo sin qui considerato.

LUIGI FRIGHI

Riferimenti bibliografici

- B.G. BURTON-BRADLEY, *LongLong. Transcultural psychiatry in Papua and New Guinea*, Port Moresby, Public Health Department, 1973;
- —, *LongLong. Psichiatria transculturale in Papua e Nuova Guinea* (a cura di A. Ancora e A. Fischetti) Faenza Ed., Divisione Celi, 1987;
- —, *Transcultural psychiatry in Papua New Guinea*, Overview « *Transcultural Psychiatric Research Review* », 22, 5-35, 1985.
- N. COHN, *The pursuit of the Millennium*; Secker & Warburg, London, 1957.
- —, *I fanatici dell'Apocalisse*, (a cura di A. Guadagnin), Ed. Comunità, Roma, 1965.
- L. FRIGHI, *La rappresentazione fantasmatica dell'emigrante malato* in: « *Riv. Sperim. Psichiat.* », 115, 532-540, 1991.
- V. LANTERNARI-L. FRIGHI, *Ricerca etnopsichiatrica su alcune religioni del Ghana* in: « *Riv. Sperim. Psichiat.* », 102, 1491-1525, 1978.
- V. LANTERNARI, *Origini storiche dei culti melanesiani*, in: *Studi e materiali di storia delle religioni*, Zanichelli, Bologna, 27-28, 1956.

- E. MINKOWSKI, *Let temps vecu*, in: « *Etudes phénoménologiques et psychopathologiques* », Collection de l'Evolution Psychiatrique, Paris, 1933.
- H.B.M. MURPHY, *Toxicomanie et culture*, in: « *Confrontations psychiatrique* », 28, 123-145, 1987.
- T. SCHWARTZ, *Cult and context: the paranoid ethos in Melanesia* in: « *Trans-cultural Psychiatric Research Review* », 16, 155-5, 1978.
- E. WINDGASSEN-S.D. SONI, *AIDS panic: effects of mass media publicity*, in: « *Acta Psychiatr Scand* », 84, 121-124, 1991.
- J. SUTTER, *L'anticipation*, PUF, Paris, 1983.

La Critica Sociologica

per il 1993

Italia

Abbonamento annuo L. 60.000

Un numero L. 16.500

Estero

Per l'Europa, abbonamento annuo L. 110.000

Per i paesi extraeuropei, abbonamento annuo L. 130.000

Antiche paure, nuove solitudini

Un manifesto della DC, preparato per le elezioni del '48, presentava la cupola di San Pietro parzialmente divelta mentre su di essa incombeva, mostruosamente gigantesco e digrignante, un sovietico, naturalmente barbaro e nemico.

Tale immagine è emblematica del clima culturale e politico di quegli anni e della dura contrapposizione tra blocchi che caratterizzò il lungo periodo della guerra fredda.

Omogenea a tale clima la paura della guerra tra i due blocchi, in particolare del conflitto nucleare, del cui potere devastante Hiroshima e Nagasaki costituivano tragica testimonianza.

La saggistica come la cinematografia registrano tale paura nella speranza che la rappresenzazione di tale immane pericolo possa contribuire a dissuadere i governanti dell'URSS e degli Stati Uniti dal far precipitare il mondo nella catastrofe del conflitto. Viene anche sottolineata la corresponsabilità individuale in una situazione che vede sempre più possibile l'agonia dell'umano.

A titolo esemplificativo, in uno degli appunti preparatori per la progettata opera sulle apocalissi culturali e psicopatologiche, De Martino scriveva: « Quando ci prende la tentazione di “premere il bottone” — e si cade in questa tentazione anche ammettendo che qualche altro, un giorno, potrebbe essere costretto a farlo, se necessario — quando cadiamo in preda di così atroce insidia e di così disperata e deserta contemplazione del possibile, ricordiamo non già i duecentomila di Hiroshima, o i sei milioni di ebrei, perché questo aver bisogno di immagini quantitative per respingere la nuova ecatombe è già un segno di dannazione. In realtà dovrebbe bastare l'immagine di un solo volto umano segnato dal dolore, di un concretissimo volto di persona che abbiamo visto patire senza colpa, in un certo luogo del nostro spazio e in un certo momento del nostro tempo: per esempio l'immagine di una bambina solitaria, affamata e disperata che una volta incontrammo in una certa strada di campagna del miserabile Sud. Dovrebbe bastare questo ricordo, o qualch'altro del genere, affiorante malgrado il nostro impegno a diffidare del sentimento e del cuore, e malgrado la nostra maschera di calcolante

freddezza e di virile pudore. Che se invece quel volto concretissimo, vivente, non affiora, o anche affiorando non basta a farci riconoscere tutti i possibili volti umani in atto di lottare contro il dolore, e il nostro volto stesso: e persino se avremo bisogno del volto del Cristo sulla croce per mascherare questa memoria, non essendo più capaci di viverla nella immediatezza di una persona singola che abbiamo amato, allora è pur sempre possibile che qualcuno, oggi o domani, compirà l'atto estremo che in fondo, con quel non poter rivivere, abbiamo già compiuto noi stessi: vero delitto perfetto che nessuna polizia al mondo potrà mai scoprire, e non soltanto per il solito criterio quantitativo che lo sterminio della specie umana avrà coinvolto anche poliziotti e giudici, ma perché è stata spenta nell'intimo la stessa umanità giudicante ancor prima dell'atto che la distrugge materialmente nell'ecatombe dei corpi »¹.

Il pericolo di un conflitto nucleare è stato oggetto di analisi allarmata da parte di numerosi studiosi. I riferimenti potrebbero essere numerosissimi; ricorderò, a titolo esemplificativo, le affermazioni di Frank Barnaby, direttore dello Stockholm International Peace Research Institute, secondo il quale il più cruciale dei « particolari problemi originati dallo sviluppo degli armamenti moderni [...] concerne lo sviluppo di quegli armamenti che possono condurre direttamente a un conflitto nucleare mondiale, la più grave minaccia alla sopravvivenza del genere umano. In genere il ricorso alle moderne armi nucleari deve considerarsi come del tutto ingiustificato, in quanto queste armi si dimostrano genocide. Il fatto che l'impiego di una o poche armi nucleari renda probabile l'*escalation* verso un conflitto nucleare mondiale dovrebbe essere un sufficiente deterrente a questo impiego. Ma, oltre e al di sopra di ciò, certe armi nucleari, le cui caratteristiche ne favoriscono l'impiego, creano una situazione peculiare.

Un secondo problema di particolare importanza riguarda lo spreco di risorse, di per sé limitate, a favore di attività militari, mentre il mondo soffre di una diffusa e tragica povertà »². Eppure, nonostante « il fatto che quasi tutti gli argomenti a favore del disarmo sono inoppugnabili [...] non è facile mobilitare gli scienziati perché agiscano in questo senso.

Uno dei problemi dominanti è la larga schiera di scienziati impegnati esclusivamente nella ricerca militare e che, in cifre, corrisponde a circa 400 mila persone e cioè al 40 per cento degli scienziati.

¹ E. De Martino, *La fine del mondo - Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino, Einaudi, 1977, pp. 477-478.

² F. Barnaby, *I rischi di un conflitto nucleare*, in « I problemi di Ulisse », p. 65.

La percentuale degli scienziati attivamente interessati nel processo di disarmo, al contrario, è spaventosamente bassa. Il numero di coloro che hanno partecipato alle conferenze di Pugwash sulla scienza e i problemi mondiali, nei venticinque anni in cui sono state indette, è appena di mille persone. E soltanto una piccola frazione di questi è impegnata a tempo pieno nel disarmo o in studi ad esso collegati. È difficile non concludere che gli scienziati sono, nel complesso, poco sensibili alle probabili conseguenze sociali del loro lavoro, anche quando queste conseguenze potrebbero essere disastrose come una guerra mondiale nucleare.

La spesa globale per gli armamenti arriva a circa 400 mila milioni di dollari all'anno e ciò è molto di più di quanto il governo spenda per l'istruzione e più della metà di quanto spenda per la sanità. In effetti, la spesa mondiale per gli armamenti è di venticinque volte superiore a quella che affrontano i governi del 40 per cento della popolazione mondiale più povera (l'Asia meridionale e l'Estremo Oriente — escluso Giappone e Cina — e l'Africa — incluso l'Egitto —) per l'istruzione e la sanità. Il numero degli abitanti di queste regioni è di circa 1.600.000.000 persone. Come si può giustificare un livello così alto di spese militari quando circa il 40% della popolazione mondiale non dispone di vere cure mediche, circa il 20 per cento è sottoalimentato, il 20 per cento degli adulti è analfabeta e l'80 per cento manca di acqua potabile?

La spesa mondiale in campo militare è circa il doppio del prodotto nazionale lordo dell'intera Africa, eguaglia quasi quello dell'America Latina e corrisponde ai 3/4 di quello asiatico, fatta eccezione per il Giappone. In altre parole, è circa 1/3 del prodotto nazionale lordo del Terzo Mondo nel quale vive il 70 per cento della popolazione mondiale ed è il totale del prodotto nazionale lordo del 40 per cento della parte più povera della popolazione mondiale. La spesa per armamenti è venti volte maggiore dell'aiuto economico fornito ai paesi sottosviluppati.

Che si spendano tali cifre per scopi militari quando 1/4 della popolazione mondiale vive nella povertà assoluta è considerato intollerabilmente immorale o addirittura ripugnante. Ma lo spreco più discutibile non è tanto quello finanziario, sebbene serissimo, quanto quello dei talenti applicati in attività militari, soprattutto nella ricerca e nello sviluppo degli armamenti. Come già sottolineato, più della metà degli scienziati (fisici e ingegneri) è impegnata esclusivamente nella ricerca e nello sviluppo di armi. Se essi si dedicassero a scopi pacifici, vi potrebbe essere un enorme miglioramento nelle condizioni generali di vita. [...]

La tecnologia militare è arrivata a un punto tale, che i suoi

sviluppi sono completamente immorali. Il fatto che possano essere prodotte armi che per la loro stessa natura aumentano notevolmente la probabilità di una guerra nucleare, annulla totalmente le tradizionali argomentazioni usate per giustificare l'impiego dei progressi tecnologici per scopi militari. Il vero dramma dell'era nucleare è che l'uomo, pur avendo un'intelligenza che lo rende capace di usare in modo eccellente le tecnologie, non è capace di sviluppare le istituzioni politiche e sociali atte a controllare le tecnologie stesse »³.

L'esplosione nucleare è evento che segna decisamente la vita dei superstiti, nocciolo duro di una memoria che continua a essere ferita, sconvolta, come l'immagine della vecchia di *Rapsodia d'agosto* di A. Kurosawa mostra con allucinata eloquenza. Nella loro fuga ininterrotta i personaggi di *Fino alla fine del mondo* di W. Wenders a volte si richiamano e comunque rinviano a un'esplosione nucleare ai cui effetti tossici occorre sottrarsi. Mentre le agghiaccianti immagini di *The Day After* mostrano lo scenario di devastazione e morte prodotto dalla catastrofe nucleare.

I rivolgimenti socio-politici di questi ultimi anni, la rapida, e da quasi tutti impreveduta, dissoluzione dei regimi dell'Est hanno fatto scomparire la possibilità del paventato conflitto nucleare provocando non l'eliminazione della paura, ma la sostituzione della causa di essa.

Il disastro nucleare è motivo di terrore, non più come effetto di un sempre più improbabile conflitto tra i due blocchi, ma come tragico incidente. Chernobyl rappresenta possibilità incombente di una catastrofe che supera le delimitazioni nazionali. Anche in questo caso la cinematografia registra tale paura traducendola in immagini di cruda efficacia. Da *Sindrome cinese* a *Chernobyl* di Anthony Page (1990) la catastrofe nucleare viene evocata, descritta, minacciata, gridata, nella speranza di renderla sempre più improbabile. A più di quattro anni di distanza dall'esplosione del reattore numero quattro della centrale dell'Ucraina, avvenuta il 26 Aprile 1986, la situazione si presentava ancora in forma drammatica. « Sotto le ceneri di Chernobyl il fuoco cova sempre. [...] La repubblica di Bielorussia, a nord di Chernobyl, ha lanciato un appello agli aiuti internazionali per avere materiale medico e farmaci. Secondo il suo ambasciatore presso le Nazioni Unite più di 100.000 persone vivono ancora in zone fortemente contaminate e necessitano di cure mediche urgenti [...] Dopo la catastrofe sono state evacuate 116.000 persone da una zona di 30 km attorno alla centrale di Chernobyl e

³ Ivi, pp. 74-75.

186 città, villaggi e frazioni sono stati abbandonati. All'interno, una zona di 10 km che fa da cintura alla centrale, è stata classificata "riserva ecologica". Vi si penetra solo dopo un rigido controllo e cambio obbligatorio di veicolo. Circa 1.100 persone, tutte anziane, sono tornate a vivere e a morire nei loro villaggi nel sud della zona dei 30 km. Ma a quattro anni di distanza sono state decise nuove evacuazioni. Alcune obbligatorie, altre facoltative dietro versamento di compenso. Così, da qui al 1992, 1.460 famiglie saranno allontanate dalla regione di Narodichi, situata a 68 km da Chernobyl e a 170 km a nordovest di Kiev! Più di 526 villaggi e frazioni, ossia circa 118.000 persone, sono nelle nuove liste di evacuazione in Bielorussia. Nella regione di Briansk, dove circa 3.000 persone vivono in zona di severo controllo, gli abitanti lasciano spontaneamente i villaggi, e chiudono porte e finestre dello loro *isbe*. [...] Nella zona di controllo permanente, i 273.000 abitanti non possono condurre una vita normale. Divieto di coltivare l'orto, di andare per funghi, di pescare, di caccia ecc. 15 rubli (30.000 lire), i "15 rubli della bara" dicono i beneficiari, vengono attribuiti ad ogni membro della famiglia per l'acquisto di "nutrimento adatto" nei negozi di stato. Per ridurre al minimo i pericoli delle polveri radioattive, tutti i sentieri dovevano essere asfaltati e installate reti di gas, poiché è vietato utilizzare legna per riscaldarsi. Ma ciò è stato realizzato solo in parte [...] »⁴.

Accanto a quella nucleare, altre catastrofi segnano la nostra storia e, quindi, l'immaginario: i terremoti, le eruzioni vulcaniche, e così via. La cronaca registra il tragico ripetersi di tali eventi, con tutto il loro travolgente potere di annientamento.

A queste si aggiungono altre possibili catastrofi, non meno apocalittiche, causate da azioni umane, gli effetti delle quali non sono stati adeguatamente calcolati. L'ambiente, infatti, « un tempo sembrava qualcosa di infinito dal quale attingere o nel quale scaricare senza misura e senza limite. Poi, recentemente, è risultato evidente che la natura è limitata e non può essere sfruttata senza fine e senza logica.

Questo nuovo approccio parte dalla considerazione che un ecosistema (sia esso la Terra intera o un piccolo stagno) è in grado di sostenere in modo ottimale una comunità di consumatori (quali sono gli uomini) solo se essa mantiene caratteristiche di attività e consistenza numerica entro certi limiti »⁵.

⁴ Anthony Page, *Cernobyl, quattro anni dopo*, pp. 32-35.

⁵ S. Mastino, *Il rapporto tra l'uomo e le risorse che lo circondano*, in « N.S. Nuova Scienza », a. XXXI, n. 2, Febbraio 1990, pp. 16-29.

Per lungo tempo e per molti versi ancora oggi l'atteggiamento prevalente nei confronti della natura è stato di brutale rapina, come è ribadito in una famosa suggestiva pagina levistraussiana.

I costi di un tale atteggiamento sono elevatissimi e di essi soltanto in questi ultimi tempi incominciamo a essere consapevoli. Joe Farman, B. Gardiner e J. Shanklin, ricercatori del British Antarctic Survey, il consiglio britannico per le ricerche sull'ambiente naturale, in una relazione del maggio 1985, pubblicata sulla rivista *Natura*, comunicano il risultato di misurazioni atmosferiche effettuate dal 1959 presso la stazione di Halley Bay, sulle rive del mare di Weddel. In sei anni, dal 1979 al 1985, la diminuzione dell'ozono nell'atmosfera del Polo Sud è meno del 40 per cento. « Nessuno degli esperti se lo aspettava. Superata la sorpresa, gli americani si dedicano alla ricerca. Due geofisici della Nasa, Aldrin Krueger e Richard Stolazski, confermano le perdite di ozono, grazie ai valori medi registrati in ottobre, dal 1979, dal sistema TOMS (Total Ozone Mapping System, che redige di continuo una carta mondiale delle quantità di ozono) del satellite Nimbus 7. [...] I dati del satellite erano stati semplicemente accertati dagli elaboratori della Nasa come aberranti.

Se si confrontano le misure raccolte nell'ottobre 1985 con quelle dell'ottobre 1984 si ha un calo del 16 per cento. L'ozono si abbassa dunque senza sosta e sempre più in fretta.

Fin d'ora l'estensione dei guasti sull'Antartide è notevole: la depressione, il "buco" di ozono, ha una superficie uguale alla metà degli Stati Uniti, ossia più di 4 milioni e mezzo di Km². Come se ciò non bastasse, Donald Heath, alla Nasa, scopre ora un altro buco nello strato di ozono atmosferico del Polo Nord. L'epicentro della zona più colpita è sulla verticale di Spitzbergen, fra la Scandinavia e il Polo, la diminuzione si estende sino a Leningrado. Esaminando i dati disponibili nell'arco di sei anni, Donald Heath osserva un calo medio annuo compreso fra l'1,5 e il 2 per cento, con dei massimi in febbraio (+ 2,6%) e ottobre (- 2,2%) »⁶.

La situazione è di tale gravità che qualcosa viene tentata per porre in qualche modo riparo a una drammatica spirale distruttiva.

Il 16 settembre 1987, a Montreal, 31 paesi decidevano di ridurre il loro consumo di clorofluorocarburi del 50% entro il 2000; queste stesse nazioni si sono ritrovate a Londra alla fine di giugno per decidere di accelerare la sostituzione dei CFC con prodotti meno nocivi⁷.

⁶ P. Baron, *Ozono: una minaccia sulla vita della terra*, in « N.S. Nuova Scienza », a. XXVIII, 3, Marzo 1987, pp. 22-27, pp. 22-23.

⁷ v. C. Fihilbert, *Come sostituire i predatori di ozono*, in « N.S. Nuova Scienza », a. XXXI, n. 9, settembre 1990.

Il quadro complessivo però non è in alcun modo rassicurante.

« Le nostre previsioni per il futuro sono pertanto scoraggianti se si assume che le attività umane continueranno a immettere nell'atmosfera grandi quantità di gas dannosi. La crescita incessante e lo sviluppo economico dell'umanità non solo stanno cambiando le proprietà chimiche dell'atmosfera, ma stanno anche portando rapidamente la Terra verso un riscaldamento senza precedenti. Questa trasformazione climatica, insieme all'aumento dei livelli di vari gas, costituisce un esperimento potenzialmente rischioso al quale stanno partecipando tutti gli abitanti della Terra.

Ciò che preoccupa in particolare è la probabilità che si verifichino sorprese spiacevoli, dato che le attività umane continuano a gravare su un'atmosfera i cui meccanismi e le cui interazioni con gli organismi viventi e con la materia inorganica non sono noti con precisione. Il buco nell'ozono dell'Antartide è un esempio particolarmente inquietante delle sorprese che potrebbero essere in agguato. L'inattesa gravità del fenomeno ha dimostrato al di là di ogni dubbio che l'atmosfera può essere estremamente sensibile a quelle che sembrano solo piccole perturbazioni chimiche, e che le conseguenze di queste perturbazioni possono manifestarsi molto più velocemente di quanto anche lo scienziato più perspicace possa prevedere »⁸.

Ovviamente le catastrofi non rappresentano una peculiarità della nostra epoca; esse hanno scandito la storia dell'uomo e del suo faticoso processo di domesticazione dello spazio. La paura di eventi catastrofici, rispetto ai quali l'azione umana è fuscello travolto da un'immane forza che la sovrasta, ha accompagnato i giorni dell'uomo, solcandoli di angoscia e tremore. Nelle società tradizionali, però, tali eventi venivano attribuiti all'ira divina, suscitata dai peccati degli uomini, che poteva in qualche modo essere placata dal pentimento umano o dall'azione mediatrice di qualcuno che rappresentava un mistico ponte tra la fralezza dell'uomo e l'onnipotenza del Dio.

Nel 3° messaggio di Fatima è detto: « verrà il tempo dei tempi e la fine di tutte le fini, se l'umanità non si convertirà; e se tutto dovesse restare come ora, o peggio, dovesse maggiormente aggravarsi, i grandi e i potenti periranno insieme ai piccoli e ai deboli. [...] Una grande guerra si scatenerà nella seconda metà del XX secolo. Fuoco e fumo cadranno dal Cielo, le acque degli oceani diverranno vapore, e la schiuma s'innalzerà sconvolgendo e tutto affondando.

⁸ T.E. Graedel, P.S. Crutzen, *L'atmosfera che cambia*, in « Le Scienze », ed. it. di « Scientific American », n. 255, novembre 1989, pp. 22-30.

Milioni e milioni periranno di ora in ora, coloro che resteranno in vita, invidieranno i morti. Da qualunque parte si volgerà lo sguardo sarà angoscia, miseria, rovine in tutti i paesi. Vedi? Il tempo si avvicina sempre più, e l'abisso si allarga senza speranza »⁹.

Tutto ciò faceva rientrare in un orizzonte conosciuto l'evento catastrofico, rispetto al quale vi era per gli uomini uno spazio di operatività; se l'evento non era dominabile, su di esso si poteva comunque operare ricorrendo supplici all'onnipotenza divina da cui esso stesso era originato.

Nella temperie attuale, amputato l'evento catastrofico dei suoi prolungamenti teologici — ma con significativi ritorni al passato, come nella valutazione, da parte del Cardinale Ratzinger, dell'AIDS come opportuno flagello di Dio —, sembrerebbe che si sia ampliata la sfera del potere dell'uomo. Verificandosi l'evento per cause naturali e/o storiche, è sul piano naturale e storico che esso dovrebbe essere controllato e in qualche modo delimitato, dominato.

In parte ciò si verifica e i recentissimi interventi sull'Etna in eruzione testimoniano di tale accresciuto potere dell'uomo connesso al notevolissimo progresso tecnologico.

In buona parte però si assiste al compiersi dell'evento come a qualcosa di inevitabile, con il quale comunque il comportamento del singolo non ha alcun rapporto. Si è consapevoli del pericolo connesso alle centrali nucleari, ma il potere politico che ne decide la costruzione e il mantenimento in attività è di fatto molto più lontano ed estraneo del Dio irato cui si poteva comunque ricorrere impetrandolo misericordia.

Si apprende che la catastrofe ecologica incombe sulle nostre giornate, che il buco di ozono tende a trasformare il Sole in una smisurata forza che minaccia la nostra salute, ma tali possibilità al massimo restano ancorate sul piano della nostra conoscenza intellettuale, senza un rapporto significativo con le nostre azioni.

È come se non vi fossero responsabili o, comunque, essi fossero lontanissimi, quasi astrazioni, il "Potere", "Loro", in ogni caso sempre e soltanto altri. La responsabilità è assente o è comunque altrove.

È possibile quindi canalizzare la protesta se essa è rivolta a destinatari con i quali non siamo meno direttamente coinvolti; anche in questa direzione si situano i notevoli consensi elettorali che Verdi

⁹ Il messaggio venne pubblicato per la prima volta il 15 ottobre 1963 dal giornale di Stoccarda « Neues Europa ».

e Ambientalisti vanno raccogliendo nelle consultazioni di questi ultimi anni.

La protesta è, spesso, denuncia di responsabilità altrui, oggettivamente determinabili, ma viene caricata, non meno frequentemente, di una funzione catartica; se i responsabili sono gli altri, io non sono responsabile, tanto che sono io a protestare per tale situazione di cui voglio ritenermi innocente; la protesta mi conferma nella mia proclamata innocenza. Il meccanismo del chiamarsi fuori da una situazione, alla formazione della quale si è attivamente concorso, sol perché a un certo punto si incomincia a denunciare, come se si fosse all'esterno, ha avuto in questi ultimi due anni un'assordante attuazione da parte dell'ex Presidente della Repubblica Italiana, Francesco Cossiga. Le sue esternazioni e i tratti essenziali dei suoi comportamenti solleciterebbero un'analisi non soltanto politica, dato l'impatto che essi hanno avuto con l'opinione pubblica, che ha spesso condiviso il meccanismo attuato dall'esternatore, ma in questa sede sia sufficiente questo semplice accenno, ritenuto necessario per l'emblematicità di tale vicenda.

In ogni caso, a parte l'eventuale canalizzazione verso l'esterno dell'indignazione e della protesta, i comportamenti dei singoli vengono mantenuti accuratamente fuori dall'analisi delle cause dell'evento catastrofico, in atto o temuto nella sua minacciosa potenzialità. Si assiste così alla disinvolta continuazione di comportamenti (consumo di sostanze inquinanti, dispendio energetico, e così via) che concorrono oggettivamente alla creazione di quelle condizioni pre-catastrofiche che suscitano i nostri astratti furori.

Un comportamento di tipo schizoide siffatto può avere un costo psichico elevatissimo, per cui l'angoscia, a diversi gradi di consapevolezza, può raggiungere un livello che sfiora l'insopportabile e in ogni caso provoca un'intensa sofferenza.

A volte, effetti catastrofici sono il risultato d'operazioni connesse al progresso tecnologico e dall'esplicita finalità positiva.

Valga ad esempio il caso dell'enorme moltiplicazione delle cavallette.

Nel 1974 e nel 1978 vi furono invasioni di cavallette che portarono drammatiche devastazioni, ma ancora più distruttrice fu quella del 1986 che si scatenò dal Mali al Burkina-Faso, in Sudafrica, in Tanzania, sul Mar Rosso. Uno sciame « medio » non conta meno di due miliardi di esemplari; « un unico sciame di cavallette può ingoiare fino a 80.000 tonnellate di vegetali al giorno. Se si tratta di cereali ci sarebbe di che nutrire 20 milioni di persone nello stesso arco di tempo ».

La cavalletta pellegrina con il suo potere devastante è nota da

millenni; significativamente è indicata come l'ottava piaga d'Egitto. Essa « nell'ottobre e nel novembre 1985, col favore delle piogge, ha proliferato, dando inizio a una trasformazione ferale nei massicci montuosi sahariani, nello Yemen, in Arabia Saudita, sino al Pakistan ».

Tale proliferazione è frutto anche di interventi tesi ad aumentare la produzione agricola. « Le dighe sul fiume Orange, nel Sudafrica, hanno per esempio consentito di passare da uno a tre raccolti di mais l'anno. Ma, inattesa conseguenza: la cavalletta bruna che nella regione esisteva allo stato endemico, ha di colpo sviluppato tre generazioni l'anno anziché una »¹⁰.

L'uso delle tecnologie può comportare, dunque, effetti secondari di cui occorre essere consapevoli.

È da sottolineare anche il complesso rapporto tra lo sviluppo della tecnologia e gli ambiti di libertà umana. È indubbio, infatti, che tale sviluppo libera sempre di più l'uomo dalle costrizioni della natura, la cui datità viene continuamente trascesa dall'incessante lavoro di plasmazione culturale posto in essere dalle diverse società.

Eppure « più la cultura sostituisce la natura tramite le tecniche, più si restringono le possibilità di scelta dell'organizzazione sociale. L'allargamento del campo delle azioni tecniche richiede un controllo sempre più accentuato. L'industrializzazione, con le sue lunghe catene operative e con la imbricazione complessa dei suoi assemblaggi, richiede infinitamente più connessioni privilegiate e infinitamente più ordine imposto, con esclusione, quindi, di ogni forma anarchica d'organizzazione sociale.

Se in una certa misura delle tecniche semplici, mettendo in gioco processi che sono vicini a quelli naturali, mostrano una logica interna generale che permette parecchie forme d'omologie sociali, le tecniche più avanzate non possono procedere da sole e possiedono una logica interna sufficientemente complessa da restringere le direzioni che potranno prendere le omologie al livello delle strutture sociali.

Il sociale pare spesso determinare la direzione che prendono gli sviluppi tecnici, ma di rimando questi canalizzano le direzioni che può assumere la direzione sociale. Liberandosi con le sue tecniche dalla natura, l'uomo si rende prigioniero della sua stessa libertà »¹¹.

¹⁰ M.A. D'Adler, *Il flagello delle cavallette*, « Nuova Scienza » A. XXII, N. 1, Gennaio 1981, pp. 80-85.

¹¹ *Tecnica* in Enciclopedia vol. 13, Torino, Einaudi, 1981, pp. 993.

A tale condizione densa di costrizioni si può voler reagire attuando qualcuna delle numerosissime forme di *fuga mundi* presenti nella società contemporanea.

L'attrazione di un universo religioso, quale delineato dalla variegata fenomenologia delle confessioni e delle sette; l'uso della droga; l'esaltazione esasperata di un individualismo sordo a qualsiasi richiamo solidaristico presentificano gli itinerari che un numero elevato di persone percorre nell'illusione di fuggire, così, da un mondo percepito come autoritario, ostile, invivibile. La fuga si attua nello spazio; l'India o altre zone variamente esotiche costituiscono ambiti dove fisicamente o idealmente ci si rifugia nel tentativo di rifondare la propria esistenza, che si ritiene comunque minacciata e irrealizzata nella nostra società. In tali forme di fuga non è tanto importante *dove* ci si rifugia, quanto il fatto che si tratti comunque di un *altrove*, percepito, proprio perché tale, come punto di forza per inverare la propria vita.

Ma la fuga si attua anche nel tempo; in un *passato* che si ricostruisce a seconda delle esigenze del presente, plasmandolo variamente. Si mitizzano i periodi precedenti, si auspica una forte chiusura regionalistica canalizzando sullo *straniero* — se tale viene considerato chiunque non sia compreso nell'angusta comunità del noi-lombardi o noi-settentrionali, e così via — tutte le responsabilità degli aspetti negativi della situazione attuale. L'enorme successo delle Leghe nelle recenti consultazioni elettorali testimonia quanto siano diffusi i meccanismi qui accennati.

Si può tentare di fuggire anche nel *presente*, credendo di trascendere la costrizione della propria realtà abituale attraverso il raggiungimento, quanto mai improbabile, di una condizione di potenza e di felicità.

La magia è, in questa prospettiva, strada maestra per l'attuazione di una fuga siffata. L'enorme proliferazione di operatori magici; il coinvolgimento nella fruizione dei saperi magici di milioni di persone; il volume di affari, nell'ordine di miliardi, che tale fruizione comporta ribadiscono, se pur ve ne fosse bisogno, l'importanza assunta nel nostro paese dal variegato mondo magico, presente sia in ambito urbano che in quello extraurbano, secondo quanto ormai attestato da un'ampia letteratura.

Anche l'universo della droga costituisce, illusoriamente e tragicamente, una meta per una fuga dal presente nel presente.

Tale universo attrae particolarmente i giovani, che non trovano più né nella famiglia, né nei partiti politici, né nelle istituzioni religiose, né nel resto della società, profondamente erosa da processi di disgregazione e i cui ambiti di valorizzazione simbolica sono sempre

più sbiaditi, elementi atti a conferire senso alla loro esistenza, a fornire risposte persuasive alle domande radicali che ineriscono alla condizione umana.

Se a tutto questo si aggiungono l'insicurezza sociale, aumentata a dismisura in questi nostri anni, e l'assenza di sbocchi lavorativi adeguati alla quantità e alle varietà delle esigenze e delle formazioni professionali — è nota, ad esempio, la letteratura sull'università come « area di parcheggio » — vedremo che sia al livello realistico che simbolico, sia sul piano economico e socio-politico che su quello culturale, nella sua accezione più lata, *questa* esistenza in *questa* società può apparire — come di fatto appare a molti — poco significativa, quando non del tutto insignificante.

Non si intende in alcun modo sostenere che l'uso della droga sia conseguenza automatica e generalizzata dello sbiadimento dei quadri di valorizzazione simbolica e si è consapevoli che ogni azione umana è frutto di un intreccio estremamente complesso di condizioni ambientali, di modalità culturali e di peculiarità individuali. Si intende sottolineare però che l'uso della droga, quali che siano le motivazioni generali e specifiche dei singoli tossicodipendenti e quale che sia la consapevolezza da parte loro, è sempre *fuga* da qualcosa, reazione a situazioni di fatto inaccettabili, *risposta*.

Fuga e risposta, dunque. Fuga e risposta alla sparizione della comunità, nelle sue diverse articolazioni — famiglia, partiti, istituzioni religiose, altri nuclei di aggregazione — e pur con tutti i suoi aspetti costrittivi (« droga della famiglia », « droga dei partiti », « droga delle istituzioni religiose », e così via). Fuga e risposta alla perdita di senso, alla condizione di frantumazione e di dispersione, al dolore e alla disperazione, all'essere murati nell'inferno del proprio io, alla perdita di identità individuale e sociale, alle proprie condizioni di vita, a tutti gli altri, oscuramente e differenziatamente avvertiti come colpevoli di aver fatto divenire la vita questa vita, di aver saputo far in modo che la vita fosse *altro*.

Che questa fuga, nell'universo della droga o in un universo religioso percepito come alternativo alla propria realtà abituale, attuata in nome della vita, si risolva frequentemente in un più cupo destino di morte è tragico, ma non infrequente, paradosso di questo nostro tempo tormentato.

Emblematica la vicenda del suicidio collettivo della comunità di Jonestown, nella Guyana, il 18 novembre 1978.

Poco più di un anno prima sul « Peoples Forum » era apparso un articolo dal titolo *Esodo di una chiesa dalla città. Perché?*, nel quale, fra l'altro, si afferma: « Riconoscendo il fallimento delle nostre comunità e città nel garantire un ambiente sicuro e tranquillo

per i cittadini anziani, un pastore della Baia di San Francisco ha deciso di condurre tutto il suo gregge in un piccolo villaggio remoto dove possa vivere “una tranquilla vita comunitaria” ».

È significativo che l'articolo compaia in prima pagina accanto a titoli quali *Corsa agli armamenti o razza umana: il tempo sta finendo*; *Bambini nazisti alla TV: « Uccidete i Negri! Uccidete gli Ebrei! »*.

Quando una rivista e un giornale stavano smascherando il Peoples Temple, la comunità fondata da Jim Jones, un intellettuale di Jonestown scrisse agli editori una lettera aperta, affermando, fra l'altro: « Qui hanno abbandonato *tutti* i loro vizi, dalla droga al cibo scadente, ed hanno trovato qualcosa in cui impegnarsi, una comunità da costruire, un ambiente stimolante in una nazione nera che non fa sentire la gente come “negri”, “prostitute” o “bruti ineducabili” [...] Per questo siamo qui, e la nostra non è una “ritirata” o una “fuga”: al contrario, sentiamo che, per la prima volta, siamo usciti dal labirinto kafkiano del deserto americano, dai cartelli pubblicitari e dalla vuota società “moderna”, dall'insipida sciarda del prendere e dello spendere che grava anche sui ricchi come un'oscura maledizione, sottile ma tanto reale quanto il suo ambiente inquinato e avvelenato. Così non c'è stato nessun pretesto per andarsene. Qui in Guyana, siamo diventati liberi cittadini del mondo ».

Quale che sia l'autoimmagine di quanti dovevano presentare la loro « scelta » posta in essere e mantenuta in condizioni di assoluta libertà, i protagonisti della comunità di Jonestown avevano attuato una forma di regressione e vivevano in condizioni di assoluta dipendenza dal leader carismatico. I legami con il mondo esterno, compresi quelli con i familiari colà rimasti, sono sospesi, se non di fatto interrotti. Ne è prova la trascrizione di una conversazione telefonica via radio tra abitanti della comune e loro familiari, avvenuta il 12 febbraio 1977, che riporto integralmente nonostante la sua ampiezza per il suo estremo interesse.

« “Sono contenta di sapere che stai bene. È da due anni che non ti vedo e non parlo con te”.

“Sto bene - non so di che cosa stai parlando”.

“Beh, ogni volta che ho tentato di mettermi in contatto con te, loro mi hanno impedito di parlarti. Perché ho tentato, non hai mai ricevuto nessuna delle mie lettere. [...] Volevo anche dirti che mi sposo”.

“Congratulazioni”.

“Grazie, speravo di invitarti al matrimonio”.

“Non tornerò in America”.

“Beh, mi mancherai da morire, mamma. Non sopporto l’idea che non ti vedrò più. Non sembri mia madre”.

“Beh, lo sono”.

“Posso, posso parlare con [...] e [...]?”.

“... non vuole parlare con te, ma [...] è qui, lui ti parlerà” ».

Madre e figlia sembrano non avere più molte cose da dirsi, come se una distanza affettiva molto più profonda di quella spaziale le avesse ormai irrimediabilmente allontanate. Ma anche fratello e sorella non saranno in grado di fare molto di più che affrontarsi come due doppi perturbanti.

« “Ti voglio bene...”

“Anch’io ti voglio tanto bene”.

“Non so che cosa hai sentito dire di me..., ma non è vero. Vivo felicemente ora e mi piace dove sono. Faccio quello che voglio, vado all’università e vado bene. Vivo bene qui e non è come [Jim Jones, (N.d.A.)] diceva. Te lo giuro... - è diverso”.

“Bene, ma non potresti essere più felice di me”.

“Bene..., Sono veramente contenta che tu sia felice. Ma se ormai volessi tornare negli Stati Uniti, per favore, fammelo sapere”.

“Voi tutti sapete che sono felice”.

“Sì [...], ci credo. Ma se per caso non fossi felice, se volessi tornare, per favore, chiamami, chiama papà - lui dice che ti farà avere un biglietto aereo per andartene da lì. [...]”.

“Perché tu non (incompresibile) per noi, invece di unirti a persone che fanno tanto male?”.

“[...], Ti voglio bene. Non sono legato con nessuno che faccia del male alla chiesa”.

“Oh, sai di cosa sto parlando”.

“[...], So di cosa stai parlando, ma qualunque cosa tu possa pensare, non è vero. Ti voglio bene, voglio bene alla mamma, e voglio bene a [...], e anche papà ti vuole bene e vuole vederti felice e rivederti. Non vuole che tu stia laggiù per sempre”.

“Non ricevuto” » [“negative copy”: letteralmente “copia negativa”, in sostanza significa che il messaggio non è stato riprodotto dal mezzo di comunicazione, e quindi non è arrivato; ad un livello più profondo riaffiora invece il fantasma del doppio negativo... (N.d.A.)].

« “[...] qualsiasi cosa tu abbia sentito - non è vero. [...] Ti vogliamo bene, non vogliamo farti del male”.

“Beh, allora finiscila - perché ho visto con i miei occhi quello che hai fatto”.

“[...], cosa ho fatto?”.

“Non ricevuto” ».

L'operatore radio interrompe - chiede a quelli che stanno parlando di dire i loro nomi e la data...

« “[...] Voglio sapere cosa ho fatto, che ti fa stare così male”.

“Lo sai che cosa è che mi fa perdere così la testa - non entriamo in questo argomento ora”.

“Non lo so [...], non so che cos'è che ti fa così diventar matto. Dimmelo”.

“Tutte le cose che hai fatto per ferire me e i miei migliori amici, e l'ho visto con i miei occhi”.

“Cosa [...]? Penso che se non puoi parlarne nei dettagli è perché non lo sai nemmeno tu. Penso che qualcuno stia cercando di dirti [delle cose negative su di me], ma qualsiasi cosa ti stiano dicendo, non è vero, devi credermi”.

“Ehi, ho visto con i miei occhi. Non ho alcun bisogno che qualcuno me lo dica [...] Ho visto con i miei occhi quello che hai fatto”.

“Beh [...], Sono sicura che ti hanno detto cose del tipo che siamo razzisti, ecc. ma non lo siamo... [...] abbiamo gente di colore che vive nelle nostre case, stiamo con loro ogni giorno. [...] Non crediamo nella Germania e in Hitler - come ti dicono. Siamo semplicemente gente normale”.

“Non ricevuto, non ricevuto”.

“[...], Sono sicuro che ti hanno detto cose diverse su di noi — del tipo siamo razzisti o che siamo nazisti o qualcosa del genere — ma non è vero, [...] Non crediamo nel KKK. Siamo semplicemente gente normale con una vita normale... [...]”.

“Senti, non c'è bisogno di discuterne... Sono felice. Sto vivendo la mia vita - e tu vivi la tua”.

“OK [...], lascia almeno che ti dica alcune cose che stanno succedendo negli Stati Uniti così saprai cosa sta succedendo” (bisbigli in sottofondo) - lei continua.

“[...], Il Klan non sta marciando per le strade, non ci sono sommosse di negri nelle strade [...] Qualsiasi cosa tu abbia sentito. Probabilmente è una bugia OK? Ma la vita continua normalmente negli Stati Uniti - non ci sono razzisti che impiccano i negri nei parchi”.

“[...], perché non ti vivi la tua vita? Io mi occupo di agricoltura e mi piace molto”.

“Beh, come mai - perché non torni e puoi andare all'università e puoi fare le cose che so che hai sempre voluto fare [...] Voglio dire - perché sei andato laggiù, innanzitutto? [...]”.

“Io sono un libero agente morale e sono venuto qui perché l'ho voluto! Ti voglio bene”.

“Anch’io ti voglio bene... [...] Sai, se hai bisogno di me, se hai bisogno di papà, se vuoi partire e se non ti lasciano andare chiamami e manderò un biglietto - oppure verrò io stessa e mi assicurerò che tu possa uscirne. Puoi venire qui. Abbiamo una casa per te - possiamo trovarti un lavoro, possiamo mandarti all’università. Vorrei solo farti sapere che hai una via d’uscita... e possiamo (lunga pausa - voci di sottofondo)... e se dovessi avere bisogno - possiamo farti avere un passaporto di emergenza”.

“Non mi serve un passaporto. Io ho un passaporto. Nessuno mi sta tenendo qui... io sono qui per mia libera volontà e NON tornerò!”

“Okey, [...] ricorda, se hai bisogno di me io sono qui. Ti voglio bene [...]”

“Anch’io ti voglio bene ma non mi piace il modo con cui stai cercando di ferire la gente”.

“Okey [...], beh, ti voglio bene. Ciao”

“Ciao” »¹².

Anche quando non si è indotti a fuggire dalla società attuale, essa spinge a un rapido mutamento dei valori.

Sappiamo come sia indispensabile per la permanenza di un gruppo umano il riferimento a un quadro di valori condiviso e ai relativi orizzonti simbolici.

Nessun quadro di valori, però, resta immutabile nel tempo; processi di mutamento microscopici e/o macroscopici ne modificano incessantemente la fisionomia. La letteratura al riguardo è, ovviamente, vastissima; mi limiterò a ricordare, con Hugues de Jouvenel, che « Dal 1970, più di cento sondaggi sono stati effettuati su campioni rappresentativi negli Stati Uniti, in Canada, in Australia, in Giappone e in quindici paesi d’Europa occidentale. Alle popolazioni interrogate veniva chiesto di indicare gli obiettivi ch’essi ritenevano più importanti tra i dodici seguenti:

A — il mantenimento dell’ordine nella nazione;

B — una maggiore partecipazione dei cittadini alle decisioni del governo;

C — la lotta contro il rincaro dei prezzi;

D — la protezione della libertà di parola;

E — il mantenimento di un tasso elevato di crescita economica;

F — un esercito potente per la difesa del paese;

¹² A.D. Nesci, *La Notte Bianca - Studio etnopsicologico del suicidio collettivo*, Roma, Armando, 1991, pp. 103-105.

- G — un maggior diritto di parola nelle decisioni riguardanti il lavoro e la vita della comunità;
- H — l'abbellimento delle nostre città e delle nostre campagne;
- I — il mantenimento di un'economia stabile;
- J — la lotta contro la criminalità;
- K — l'avvento di una società più conviviale, meno impersonale;
- L — l'avvento di una società in cui le idee contano più dei soldi.

Le proposizioni A, C, E, F, I e J avevano lo scopo di misurare l'importanza attribuita agli obiettivi detti « materialisti »; le altre, di valutare l'importanza attribuita ai valori detti « post-materialisti ». I primi sondaggi, effettuati all'inizio degli anni '70 mostrano, in tutti i paesi, un'ascesa sensibile dei valori post-materialisti, ascesa particolarmente forte presso i giovani dei ceti agiati.

Materialisti

Lotta contro l'inflazione
 Lotta contro la criminalità
 Economia stabile
 Mantenimento dell'ordine
 Difesa nazionale potente

Post-materialisti

Maggior partecipazione alla vita di lavoro
 Società meno impersonale
 Maggiore partecipazione al governo
 Abbellimento delle città
 Libertà d'espressione

È evidente, che più si è giovani più si è favorevoli ai valori post-materialisti. E ciò è confermato da numerosi altri sondaggi su temi diversi — quali l'atteggiamento rispetto al lavoro, l'attenzione ai diritti della donna, le posizioni prese rispetto alla povertà o in campo di politica estera.

Nei sondaggi effettuati all'inizio degli anni '70 c'è una vera e propria frontiera tra quanti hanno più e quanti hanno meno di 24 anni. Logicamente, potremmo attribuire l'attenzione per i valori post-materialisti all'agiatezza di quei giovani che hanno vissuto tutta l'adolescenza in un periodo di crescita economica eccezionale. E c'è una grande tentazione di pensare che la crisi porterà ad un'inversione di tendenza. Questa crisi sopravviene all'inizio degli anni '70; i suoi effetti non sfuggono alle popolazioni: l'indice d'opinione dei consumatori americani cade, risale, ricade, insomma fluttua rapidamente a seconda degli indici di recessione e di ripresa economica. In Europa, il clima è ancora peggiore. Tutti i sondaggi mostrano un'inquietudine crescente delle popolazioni: inquietudine di fronte alla disoccupazione, di fronte all'inflazione, paura di una terza guerra mondiale.

L'avvenire visto in chiave sempre più minacciosa è raddoppiato in tre anni ».

Tra le « tendenze più presenti dell'evoluzione delle mentalità » de Jouvenel sottolinea: « Prima tra di esse, merita riflessione il *declino delle ideologie*, degli entusiasmi rivoluzionari, delle grandi cause che strutturavano il campo politico e sociale. Aggiungendosi alla crisi economica, essa spiega forse almeno in parte l'*ascesa dell'individualismo*, per non dire degli egoismi. Una delle tendenze che colpiscono maggiormente l'osservatore oggi è certamente un ripiegarsi su se stessi, la difesa dei diritti acquisiti e della propria tranquillità. Ciò si traduce in numerosi fenomeni, assai diversi, dall'aumento molto rapido del numero delle persone sole, ai motivi delle rivendicazioni sociali o al declino delle pratiche collettive. Forse non è mai stato inventato un abbaglio più grande di quello oggi tanto diffuso della comunicazione.

La nostra società è molto marcata dal *culto dell'io*, che si traduce nel rapido sviluppo di attività che contribuiscono al benessere psicologico e fisico, culto tanto più potente forse, in quanto gli attributi del successo, ieri in vigore, hanno perso parte del loro valore simbolico, e in quanto gli europei sono quindi alla ricerca di un'altra maniera di situarsi gli uni rispetto agli altri.

Queste evoluzioni sono accompagnate, a quanto pare, da un *sentimento di solitudine* e di angoscia cui gli individui rimediano come possono mediante rapporti sentimentali, distrazioni, e « sbrigliandosela ». Ma fondamentalmente esprimono un bisogno di radici, un bisogno di ordine che, a seconda del caso, è un ordine per se stessi, qui e ora, oppure un ordine nuovo che trascenda il quotidiano. Soltanto, vi è sotto questo riguardo altrettanta difidenza quanto attesa.

Queste propensioni al ripiegarsi su di sé si traducono — come è noto — in comportamenti assai diversi e ad evoluzione veloce. Questi ultimi spiegano in gran parte la crescente diversità dei modi di vita, o ciò che è stato chiamato l'*atomizzazione sociale* »¹³.

Ovviamente, alla consapevolezza della nuova schiavitù tecnologica e alle tante forme contemporanee di paura si può accompagnare una matura accettazione della nostra condizione storica, senza tentativi di impossibili ritorni al passato o improbabili fughe dal mondo.

Così, per N. Wiener, « siamo gli schiavi dei nostri strumenti tecnici: non possiamo tornare a vivere in una fattoria del New Hampshire — avendo per vivere solo quello che potremmo cavarne, come facevamo intorno al 1800 — così come non possiamo aumentare

¹³ H. de Jouvenel, *Evoluzione dei valori e dei modi di vita*, in « I problemi di Ulisse », n. cit..

la nostra statura di un palmo, o — sarebbe più esatto dire — diminuirla. Abbiamo modificato così radicalmente il nostro ambiente che dobbiamo modificare noi stessi per vivere alla scala di questo nuovo mondo circostante. Non potremo più vivere in un mondo com'era in passato. Il progresso ci porta nuovi orizzonti, ma anche nuove costruzioni. Dobbiamo intravedere la fine del progresso e della battaglia contro il disordine? Questo sentimento pessimista è solo funzione della nostra cecità e della nostra apatica inattività, poiché sono convinto che, di volta in volta, saremo dotati dei nuovi mezzi che il nuovo ambiente avrà reso necessari; trascorrerà un bel lungo periodo prima che la nostra civiltà e la nostra razza periscano, e del resto, perire sarà per essi semplicemente condividere la sorte di ciascuno di noi, che è quella di nascere e di morire.

Eppure la prospettiva di una morte finale non deve portare al sentimento dell'inutilità della vita, e quel che è valido per una civiltà e per la razza umana, lo è parimenti per ogni individuo che compone quest'ultima. Cerchiamo di avere il coraggio di affrontare il destino della nostra civiltà, come abbiamo il coraggio di affrontare il nostro destino individuale. La semplice fede nel progresso non è una convinzione fondata sulla nostra forza, ma piuttosto sulla nostra umiltà e, di conseguenza, sulla nostra debolezza »¹⁴.

Innumerevoli sono le forme storiche che la paura ha assunto nel volgere dei secoli; in esse si è tradotta tanta parte dell'umano patire, e anche a partire da esse si è svolto l'inesausto lavoro di elaborazione di orizzonti simbolici e di griglie protettive.

Le inquietudini attuali si rifanno, dunque, a più antiche paure, ne costituiscono la superficie al di sotto della quale continuano a dispiegarsi remoti terrori.

Non diversamente dal futuro leviano, la paura ha un cuore antico: niente di nuovo sotto il sole, si potrebbe, dunque, concludere?

Non mi sembra che ci possiamo consentire un'affermazione siffatta; nel vastissimo ambito di tante antiche paure (antiche anche quando presentano tratti apparentemente nuovi), si sono formate, in questo nostro tempo, nuove solitudini, tanto più struggenti e disperate quanto più murate nella propria irredimibile dattità.

¹⁴ Norbert Wiener, *The human use of human beings. Cybernetics and society*, 2^a ed., 1954.

« Diresse alla donna una parola che cadde sul silenzio del meriggio: un vecchio si voltò a guardarlo con uno sguardo assurdo lucente e vuoto. E la donna sorrideva sempre di un sorriso molle nell'aridità meridiana, ebete e sola nella luce catastrofica », così Campana. In epoca doverosamente ridente, il nostro sorriso segnala, forse, del tempo attuale, il nostro essere ebeti e soli nella luce catastrofica?

LUIGI M. LOMBARDI SATRIANI

L'UOMO

SOCIETÀ TRADIZIONE SVILUPPO

Rivista semestrale dell'Università degli studi di Roma "La Sapienza"

Vol. III n.s. - n. 1, 1990

DAL GRANO AL PANE: SIMBOLI, SAPERI, PRATICHE

IV giornate di etnologia europèa comparata

(Cerreto di Spoleto 1-4 luglio 1990)

I. Signorini, Nota introduttiva

C. Papa, Un segno dell'identità: il farro in Valnerina

A.M. Cirese, Il pane cibo e il pane segno

M. Mesnil, A. Popova, Des ancêtres aux nouveau-nés: les pains de la Saint-Quarante

M. Mandianes Castro, Los muertos de Calicia se van de viaje comiendo pan

L.M. Lombardi Satriani, Il forno e la falce. Eros e Thanatos nella cultura del pane

R. Zeebroek, L'hostie qui saigne et le pain qui sauve; dogme de l'Eglise et croyances populaires

C. Machereel, Le corps du pain et la maison du père

M. Barboff, Le pain cordon: c'est le cordon qui fend le pain

H.M. Velusco, El pan proverbial: pan para hablar, pan para pensar

F. Loux, F. Saillant, Pain et corps malade dans les recettes française et québécoises de médecine populaire

Vol. III n.s. - n. 2, 1990

VIAGGI E SCRITTURE DI VIAGGIO

(Roma 18 dicembre 1990).

I giornate di studio "G.R. Cardona"

C. Bologna, Perché "Viaggi e scritture di viaggio"

B. Fiore, I quaderni di viaggio di Giorgio R. Cardona

F. Remotti, Giorgio R. Cardona tra linguistica e antropologia: la passione dei confini

A.B. Langeli, Scrivere in viaggio: l'esempio di Venezia

L. Stegagno Picchio, "Vero o falso" nella letteratura di viaggi e scoperte: modi di lettura

V. Bertolucci Pizzorusso, La certificazione autoptica: materiali per l'analisi di una costante della scrittura di viaggio

M. Oldoni, Il viaggio "medievale" di Giorgio R. Cardona

B. Bernardi, Il viaggio come mito di fondazione: l'identità storica dei Meru del Kenia

I. Signorini, Al Messico con Cardona: riflessioni sulle tassonomie animali degli Huave

G. Sanga, "Correnti libido". Il viaggio nella cultura dei marginali

M. Gnerre, Il viaggio, rivissuto e vissuto

G. Antongini, T. Spini, Viaggio tra le scritture del viaggio di Mansa Kankan Mūsā alla Mecca

A.M. Piemontese, L'atlante di seta

Redazione: Dipartimento di studi glottoantropologici - Università di Roma

"La Sapienza" - P.le Aldo Moro, 5 - 00185 ROMA

Amministrazione: Giardini editori e stampatori in Pisa - Via delle Sorgenti 23

56010 Agnano Pisano - ccp 1277561

Abbonamento annuo (1990): L. 60.000 (estero L. 100.000)

L'isola che non c'è

1. L'*ethos* del trascendimento

In De Martino il concetto di *fine* ha un « significato universale »¹. La categoria del *rischio* — che sostiene fin dalle prime ricerche il paradigma demartiniano e che originariamente è connessa con il mantenimento delle condizioni primarie dell'esistenza, quindi socio-economiche — diviene qui « *rischio antropologico permanente* »: una struttura archetipica che accompagna l'umanità fin dal suo primo vagito. Così come, fin dai primordi, gli fa da contraltare un'altra struttura archetipica, assente nei precedenti studi dell'antropologo: l'« *ethos del trascendimento* ».

Al rischio permanente — « di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile » — corrisponde energeticamente, una forza speculare ed opposta, quella che fa volere all'uomo di esser-ci nell'esistenza superando, « *trascendendo* » il rischio della presenza.

I miti di distruzione-rigenerazione, ossia di rinnovamento, del mondo — esemplificati per le culture occidentali dal rituale del *Mundus*² romano — sono il prodotto di una visione ciclica e ripetitiva del tempo, la cui immagine perfetta è quella dell'« eterno ritorno » e che troviamo ampiamente rappresentati nella maggior parte delle culture pre-moderne sia a livello popolare che a livello culto³.

Il rischio della storia si fronteggia con la metastoria, laddove il rischio della ripetizione si fronteggia con il « tempo storico e culturale della decisione ». È un reciproco sostenersi di storia e metastoria.

La mentalità che deriva da questo gioco ad incastro fra la storia e

¹ E. De Martino (1977: 14).

² *Mundus* è una fossa a due piani al centro della città, che possiede la simbologia del « centro » e le caratteristiche dell'*axis mundi*, cioè il collegamento, da un lato con gli inferi, dall'altro con i superi. Tre volte l'anno *Mundus* viene aperto: è il ritorno dei morti, del caos, del passato minaccioso. La sospensione dell'attività culturale in quei giorni nefasti, ma anche carnevaleschi, associa il rituale a una tecnica di fissaggio del rischio di fine del mondo. « Il rituale del *Mundus* » scrive Gallini nell'introduzione a *La fine del mondo* di De Martino « significherebbe quindi una ripetizione annuale di una possibile caduta collettiva nel caos, caduta peraltro ripresa e controllata... » (p. 213). È un fantasma del cattivo passato: « del suo possibile ritorno ma anche del suo superamento » (*ibidem*).

³ Essendo uno dei temi più studiati dalle discipline che si occupano di miti religiosi, è impossibile qui produrne una bibliografia anche solo sommaria. Valga per tutti il famoso lavoro di Mircea Eliade: *Le mythe de l'éternel retour; archétypes et répétition* (1949).

la metastoria è una mentalità arcaica che non conosce, in realtà, né passato né futuro. L'uomo delle origini rigenera continuamente il suo passato (lo fa almeno una volta l'anno, tramite i riti solari di rinnovamento del mondo), e non proietta nel futuro altro che attese familiari, come quella della primavera o dell'autunno, della semina o del raccolto.

Da questa spirale equilibrata e ordinata si sottrae, invece, la cultura giudeo-cristiana, com'è noto, e come prima di De Martino ha sostenuto Max Weber, il teorico del *disincantamento* e della *secolarizzazione*, che costituiscono le ancora insuperate categorie di analisi di tanta sociologia delle religioni contemporanee⁴.

Secondo la tipologia di De Martino, il mito dell'eterno ritorno si configura come un mito di rigenerazione e rinnovamento del mondo ritualizzato annualmente, mentre l'apocalittica giudeo-cristiana rappresenta l'ingresso della concezione del tempo lineare e storico nel sistema simbolico religioso. I due modelli sono opposti e fondano due tipi di sensibilità e di percezione del mondo radicalmente diversi. La loro diversità è esemplare nel ruolo dell'*ethos* nel gioco di rimandi e di sfide con il rischio della presenza. La coppia *ethos*-rischio funziona con la regolarità della reciprocità nell'eterno presente dell'uomo delle origini; si interrompe con una rottura dialettica nell'universo storicizzante dei monoteismi del libro, creando l'idea di passato e di futuro (*arché-eschatom*). L'apocalittica, dunque, può essere considerata un sistema di segni che si riferisce a questa qualità particolare: essa è il segno di una certa qualità dell'*ethos* e, contemporaneamente, è la forma che assume la visione della fine. L'apocalittica è il segno dello specifico rischio corso da una cultura. È, tra l'altro, proprio nel senso di *narrazione di segni* che giunge a noi moderni l'eredità apocalittica.

2. Letteratura segnica

Secondo Augusto Placanica, l'eredità apocalittica è connotata fortemente dalle origini giudaiche⁵.

Il « paradigma apocalittico-catastrofico », che ha tutte le caratteristiche di una mentalità di lunga durata⁶, si costruisce nel pensiero cristiano attorno alla coppia Natività-Passione, che Placanica intende soprattutto come ritmo archetipico della rivelazione e, quindi, dell'epifania del sacro. Questo ritmo consiste nella mega-pulsazione dell'*epochè-katastrofè*, le due polarità entro cui avviene il disvelamento apocalittico.

⁴ Anche su questo punto, non è possibile citare tutta la letteratura sull'argomento, ma solo il bellissimo saggio di Paul Ladrière, *La fonction rationalisatrice de l'éthique religieuse dans la théorie weberienne de la modernité* (1986), che oltre ad orientare chi volesse penetrare nel ginepraio delle bibliografie weberiane, fornisce una intelligente e chiara chiave di lettura dei concetti succitati. Un'utile sintesi anche nel mio *Per una sociologia del millennio* (1989: 57-76).

⁵ A. Placanica (1990).

⁶ Essa « ha caratterizzato per secoli la cultura e la mentalità popolare dell'Europa » (A. Placanica, 1990: IX).

È in quel tempo al di fuori del tempo che avviene il dramma della distruzione-rigenerazione cosmica. La mentalità della catastrofe cristiana⁷, invece, investe totalmente il piano storico, la realtà mondana. In qualche modo, il cristiano inverte la polarità di epoca-catastrofe. Non si tratta, per lui, di un rinnovamento (catastrofe) che si svolge in una dimensione posta al di là del tempo storico (epoca), ma al contrario, è la pausa cosmica (epoca) che si pone come segno premonitore, come annuncio di rivolgimenti concreti, materiali, agiti sul piano fisico. Una differenza apparentemente impercettibile, che però rende incomunicabili due mentalità completamente opposte.

Nasce, così, nell'universo cristiano l'idea che la storia sia fatta di segni, giacché il segno per eccellenza, il segno apocalittico è, per così dire, caduto dentro la storia.

La scenografia apocalittica agita direttamente nella storia — sul piano della realtà oggettiva, dunque, e non su quello del mito — è un tratto peculiare di determinate società e « segmenti di società », cioè di strati sociali e gruppi.

La riconversione sociale, il capovolgimento politico, la rottura culturale: ecco i nuovi scenari inaugurati dall'apocalittica cristiana, forse già dai primordi, dalle comunità proto-cristiane perseguitate, emarginate e in attesa degli ultimi tempi.

Come avviene il capovolgimento dei punti di vista sulla fine del mondo? Placanica non ne parla, ma la dinamica del mutamento può essere una sola.

Il passaggio dalla mentalità ciclica dell'eterno ritorno alla mentalità lineare della catastrofe è probabile che avvenga attraverso un particolare atteggiamento, apparentemente trascurabile, nella lettura del testo biblico. Il protocristiano — e poi, a seguire, l'eretico medievale, il perseguitato premoderno e, infine, ogni « segmento » sociologicamente emarginato — prediligono l'interpretazione letterale dei testi, appesantendo le metafore concepite come *media* simbolici, allusivi e calandole senza mediazioni nella concretezza della realtà storica. La simbologia dell'occidente diviene, dunque, una simbologia « pesante », materiale, una predisposizione a prendere alla lettera il testo sacro. Si tratta, evidentemente, di un atteggiamento fondamentalistico.

3. Semiotica dell'aldilà

L'atteggiamento letterale è un atteggiamento ingenuo. I modelli dell'aldilà hanno strutture, categorie, metafore riconoscibili. Cesare Segre è convinto che ci siano elementi per ricostruire un sistema, una « semiotica

⁷ Cristiana più che giudaica, in quanto « nell'Antico testamento la catastrofe è solo dimostrazione di forza, più minacciata che realizzata; laddove nel Vangelo è un evento ormai consumatosi, segno di una trasformazione radicale del corso della storia » (A. Placanica, 1990: 23).

dell'aldilà », che metta ordine negli schemi elaborati dall'umanità nel corso del tempo, individuando i contenitori entro cui possono collocarsi di volta in volta specifiche « invenzioni »⁸.

Ogni idea dell'aldilà si fonda sull'immaginario di una possibile comunicazione fra il mondo dei vivi e il mondo dei morti.

Nella comunicazione vita-morte-vita, prevale lo schema del viaggio come presa di coscienza, e di conoscenza, del mondo: questo è « un tema caro alle letterature di tutti i tempi »⁹. Ma anche lo schema della visione ha un ruolo di prim'ordine: essa altro non è che un viaggio compiuto con l'anima. In comune essi hanno il modello narratologico: si tratta, in entrambi i casi, di un « trasferimento del personaggio oltre i confini del campo semantico »¹⁰. Segre traccia i modelli dell'azione pertinenti al viaggio e alla visione: nel primo, il protagonista è narrato; nella seconda il protagonista è narrante. Dante, per esempio, adotta il modello della visione ma a volte lo integra con quello del viaggio.

I testi apocalittici si presentano come un insieme di immagini, di visioni più o meno spaventose, che emergono pericolosamente da un luogo lontanissimo, oltre i confini del mondo. La letteratura apocalittica è, secondo i parametri semiotici e narratologici, una letteratura dell'apparizione e della visione che, quindi, si pone in parte entro uno schema di comunicazione morte-vita, in parte entro uno schema di comunicazione morte-vita-morte. Terrificanti immagini si susseguono e hanno il compito di smembrare e decomporre l'ordine del mondo, il paesaggio familiare, il cosmo dotato di senso.

Nell'apocalisse, dunque, sono presenti i due movimenti: il ritorno dei morti e il viaggio nell'aldilà. L'interpretazione letterale, però, ne privilegia uno solo, quello del ritorno dei morti. L'apocalisse giovannea, infatti, viene letta come la profezia di una imminente fine reale del mondo, in cui il susseguirsi delle calamità, segni dell'ira di Dio e quindi epifanie terrifiche del sacro sul piano storico, annunciano la resurrezione dei defunti e la costituzione di una comunità universale di morti risorti.

Per quale motivo l'interpretazione letterale del testo trascura il secondo modello, quello della visione-viaggio nell'aldilà?

4. L'estasi ovvero il viaggio iniziatico

Couliano identifica la dottrina centrale dello gnosticismo con l'ascensione statica dell'anima¹¹. La psicanodia, che è appunto il viaggio celeste dell'anima, costituisce l'essenza stessa della teoria e della pratica gnostiche: è il loro « fine » e la loro « speranza ». Capire la gnosi è capire il senso profondo della psicanodia.

⁸ C. Segre (1990: 22-23).

⁹ C. Segre (1990: 25).

¹⁰ C. Segre (1990: 29).

¹¹ I.P. Couliano (1989).

Tab. A TIPI DI ATTESA

OLTRE LA STORIA
(interiorizzazione della salvezza)

DENTRO LA STORIA
(esteriorizzazione della salvezza)

<p>IAM = NONDUM</p> <ul style="list-style-type: none"> * d-Soc (stato di coscienza superiore, d-Asc stabilizzato) * concezione ciclica del tempo (l'eterno presente) 	<p>IAM > NONDUM</p> <ul style="list-style-type: none"> * b-Soc (stato ordinario di coscienza di base) * concezione lineare del tempo
<p>IAM ≠ NONDUM</p> <ul style="list-style-type: none"> * d-Asc (stati alterati di coscienza) * concezione ciclica del tempo 	<p>IAM < NONDUM</p> <ul style="list-style-type: none"> * d-Asc (stati alterati di coscienza) * concezione lineare del tempo

ENFASI SULL'INDIVIDUO
E SUL PASSATO

ENFASI SULLA
COLLETTIVITÀ
E SUL FUTURO

Dall'etimologia di estasi e dai suoi rapporti con la *trance*¹², ricaviamo il significato essenziale al di là delle sfumature, che è un significato di *separazione dell'anima dal corpo*. Tale separazione può avere due cause. La prima e la più ovvia è quella legata alla morte, alla fine del passaggio umano sulla terra: si tratta di un viaggio dell'anima di carattere escatologico, giacché è l'ultimo atto di una vita umana. La seconda consiste in un'avventura assai simile, ma diversa in un punto importante: l'estasi è intesa qui in senso stretto, quindi la separazione dell'anima dal corpo è solo transitoria. Il viaggiatore, dopo questa breve parentesi, tornerà ad abitare il proprio corpo. Ma avrà allora una prerogativa speciale, qualcosa che lo distinguerà per sempre dagli altri — i viventi che nulla sanno e nulla hanno esperito di ciò che esiste fuori dal corpo. Egli avrà *visto*, avrà conosciuto il territorio proibito ai vivi e riservato ai morti: sarà una specie di zombie, un morto vivente o un morto in vita. Quella esperienza particolare qualificherà, d'ora in poi, tutta la sua esistenza.

Couliano individua due tipi storici di psicanodia: quello di derivazione *greca* e quello di derivazione *ebraico-babilonese*¹³.

Il primo, che dagli sciamani presocratici arriva sino a Platone, consiste in un'ascensione che si svolge attraverso le sette sfere planetarie; il secondo è quello della visione mistica di Ezechiele, in cui il carro infuocato conduce al trono divino, ed è anche alla base della mistica islamica. Il cristianesimo attingerà a questo patrimonio di immagini per elaborare la sua visione mistica, il suo tipo di uscita dal mondo, che a Couliano sembra « il più semplice e il più patetico, certo il meno rigoroso »¹⁴.

Quale che sia il tipo di viaggio celeste, tutti i modelli hanno in comune una peculiarità: quella di aver fornito materiali abbondantissimi per « uno speciale tipo di racconto che trasmette le visioni e le cognizioni acquisite (...) nell'aldilà »¹⁵. Da qui derivano le « visioni paradigmatiche appartenenti alla letteratura apocalittica ellenistica e romana, ebraico ed ebraico-cristiana »¹⁶.

Le apocalissi, dunque, sono soprattutto un genere letterario, una forma di racconto di quello che accade oltre la soglia della coscienza, quando l'anima è separata dal corpo. Il resoconto di *ciò che succede quando siamo in un'altra forma di coscienza, diversa da quella ordinaria*. Ne deriva che esse sono narrazioni *non tanto di fine del mondo, quanto di esperienze di uscita dal mondo*: estatiche, cioè transitorie e riservate ad alcuni privilegiati; oppure escatologiche, cioè terminali, e quindi *apparentemente* alla portata di tutti.

Il viaggio fuori da sé prevede un *passaggio* oltre la soglia. Questo passaggio non può che essere molto *rischioso*.

¹² Cfr. G. Rouget (1980).

¹³ Cfr. I.P. Couliano (1989: 12-13).

¹⁴ I.P. Couliano (1989: 13).

¹⁵ I.P. Couliano (1989: 17).

¹⁶ I.P. Couliano (1989: 9).

Durante la sua ascensione verso il pleroma, l'anima incontra terribili doganieri, che dovrà ridurre a più miti consigli a forza di parole d'ordine e di amuleti.

I guardiani delle soglie sono terrifici. Sono descritti come mostri spaventosi, raccapriccianti. Li ritroviamo in tutte le tradizioni, con nomi e volti diversi, ma con la stessa agghiacciante qualità demoniaca.

Siamo alla teodicea, alla teoria del male che la discesa-ascesa dell'anima implica sempre. Lo spirito malvagio, o « spirito di contraffazione » — insomma: Satana — è « legato all'anima dalle sette potenze del destino astrale, [poiché] esso è causa delle reincarnazioni dell'anima, di cui segue le vicissitudini durante la trasmigrazione »¹⁷. Il che significa che diabolico è lo stesso karma, il destino o fato, che ci impone la periodica discesa dal pleroma alla condizione terrestre, materiale. È incarnarsi che è diabolico: il male è dentro di noi, inseparabile da noi. Siamo intessuti di male. Per questo motivo, quando l'anima tenta l'ascesa viene scoraggiata in tutti i modi: dai guardiani diabolici delle sfere, dalle esperienze terrificanti che questi le impongono, dallo smarrimento e dal terrore che la invadono sempre più.

Le sconvolgenti descrizioni tipiche delle apocalissi, allora, non sono forse descrizioni di ciò che avviene nel teatro dell'anima quando questa, incauta e inesperta, tenta la scalata? I testi apocalittici, visti sotto questa luce, non si configurano come ammonimenti, sostegni, supporti in grado di orientare l'anima nel suo viaggio?

Chi conosce il *Libro tibetano dei morti* (il *Bardo todol*)¹⁸, ha ben presente questa caratteristica del testo. L'anima deve apprendere un insieme di astuzie, di trucchi che l'aiutino ad evitare lo scontro con i demoni. L'astuzia principale consiste nel non lasciarsi influenzare dall'apparenza terrificante dei demoni, giacché questi non sono che l'altra faccia degli dèi benevoli. La benevolenza si tramuta in livore e in violenza solo quando l'anima si rifiuta di riconoscere la divinità delle entità con cui viene a contatto e che, in ultima istanza, non sono che proiezioni di se stessa. Il rimosso, il negato si rivoltano contro di noi come belve inferocite: ma se noi le sappiamo blandire, se le accettiamo e non abbiamo paura, esse si dissolvono nel nulla, come fantasmi evanescenti, come creazioni della mente. Il *Bardo todol* indica la via della salvezza dai tranelli dell'anima, dalle trappole che la inducono a credere alla realtà delle visioni terrifiche e intollerabili. Ma più esse sono raccapriccianti, più sono false, illusorie, spiega il *Bardo todol*, concepito narratologicamente come un lungo canto da recitare all'orecchio del morto.

Il terrifico, il diabolico (il Satana che è dentro di noi) può essere trasformato nel Dio che in realtà siamo, se solo noi lo vogliamo.

Satana ha un senso e un ruolo: è la condizione della manifestazione. Senza Satana, nessuna creazione. Perciò fa di tutto per distrarci, per non

¹⁷ I.P. Couliano (1989: 124).

¹⁸ Mi sono servita della dizione curata da Giuseppe Tucci (1988).

farci scoprire che si tratta solo di un gioco della nostra mente. Di una illusione.

La gnosi, quindi, nasce come strumento di liberazione, come tecnica di superamento delle fasi di ascesa. La conoscenza da essa elargita altro non è che conoscenza delle astuzie e dei trucchi dell'immaginazione che, come sono in grado di perderci facendoci precipitare nel fango della materia, sono anche in grado di salvarci e di abilitarci alla immedesimazione nella luce pura, origine di tutte le luci.

I terrori descritti nel libro tibetano — e che somigliano alle fobie nevrotiche di quando non vogliamo o non sappiamo riconoscere le nostre verità più profonde e più nascoste — mi sembra abbiano molto in comune con i terrori delle apocalissi. Seguendo col fiato sospeso le vicende del defunto, che continua a precipitare nel baratro delle proprie fobie, si respira un senso di fine del mondo, di catastrofe imminente. Forse il genere letterario cui appartengono le apocalissi ha qualcosa in comune con quel manuale d'istruzione per l'uso della morte che è il *Bardo todol*.

Ma, alla devozione popolare, di cui il *Bardo todol* ci fornisce un eloquente esempio, deve corrispondere una tecnica esoterica da cui quelle pratiche di devozione derivano. Esiste, forse, un sapere ancora più segreto, relativo alla psicanodia.

Esiste un punto in cui i due significati di psicanodia si fondono in un unico significato: un punto in cui estasi e escatologia diventano la stessa cosa. Perché è chiaro che la discriminazione fra cultura popolare ed esoterismo cade sul confine fra viaggio definitivo e viaggio transitorio dell'anima nelle regioni di là.

In effetti, la tecnica più sicura per allenarsi alla morte è la sua sperimentazione, la penetrazione nelle regioni proibite: solo questa esperienza, compiuta realmente, è la vera preparazione al viaggio *post mortem*. L'estasi, o viaggio transitorio, è perciò lo strumento per acquisire familiarità e quotidianità con le regioni di là.

Ne deriva che l'operazione alchemica che avviene nei misteri è l'omologazione dell'uomo al dio nascosto dentro di lui e di cui, prima, non aveva coscienza. Averne coscienza, averne esperienza è tutt'uno con la trasmutazione nella divinità.

5. Dominare il drago che è in noi

Che l'Apocalisse giovannea sia in origine un testo iniziatico è convinzione profonda di David H. Lawrence¹⁹ che, con l'intuito del poeta e un certo *background* di devozionalità popolare²⁰, ci ha lasciato una lettura

¹⁹ D.H. Lawrence (1966).

²⁰ Lawrence era cresciuto in una tipica famiglia operaia inglese. « Fin da fanciullo "confessa" come ogni ragazzo evangelico, fui nutrito di insegnamenti biblici, sino a saturazione » (1966: 37).

del testo biblico senza pretese di scientificità, ma molto suggestiva. Egli ritiene che non si tratti di un unico testo ma di una stratificazione di testi, il cui nucleo più profondo, l'unico veramente vibrante, è di origine « pagana ».

Il testo originario su cui lavorò Giovanni di Patmos era, secondo Lawrence, la descrizione di un percorso iniziatico di un qualche mistero dell'oriente mediterraneo, legato probabilmente ai culti di Efeso. Ma il testo venne inquinato dalle successive rielaborazioni, che avevano la funzione di « *sostituire alla esperienza puramente individuale della iniziazione pagana, l'idea giudaica del Messia e della salvezza (o distruzione) del mondo intero* »²¹. L'Apocalisse sarebbe in origine una sorta di mappa di un itinerario iniziatico non meglio identificato e diretto soprattutto all'anima individuale. L'iniziazione, infatti, per quanto alcuni suoi aspetti rituali e sostanziali non possano che realizzarsi in un contesto istituzionale e quindi collettivo, è tuttavia una esperienza squisitamente individuale. Proprio come la morte. Ma questa qualità strettamente individuale non poteva armonizzare con la gestione esoterica dei testi biblici.

Se il testo è una descrizione della morte iniziatica, il mondo sconvolto dalle calamità altri non è che l'Io, il mondo dell'Io che attraversa le prove iniziatiche. C'è infatti tutta la discesa agli inferi, la conoscenza del nostro mondo inferiore. Anche qui, le divinità benefiche, non riconosciute, si trasformano in diavoli sanguinari e mostruosi. Le « soppiantate forze della creazione », il passato titanico, le passioni non domate, si ripresentano sotto forma di calamità cosmiche.

Questa lettura delle forze del male, come divinità benefiche trascurate o ignorate che si rivoltano contro l'uomo, avvicina curiosamente il pensiero arcaico al pensiero occidentale più moderno, quello psicanalitico: occorre padroneggiare il drago che è in noi, altrimenti prima o poi ci ucciderà.

Questo significa forse che i popoli o i momenti storici che coltivano immagini di distruzioni apocalittiche hanno trascurato il proprio drago, i propri demoni e, di conseguenza, cadono in balia del veleno da essi stessi prodotto?

6. La danza di Shiva

Come nasce il terrore di fine del mondo, e come le attese di distruzione-rigenerazione cosmiche? Sappiamo della concezione arcaica del Grande Anno, in cui il momento della distruzione è solo un particolare necessario, che l'idea di rigenerazione ciclica comporta. Probabilmente, dopo Platone e la sua idea di un nesso fra anime e sfere planetarie, si diffuse una credenza che metteva in rapporto il compimento del ciclo delle reincarnazioni con quello del Grande Anno e della rivoluzione siderale.

²¹ D.H. Lawrence (1966: 81). Sottolineatura mia.

Il pensiero orientale, con diverse sfumature, ci offre interessanti versioni di questa idea vertiginosa, che ci spinge a calcolare il tempo in termini di cicli millenari, quando i nostri termini di confronto e la nostra personale esperienza sono limitati a cicli vitali di qualche decina di anni. Ci sentiamo moscerini che nascono e si esauriscono nel giro di poche ore, di fronte ai cicli astronomici e cosmici. Ci sentiamo un nulla. Ma è forse proprio questo lo scopo di certe speculazioni filosofiche induiste sulla durata dei cicli divini, sulle periodiche dissoluzioni e ri-creazioni del mondo.

Nell'immaginario dei popoli orientali forse nessun simbolo sacro parla al nostro inconscio profondamente come la *danza di Shiva*. Questa è la rappresentazione iconografica del processo della creazione del mondo, della sua piena manifestazione e anche del suo declinare e dissolversi in cicli sempre rinnovantesi di emissione e riassorbimento. Shiva è, secondo il maestro indiano Abhinavagupta, « colui al cui schiudere e chiuder di ciglia il mondo nasce e si dissolve »²². È, credo, il miglior simulacro del tempo che le culture umane abbiano prodotto. Questione cruciale è quella del significato del tempo. Per la mistica indiana, in esso è ciò che si frappone fra noi e la percezione del divino, la coscienza del tutto. Tempo è la molteplicità che ci separa dall'Uno; tempo è il *samsara*, ruota della creazione e delle reincarnazioni; tempo è la legge karmica: per noi Saturno-Kronos e, in fin dei conti, Satana.

Non esiste un ritmo unico, uguale per tutti, né un tempo come realtà a sé: tanto nell'infinitamente piccolo, come può essere la nostra esistenza vista dallo sbatter di ciglia di Shiva, quanto nell'infinitamente grande, nei cicli degli eoni cosmici.

Se infinite creazioni di una immensità inconcepibile sono in realtà contenute in un solo respiro, la sconvolgente durata dei cicli divini in realtà coincide con un'altra sconvolgente durata: quella dell'istante. Perché anche l'istante — che non ha definizione tecnica, tanto che a descriverlo c'è solo l'immagine del battito di ciglia di Shiva — è assolutamente incommensurabile e ci dà esattamente la stessa vertigine dell'infinità cosmica. Proprio perché è così infinitamente piccolo.

La « Via del tempo », come la intende Abhinavagupta, è un esercizio di meditazione il cui oggetto non è tanto il tempo, quanto la sua illusorietà. Queste pratiche porteranno il discepolo alla « divorazione del tempo » e all'unicità della coscienza, che è spezzata (apparentemente) dalle differenze temporali. « Un istante, dice Abhinavagupta, non è altro che la durata di un atto di conoscenza »²³. Sperimentare tale istante incommensurabile, brevissimo e allo stesso tempo infinitamente lungo come un giorno di Brahma, è sperimentare il divino dentro di sé o, con un'altra immagine, è come uscire da sé. L'eterno ritorno e l'eterno presente sono la stessa

²² V.T., « Nota storica sulle dottrine indiane », in Abhinavagupta (1979: 349). La traduzione, la cura e l'Introduzione sono di Raniero Gnoli, uno dei più accurati studiosi di misticismo indiano.

²³ Abhinavagupta (1979: 150).

cosa: ci fanno riflettere sul fatto che *la distinzione fra mondo di qua e mondo di là è in realtà una distinzione fra tempo e non-tempo, e che ogni durata come ogni percezione di un inizio e di una fine delle cose non sono che apparenti.*

L'iniziato è colui che ha potuto, direttamente e realmente, fare esperienza di questo. Scrive Abhinavagupta: « Chi tutta l'intera via del tempo veda così nel sorgere del soffio vitale, e in esso misuri innumerevoli multiformi creazioni e dissoluzioni, e riconosca che il Signore altro non è se non il suo proprio sé, questi diventa un liberato. Chi vede ch'è una potenza del sé, / della coscienza, il soffio vitale e che in esso / tutti i cicli del tempo si basano assieme alle ruote / del permanere creare dissolvere / senza tregua su questi applicato diventa il Tremendo »²⁴.

* * *

Da queste prime considerazioni, l'Apocalisse emerge come il racconto di una esperienza tutt'affatto speciale: quella della momentanea separazione dell'anima dal corpo (estasi), intesa come allenamento alla separazione definitiva della morte (escatologia). La ricchissima letteratura apocalittica contiene, in modo più o meno velato, resoconti dei viaggi celesti dell'anima nell'aldilà, e del suo passaggio dalla dimensione temporale del mondo alla sua dimensione a-temporale. I racconti apocalittici descrivono ciò che succede oltre la soglia della coscienza ordinaria, quando l'anima è appunto legata dal suo supporto fisico. Sono, in fondo, manuali d'istruzioni, visite guidate per chi volesse tentare il difficile passaggio prima di morire, o per chi volesse morire avendo già alle spalle un addestramento, un *training*. Non a caso, Proclo parlava di « assuefazione all'immaterialità »²⁵. Il passaggio fra i due mondi è così critico che molti possono perdersi, se non sanno « *come si fa* ». L'aspetto terrifico delle apocalissi deriva tutto da questa pericolosità, da questo rischio che comporta l'avventurarsi tra i due mondi. Stando così le cose, la tecnica di superamento della soglia, di attraversamento del ponte è tutto.

C'è un metodo — o forse tanti metodi quanti sono le scuole, le dottrine — che consente un passaggio « economico »: massimo risultato (la salvezza) col minimo sforzo. La tecnica consente un'economia di energie psichiche. Forse la metafora del volo dell'anima non è casuale: occorre un corpo « leggero », aerostatico, capace di volare. Ci vuole un corpo purificato, « *alleggerito* » dalle passioni, dalle pulsioni del desiderio-repulsione, che sono zavorra pesante e portano verso il basso, giù giù verso la materia. Se si ha paura di volare, tocca reincarnarsi. Bisogna quindi vincere la paura — come nel *Bardo todol* — e accettare la sfida, la scommessa. Ma bisogna anche dotarsi di questo corpo aerostatico, di questo « veicolo » particolar-

²⁴ Abhinavagupta (1979: 151).

²⁵ Citato da I.P. Couliano (1989: 97).

mente leggero che consente l'ascesa, l'ascensione, il volo. Verso quale cielo? Verso il cielo baluginante dell'eterno presente, dell'istante vertiginoso che sta in un luogo senza spazio e senza tempo. Forse non in un luogo lontano, ma vicinissimo. Un luogo che potrebbe stare dentro la nostra coscienza, che potrebbe essere nient'altro che una modalità, una *qualità* della nostra coscienza.

7. L'immagine del tempio

Un veicolo per volare, un corpo aereostatico sono l'obiettivo dell'uomo saggio. Ma non si trovano agli angoli delle strade corpi sifatti. Ognuno, con estrema fatica e pazienza, se lo deve costruire da sé.

Di questo arduo compito ci parla Henry Corbin, come della *edificazione di un tempio*²⁶.

Il riconoscimento e la ricostruzione del proprio tempio-anima non può avere successo senza aver sperimentato e compreso: che tutti gli eventi di cui sono intessuti i sacri testi non si svolgono nell'opaco mondo della storia, ma nell'iridescente aura della ierostoria; che la letteratura sacra è supporto alla via della conoscenza, ma è dal suo superamento che giunge l'illuminazione.

Il ritorno all'origine, nella mistica ismailita (*ta'wil*), è soprattutto una *operazione mentale*, un'interiorizzazione alchemica. I protagonisti della vicenda sono: l'uomo, il tempio, l'angelo. L'uomo ha la missione di costruire il tempio poiché solo tale operazione lo metterà in contatto con la persona dell'angelo, che sta al tempio come l'anima sta al corpo. Per capire chi è, in realtà, l'angelo dobbiamo chiederci dove abita, *qual è la sua dimora*.

Nella concezione ismailita, l'angelo è il fine e il compito dell'uomo il quale, al termine del suo percorso di costruzione del tempio, finalmente gli apparirà come altro da sé, pur non essendo che una proiezione del proprio sé, trasfigurato e reso degno di una esistenza « angelica ».

Lo schema della ierostoria ismailita è costituito da una interminabile successione di cicli — la cui quantificazione ci darebbe lo stesso stordimento della descrizione delle creazioni-dissoluzioni dei mondi contenute nel battito di ciglia di Brahama. L'alternanza dei cicli, come nei testi del tantrismo kashmirico, prevede una fase di svelamento (corrispondente a una notte di Brahama) in cui gli uomini hanno un accesso diretto alla gnosi, alla verità del loro essere.

Ma a questa fase segue un ciclo di occultamento, in cui le anime rinunciano al loro stato angelico, alla prerogativa di attingere direttamente la verità dalla fonte archetipica e « cadono » nella illusorietà e pesantezza della materia: vengono attratte nel vortice dell'incarnazione e finiscono con l'assumere la « maschera di individualità fisiche materiali »²⁷.

²⁶ H. Corbin (1983).

²⁷ *Ibidem*.

Tab. B TIPI DI ATTORI SOCIALI

FORMAZIONE SOCIALE COMPORAMENTI AZIONE SOCIALE

<p>Comunità di Perfetti Istituzione</p>	<p>Costruzione dell'anima Operatività storico-sociale</p>	<p>Contemplazione Carisma d'ufficio (gerarchia, disciplina)</p>
<p>Comunità di Attesa Movimento</p>	<p>Operatività separata Millenarismo</p>	<p>Pratiche carismatiche (opere, sidhhi) Leadership carismatica (proseitismo)</p>

SALVEZZA
INDIVIDUALE

SALVEZZA
COLLETTIVA

Anche qui entra in scena Satana (Iblis, per gli arabi). È, come si sa, l'angelo che fa trasgredire Adamo dalla legge che gli è imposta nella fase di occultamento. La questione è tutta qui: qual è esattamente questa legge? Secondo Corbin la legge riguarda i modi della conoscenza. Afferma infatti che, nel ciclo di occultamento, all'uomo è imposta la « disciplina dell'Arcano »: egli può conoscere solo per simboli, non può attingere direttamente alla gnosi, non può avere la visione immediata della verità. La sua dannazione è la mediazione che deve continuamente stabilire fra il significato e il significante: *il dramma dell'uomo sulla terra sta interamente in una teoria cognitiva, in una epistemologia.*

Iblis fa sì che Adamo trasgredisca l'ermeneutica dei simboli che sola gli è concessa e gli instilla il desiderio della conoscenza diretta. L'albero il cui frutto è vietato ad Adamo è appunto l'albero della gnosi.

Una volta appreso questo segreto, Adamo è costretto a materializzare e a materializzarsi, cioè a scendere sulla terra. In fondo, egli non ha rispettato un'etica dei poteri (*siddhi*) cui dovrà ubbidire se vuole fare il percorso inverso, quello del rientro nel paradiso, cioè della smaterializzazione.

Appare ora chiaro cosa sia veramente il paradiso terrestre: esso è il mondo immaginale (*malakut*), una regione rarefatta e cristallina in cui avviene una continua osmosi, un continuo scambio fra pensiero e realtà, immagine e materia. Gli ismailiti lo chiamano il « mondo di mezzo », luogo che sta in mezzo fra i mondi estremi: quello archetipico e quello fisico. È anche detto « il mondo che sta alla confluenza dei due mari », immagine che riassume bene questa sua qualità intrinseca di passaggio dall'invisibile al visibile e viceversa. È il luogo in cui « i corpi si spiritualizzano e gli spiriti si materializzano »: una sorta di nodo di comunicazione e di trasformazione dei mondi, l'uno nell'altro.

Ma torniamo alle scritture. I testi sacri, dunque, ci narrano eventi che hanno luogo nel mondo immaginale, alla confluenza dei due mari.

Vi troviamo anche un racconto che è di estrema importanza per trovare il giusto rapporto con tutte le narrazioni sacre, con il libro come strumento della rivelazione: si tratta del sacrificio di Abramo. Dei due figli di Abramo sappiamo che Ismaele è il custode del significato mistico della liturgia (*ta'wil*), il portatore della scienza esoterica. Isacco, invece, « è davanti a lui come un Velo che custodisce la scienza del *tanzil*, della lettera rivelata e della religione positiva »²⁸. Il fatto che Abramo decida di sacrificare Isacco sta a significare che, a un certo punto del cammino iniziatico, occorre saper sacrificare tutto ciò che è esteriore: le norme, le prescrizioni, le certezze materiali, la fede nella lettura letterale del testo, la Legge dei padri. Rinunciare alla religione positiva è un sacrificio necessario per accedere alla vita spirituale: proprio come rinunciare al figlio carnale (Isacco), terreno significa accogliere il figlio spirituale, l'angelo, l'anima (Ismaele). La discendenza di Ismaele è l'eredità spirituale da trasmettere iniziatica-

²⁸ H. Corbin (1983: 38).

mente, laddove Isacco rappresenta la discendenza carnale e il perpetuarsi della Legge.

Il rapporto con il testo è dunque duplice: c'è un legame esteriore, ufficiale, che riposa *sul* testo e che funziona secondo le regole sociali e le prescrizioni della religione positiva, per il quale « la lettera non può essere altro che la lettera, la Legge deve restare la Legge »²⁹, ma poi c'è un legame interiore, segreto, in cui la costruzione del tempio-anima si realizza come una *liberazione dal testo*, come una rinuncia alla schiavitù del testo. Così le scritture hanno un'importanza cruciale, strategica. Esse sono, da un lato, il supporto di quell'ermeneutica del simbolo che è indispensabile alla condizione umana, adamitica; ma, dall'altro, esse si frappongono come ostacolo, come *velo* alla contemplazione pura delle verità archetipiche, alla visione mentale che caratterizza il frutto del lavoro dell'iniziato. Esse *rivelano e velano* insieme l'*imago Templi*, l'epifania dell'anima o angelo.

Ecco perché le scritture hanno una duplice potenzialità: di *rivelazione*, nell'ambito della religione positiva in cui vale l'interpretazione letterale del testo; di *svelamento*, nell'ambito della ricerca iniziatica in cui occorre rinunciare all'interpretazione letterale ed affidarsi alla capacità intellettuale immaginale. In tal modo, esse agiscono in due luoghi diversi e contemporaneamente: nel mondo fisico, luogo della conformità alla lettera; nel mondo immaginale (*malakut*), luogo della *visione*.

Il luogo strategico in cui hanno senso tutte le componenti dell'esperienza spirituale umana è, dunque, il *malakut*, posto alla confluenza dei due mari. Se si rinuncia all'interpretazione letterale di qualsiasi mitologia, di qualsiasi testo sacro, e si collocano le immagini suggerite dalla tradizione in questo luogo intermedio fra la fisicità e il mondo delle idee, tutto assume un senso diverso. Anche le apocalissi.

L'escatologia occidentale si comincia a delineare in Ezechiele e poi nella comunità di Qumran, che raccolgono l'eredità della teologia del tempio.

La visione ezechieliana del nuovo tempio sarà il modello cui si ispirerà la letteratura apocalittica successiva, con la sua enfasi sulle immagini della città di Dio e del regno dei giusti.

Ma proprio in questo punto di evoluzione della tradizione si pone la divaricazione più netta fra l'interpretazione letterale e quella immaginale del testo sacro. C'è un testo come rivelazione e un testo come svelamento. È qui che occorre precisare che gli eventi legati al tempio si svolgono non nella storia reale ma nella ierostoria, nella storia sottile del mito, alla confluenza dei due mari. « L'escatologia, precisa Corbin, non è un evento che metterà fine un bel giorno alla prospettiva lineare della storia profana. Quest'ultima, a sua volta, non è in grado di cogliere la dimensione escatologica se non mettendola in *caricatura*, quel *messianesimo sociale che ne è la versione laicizzata* »³⁰. Il rischio, dunque, della interpretazione letterale è la caricatura del tempio: qualcosa di molto simile all'originario tradi-

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ H. Corbin (1983: 182). Sottolineatura mia.

mento di Adamo, che volle esperire ciò che gli era proibito e fu costretto a neutralizzare ciò che è squisitamente spirituale. Questo atteggiamento mentale di naturalizzazione comporta anche lo spostamento dell'evento catastrofico dell'inizio della storia alla sua conclusione. La catastrofe infatti, per Ezechiele, non può essere collocata in un futuro né prossimo né lontano, in quanto essa è semplicemente *già avvenuta ab origine*. La catastrofe è il dramma di Adamo, la cacciata dal paradiso: in quel punto e in quel luogo della storia sottile è avvenuta la vera distruzione del tempio. La comunità di Qumram, infatti, « viveva la salvezza escatologica come qualcosa di già compiuto al presente »³¹.

Con la lettura di Corbin, quattro importanti componenti del pensiero apocalittico hanno acquisito contorni più definiti e riconoscibili. Si va configurando con maggiore chiarezza la possibilità di una tipizzazione. Abbiamo recuperato le nozioni visitate all'inizio di queste riflessioni, illuminandole ulteriormente.

La psicanodia, viaggio celeste dell'anima, rappresenta il tema centrale dell'intreccio apocalittico. Corbin ne chiarisce molti aspetti. Quello di *visione mentale*, per esempio, il cui organo di percezione è identificato con molta precisione: si tratta di una capacità immaginale, noetica, che ha a che vedere più con l'intelligere metafisico che con il sensorio e l'immaginario. È un sentire pervaso di lucida capacità intellettuale, non è un'allucinazione opaca che affiora dai materiali caotici dell'inconscio. L'estasi, qui, ci appare sotto la luce di una ricerca meditativa, più che nell'aspetto di un'ebbrezza senza freni. I contenuti delle visioni, di conseguenza, non sono — come invece sembrano — prodotti onirici disordinati, ma simbolizzazioni e tipizzazioni accuratamente selezionate, che offrono vari livelli di lettura: dai più grezzi ai più sottili.

Corbin fa anche una maggiore chiarezza sulla nozione di mondo non ordinario. Per definire quello che noi chiamiamo aldilà, inferi, paradiso e via dicendo, lo studioso di Ascona usa il termine della mistica ismailita *malakut*. È il luogo di edificazione del tempio, il luogo dove si svolgono gli eventi sacri e mitologici, il luogo della storia sottile. È, infine, il luogo in cui apparirà — all'uomo che ha saputo ricostruire il suo tempio nel corso dell'esistenza — la visione mentale dell'angelo, della perla bianca ch'egli nasconde dentro di sé, nel cuore della pietra nera ch'egli è. Oppure, se preferiamo, è la visione mentale della città di Dio, la Gerusalemme celeste o il regno, di cui parlano le apocalissi.

Ma l'aspetto del *malakut* che più ci interessa è il fatto che esso non è assolutamente un luogo. Non è in alto e non è in basso, non è ad ovest e non è ad est. *Malakut* non è localizzato né nel tempo né nello spazio, ma solo « alla confluenze dei due mari », là dove « i corpi si spiritualizzano e gli spiriti si materializzano ». *Malakut* è una qualità dell'esistenza, una modalità del sentire, un modo di essere: uno *stato Malakut* è una spe-

³¹ H. Corbin (1983: 206).

ziale qualità della coscienza cui si perviene tramite moltissime e diversissime tecniche. Come ci si arriva ha molta meno importanza del fatto di esserci arrivati: *malakut* è lo stato di coscienza in cui questa si espande sino a identificarsi con l'angelo il tempio il regno, che sono immagini capaci di stabilire un'equazione fra l'uomo e Dio. « Il Signore, dice Corbin, (...) si epifanizza sotto Forma umana »³²: ma sono queste immagini simboliche intermedie, le sole percepibili, che rivelano all'uomo la sua equivalenza con il *Deus absconditus*, il non percepibile perché « senza supporto ».

Il significato del viaggio dell'anima, della psicanodia da cui siamo partiti, acquista maggiore chiarezza: scopo dell'anima è quello di riuscire a sperimentare una rottura, una revulsione di piano che, bruscamente o gradualmente a seconda delle scuole e delle discipline iniziatiche, la immettano in quello speciale stato di coscienza che è il *malakut*, il mondo immaginale. Detto con una sfumatura più vicina alla nostra cultura, quello che distingue uno stato di coscienza da un altro, e che quindi definisce quel particolare stato estatico e visionario, è il tipo di percezione. Quando l'anima riconosce quella particolare modalità del percepire, sa di essere transitoriamente nel *malakut*. Qualcuno, che conosce molto bene questa esperienza, l'ha definita « qualità della sensazione »³³.

8. Stati discreti di coscienza

« Il "dramma in Cielo", scrive Corbin, ricomincia... sulla terra con ogni uomo: il suo patto con Dio, la sua uscita dal paradiso, il suo ricordo, la sua ricerca del paradiso perduto »³⁴.

Se creazione e dissoluzione dei mondi sono sempre, per così dire, disponibili alla nostra esplorazione; se la realtà del cosmo è quella di un eterno presente che si condensa e si scioglie nell'istante — come unità di tempo identica al ciclo cosmico, all'eone, all'eternità — allora ogni uomo è cosmo e mondo ed eternità e presente. Ogni uomo è un archetipo, una tipizzazione. Per ogni uomo, sempre nuovo e sempre uguale, si riattualizza lo stesso dramma. Ogni uomo, cioè, è una forma di occultamento che contiene una possibilità di svelamento.

Ecco perché l'apocalisse non è un tempo ultimo: semplicemente perché *non è un tempo, ma l'altra faccia del tempo*, quella nascosta³⁵. L'apocalisse è, allora, una modalità del conoscere, un'esperienza cognitiva, una qualità del sentire, un'alchimia: « il rituale che l'uomo celebra nel Tempio della sua persona è la propria metamorfosi, che consiste nel far nascere in se stesso una Forma conforme all'archetipo angelico »³⁶.

³² H. Corbin (1983: 48).

³³ C. Magrini (1988).

³⁴ C. Corbin (1983: 119).

³⁵ M. Hulin ha definito l'aldilà « la faccia nascosta del tempo » (L.V. Thomas, 1989: 220).

³⁶ H. Corbin (1983: 40).

La « qualità della sensazione » non è generica: essa ha una *forma*.

Il senso di ogni escatologia è sempre l'alchimia: come giungere, attraverso un lavoro interiore — una sorta di ginnastica mentale che si chiama di solito meditazione o contemplazione — alla trasmutazione del corpo fisico nel corpo immaginale che abbiamo in origine, cioè nel *malakut*. In altri termini: come riassorbire la fisicità in ciò che era all'origine, cioè materia sottile. Questo è un lavoro che si può compiere, evidentemente, solo sul piano sottile, coscienziale: è, appunto, uno stato di coscienza.

Ma non basta. Corbin parla di *metamorfosi*. L'uomo, per accedere a quello speciale stato di coscienza, deve operare una metamorfosi, costruendo una « *forma* conforme all'archetipo angelico ».

Corbin usa esplicitamente il termine forma nel senso di *Gestalt*. Non si tratta, infatti, della « configurazione materiale di una cosa, ma [del]la sua *Gestalt* funzionale, nel senso di forza configuratrice, di principio organizzativo, di *vis configuratrix* »³⁷. La metafisica di Corbin, e quindi della mistica ismailita, si fonda sul concetto di insieme: la legge spirituale è una legge di equivalenze funzionali, che funziona secondo le regole dei sistemi.

L'approccio per sistemi agli stati mentali è uno degli indirizzi più recenti delle psicologie transpersonali, di cui un notevole rappresentante è Charles Tart.

Egli ritiene che il nostro stato di coscienza ordinario non sia affatto qualcosa di naturale, ma una « costruzione altamente complessa » specializzata per far fronte al nostro ambiente specifico³⁸. L'interesse dei lavori di Tart non sta tanto nel fatto che egli ritiene che tale stato di coscienza non sia l'unico, e che la mente umana possa sperimentare molti e diversi stati coscienziali, quanto nel fatto che, a suo parere, essi vadano studiati *come strutture, come sistemi*.

Secondo Tart, il concetto chiave per entrare nel misterioso meccanismo nella mente umana è quello di *attenzione/consapevolezza*, che non è dimostrabile, ma è un « postulato teorico » basato sull'esperienza. Secondo le psicologie « radicali », essa è essenzialmente un « controllo volitivo del centro della consapevolezza »³⁹ e lo sperimentiamo ogni qual volta ci accorgiamo di avere una percezione. È quel senso dell'io che è alla base di ogni sensazione.

L'attenzione/consapevolezza è di importanza strategica poiché è la fonte primaria dell'energia psicologica che attiva il funzionamento delle strutture presenti nella mente. I processi mentali constano, infatti, di una successione di attivazioni e disattivazioni di strutture, a seconda dei contesti ambientali che debbono essere affrontati. L'attenzione/consapevolezza è la proprietà fondamentale della mente, ma il fenomeno che noi possiamo osservare scientificamente è solo la coscienza, cioè l'attenzione/consapevolezza modificata e inserita nelle strutture della mente. La coscienza è « consapevolezza trasformata dalla macchina cervello-corpo »⁴⁰.

³⁷ H. Corbin (1983: 79).

³⁸ C. Tart (1977: 7-15).

³⁹ C. Tart (1977: 16).

⁴⁰ C. Tart (1977: 257).

La tipologia degli stati di coscienza è triplice. Tart chiama d-Soc (*discrete state of consciousness*) una « configurazione o sistema di strutture o sottosistemi psicologici unici... [organizzato], in modo tale da mantenere l'identità funzionale del sistema nel suo insieme »⁴¹.

Ogni d-Soc è una costruzione limitata, ha una specifica configurazione (*Gestalt*) dei vari sottosistemi e funziona secondo le regole generali della teoria sistemica.

L'energia è limitata: se viene consumata per stabilizzare un certo d-Soc, non è disponibile per un altro.

Esempi di d-Soc sono: lo stato di veglia ordinario, il sonno senza sogni, il sonno con sogni, l'ebbrezza ecc. Essi sono tutte configurazioni gestaltiche di sottosistemi psichici, tenute insieme dall'energia dell'attenzione/consapevolezza.

Il d-Soc ordinario è generalmente chiamato b-Soc (*basic state of consciousness*) e può variare da cultura a cultura: in alcune culture, per esempio, è possibile percepire visivamente oggetti che noi non percepiamo, perché il nostro sottosistema di elaborazione dell'input seleziona diversamente certe immagini.

Considerare gli stati mentali come delle strutture significa anche che essi possono subire un processo di destrutturazione e ristrutturazione, come avviene appunto negli insiemi sistemici. Si parla allora di d-Asc (*discrete altered state of consciousness*), in cui il termine « alterato » ha un valore unicamente descrittivo del processo di destrutturazione-ristrutturazione che contraddistingue questa qualità della coscienza. Il d-Asc è per definizione uno stato transitorio: se si stabilizza diviene un d-Soc.

L'approccio sistemico di Tart agli stati mentali comporta due regole di estrema importanza per la nostra ricerca. La prima è che esistono « conoscenze specifiche a uno stato », quindi che alcune esperienze e percezioni, che hanno luogo in un determinato d-Soc o d-Asc sono comunicabili e confrontabili solo all'interno di quel sistema e non di un altro. Per esempio, certe percezioni frequenti in uno stato d-Asc di ebbrezza per droga sono descrivibili con molta difficoltà del b-Soc ordinario. Anche le esperienze mistiche sono regolate da questa legge.

Ciò spiega perché il linguaggio religioso può essere solo un linguaggio figurato, simbolico, e spiega anche i « risvegli » che periodicamente rivelano il bisogno delle generazioni successive di rinfrescare le tradizioni attingendo direttamente agli stati alterati.

La seconda regola sistemica di Tart è che esistono « scienze specifiche a uno stato », cioè teorie e pratiche relative agli stati alterati. Le religioni, e ancor più gli esoterismi, appaiono come specifici *know how*, tecnologie relative ai vari d-Asc meditativi. Sono sistemi di credenze, ma anche discipline sperimentali che si servono della trasmissione orale, non solo di quella scritta. Quest'ultima è ingannevole. Ci sono ammonimenti, qua e là nella

⁴¹ C. Tart (1977: 81).

letteratura religiosa, a « *non prendere le parole letteralmente* », a usarle solamente come indicatori della direzione in cui l'esperienza deve andare, ma la nostra cultura è talmente affascinata dalle parole che raramente facciamo attenzione a questi ammonimenti.

Le religioni, viste in questa luce, sono allora tutte simili a porte aperte sui vari stati alterati di coscienza. Le mitologie non sono che metafore che esprimono questa realtà, consentendo anche ai neofiti di *memorizzare* i passaggi, gli *steps* necessari per aprire correttamente queste porte e accedere a determinati stati.

Lo studio degli stati alterati di coscienza si è spinto molto in avanti. Fino all'osservazione e alla descrizione scientifiche degli stati mentali di meditazione, ossia delle tecniche che inducono stati di coscienza alterata in molte culture diverse dalla nostra.

I concetti orientali di *samsara* e *maya* possono essere applicati altrettanto bene del concetto di b-Soc alla realtà ordinaria: sostanzialmente un sistema di percezioni illusorie utili solo a fronteggiare l'ambiente.

La divaricazione fra la cultura occidentale e le altre appare evidente quando si considera che per noi lo stato di coscienza « più alto », più valorizzato è il d-Soc ordinario, cioè quello stato utile ad affrontare e comunicare la realtà consensuale, in altre culture, invece, sono superiori gli stati di coscienza meditativi, alterati nel senso che abbiamo detto, in cui il praticante entra in contatto con quelle percezioni specifiche che vengono comunemente definite « vacuità », « coscienza cosmica » ed altre.

* * *

L'approccio sistemico alla mente può farci riconsiderare interamente il senso e la funzione di alcune tradizioni e testi religiosi come quelli apocalittici. Essi furono narrazioni di esperienze molto particolari (Segre): quelle appunto che possono sorgere in stati di coscienza alterati. Le immagini, le metafore, il linguaggio mitologico avevano la funzione di guidare lo sperimentatore attraverso un viaggio interiore (Corbin), una esplorazione al centro delle proprie vibrazioni psichiche, che di per sé sono molto pericolosi: essi infatti non solo possono condurre ai limiti dell'umano, ma possono anche sconfinare con il delirio e la psicopatologia (De Martino). Di qui l'importanza del *know how*, delle tecnologie estatiche per ottenere viaggi guidati, e non s-regolati, alle radici più profonde della coscienza (Abhinavagupta). Gli stati alterati (Tart) raggiunti grazie a tali tecniche, elaborate diversamente da ogni cultura ma con la stessa funzione di addestramento della psiche a compiere certi passaggi obbligati, costituiscono il sostrato esperienziale di ogni religione, setta o scuola. Essi prevedono conoscenze e discipline sperimentali specifiche, che non sono esprimibili nel linguaggio ordinario, perché questo è regolato da un altro sistema coscienziale.

Probabilmente, come confusamente intuì Lawrence e come si evince dalla lettura di testi come il *Bardo todol*, anche l'*Apocalisse* giovannea — che ha influenzato e influenza tanta parte della nostra cultura (Placani-

ca) — offriva un programma di pratiche e di rituali atti a suscitare determinati stati di coscienza.

Fu il *prendere alla lettera il testo* che trasformò il libro di istruzioni per il raggiungimento di un *trip* estatico in vocabolario della redenzione sociale, in « archetipo apocalittico », come acutamente ha indicato Elémire Zolla⁴².

Ma delle due l'una: la scelta di sacrificare deve cadere su Isacco o su Ismaele, non esistendo una terza possibilità. Si tratta di due atteggiamenti diversi, anche se spesso compresenti nelle culture religiose. Isacco è il portatore della Legge, dell'interpretazione letterale delle scritture, del dominio della storia e delle necessità sociali. Le culture, di società intere o di settori di esse, che hanno dato la preferenza a Isacco sono state costrette a sacrificare-marginalizzare Ismaele, l'aspetto esoterico delle scritture: la faccia nascosta del tempo.

9. Tipologie

Affermare che le esperienze di limite descritte nelle apocalissi non sono altro che una serie di visualizzazioni propedeutiche al conseguimento di determinati stati alterati di coscienza significa, adottando un linguaggio religioso, che la funzione di rivelazione-svelamento attribuita ai racconti apocalittici si esprime attraverso un certo rapporto fra epifania e ierofania. Questo è il principale criterio che utilizzeremo per costruire un'ipotesi idealtipica delle mentalità di attesa di fine del mondo. Mentalità che, come si è visto, attraversa la quasi totalità dei pensieri e sistemi religiosi, anche se in misura e con caratterizzazioni diverse.

L'Apocalisse è una forma di epifania, cioè di manifestazione della divinità sul piano terreno, fisico: tali sono, ad un certo livello interpretativo, le immagini terrifiche e potenti, splendide e spaventose, che sono profettizzate nei testi e nelle tradizioni orali. Epifania è il dio che ci appare, che dà segni evidenti della sua presenza: è il giudizio universale implicito e annunciato già nella natività. L'interpretazione letterale si nutre dell'attesa epifanica: i segni dei tempi ultimi sono segni concreti, materiali (terremoti, guerre, epidemie...) e la deflagrazione finale ha i connotati della catastrofe cosmica (il diluvio, l'incendio, l'esplosione...).

La ierofania è all'estremo opposto: visione della divinità, percezione interiore, esperienza squisitamente intima e soggettiva, pressoché incommunicabile. La via iniziatica, la costruzione del tempio nel senso ismailita, si concludono con questa visione mentale, diversa per ognuno salvo per il fatto che, quando è autentica, si ha la certezza assoluta dell'illuminazione.

Se, quindi, ci poniamo nell'atteggiamento che assume Isacco di fronte alle scritture, l'apocalisse sarà essenzialmente un evento epifanico, una ma-

⁴² E. Zolla (1988: 113-115).

nifestazione concreta e verificabile della realtà esterna. Essa apparterrà a quel tipo di esperienze e percezioni che collochiamo normalmente nella realtà consensuale e che pervengono ai nostri sensi nell'ambito di uno stato di coscienza ordinario. L'apocalisse avrà le caratteristiche dell'evento storico.

Se, invece, adottiamo il punto di vista di Ismaele, essa sarà un'esperienza ierofanica, una visione mentale, un'estasi psichica, della quale non cercheremo le tracce nel mondo esterno, perché siamo consapevoli che l'evento è strettamente interiore e che riguarda l'anima di ogni individuo.

A questa distinzione fondamentale, ne possiamo aggiungere un'altra che deriva dalla dialettica intrinseca della mentalità apocalittica: la tensione fra le anticipazioni estatiche già acquisite dalla comunità degli eletti (*iam*) e l'attesa trepidante del tempio-regno per tutti gli uomini, cioè della realizzazione promessa ma non ancora compiuta (*nondum*).

Infine, dobbiamo tenere conto dei due atteggiamenti fondamentali sotto i quali possiamo raggruppare le numerose sfumature del pensiero religioso occidentale e non, e che sono relativi al rapporto con la storia. Di nuovo, Isacco e Ismaele sono due buoni simboli di questa pluralità di posizioni nei confronti della realtà mondana, in quanto Isacco è un esempio di accettazione e fruizione della storia da parte dell'uomo, mentre Ismaele rappresenta il versante della fuga o rifiuto del mondo, secondo la tipologia weberiana. L'opposizione Isacco-Ismaele potrebbe anche simboleggiare la distinzione fra le due concezioni del tempo, quella ciclica e quella lineare, anche se Eliade avverte che tale opposizione è, in certo modo, fittizia⁴³. La lettura lineare del tempo umano e cosmico è certamente tipica dell'atteggiamento di Isacco e della sua accettazione della storia; la concezione ciclica, invece, si confà ad Ismaele solo se a prevalere è il senso della vertigine che suscita la teoria degli eoni o cicli cosmici, cioè se l'alternanza è sentita come una vicenda che si svolge nella ierostoria, nel tempo del mito⁴⁴. Di per sé, la concezione dell'eterno ritorno può essere letta anche come periodizzazione reale, come vissuto di cicliche catastrofi che realmente distruggono e ricreano il mondo fisico⁴⁵.

Quello che ci interessa, dunque, ai fini di una tipizzazione, è soprattutto l'intima relazione con il problema della storia che le diverse mentalità religiose tendono ad instaurare.

Il nostro schema (vedi tavole A e B) è incentrato sulla qualità della rivelazione apocalittica e sulla tensione fra acquisizioni dei virtuosi (*iam*) e attesa del regno incompiuto (*nondum*). Sempre alla luce del loro atteggiamento con la storia.

⁴³ M. Eliade (1968).

⁴⁴ La « valanga di cifre » che in tutte le tradizioni cicliche accompagna la descrizione dei cicli cosmici ha una sola funzione: farci assistere « alla ripetizione infinita del medesimo fenomeno », farci pervenire alla coscienza che « da questo ciclo senza inizio né fine l'uomo può staccarsi solamente con un atto di libertà spirituale... » (M. Eliade, 1968: 150-151).

⁴⁵ Valga per tutti il mito della distruzione di Roma (M. Eliade, 1968: 162ss.).

Esistono alcuni atteggiamenti mentali che si fondano su un bisogno molto forte di vivere la religiosità al di là della storia, oltre il mondo puramente fisico, in una dimensione interamente metastorica. Coloro che ne sono portatori credono nella possibilità di una salvezza puramente interiore, una salvezza dell'anima che è comprensibile e realizzabile solo sul piano di realtà che riguarda l'anima: il *malakut*, il tempo del mito, la ritmicità ciclica dell'eterno presente. Possiamo definire questa area come *interiorizzazione della salvezza*, specificando che la ricerca che caratterizza questi comportamenti religiosi ha senso solo in un altrove dalla storia profana: l'Evento sacro non cade nel tempo storico, ma appartiene alla sfera della ierostoria.

In questo universo mentale si dà la coincidenza fra il già e il non ancora: esiste un senso diffuso di attesa, ma si vive nella certezza di avere già raggiunto il proprio centro, di aver costruito o di stare costruendo il proprio tempo. Qui occorre fare una distinzione fra i due modelli comportamentali di base in cui si articola l'area dell'interiorizzazione della salvezza.

Tipo contemplativo: la comunità di perfetti

In un primo tipo, l'identità fra il già e il non ancora è immediata: non c'è nessuna differenza, nessuno scarto fra la promessa che si attende e la conquista del proprio centro, del sé divino. L'attesa esprime solo la tensione fra il piano fisico e il piano invisibile: si è presenti sulla terra, ma si è già in cielo; tra breve (alla nostra morte) il cielo ci avvolgerà interamente. Si vive in comunità — una *comunità di perfetti* — ma si fa i conti solo con se stessi. Sta all'individuo e a nessun altro la responsabilità del percorso iniziatico. La comunità è solo un luogo dove si assapora il piacere reciproco di stare fra eguali, dove ci si specchia nell'altro e si verifica la propria realizzazione nella realizzazione dell'altro. Ma si potrebbe benissimo stare da soli: quando si è raggiunta la « perfezione » non ha nessuna importanza se si vive con gli altri o come eremiti.

La percezione del tempo, in questa dimensione religiosa, è quella dell'eterno presente. Solo il qui ed ora contano, è assente qualsiasi tensione verso il futuro (che non esiste), c'è semmai una sorta di sentimento del passato, ma solo nel senso che tutto è già compiuto *ab origine*, cioè nella ierostoria. Infine, la coincidenza fra il già e il non ancora si traduce in una coincidenza fra ierofania e epifania: la capacità di raggiungere la visione interiore è insieme capacità di manifestare il divino. L'apparizione divina non è un evento esterno che ci sovrasta, ma coincide con la nostra potenza immaginativa e creativa, con la magia visionaria che è in noi. Il percepito, il percipiente e la percezione stessa sono una medesima realtà. Lo stato di coscienza dominante in questa modalità del vissuto religioso non può che essere una sorte di stato alterato di coscienza stabilizzato, cioè un d-Soc, ma non certo un d-Soc ordinario. A questo livello mentale si può parlare di stato superiore di coscienza, secondo la terminologia di Tart.

Gli stati alterati qui infatti non rappresentano una funzione episodica o comunque transitoria della ricerca iniziatica, ma si stabilizzano e diventano una specie di stato di coscienza parallelo a quello ordinario di base, cioè sono sempre disponibili e attivabili.

Sul piano sociale e storico non si ha nessun tipo di comportamento né di azione: il tipo « perfetto » ritira ogni investimento dal mondo e dedica tutte le sue energie ad un'unica attività: la costruzione della propria anima e la contemplazione di essa, cioè del tempio da lui edificato.

Se volessimo rintracciare nella storia, diciamo occidentale, una comunità che abbia molte di queste qualità, non potremmo non pensare alla comunità di Qumram. Se applicassimo questa griglia di lettura alla fenomenologia religiosa contemporanea, non troveremmo molti « casi » affini a questo tipo di religiosità. Ma, se li trovassimo, dubito che vorrebbero essere nominati.

Tipo operativo: la comunità di attesa

In questa formazione sociale il percorso di conquista della salvezza interiore è molto diverso. Anche qui, fra il già e il non ancora c'è un rapporto di identità, ma questa identità è mediata da un operare, variamente concepito e realizzato. La contemplazione non basta qui ad esaurire lo slancio della religiosità. C'è una forte tensione verso le opere in genere, sia nel senso del rapporto non del tutto scisso col piano fisico, sia nel senso dello sviluppo dei poteri (*siddh*). Questo tipo di sensibilità religiosa ha comportamenti anche piuttosto attivi nei confronti del mondo e spesso è in questi contesti che il rapporto con la magia assume un ruolo dominante. Il già e il non ancora sono a un tempo identici e differenti: in genere, il già è limitato alla comunità di virtuosi e il non ancora riguarda il resto del mondo, i profani; oppure c'è una maggiore enfasi sul non ancora, cioè sul sentimento di attesa relativo all'espansione e diffusione dell'esperienza spirituale nel resto del mondo. Il senso del futuro c'è: si auspica un mondo migliore nel quale tutti gli uomini possano godere della potenza che accompagna la realizzazione interiore. Tuttavia, non si cerca di « convertire » nessuno: si attende solo che i simili si risvegliino e si avvicinino alla comunità, che è appunto una « comunità di attesa ». C'è attesa dell'Evento, anche se non lo si percepisce sul piano fisico ma sul piano strettamente immateriale. Infatti, la concezione del tempo è sostanzialmente ciclica, fondata sull'eterno presente.

Qui la collettività è importante: certe acquisizioni, non impossibili nella solitudine, sono però più accessibili ai meno dotati in una dimensione collettiva. Le forze operative o magiche si attivano nel gruppo e grazie al lavoro del gruppo. Le pratiche e i rituali sono prevalentemente collettivi. Come la coppia già-non ancora, anche il rapporto tra ierofania ed epifania è mediato dalle pratiche collettive, dai poteri: la visione mentale è anche qualcosa di condiviso, oltre che un'esperienza individuale; la manifestazione del divino ha una sua autonomia, proprio perché mediata dal gruppo.

In questo contesto mentale, gli stati alterati di coscienza sono esperienze periodiche, di durata limitata, non una possibilità costante come nel tipo contemplativo. Tuttavia, essi hanno un'importanza primaria e rappresentano i momenti fondanti del gruppo, i canali di contatto e di intimità con la potenza divina ai quali i membri della comunità non potrebbero mai rinunciare.

Al livello comportamentale, possiamo parlare di un'operatività separata dal contesto storico-sociale: le azioni rituali, le pratiche carismatiche, il rapporto con la fisicità, sono gestiti al di fuori del mondo profano, dal quale ci si distingue nettamente.

Un esempio storico può, in parte, essere quello dei Templari. Nel panorama contemporaneo, si avvicinano a questo modello alcune formazioni tipiche di New Age.

Vivere la religiosità dentro la storia

Il secondo tipo di atteggiamento mentale ci conduce nel rumore del processo storico. Le mentalità che sono riconducibili a questa area di religiosità accettano di confrontarsi con il contesto storico-sociale nel quale si trovano a vivere. I credenti non accettano, però, il mondo così com'è: in quanto a questo, sono simili ai tipi di cui già abbiamo detto. Non accettano, tuttavia, neppure l'idea che il mondo resti qual è senza un loro tentativo di trasformarlo in qualcosa di migliore. Qui non vale più la distinzione fra storia e metastoria, fra fisico e immateriale, fra terreno e celeste. Si fondono (o confondono) i due piani e si tenta di omologare la sfera terrena a quella celeste: tutto il mondo, insomma, deve divenire specchio dell'anima. Tutto il mondo deve divenire un immenso tempio. L'Evento sacro può e deve cadere nella storia, deve essere percepibile sul piano storico.

C'è una proiezione dell'istanza spirituale interiore, che si espande nella realtà visibile. Il che comporta una ricerca esteriore della salvezza o una ricerca della manifestazione della salvezza nel mondo esteriore. Parliamo quindi, di *esteriorizzazione della salvezza*.

All'interno di questa disposizione mentale, ci sono però grandi differenze che possiamo ricondurre a due modelli religiosi assai distanti tra loro. In certe fasi storiche, essi sono addirittura opposti.

Tipo istituzionale: le chiese

Laddove si sviluppa una struttura organizzativa e si consolidano istanze istituzionali, la bilancia pende sempre dalla parte del già, piuttosto che da quella del non ancora. L'esperienza spirituale è in realtà rimandata al momento della morte: la ricerca in vita è arginata dai confini gerarchici e disciplinari. La struttura si fa garante dell'elezione e della salvezza del singolo, la struttura che è già in sé una manifestazione del divino e per la quale l'Evento significativo è già compiuto. L'enfasi sul qui ed ora, però, è molto diversa da quella vissuta dalla comunità contemplativa, poiché

la chiesa mette tra parentesi la dimensione invisibile del lavoro spirituale e insiste invece sulla sua manifestazione esteriore. L'importanza del presente coincide con l'importanza del quotidiano e della storia, con l'operatività sociale che la chiesa richiede, poiché essa dispone di un potere temporale, mondano, oltre che animico. L'attesa è diluita o soffocata dalla rumorosità dell'impegno sociale e della necessità di crescere e di riprodursi, per durare nel tempo. La storia e la sociologia sono estremamente importanti per le chiese: il sapere profano è uno strumento sempre più necessario per muoversi nel mondo terreno. La sensibilità per il politico è un corollario inevitabile di questo atteggiamento.

La salvezza è garantita dall'istituzione, ma è un fatto strettamente individuale. Il singolo stringe con un patto con l'organizzazione, che gli fornisce i mezzi tecnici e il *know how* per affrontare un giorno il grande passaggio della morte. La chiesa garantisce della correttezza del passaggio, se il singolo si impegna a rispettare la disciplina e la gerarchia. La dimensione comunitaria è più importante nella gestione del quotidiano e della vita profana, che nella ricerca della spiritualità.

La concezione del tempo è, in occidente, lineare e pone l'enfasi su ciò che avvenne nel passato perché, per la comprensione degli Eventi che contano (la rivelazione, l'incarnazione e il sacrificio divino), esso è cruciale. Poiché l'epifania è già compiuta, tutta l'attenzione del credente sono semmai concentrate sull'aspetto ierofanico della religiosità. Ma egli non aspirerà mai ad un rapporto diretto col divino, le relazioni col quale ha delegato all'istituzione. La dimensione futura è vissuta solo in funzione dell'istituzione: il « regno » in essa è già attuato e, se non lo è ancora, presto lo sarà. L'idea sette e ottocentesca del « trionfo della Chiesa » era una forma di millennio condizionata dagli imperativi strutturali dell'organizzazione. L'esperienza ierofanica è vissuta in modo mediato attraverso la devozione, che si nutre di immagini sacre, o attraverso i rituali e le liturgie propri alla religiosità popolare.

Essendo il qui ed ora strettamente legato alla quotidianità sociale, lo stato di coscienza legittimato è solo quello ordinario (b-Soc): la santità e la miracolistica sono tendenzialmente considerate trasgressioni.

Dall'uomo di chiesa e dal devoto ci si attende attenzione e presenza sulla scena storico-sociale, mentre il tipo legittimato dell'azione sociale si fonda essenzialmente sul carisma d'ufficio.

La chiesa cattolica è senz'altro rappresentativa di questo modello di religiosità, ma lo sono anche le chiese protestanti e altre formazioni religiose fortemente istituzionalizzate.

Tra i nuovi movimenti religiosi, forse, alcune forme di buddhismo contemporaneo sono portatrici di molte delle caratteristiche del tipo istituzionale.

Tipo movimentista: i millenarismi

I movimenti apocalittici mettono l'accento sull'utopia che si deve avverare, sul non ancora. Il già, cioè le fruizioni presenti, è il bagaglio di

partenza della comunità degli eletti, ma l'obiettivo è ambizioso: coinvolgere tutti, conquistare tutti al sogno di palingenesi, guidare tutti al raggiungimento del bene finale. L'individuo è importante perché sono fondamentali le strutture carismatiche e di leadership, ma la trasformazione per cui si lavora è una trasformazione collettiva. Il leader è vicario e spesso capro espiatorio del gruppo. Come nel tipo istituzionale, la dimensione invisibile è come fagocitata dagli imperativi della storia: ma se nelle chiese la storia è incarnata nella chiesa stessa, nella struttura organizzativa e nella burocrazia, nei movimenti la storia è compito di tutti, avventura di tutti, in una sorta di abbandono fiducioso alla creatività del sociale. Si attende un Evento sacro che cade nella storia, che sia percepibile, apprezzabile, controllabile. Catastrofi, guerre, pestilenze, rivoluzioni che annuncino, con tutta la gravità della materia, l'avvento del millennio. E questo non è una categoria della ierostoria — come nella gnosi ismailita — ma è propriamente un regno terreno, il regno dei giusti, dei felici, dei realizzati, degli uguali. I movimenti disegnano città ideali, immaginano governi di giustizia e onore, legislazioni accorte, scuole armoniose, infrastrutture. Non un tempio invisibile dentro al cuore, ma una terra nuova, rinnovata: una dimensione materiale nuova.

La concezione del tempo è lineare, evolutiva: la catastrofe non arresta il movimento verso la liberazione, semmai lo rende più eroico. Paura e speranza condiscono variamente il tempo dell'attesa: presente e passato non hanno molto senso, si vive solo in funzione del futuro.

È chiaro che si è anche tutti proiettati verso la manifestazione esplicita ed eclatante del divino sul piano terreno, fisico. La visione interiore è esperienza individuale, ma ciò che conterà nel momento decisivo sarà solo l'intervento diretto e non velato di Dio. Gli apocalittici vivono in attesa dell'epifania divina come forse nessun altro. Di qui la spasmodica lettura dei « segni » in ogni dove: l'annuncio epifanico è prova e conferma che il tempo della fine è vicino.

La comunità apocalittica vive in un continuo stato di tensione: in effetti essa cerca di conciliare l'inconciliabile. L'attenzione al tempo storico e agli eventi terreni richiede la vigilanza mentale dello stato ordinario di coscienza, tramite il quale controlliamo e gestiamo la realtà consensuale. Ma il b-Soc è parzialmente rifiutato e screditato dalla mentalità millenarista, mentre sono altamente valorizzati gli stati alterati di coscienza, le esperienze estatiche apportatrici di poteri carismatici. Questa contraddizione comporta un continuo mutamento di piano della sensibilità e della coscienza, una facilità a scivolare in un'area di non controllo degli stessi stati mentali. È possibile che certi episodi di delirio e di difficoltà a riconoscere il piano di realtà — che la letteratura sui movimenti apocalittici ha messo in luce — derivino da questo scarto fra la scelta dell'orizzonte operabile e la preferenza per gli stati di coscienza alterati che con quello sono incompatibili. Può risultare estremamente rischiosa la scelta di operare nella storia trascurando le attrezzature del b-Soc.

L'agire sociale è qui improntato al proselitismo, all'allargamento dei confini del gruppo e al potenziamento della leadership carismatica: gli esempi

storici di questo modello di religiosità si possono rintracciare dal fenomeno del profetismo ebraico in poi, nei millenarismi occidentali e non, che accompagnano, precedono o seguono le opposizioni o le rivolte sociali.

Nel quadro della religiosità contemporanea, i comportamenti di alcuni movimenti possono essere meglio interpretati servendosi di questa griglia.

ENRICA TEDESCHI

Riferimenti bibliografici

- ABHINAVAGUPTA (1979), *Essenza dei Tantra (Tantrassara)*, a cura di Raniero Gnoli, Boringhieri, Torino (1^a ed. 1960).
- BESANT A. (1988), *Esoterismo cristiano*, Melita, Genova.
- Bhagavad-Gita, Il Canto del Beato*, a cura di Raphael, Ashram Vidua, Roma.
- CORDIN H. (1980), *Temple et contemplation*, Flammarion, Paris (tr. it.: *L'immagine del tempio*, Boringhieri, Torino 1983).
- COULLANO I.P. (1984), *Expériences de l'extase*, Payot, Paris (tr. it.: *Esperienze dell'estasi dall'ellenismo al medioevo*, prefazione di Mircea Eliade, Laterza, Bari 1989).
- DE MARTINO E. (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Clara Gallini, Einaudi, Torino.
- LADRIERE P. (1986), *La fonction rationalisatrice de l'éthique religieuse dans la théorie weberienne de la modernité*, « Archives de sciences sociales des religions », 61/1, pp. 105-125.
- LAWRENCE D.H. (1966), *Apocalisse*, Il Saggiatore, Milano (1^a ed. Mondadori 1947).
- Libro tibetano dei morti* (1988), a cura di Giuseppe Tucci, Tea, Firenze.
- MAGRINI C. (1988), *Centro italiano di Firewalking*, cicl. in prop., Roma.
- PLACANICA A. (1990), *Segni dei tempi. Il modello apocalittico nella tradizione occidentale*, Marsilio, Venezia.
- ROUGET G. (1980), *La musique et la tranche*, Gallimard, Paris (tr. it.: *Musica e tranche*, Einaudi, Torino 1986).
- SEGRE C. (1990), *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà*, Einaudi, Torino.
- TART C.T. (1975), *States of Consciousness*, E.P. Dutton, New York (tr. it.: *Stati di coscienza*, Astrolabio, Roma 1977).
- TEDESCHI E. (1989), *Per una sociologia del millennio. David Lazzaretti: carisma e mutamento sociale*, Marsilio, Venezia.
- THOMAS L.V. (1989), *Il sacro e la morte*, in *Trattato di antropologia del sacro*, vol. I, « Le origini e il problema dell' homo religiosus », pp. 193-229.
- ZOLLA E. (1988), *Archetipi*, Marsilio, Venezia.
- ZOLLA E. (1991), *Le meraviglie della natura. Introduzione all'aichimia*, Marsilio, Venezia.

Apocalittica ecologica e comunità dell'acquario

Allo scadere del primo millennio l'immaginazione popolare rileggeva il ventesimo capitolo dell'Apocalisse e accresceva le sue paure al pensiero di Satana che, dopo il millennio trascorso incatenato nell'abisso, sarebbe stato rilasciato in libertà provvisoria fino al giorno in cui Cristo l'avrebbe definitivamente sconfitto con l'inizio del Regno. Di quel periodo, peraltro, la ricerca storica ci documenta con più serietà di fonti la svolta di un nuovo inizio più che non i segni di una catastrofe imminente. È infatti in quel periodo che, contemporaneamente alla *renovatio imperii* propugnata dal papa Silvestro II e attuata dagli imperatori Sassoni, si realizzavano le prime grandi cattedrali, si formavano i primi nuclei dei *burgenses* e di una nuova classe innovativa, si intrecciavano i rapporti con la cultura araba.

Questo richiamo storico è utile perché dà modo di riformulare le due istanze più originarie di tutta l'apocalittica. Da un lato l'istanza della *renovatio*, della « natura tesa verso il cielo, come per le doglie del parto ». Dall'altro l'istanza apocalittica della distruzione, della fine e della paura¹. Ma ormai si pone frequentemente anche nell'attuale contesto storico di crepuscolo del secondo millennio l'interrogativo se esistano simmetrie con quelle del periodo appena ricordato.

Le forme di questo « Mille non più mille » non si alimentano più della superstizione religiosa ma delle analisi scientifiche, delle previsioni dei ricercatori, della constatazione degli effetti impreveduti dello sviluppo e dell'applicazione delle innovazioni tecnologiche. La nuova fenomenologia apocalittica alla quale ci si riferisce più comunemente si può definire in termini generali una « cultura del rischio ». Gli indicatori sono rappresentati dai segnali ecologici, dai disastri

¹ Cfr. D.S. Russel, *L'apocalittica giudaica*, Brescia, Paideia, 1991; AAVV, *Apocalittica ed escatologia*, Brescia, Morcelliana, 1992; A.T. Lincoln, *Paradiso ora e non ancora*, Brescia, Paideia, 1985; W. Schmithals, *L'Apocalittica*, Brescia, Queriniana, 1976; R. Manselli, *La « Lectura super Apocalipsim » di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale*, Roma, Studi Storici, fasc. 19-21, 1955; J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Torino, Einaudi, 1977.

ambientali, dagli andamenti di crescita demografica, dalla fame, dalle aree della povertà, dalla guerra atomica. Ognuno di questi indicatori origina un fenomeno che è al contempo oggettivo e soggettivo. Ambedue i livelli si cumulano tra di loro producendo la paura della catastrofe, cioè — in termini sacri — la paura dell'apocalisse e l'individuazione di un principio distruttore o « diabolico », nel senso etimologico di dia-bolos².

La « cultura del rischio » ricordata si riferisce in tutto a un principio ecologico (« è preferibile un'ingiustizia a un disordine ambientale ») che cerca di comporre e mantenere insieme la consapevolezza dello sviluppo del potenziale tecnologico nelle mani dell'uomo e la secolarizzazione dei tradizionali sistemi religiosi di senso e di esperienza. In questo contesto l'apocalisse, parola e senso, perde il suo significato preciso e viene assimilata nel linguaggio comune a tutte le forme di catastrofe a livello mondiale. Non è a questo significato che si riferisce la ricerca, della quale presento alcune conclusioni; ma al significato greco di svelamento, di rottura e svolta totale della storia, di compimento di un tempo e di inaugurazione di un tempo nuovo.

La ricerca condotta in Piemonte (1990-1992), dopo aver ricostruito la mappa delle forme comunitarie che si riconoscono nell'Era dell'Acquario, ha approfondito l'analisi delle due maggiori comunità: Damanhur in Valchiusella e il Villaggio Verde di Cavallirio. Le altre comunità e gruppi considerati erano i seguenti: Centro Età dell'Acquario (Rosano, Tortona), Villaggio dell'Arcobaleno in Val Antrona (Viganella Novara), Gruppo Teosofico Acquariano (Torino), Associazione Teosofica (Ivrea), Madre Durga (Pettinengo, Vercelli), Centro Età dell'Acquario Domenico Bassanisi (Strona Biellese, Vercelli), Centro Milarepa (Pinerolo, Torino), Cascina L'Aquilone (Marcorengo, Torino). Tra tutte le comunità e gruppi citati Damanhur e il Villaggio Verde sono quelli che per durata, numerosità di componenti (1000 persone circa tra abitanti stabili e abitanti occasionali), numerosità dei simpatizzanti e visitatori (5/6 mila circa), rilevanza delle opere realizzate, significatività dei rispettivi capi fondatori, sollevano maggiore interesse.

a) *Villaggio Verde*. Venne fondato come Cooperativa con atto notarile a Novara nel dicembre del 1981. Nel marzo del 1982 venne-

² Cfr. D. Leger, B. Hervieu, *Le Retour à la nature. Au fond de la forêt... l'Etat*, Paris, Seuil, 1979; AAVV, *Le Retour du Christ*, Bruxelles, Un. Saint-Louis, 1983; T. Roszak, *Où finit le désert?*, Paris, Stock, 1973; R. Ledrut, *La révolution cachée*, Tournai, Casterman, 1979; L. Van Campenhoudt, « Les conduites de défi à l'ordre social » in *Bulletin de l'union internationale des magistrats*, mars, 1989, pp. 5-21.

ro acquistati i terreni per la fondazione del Villaggio a S. Germano di Cavallirio. L'iniziativa del Villaggio Verde voleva inizialmente essere un esperimento pilota da ripetere in altre zone, dando vita ad ulteriori villaggi acquariani ispirati allo stesso stile di vita. « Stiamo avviando in varie regioni l'iniziativa *Villaggi Verdi*, una forma di vita e di lavoro in comune secondo un sistema cooperativistico a indirizzo economico alternativo. Il primo villaggio pilota porrà le basi per la nascita di cooperative analoghe su tutto il territorio nazionale e avviare così un sistema di strutture extraurbane in grado di attuare l'autonomia alimentare, di gestione e, a lungo termine, energetica, e dove si possono sperimentare nuove formule sociali e tecnologiche d'avanguardia. Lo scopo ultimo è quello di dare spazio e aria ai nuovi valori umani e spirituali che stanno emergendo... ». Così scriveva la rivista *L'età dell'acquario* diretta e animata da Bernardino Del Boca e edita dall'editore Edoardo Bresci³. Punti di riferimento fondamentali sono la persona e gli scritti di Bernardino Del Boca nei quali tutti i componenti del Villaggio riconoscono la presenza dei valori necessari per sperimentare un nuovo modo di vita che aiuti a sviluppare l'autocoscienza e la perfezione, fine ultimo di questa esperienza di vita alternativa.

Sorgono intanto, attorno ad un lago centrale, i « Moduli » abitativi, tra loro collegati fino a formare un cerchio di case. « Il progetto iniziale era di un lotto di 16 + 16 + 16 moduli + 3 portici di entrata. Il totale dei moduli abitativi dava 48, che numericamente è collegato al rapporto spaziale tra la terra e la luna »⁴. Il *Programma di studio ed applicazione per un intervento nelle attuali problematiche economiche internazionali*, elaborato dall'architetto Giorgio Grati, « illustra completamente gli scopi di questa sperimentazione, che speriamo convinca molto presto altri gruppi di persone a far sorgere Villaggi Verdi in altre località d'Italia e all'estero, poiché sono la giusta risposta all'ansia, alla confusione e alla paura che caratterizzano la fine di questo millennio »⁵.

Nell'ottobre del 1983 la rivista *L'età dell'acquario* — che diventerà la rivista del Villaggio Verde soprattutto quando l'editore Bresci si sposterà da Torino al Villaggio Verde — scriveva: « I lavori al Villaggio Verde proseguono e speriamo che entro un anno questo prototipo di comunità sperimentale alternativa sia operante. In Gran Bretagna esistono più di 100 comunità alternative che cercano di

³ *L'età dell'acquario*. Rivista sperimentale del nuovo piano di conoscenza, 1982, n. 19, p. 49.

⁴ Da un'intervista a Paolo Zoni a cura di Franco Ansaldi (inedita, 1992).

⁵ *L'età dell'acquario*, cit. 1982, n. 21, p. 53, « Notizie dal Villaggio Verde ».

vivere già nel futuro sviluppando quella cultura che porta ad un nuovo piano di coscienza »⁶. Dal 1984 iniziano i collegamenti con « tutte quelle organizzazioni che aiutano l'uomo a migliorare la sua condizione materiale e psichica e a vivere in armonia con la natura... Un'altra importante ricerca sarà quella che cercherà di studiare e curare le tensioni, le depressioni psichiche, l'aggressività, le paure (...). Si studierà pure come prevenire la senilità, come programmare vestiti e ambienti al catodo, poiché il catodo offre elettroni che eliminano i radicali liberi, i quali sono i primi fattori del declino della vitalità (...). Ma soprattutto si sperimenterà a vivere nella Realtà Spirituale »⁷. Nel febbraio 1986 al Villaggio Verde si progetta una « banca dei semi » come « possibilità di salvare la natura dai calcoli suicidi di chi specula sugli ibridi »⁸.

Dietro ogni passo del Villaggio Verde sta la presenza e l'ispirazione del fondatore Bernardino Del Boca il cui grande messaggio è quello di « dare spazio e vita ai nuovi valori che stanno emergendo nel nuovo piano di coscienza ». In realtà tutte le attività del Villaggio Verde, come pure delle altre comunità acquariane, finalizzate a un ritorno a modi di vita naturali, sani, ecologici, alternativi, nascono da una visione più o meno catastrofica del pianeta. Tutta la vita comunitaria si organizza attorno a un ideale di salvezza e di salute che si contrapponga ai pericoli della civiltà delle fabbriche e delle città. L'apocalisse ventura, rappresentata da disordini, malattie, disequilibri, non può essere neutralizzata che organizzandosi in comunità alternative, preparate e formate per affrontare le condizioni della sopravvivenza. Così come le patologie individuali e collettive sono la metafora del mondo moderno artificiale e condannato, così anche la nuova coscienza e salute sono la metafora del mondo che potrà sopravvivere.

b) *Damanhur*. La fondazione di Damanhur, « città-stato » come definisce l'articolo 1 della Costituzione che la governa, risale al 1976 in Valchiusella, a 40 km. da Torino. L'area geografica è quella che si definisce *Tecnocity*, per l'elevata presenza di settori di ricerca avanzata e di utilizzo e produzione di alte tecnologie nel triangolo Torino-Ivrea-Novara. All'origine di Damanhur stanno le ricerche di un circolo esoterico torinese nato attorno a Oberto Airaudi, una figura a cui si riconosceva già allora grande carisma e potere. Fin dall'inizio i damanhuriani vollero essere una micro-società

⁶ *L'età dell'acquario*, cit. 1983, n. 27, p. 52, « Notizie dal Villaggio Verde ».

⁷ *L'età dell'acquario*, cit. 1984, n. 34, p. 37, « Notizie del Villaggio Verde ».

⁸ *L'età dell'acquario*, cit., 1986, n. 41, p. 40, « Notizie del Villaggio Verde ».

autonoma e autosufficiente, regolata da proprie costituzioni e leggi, composta al massimo da 200 persone per ogni città-stato, in armonia all'interno e all'esterno con la natura, rivolta a recuperare il senso della conoscenza superiore e magica e a diffonderlo rispettosamente⁹.

In pochi anni Damanhur, espandendosi nella campagna attorno, è arrivata ad accogliere più di 200 persone. Sono così nate altre tre comunità nel raggio di 20 Km. In base all'ultima Costituzione del 14 giugno 1989 Damanhur è una Federazione di Comunità, le cui prime aderenti sono Damjil, la matrice, e poi le nuove nate Rama Pan, Tentyris, Vidracco Alta. L'ultima Costituzione ribadisce l'ispirazione originaria di formare individui regolati dalla Conoscenza, dalla Coscienza, dalla Fratellanza, dall'Armonia con tutte le cose. Tutti i Damanhuriani si impegnano a diffondere pensieri positivi e armonici; conoscendo il valore estremamente ampio che ogni azione compiuta o pensata assume, essendo moltiplicata e riflessa sul mondo tramite le linee sincroiche. La Costituzione riconosce sommo valore alla salute e benessere dell'individuo e per questo, regola la vita sociale e privata in modo da allontanarsi dagli stili di vita malati della società attuale. « I Cittadini delle Comunità non fumano, non assumono stupefacenti né fanno abuso di sostanze alcoliche o medicinali. Essi praticano esercizi e medicine naturali, quali pranoterapia e alimentazione naturale, adatti per un armonico sviluppo fisico, mentale e spirituale. Tutta la *Via Horusiana*, cioè il cammino di perfezione, è un metodo per vincere ciò che intossica il corpo, la mente, la natura. Tutto, dai ritmi di vita individuale e collettiva ai ritmi di lavoro, deve essere riferito alla salute dell'individuo.

Varie iniziative di Damanhur compongono insieme le due citate istanze apocalittiche della catastrofe e della *renovatio*. La più recente di queste proposte simbolico-spirituali è il progetto *PanRevive*. Si tratta di un appello mondiale per la salvezza del pianeta lanciato da Damanhur nel gennaio 1990, in cui magia, esoterismo e selfica si intrecciano con ecologia e « pensiero verde ». « È un S.O.S. prodotto dall'applicazione di conoscenze esoteriche proprie di gruppi dislocati su tutto il Pianeta, dei quali Damanhur si rende portavoce. Da parecchi anni, molti gruppi esoterici si sono messi al servizio della causa ecologica, fortemente preoccupati dalla condizione-limite, verso la quale l'Umanità sta conducendo il Pianeta e l'equilibrio

⁹ Sulla storia di Damanhur si veda pure: L. Berzano, « Religione e autoperfezionamento » in M.I. Maciotti (a cura di), *Maghi e magie nell'Italia di oggi*, Firenze, Pontecorboli, 1991, pp. 141-186.

ambientale. La sempre più drammatica condizione ci ha portato alla scelta di applicare massicciamente conoscenze e tecniche magiche da secoli tramandate. Ciò perché si è constatato come, a monte degli squilibri ambientali, vi sia un profondo inquinamento psichico, nel pensiero, nel mondo sottile ed energetico che è intorno e dentro di noi. Lottare contro le malattie individuali e collettive è possibile solo con il praticare l'ecologia della mente, purificare le energie vitali dell'ambiente sottile che l'Uomo crea intorno a sé (...). A fianco delle battaglie ambientaliste, si è dunque creata, in questi anni, un'opera di costruzione energetica: l'addensamento di uno stato di coscienza collettivo e, insieme, un atto di profonda riconciliazione con la forza viva della natura, chiamato il *Risveglio di Pan*. A ciò si è giunti, poiché si ritiene che soltanto il risveglio della *Divinità del Pianeta*, ossia della coscienza e della forza che lo animano, sia in grado di produrre le reazioni naturali, endogene, idonee a sostenere l'inversione di tendenza, che il crescente movimento di coscienza ambientalista richiede e sperimenta, in tempo utile ».

A 15 anni dalla loro nascita le comunità damanhuriane rappresentano ancora una forma di quel movimento comunitario neo-rurale che dal '68 in poi ha coinvolto giovani delle città, ceti medi e intellettuali, uniti dalla stessa fuga dalla città per la campagna e per modelli di vita alternativi e capaci di sfuggire ai disastri futuri. In tutti i documenti di Damanhur e nei tanti scritti del fondatore Oberto Airaudi permane questa visione neo-apocalittica della società industriale e urbana. È una forma *nuova* di apocalisse perché non è più riferita unicamente a determinazioni religiose. Essa si riferisce sia a una catastrofe ecologica, prodotta dagli inquinamenti degli elementi primordiali della terra, dell'aria, dell'acqua; sia a una catastrofe politica, prodotta dalle armi nucleari. Dice un intervistato: « Tutto il malessere della società moderna è derivato da quando abbiamo dimenticato che la natura e l'uomo sono uniti in un unico continuum universale e inestricabile. Oggi l'uomo paga le conseguenze della sua illusione di essere proprietario e signore della natura e della sua ignoranza dell'organismo uomo-natura ».

Conclusioni. Ricostruendo tipologicamente le fasi di nascita e sviluppo del fenomeno comunitario acquariano analizzato si possono indicare quattro fasi sequenziali. Nella prima fase si produce una coscienza diffusa di rischio e, in conseguenza, di inquietudine. Interessa qui soprattutto la dimensione collettiva del rischio, che si verifica allorché diventano problematici i valori e i patrimoni collettivi, quali l'ecologia, la pace, la salvezza della terra. Si passa da una situazione segnata dall'ottimismo a una segnata dall'attesa e dal pessimismo, nella quale gli ostacoli sono sopravvalutati e ingigantiti.

L'avvenire appare incerto, poiché gli individui si scoprono privati di ogni possibilità di incidere sulle scelte mondiali.

Non si riscontrano però nelle comunità analizzate i toni duri e le tinte fosche della apocalittica tradizionale. Né si trova negli scritti dei fondatori la « sindrome da catastrofe » quale si legge presso altri movimenti: « Viviamo nel tempo della fine, nel periodo che precede direttamente l'avvento spirituale del Cristo (...) Il Regno della Pace del Cristo che si estenderà al mondo intero... sorgerà sulle rovine della nostra civiltà attuale che si auto-distrugge »¹⁰. La neo-apocalittica acquariana non ha i toni inquietanti dell'apparizione dell'AntiCristo, ma piuttosto coltiva una sorta d'attesa mistica che è ben espressa dalla Grande Invocazione. « Dal punto di Luce entro la Mente di Dio affluisca luce nelle menti degli uomini, scenda Luce sulla Terra. Dal punto di Amore entro il Cuore di Dio affluisca amore nei cuori degli uomini. Possa Cristo tornare sulla Terra. (...) Che Luce, Amore e Potere ristabiliscano il Piano sulla Terra ». I contenuti e i toni dell'apocalittica di questi gruppi acquariani minori richiamano, dunque, quelli dei maggiori movimenti quali Scientology. « Siamo sulla terra il solo gruppo e la sola organizzazione ad avere l'ambizione e la tecnologia necessarie al chiarimento di situazioni che, in altre mani, a quanto pare, sfuggirebbe ad ogni controllo: la bomba atomica, la decadenza e la confusione nella società »¹¹. « Siamo i portavoce dell'Età Nuova... Ma prima dell'inizio di una nuova era, si ha sempre un periodo di instabilità e di cambiamento... Molte cose, molti esseri umani rischiano di non sopravvivere. Quali doti occorreranno per scampare a quel mutamento? Chi ne uscirà superstita per proseguire la sua esistenza nei nuovi tempi? Coloro che hanno fortuna e sono *clear*. La Scientology rappresenta, per l'individuo, un passaporto per quell'età nuova »¹².

La seconda fase è il passaggio alla realizzazione di forme di vita anticipatrici di una « nuova alleanza » tra uomini e natura. In queste realizzazioni il messaggio spirituale si trasforma in esperimento sociale. « Damanhur è un esperimento sociale volto a dimostrare che solo attraverso una vita, gioiosamente mistica e comunitaria, è possibile oggi salvare l'umanità dal disastro morale ed ecologico cui, ineluttabilmente, l'attuale società postindustriale sta portando il nostro mondo. Damanhur sarà la città santa del futuro, la prima

¹⁰ Da un periodico di Vita Universale: *L'Etat du Christ*, 1 aprile 1986.

¹¹ R. Hubbard, *Objectif*, 1984.

¹² R. Hubbard, *La Scientologie: un passeport pour ce nouvel âge*, 1980.

porta, il primo giardino, tramite i quali si potrà accedere ai grandi spazi della mente e dello Spirito »¹³.

O. Airaudi ha scritto un manuale (*Come creare un villaggio-nazione. Manuale teorico-pratico*) per indicare le forme di organizzazione e convivenza delle comunità, i loro rapporti con l'esterno, la loro economia e produzione, i loro obiettivi di autonomia e autogestione. Analoghi documenti e testimonianze relative alle dimensioni architettoniche, ingegneristiche, culturali, sociali, spirituali, su come costruire un villaggio si ritrovano presso tutte le comunità. Condizione di sopravvivenza nella società attuale e presupposto a ogni realizzazione alternativa è il ritorno alla natura. La via d'uscita dalla catastrofe per questi gruppi apocalittici ecologisti è il ritorno a un ordine naturale che ristabilisca un nuovo equilibrio ecologico. Tutte le comunità si allontanano fisicamente dall'ambiente artificiale urbano per fondare dalle fondamenta un nuovo villaggio, costruire case, coltivare campi, produrre autonomamente, vivere in armonia con l'eco-sistema. Molti gesti simbolici celebrano durante l'anno questi riti di fondazione. A Damanhur, oltre ai riti maggiori del solstizio d'estate e del solstizio d'inverno, ogni domenica sera dopo il tramonto del sole, attorno al fuoco sacro, si celebra la preghiera della fratellanza e si rinnova il patto di alleanza e di unione stipulato un tempo con gli Spiriti della Natura. Altri riti più quotidiani intendono coltivare un rapporto costante e armonico con le piccole e grandi forze del cosmo e mettere ogni individuo nelle condizioni di essere un « canale » per far scorrere le energie ed i messaggi del Cielo su questa terra¹⁴.

In alcuni casi e periodi della vita i componenti di queste comunità attuano dei periodi di totale isolamento e di sopravvivenza in baite di montagna. In queste situazioni anche la casa diventa provvisoria, mobile, un elemento della natura e dell'uomo come un vestito e una « seconda pelle »¹⁵. Questa cultura della « casa vivente » simile alla tenda delle popolazioni nomadi è una costante di tutto il

¹³ *La via horusiana. La strada verso la conoscenza secondo la Scuola di Damanhur, tramite Oberto Airaudi*, Torino, Edizioni Horus, 1990, p. 29.

¹⁴ Cfr. *La via horusiana*, op. cit.; O. Airaudi, *Pietre dell'Età d'Acquario*, Editoriali 1975-1988, Torino, Edizioni Horus, 1988.

¹⁵ « Un grosso nostro problema è la "mobilità". (...) Una soluzione da fantascienza: un borgo di Damanhur fatto di case mobili (...) Tante Venta, Teseide ed Ulisse con pareti di legno, o tetto e coperte, davanti... e chi più ha fantasia ne metta. (...) Oppure: non usassimo più le roulotte, potremmo fare un villaggio-campeggio per pescatori al Tijalu ». O. Airaudi, *Pietre dell'Età d'Acquario*, op. cit., p. 180-81.

movimento comunitario neo-rurale¹⁶. In questa immersione dentro la natura l'uomo riacquista poteri e sensibilità antiche, riscopre la sua vera identità, sviluppa i saperi originari, tutti quanti atrofizzati dalla vita moderna.

Il ritorno alla natura produce un nuovo sistema di valori e di modelli di comportamento. In questa terza fase si elabora una etica della austerità, della frugalità, della laboriosità, della fraternità. Questi orientamenti etici generali sono sempre codificati in regole di vita comune e individuale relative al lavoro, ai rapporti sociali, alla divisione del potere, ai legami sessuali. L'insieme di questi precetti di vita sono finalizzati a un progetto *restituzionista*: ridare ai gruppi umani il loro originario rapporto armonico con la natura. Se si considerano, tra le altre, le regole date per la salute e la cura delle malattie, si rileva un sapere e un sistema terapeutico fondato sulle medicine « dolci », le medicine a base di piante, l'attenzione ai ritmi biologici fondamentali capaci di allontanare patologie sia fisiche che psichiche. La rivolta contro la medicina classica si esprime, tra le altre iniziative, in un movimento comune a tutte le comunità acquariane, di protesta contro ogni forma di vaccinazione.

La costituzione di questo sapere terapeutico e alternativo assolve anche una importante funzione *distintiva* per i gruppi acquariani¹⁷. Siamo così alla quarta fase nella quale si forma una « coscienza dicotomizzante » del mondo. In questa alterità della comunità dal resto del mondo la protesta ecologica diventa apocalittica, cioè religione. « È a questo punto preciso che l'aspirazione a una vita più sana, più semplice, più naturale e dunque più amata, che rispondeva inizialmente alla coscienza delle minacce incombenti sulla civiltà industriale, si struttura in una problematica di salvezza richiedendo la separazione necessaria tra quanti saranno salvati e quanti non lo saranno. L'affinità elettiva che esiste tra questa problematica della salvezza fondata su una coscienza dicotomizzante del mondo e le diverse problematiche religiose della salvezza, costituisce la base della sua affiliazione possibile (e frequente) con tradizioni spirituali capaci di alimentarla con riferimenti legittimati (...). È la lotta pratica che il gruppo deve condurre, per sopravvivere contro un ambiente minaccioso, ostile che costituisce il supporto dell'opposizione sim-

¹⁶ Cfr. M. Jourdan, *La Maison sur la montagne*, Paris, Ed. Entente, 1980; D. Leger, « Charisma, Utopia and Communal Life: The case of Neorural Apocalyptic Communes in France », in *Social Compass*, 1982, n. 1, pp. 41-58.

¹⁷ D. Legger, « Les communautés neo-rurales en France » in M. Augé, éd., *Le Sens du mal*, Paris, EAC, 1984, p. 277.

simbolica tra la comunità e il mondo, tra l'ordine e il disordine, tra il bene e il male. La visione del mondo che si struttura sulla base di questa esperienza quotidiana mette in gioco una logica dell'opposizione simbolica la cui opposizione tra il sacro e il profano ne costituisce il paradigma »¹⁸.

Come rappresentazioni collettive le istanze apocalittiche di questa quarta fase si presentano come novità e alterità irriducibile con la società attuale, reificata quale proprio nemico. I bisogni d'apocalisse, dunque, coabitano ancora con l'uomo delle società tecnologiche; sia i bisogni apocalittici di una rigenerazione ecologica, sia quelli di una speranza totale (Cristo, la Conoscenza, la Rivoluzione o il New Age) che realizzi la Salvezza.

LUIGI BERZANO

¹⁸ D. Leger, *op. cit.*, pp. 275-276.

Fine del mondo, escatologia e senso della vita

I miti dell'origine e della creazione, in qualsiasi forma siano stati formulati, dalla *Bibbia* alla *Teogonia* di Esiodo, per citare solo due esempi della cultura occidentale, hanno sempre svolto tre funzioni diverse: valorizzare l'esistenza di una stirpe o di un gruppo e legittimare un potere politico, formulare un paradigma interpretativo della realtà umana e del mondo e assegnare un senso alla vita individuale e collettiva e alla presenza dell'uomo nel mondo.

I miti dell'origine e della creazione, e quindi le cosmologie in senso lato, hanno soffermato la loro attenzione su tre dimensioni dell'uomo: l'origine, la presenza nel mondo e il suo fine al di là della vita terrena. In quest'ultimo senso, i miti dell'origine hanno svolto una funzione escatologica riferita sia al singolo uomo che all'intero genere umano.

Origine, presenza e fine ultimo, naturalmente, sono legati tra loro e per molti versi solo la loro inscindibile unione può fornire un senso alla vita umana individuale e collettiva.

Non si può certamente formulare una specifica prospettiva escatologica se non viene precisata quella « originativa » e quella « presenziale », tuttavia, al contempo, sono quella originativa e quella escatologica che danno ragione di quella presenziale. La presenza di ogni uomo nel mondo, così come quella di una collettività o dell'intera umanità, acquista senso solo se origine e fine siano stati in qualche modo definiti; dalla precisazione dell'origine e del fine deriva il senso della presenza. Da un punto di vista di « storia antropologica » è indubbio che l'origine ed il fine sono derivati dalla riflessione sulla presenza nel mondo. Dalla domanda « perché ci siamo? » nasce la riflessione sull'origine e sul fine; in tal senso, l'uomo sin da epoche remote della sua storia, si è soffermato in primo luogo su una riflessione relativa alla sua presenza nel mondo e, in seguito, sulla base delle domande che essa poneva, si è rivolto a ricercare l'origine e il fine della sua vita anche dopo la morte fisica: da qui la credenza della continuazione della vita in una realtà ultramondana che permette la continuità dell'esistenza di ogni uomo e delle sue opere superando così i limiti del tempo della vita mondana.

La riflessione sull'ultramondano si presenta così come l'apertura alla prospettiva della continuazione della vita terrena nel mondo dell'al di là. Il culto dei morti dell'*Homo sapiens neanderthalensis* è sicuramente il segno di questa riflessione primieva che portò successivamente l'*Homo sapiens sapiens* a formulare le prime visioni del mondo relative all'origine e al fine del genere umano.

In effetti, se si riflette sulla propria presenza individuale nel mondo, ad essa può essere data ragione solo nel caso in cui si ritiene che questa non si chiuda in un tempo e spazio determinati, ma possa continuare in una condizione successiva al « passaggio terreno ». In questa prospettiva, sorge inevitabile ed urgente il tema della fine della vita individuale, della fine del genere umano e della fine del mondo. La fine, considerata in se stessa, nega la dimensione del senso; in effetti, ogni concezione che considera la vita come vivibile solo nell'attimo e nella fugacità, e quindi nella mera presenza nel mondo, si costituisce come un *annullamento della coscienza riflessiva* che non riesce mai a presentarsi come ultimo e definitivo. L'*epoché del senso*, in chiave della sola presenza, può sussistere solo in una dimensione teorica che soddisfa la vana illusione di dimenticare la propria condizione limitata e mortale: una dimensione illusiva relativa alla presenza dell'uomo nel mondo. La coscienza riflessiva, quindi, per la specie umana si presenta come una condanna dalla quale non si può sfuggire e non v'è alcun stato epocale che la annulli senza che prima o poi l'annullamento appaia proprio come una finzione illusiva; quest'ultima non resiste alla pressione coscienziale che spinge oltre la mera presenza nel mondo e richiede ragione della vita umana anche al di là della limitazione nel tempo e nello spazio terreno. La coscienza, quindi, rifiuta l'*illusione dell'attualità* e si spinge oltre creando altre illusioni che appagano il *desiderio della continuazione*. La coscienza genera autonomamente la prospettiva del superamento del suo annullamento e quindi della sua fine. La visione escatologica è così una creazione della coscienza riflessiva che non riesce ad accettare il suo annullamento e quindi poi l'annullamento di quel substrato « personologico » che la sorregge in vita e a cui non può che essere indissolubilmente legata: sia esso l'anima, lo spirito o il vero e proprio sostegno corporeo, il corpo fisico.

Il tema della « fine » e della « fine del mondo » è quindi intimamente legato a quello della « fine della coscienza » e, in generale, in senso metafisico, della fine come dimensione della vita. La fine, a sua volta, è direttamente legata al senso. Ogni evento vitale ha senso in quanto di per sé non ha una fine, o meglio, può continuare nel tempo: ciò vale per ogni momento della presenza umana nel mondo, che si ritiene abbia senso in quanto può continuare nel tempo

dando luogo a nuove presenze. Ogni condizione della vita singola acquista senso in quanto è preludio di altre condizioni: se essa venisse considerata come uno stato senza legame con altri successivi sarebbe difficile ritenerla come una condizione che abbia senso.

La coscienza, rivolta in particolare al senso, opera quindi sempre in una *dimensione proiettiva*, per cui ad ogni suo stato può essere assegnato un senso se lo si considera proiettivamente come legato ad uno stato successivo.

La coscienza relativa al senso non solo si pone domande sulla « fine » ma costruisce specifici « fini » assegnabili alla vita individuale e collettiva. Operando in questo modo dà luogo alle assegnazioni di senso. Per questo il tema della « fine » e dei « fini » è intimamente legato a quello del senso.

La ricerca escatologica è quindi sostanzialmente una ricerca di senso per la vita umana. Ogni forma di escatologia si costituisce come un *paradigma di senso* riferito alla vita umana individuale o collettiva.

Origine e fine sono legati tra loro, ma ha maggiore rilevanza il tema del fine, in quanto è più legato direttamente all'assegnazione di senso. Per questo in diverse culture viene data più importanza al tema del fine del singolo uomo e dell'intero genere umano rispetto a quello relativo all'origine. In una cultura in cui non vi sia presenza di principi o entità trascendenti su cui poggiare l'origine, il tema del fine appare con tutta la sua evidenza, proprio come accade per certa cultura buddista in cui l'attenzione è principalmente rivolta alla cura e al perfezionamento dell'anima, considerata come eterna.

L'escatologia, in generale, si costituisce come dimensione rilevante per l'assegnazione di senso alla vita umana, riferito al fine ultimo e al fine relativo ad ogni momento della vita individuale.

Sulla base di quanto detto ci si può chiedere quale sia il significato antropologico della dimensione di ricerca del fine ultimo, sia esso considerato positivo, negativo, o come stato di passaggio per il raggiungimento di un fine ulteriore.

A questo punto è fondamentale chiarire il rapporto tra *la fine* ed *il fine*. La fine si annulla solo se viene posto un fine verso il quale si tende o si ritiene sia possibile raggiungere. Per questo, la ricerca del fine si rivolge alla negazione della fine, sia reale che possibile; ogni posizionamento di un fine qualsiasi nega la fine, ma la fine a sua volta si costituisce proprio come annullamento di ogni fine. Per questa duplicità di rapporto la riflessione escatologica assolve la fondamentale funzione di annullare la fine del singolo uomo e dell'intera umanità costituendo dei fini terreni o ultraterreni. La fine di per sé nega ogni senso proprio perché appartiene alla dimen-

sione del nulla ed al nulla come tale non si può assegnare alcun senso. Se la vita non è nulla allora essa necessita di un senso ed il senso non può che costituirsi come dimensione ultima dell'esistenza. Il fine è quindi parte integra del senso della vita, anche se non lo esaurisce completamente.

Si devono sottolineare almeno tre coppie unite e contrapposte di fini: il fine attuabile ed il fine possibile, il fine terreno ed il fine ultraterreno e il fine parziale ed il fine globale. Il fine attuabile è quell'obiettivo che si ritiene sia possibile raggiungere concretamente attraverso specifiche azioni e determinati pensieri in un periodo limitato di tempo. Il fine possibile è invece quell'obiettivo che si ritiene si possa raggiungere solo nel caso in cui si verificano adeguate concomitanze di eventi alcuni dei quali non sono soggettivamente controllabili. Fine terreno e fine ultraterreno, invece, si distinguono per il semplice fatto che il primo si può ottenere entro l'arco della vita terrena mentre l'altro all'interno di una esistenza dopo la morte fisica. I fini parziali riguardano solo aspetti della vita umana individuale o collettiva, mentre quelli globali riguardano l'intera persona o l'intera collettività. È chiaro che questi fini sono collegabili tra loro e danno luogo a fini che sono partecipi della natura di più di uno di quelli indicati. Se ci si riferisce al pensiero escatologico si può dire che esso riguarda sostanzialmente quei fini che al contempo sono considerati attuabili, ultraterreni e globali: sono fini quindi che si ritiene si possano concretamente raggiungere, riguardano l'intera persona umana o l'intero genere umano e si realizzano in una vita ultraterrena. In tal senso, come è noto, l'escatologia riguarda il fine della vita umana dopo l'esistenza terrena. L'obiettivo escatologico, quindi, può apparire come qualcosa che riguarda solo il mondo dell'al di là ma, in realtà, il fine ultramondano condiziona globalmente l'esistenza terrena e proprio per questo fa parte del senso globale della vita. Sapere quale sarà lo stato dell'uomo dopo la morte non riguarda solo il proprio futuro dopo la morte, ma coinvolge ed influisce in modo forte la vita terrena.

In cosa risiede la ragione di questo fatto?

Ancora una volta ci si deve riferire al modo di funzionare del S.N.C. (Sistema Nervoso Centrale) dell'uomo. Il S.N.C., ovviamente, si costituisce come il solo strumento direzionale della vita che serve per mantenere una certa organizzazione sistemica ed organica. Per questo il S.N.C. deve operare in modo teleologico: in ogni istante deve porsi il minimo obiettivo di mantenere in vita l'essere vivente, e ciò significa predisporlo per nuovi stati fisici; in senso mentale ciò significa che in ogni momento il pensiero si proietta verso un pensiero successivo. La mente umana, in particolare, come prodotto

emergente del substrato cerebrale, tende a operare in modo teleologico e ciò significa porre continuamente nuovi fini. Si può dire che in base ad una estrapolazione riferita alla continua successione di stati vitali, la mente produce modelli teleologici ed escatologici riferiti al dopo morte, cioè al tempo successivo a quello della vita organica. Ciò avviene solo nel neoencefalo ed è estraneo al paleoencefalo; se si vuole è il risultato della corteccia cerebrale e quindi poi della coscienza e in generale della funzionalità della mente. La presenza della neocorteccia è ciò che permette la coscienza esplicita della morte e la proiezione mentale della continuazione della vita in una qualsiasi forma dopo la morte fisica. Questo processo si diversifica dalla funzionalità vitale del S.N.C. che, come si è detto, opera per la continuità biologica. La presenza della corteccia superiore, e quindi della sua particolare organizzazione nel cervello umano dà luogo al pensiero teleologico ed escatologico, in particolare, come proiezione della coscienza in modo inconsapevole del modo di operare del S.N.C. come strumento per porre obiettivi tali da mantenere in vita un organismo per un dato periodo di tempo.

Questa potrebbe essere una adeguata spiegazione di tipo bioantropologico riferita alla presenza del pensiero teleologico in generale ed escatologico, in particolare. Quest'ultimo è quindi un ampliamento del generale operare mentale di natura teleologica riferito alla vita nel suo assetto strettamente biologico.

In questa prospettiva, l'escatologia si costituisce come un analogo dell'attività inconsapevole di natura teleologica del S.N.C., riferita al mantenimento dell'organismo in vita, che si esprime nella ricerca continua e nella formulazione di obiettivi utili e necessari a questo mantenimento. In teoria, si potrebbe dire che ogni S.N.C. è per sua natura teleologico ed in tal modo ogni essere vivente possiede analoghi caratteri.

Tuttavia, l'operatività teleologica a livello biologico si trasforma in una attività teleologica pienamente consapevole solo nell'uomo e solo in lui è possibile la formazione di una escatologia, intesa come ricerca sul fine ultimo della vita individuale e dell'intero genere umano.

È legittimo parlare di un fine ultimo? In generale, si può dire che un fine ultimo sia una condizione finale oltre la quale non v'è altro stato né modificazione e che, come tale, si mantiene al di là del tempo finito. Da un punto di vista filosofico l'accettazione di un fine ultimo significa naturalmente asserire la natura teleologica di ogni ente, cioè il fatto che ogni ente tende aristotelicamente parlando a raggiungere uno stato definitivo caratterizzato dalla assenza di qualsiasi trasformazione successiva; ciò significa asserire che tutti

gli enti sono soggetti ad un processo di « evoluzione » per cui passano attraverso diversi stati di « incompiutezza » sino allo stato finale in cui si completa la loro natura.

Inoltre, l'accettazione di un fine ultimo significa postulare l'esistenza di due ordini di *realtà*: la *realtà processuale*, caratterizzata dal *tutto scorre*, e la *realtà immutabile*, costituita dall'immobilità ontologica.

La prima si svolge entro il tempo e la seconda si colloca al di fuori del tempo; la prima « illusoria » e la seconda « essenziale ». La realtà processuale si svolge da un fine ad un altro mirando ad un fine ultimo; quella immutabile, invece, è libera da qualsiasi tensione teleologica ed in tal modo non pone né mira ad alcun fine in quanto costituita da enti che hanno raggiunto il loro fine ultimo; essa si costituisce come il luogo del compimento d'essere ed in tal modo gli enti che vi partecipano hanno definitivamente compiuto la loro natura palesandola ed esistono nella dimensione della loro essenza.

In questa prospettiva, l'escatologia, fondata su questa metafisica, sostiene che la vita umana è solo fittizia nel mondo terreno ed il compimento della essenza della natura umana si ottiene solo raggiungendo il fine ultimo di ogni uomo che consiste nel raggiungere la realtà immutabile dopo la morte; in termini mistico-teologici significa l'unione con Dio, in termini di misticismo non teologico o psicologico (o dell'anima come lo si vuole chiamare) significa la purificazione dell'anima da tutto ciò che essa non è per cogliersi nella sua eternità.

Il fine ultimo, naturalmente, ha una natura veramente diversa da quella dei fini che ogni uomo pone nella sua vita. I fini terreni si collocano, come si è detto, entro la prospettiva teleologica, e come tali sono sempre il preludio di un nuovo fine. Il fine ultimo, invece, è un *oltre* al di là del quale non si può andare: esso è l'*ultimità* di un processo teleologico. I fini hanno ragione d'essere in quanto sono posti dal modo stesso in cui è costituita la vita umana.

È legittimo pensare ad un fine ultimo? Esso ha ragione d'essere solo se lo si considera con un *valore sensico* e non « ontologico »: non come uno stato effettivamente reale, ma come una finzione mentale che permette di assegnare un senso alla vita.

Quanto si sta asserendo ha valore solo all'interno di una *escatologia non teistica* che non si fonda sulla credenza di una realtà trascendente in senso forte, pur non negando, o meglio anche accettando, questa possibilità; in altri termini, mettendo tra parentesi l'esistenza ontologica di una realtà ultramondana immutabile, pur accettandola come possibile. In questa prospettiva, il fine ultimo viene formu-

lato in modo immanente e come elemento di senso della vita individuale e dell'intero genere umano.

Il fine ultimo, qualunque sia il suo contenuto specifico, è così una prospettiva che dà senso alla vita umana ed in tal modo non può che costituirsi in modo immanente pur non negando la possibile trascendenza. Questo fine ultimo, in quanto immanente, non può che essere immanente alla vita stessa e come tale si costituisce come il compimento mondano della vita in tutti i suoi aspetti ed espressioni.

Sulla base di quanto è stato detto possiamo distinguere quattro modelli escatologici fondamentali: il *modello animistico*, il *modello apocalittico*, il *modello continuistico* e il *modello positivo*.

Il *modello animistico* può avere due forme: quella teologica e quella non-teologica. Secondo la prima il fine della vita umana è mondano e ultramondano; mondano in quanto ogni uomo deve assolvere il suo ruolo nel mondo e nel fare ciò deve elevare il suo spirito seguendo le norme etiche e religiose; la vita terrena si presenta come una preparazione per una vita ultraterrena considerata come eterna. Ogni singolo uomo possiede un proprio destino, così come lo possiede l'intera umanità, e questo è stato definito da un ente divino. Per tale motivo, in questa forma del modello animistico si ritiene che il fine ultimo della vita umana risieda nel superamento della vita terrena e nella continuazione in una forma di vita in un mondo dell'al di là. La vita ultraterrena viene considerata, come è noto, in modi diversi: come ricongiungimento con il divino, seguendo una concezione mistica, assumendo una nuova forma di vita in un mondo al di là del tempo e dello spazio, o continuando a vivere come si vive nel mondo terreno ma senza limitazione di tempo. Sia che si parli di spirito, di anima o di altro, questo alcunché che è l'essenza della vita umana, a differenza del corpo, possiede una vita eterna.

Questo modello fornisce un senso alla vita umana in quanto prospetta la vita dopo la morte e al contempo dà significato alla vita terrena in quanto è una preparazione per la vita ultramondana; per questo, ogni aspetto della vita trova un senso in questa dimensione preparatoria; tutto ciò che si è nel mondo acquista un senso perché solo la vita nel mondo permette in seguito di vivere in eterno. Se la vita terrena non ci fosse non si potrebbe neanche guadagnarsi l'eternità. Tuttavia, in questa visione è anche previsto un accorciamento del tempo terreno proprio perché permetterebbe di raggiungere prima il mondo dell'eternità dell'anima.

Il modello animistico non teologico, invece, non ammettendo l'esistenza di un ente supremo, di una qualsiasi divinità, ritiene che il destino umano non sia quello della vita in un al di là predisposto

per l'uomo dal divino, quanto quello di una continua elevazione spirituale, come distacco dal mondo materiale, per poter far sì che l'anima si ricongiunga con se stessa e continui a vivere eternamente.

Il modello *apocalittico* è quel modello che considera il fine della vita umana come un processo che può terminare e sicuramente terminerà dopo una condizione di sconvolgimento globale che accade in modo repentino e che non solo annienterà il mondo, ma dissolverà nel nulla anche l'uomo. Il modello apocalittico teologico considera questa catastrofe come un momento della resa dei conti per il singolo uomo e per l'intera umanità e apre le porte ad una eventuale redenzione. Con l'arresto dell'umanità si arresteranno anche il mondo e la fine del mondo appare come il momento in cui la materia a cui è legato l'uomo scomparirà per lasciare il posto al mondo dello spirito. Da un punto di vista non teologico, invece, il modello apocalittico prospetta la fine del mondo come evento fisico in cui sarà coinvolta anche l'intera umanità che non uscirà salva da questa condizione.

Il modello *continuistico*, invece, ritiene che sia fondamentale la categoria metafisica della continuità; per cui non sarà possibile una fine, ma solo un passaggio da uno stato ad un altro: dalla vita materiale a quella spirituale.

Infine, il modello *positivo* è quel modello che sostiene che la vita umana e quella del mondo siano entrambe legate ai processi naturali, per questo vi potrà essere una fine sia del mondo che dell'umanità: ma questa possibilità è ragionevole che accada a meno che intervengano eventi che in qualche modo evitino questa soluzione finale; e tra questi eventi è fondamentale l'opera dell'uomo. Per questo è possibile che né la fine del mondo né la fine dell'uomo possano realmente accadere se l'uomo sarà in grado di modificare in modo profondo il corso degli eventi.

In questa sede ci interessa analizzare, ovviamente, il modello apocalittico come modello che postula una possibile catastrofe relativa al mondo e all'uomo.

Da dove proviene questo *mito della fine*? Esso si fonda sostanzialmente sulla affermazione relativa al senso del mondo e della vita umana nel mondo. Secondo questo « mito » la fine del mondo va intesa come fine dell'uomo che trascinerrebbe anche il mondo verso il nulla in quanto sia l'uno che l'altro di per se stessi non hanno senso o, se si vuole, hanno lo stesso senso che può avere il nulla, cioè nessuno.

Quanto stiamo dicendo, ovviamente, si riferisce ad una concezione non teologica dell'apocalisse. Il senso del mondo e della vita umana è un non-senso, quindi, si può anche pensare che sia il mon-

do che la vita umana possano prima o poi terminare disperdendosi nel non-senso o nel nulla come loro annullamento nell'ampia vastità dell'essere in cui l'uomo e il mondo scomparirebbero come tali. Questa via prevede una apocalisse che porta direttamente al nulla e al suo non-senso.

Per questo si può dire che la ragione del pensiero apocalittico risiede nel fatto che in esso non si concepisce altro che una inevitabile conseguenza della concezione secondo cui non v'è senso né per il mondo né per l'uomo; proprio perché non hanno senso di esistere, o meglio non v'è alcuna ragione della loro esistenza, è pensabile che entrambi prima o poi scompariranno come tali o nel nulla o nella nullità della vastità dell'essere.

Solo là dove v'è assegnazione di senso si sfugge all'apocalisse globale: se qualcosa ha senso di esistere è anche pensabile che proprio perché tale continui ad esistere. Al contrario, se non v'è senso allora il fine non potrà essere che quello dell'annullamento nel non-senso in quanto in realtà sia il mondo che la vita umana, già appartenono al non-senso.

In questa concezione il senso è solo una finzione che si assegna per credere di allontanare la coscienza della inevitabile fine del mondo e della vita umana; il senso è una illusione per credere di allontanare il non-senso. In modo più radicale secondo questa concezione l'essere stesso non ha alcun senso e non si può ritenere che qualcosa che esista abbia senso solo perché esiste: l'esistenza di per sé non porta con sé il suo senso: il fatto che qualcosa esista non significa affatto che abbia senso la sua esistenza. L'esistenza non legittima il senso.

Tuttavia, proprio partendo dall'esistenza è possibile pensare che il senso possa in qualche modo essere assegnato dall'uomo e che come tale venga pensato come legato oggettivamente al mondo e alla vita umana. Se tale assegnazione di senso non si legittima nell'uomo allora è pensabile che si legittimi altrove e ciò dà luogo ad un pensiero apocalittico di stampo teologico: l'uomo non è in grado di assegnare senso né a lui né al mondo, tuttavia, tale senso può essere assegnato da un ente trascendente; se si constata che la vita umana di per se stessa non può sussistere senza senso, allora ci si aspetta che questo senso venga assegnato da un ente trascendente che *liberi l'uomo* dalla condizione di angoscia per la mancanza di senso; da qui l'idea di una apocalisse: una fine prossima del genere umano che possa assegnare un senso definitivo alla vita dell'uomo. L'apocalisse teologica è quindi il segno di una concezione che afferma l'impossibilità dell'uomo di dare senso alla sua vita. Se si constata questa impossibilità, allora, si prospetta l'apocalisse, cioè il

momento della verità, il momento in cui finalmente verrà assegnato un senso alla vita umana. Gli apocalittici teologici, quindi, sono coloro che ritengono che solo qualcosa di esterno all'uomo possa alleviarlo dallo stato di angoscia di non trovare senso alla sua vita. L'apocalisse, in tale modo, viene concepita proprio come un rito di passaggio in cui la sofferenza è l'elemento fondamentale della resurrezione.

Anche nel pensiero apocalittico profano, cioè non teologico, di qualsiasi tipo esso sia, la struttura argomentativo-concettuale è la medesima: si parte da una impossibilità di controllo della vita umana, dall'impossibilità di assegnare un senso alla vita, ed allora si prospetta una catastrofe che in questo caso, contrariamente al modello teologico, porta ad una condizione in cui non v'è resurrezione, o assegnazione di senso esplicito, ma una negazione totale che riconduce il senso della vita umana ad un *sensu* generale e nascosto della realtà. La profezia apocalittica profana è riferita o ad una negazione del senso della vita umana, o ad una sollecitazione rivolta all'uomo di trovare il senso della sua presenza nel mondo. In questa ultima prospettiva, la profezia apocalittica ha lo scopo di sollecitare una autoriflessione dell'uomo su se stesso e sulla sua presenza nel mondo: la prima è una profezia apocalittica nichilista, la seconda una profezia apocalittica che possiamo dire metaforica in quanto usa la metafora dell'apocalisse per suscitare la coscienza umana: si tratta di una profezia che più di altre ha una valenza psicologica.

In genere, quindi, si può dire che l'apocalisse, intesa come fine del mondo e come momento di passaggio catastrofico, si presenta con il significato di superare la coscienza della *perdita e della mancanza di senso* e di acquisirlo proprio con un passaggio che possa assegnare senso alla vita umana e alla sua presenza nel mondo. La formulazione di una apocalissi è innanzitutto un accertamento della condizione di perdita e di mancanza di senso che viene resa esplicita in una trasmutazione dell'uomo e del mondo; solo trasmutando uomo e mondo è possibile superare la perdita e la mancanza di senso. La coscienza della necessità di dare senso alla vita, senza il quale essa verrebbe meno, e l'idea della impossibilità di trovarlo in se stessi, portano così alla formulazione del pensiero apocalittico che si presenta come uno spostamento della ricerca del senso da colui che lo richiede, l'uomo, a un ente o ad un evento che, in modi diversi, possa formularlo ed assegnarlo all'uomo.

Nella prospettiva indicata, allora, la fine del mondo e dell'uomo, espressa nella visione apocalittica, è intimamente collegata con la dimensione del senso; il pensiero apocalittico può essere compreso all'interno di una dinamica i cui elementi fondamentali sono la co-

scienza della necessità del senso per la vita, senza il quale essa viene meno; la coscienza della impossibilità di assegnare un senso alla vita e da qui la coscienza della perdita o della mancanza di senso, ed in fine la prospettiva dell'acquisizione del senso in una condizione di trasmutazione e di passaggio che permetta l'acquisizione di senso anche attraverso un annientamento della coscienza umana e l'abbandono in una condizione di perdita della sostanza umana in vista dell'acquisizione di uno stato che porta con se stesso il senso: eludendo così l'angoscia della sua ricerca. Proprio per questo il pensiero apocalittico è un pensiero che pone limiti al suo stesso operare: un pensiero che ritiene non solo che la vita umana non abbia senso di per sé, ma anche che l'uomo non sia in grado di trovare o di assegnare in modo autonomo un senso alla sua vita facendo riferimento alla sua natura, alla sua presenza nel mondo e con l'ausilio della sua riflessione cosciente rivolta a se stesso e al mondo che lo circonda.

Il pensiero apocalittico è quindi un pensiero che dichiara l'impossibilità dell'uomo di assegnare autonomamente un senso alla sua vita: quel senso che è fondamentale per la continuazione della vita di ogni uomo e che è possibile trovare, oggettivamente e soggettivamente, attraverso l'opera della coscienza riflessiva.

MARIANO BIANCA

Riferimenti bibliografici

- M. BIANCA, *Condizioni e strutture dei processi teleologici*, in « Epistemologia », 5, 1, 1981, pp. 75-92.
- M. BIANCA, *Il sé emergenziale*, Pontecorboli, Firenze, 1992.
- N. COHN, *I fanatici dell'Apocalisse*, Comunità, Milano, 1957.
- A. PLACANICA, *Segni dei tempi. Il modello apocalittico nella tradizione occidentale*, Marsilio, Venezia, 1990.
- R. RUNCINI, *Apocalisse e crisi della civiltà*, in « La ricerca folklorica », 13, 1986, pp. 77-80.
- G. VILLA, *Delirio e fine del mondo*, Liguori, Napoli, 1987.

Appunti per una tipologia dei millenarismi

I limiti della categoria di millenarismo non sono poco controversi: per alcuni sarebbe millenarista ogni tipo di discorso apocalittico che attende la fine di questo mondo; per altri si potrebbe parlare propriamente di millenarismo soltanto quando viene tematicamente attesa e descritta una futura età dell'oro che durerà esattamente mille anni¹. In lingua inglese, l'esistenza di tre diverse parole che traccucono « millenarismo » — *millenarism*, *millennialism* e *millenarianism* — ha permesso ulteriori distinzioni².

Senza riprendere per esteso in questa sede considerazioni che ho avuto occasione di svolgere altrove³, mi sembra utile fare cenno alla possibilità di precisare i confini del millenarismo attraverso una riflessione sulle coppie imminenza/immanenza e discorso/sapere. L'*imminenza* della fine del mondo è una teoria — o almeno uno stato d'animo — che si ripresenta, di tanto in tanto, in qualunque tipo di contesto religioso. Il mondo, si dice, è ormai pervenuto ad un livello tale che è lecito attendersi da un momento all'altro la sua fine. In genere si dirà che il mondo sta per finire perché è arrivato ad un livello di degradazione senza precedenti; più raramente, il discorso si rovescia e si attende la fine come culmine di un'epoca straordinaria di miglioramento e di progresso. La categoria dell'*immanenza* alla fine di questo mondo ha invece un significato diverso. Indica, in primo luogo, che la fine e la sua dinamica sono prevedibili in quanto già iscritte nella storia del mondo per una sorta di necessità interna. In secondo luogo, l'immanenza della fine indica l'avvento *sulla terra* del Regno futuro, non fuori del tempo ma in un tempo qualitativamente diverso (« terra nuova » e non solo « cieli nuovi »). Il *discorso* sulla fine di questo mondo è a sua volta comune

¹ Cfr., per questa problematica in generale, Henri Desroche, *Dieux d'Hommes. Contribution a' une sociologie de l'Attente*, introduzione a *Dieux d'hommes. Dictionnaire des Messianismes et Millenarismes de l'Ere Chretienne*, Mouton, Parigi-L'Aja 1969, pp. 1-41 (pp. 7, 19).

² Cfr. Theodore Olson, *Millenialism, Utopianism, and Progress*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-Londra 1982, p. 15.

³ Cfr. il mio *Che cos'è il millenarismo*, in *Sette e religioni* I (1991), pp. 34-52.

in un gran numero di tradizioni religiose, e si limita ad enunciare speranze o stati d'animo più o meno vaghi, senza fornire precisazioni eccessive né quanto all'imminenza né quanto all'immanenza. Il discorso sulla fine sottolineerà più volentieri che i particolari non sono essenziali, o che solo Dio li conosce. Diverso è l'atteggiamento di chi propone un *sapere* sulla fine, che si tratti dell'imminenza (in questo caso saranno proposte delle date, più o meno precise), dell'immanenza (le modalità della fine verranno descritte nei dettati), o di entrambe le cose. Mettendo in relazione fra loro le due coppie otteniamo lo schema seguente:

	Imminenza	Immanenza
Discorso	apocalittismo	escatologismo
Sapere	avventismo	millenarismo

Se il discorso insiste sull'imminenza, ma non offre date (né parametri per calcolare date) della fine, siamo in presenza dell'« apocalittismo » (*apocalypticism*), che si differenzia dal normale discorso apocalittico comune in tutte le tradizioni religiose per la *centralità* che il tema dell'imminenza assume, senza che tuttavia il discorso pretenda di presentarsi come sapere. Se il discorso insiste sull'immanenza, ci troveremo di fronte all'escatologismo come versione accentuata del discorso escatologico, che è del pari assolutamente comune in qualunque esperienza religiosa.

Non mancano tuttavia casi in cui ci viene proposto un vero e proprio *sapere*. Se il sapere cade principalmente sull'*imminenza* (esprimendosi tipicamente in un'ostentata certezza relativa alle date della fine di questo mondo, o almeno di altri eventi di rilevanza apocalittica) ci troviamo in presenza dell'avventismo, un termine che può essere usato per descrivere un vasto movimento che inizia ad avere rilevanza sociale nel XVI secolo, con prodromi nel Medioevo, ben prima che la parola « avventismo » si affermi con le attese del movi-

mento millerita per l'anno 1844. I milleriti, infatti, non erano certamente i primi a proporre un sapere preciso quanto alle date della fine di questo mondo⁴. Se il sapere cade sull'*immanenza* della fine, e le modalità con cui la storia raggiungerà il suo culmine e si trasfigurerà nel Millennio vengono descritte nei dettagli, si ha, propriamente, il millenarismo. Naturalmente, è possibile che un sapere dell'*immanenza* si combini con un sapere dell'*imminenza*: in questo caso ci troveremo di fronte a forme di millenarismo avventista, anche se non tutti i movimenti e le correnti millenariste sono contemporaneamente avventiste.

Ogni proposta di classificazione è, evidentemente, un semplice strumento di lavoro che può essere accettato o rifiutato a seconda dell'utilità che si ritiene di attribuirgli per chiarire e spiegare i problemi. Collegare millenarismo e sapere dell'*immanenza* mi sembra, tuttavia, utile per non estendere indebitamente l'area millenarista a tutti i molteplici fenomeni di attesa della fine di questo mondo. Diversamente si rischia di creare una categoria tanto vasta da abbracciare gran parte delle esperienze religiose dell'umanità trasformandosi così, proprio per questo, in uno strumento estremamente difficile da utilizzare.

Anche circoscrivendo il millenarismo ai movimenti e alle tendenze che propongono un sapere dell'*immanenza*, ci si può chiedere se non sia opportuno distinguere forme diverse. Coloro che hanno tentato una tipologia del millenarismo hanno in genere insistito sulla distinzione fra *postmillenarismo* e *premillenarismo*. Il premillenarismo attende il ritorno del Cristo *prima* del Millennio, che solo l'intervento del Signore potrà instaurare. Il postmillenarismo, al contrario, ritiene che il Cristo ritornerà *dopo* che la Chiesa, attraverso la sua predicazione e le conseguenti conversioni, avrà — certo con l'aiuto di Dio — guidato gli uomini verso il Millennio. Se questa distinzione è familiare all'ambiente protestante americano, i due modelli hanno fra loro differenze più profonde. Il modello premillenarista presuppone una rottura nella storia (Dio interviene improvvisamente al di fuori della catena naturale degli eventi storici), mentre il modello postmillenarista presuppone una fiducia nell'evoluzione lineare della storia verso il Millennio. La mentalità postmillenarista ha fiducia nell'uomo, i cui sforzi vanno naturalmente verso il Regno: è certo

⁴ Cfr. la monumentale rassegna di uno storico avventista: LeRoy Edwin Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers*, 2^a ed., 4 voll., Review and Herald, Washington D.C. — Hagerstown (Maryland) 1978-1982.

necessario un intervento divino, ma questo avviene *dopo*. Al contrario nella mentalità premillenarista l'uomo, da solo, non sarebbe capace che di provocare catastrofi apocalittiche ed è necessario l'intervento straordinario del Cielo *prima* che la direzione della storia possa volgere al bene.

La situazione, peraltro è più complicata, soprattutto dopo l'emergere in epoca recente dei « nuovi movimenti religiosi », che sono in gran parte millenaristi. In particolare le forme di postmillenarismo « puro » sono diventate (ma forse sono sempre state) estremamente rare, mentre le forme di premillenarismo sono variegata e diverse. Preferiamo quindi distinguere cinque tipi storici in cui il millenarismo si manifesta, per ognuno offrendo qualche esempio antico e recente.

1. Millenarimo messianico

Benché millenarismo e messianismo debbano essere logicamente distinti, alcuni dei primi movimenti millenaristi a cui la Chiesa si è trovata di fronte erano già di tipo messianico. Un esempio tipico è costituito dalla « nuova profezia » di Montano emersa in Frigia verso il 172 d.C. e che contagiò come è noto Tertulliano. Quest'ultimo scriveva — con parole che corrispondono quasi a una definizione del millenarismo —; « Confessiamo che un regno ci è promesso *sulla terra* prima del Cielo in uno stato diverso, ma dopo la resurrezione, per mille anni a Gerusalemme, la città dell'azione divina, regno disceso dal Cielo » (*Adversus Marcionem*, III, 35). I montanisti attendevano la discesa fisica della Gerusalemme celeste sulla pianura di Pepuza in Frigia, dove verso la fine del secondo secolo si diressero migliaia di persone che avevano venduto i loro beni e rinunciato ai legami del matrimonio. Al centro di questo movimento vi è una figura messianica, Montano (probabilmente un sacerdote pagano di Cibele convertito al Cristianesimo), accompagnato da due profetesse, Maximilla e Priscilla. Il montanismo si rivelò così forte da perdurare per quasi cinque secoli, benché nessuna città celeste fosse discesa sulle piane della Frigia. Il modello montanista rimane come un archetipo nella storia dell'interazione fra messianismo e millenarismo: è quando Dio invia la figura messianica che i tempi sono maturi per l'avvento del Millennio, preceduto da un periodo di preparazione in cui un gruppo di fedeli discepoli assorbe dal messia il suo sapere sul Regno. Si verifica qui anche la dialettica — che è stata spesso notata — fra micro-millenarismo e macro-millenarismo, nel senso

che da una parte il messia millenaristico e i suoi fedeli costituiscono una società separata che è premessa e promessa del Regno futuro (micro-millenarismo), dall'altra si determinano anche fenomeni che tendono a riformare e che comunque scuotono la società nel suo insieme (macro-millenarismo). Nel mondo della « nuova religiosità » più recente un esempio che ricorda da vicino — in un contesto evidentemente diversissimo — il montanismo è costituito dalla Società Unita dei Credenti nella Seconda Apparizione di Cristo, popolarmente noti come Shakers. Come Montano, la loro fondatrice Ann Lec (1736-1781) afferma: « Non sono io che parlo, è il Cristo che parla in me », e chiede ai suoi seguaci di rinunciare al matrimonio costituendo comunità separate di uomini e di donne che vivono nel più rigoroso celibato in attesa del Millennio. Gli Shakers — fiorenti nel secolo scorso — si sono ufficialmente estinti nel 1990 dopo la decisione del 1965 di non ammettere nuovi membri nella Società (che — fondata sul celibato più rigido — non poteva evidentemente diffondersi se non per adesioni volontarie); anche se attorno alle ultime comunità Shakers (che continuano ad esistere come musei) si muove un tale interesse di simpatizzanti (e di antropologi) da non fare ritenere impossibile una continuazione del movimento sotto nuove forme. Se spostiamo l'accento dal micro-millenarismo al macro-millenarismo troviamo un altro esempio di legame fra messia e Millennio nella Chiesa dell'Unificazione del reverendo Moon. È il ruolo dello stesso Moon come « Signore del Secondo Avvento », che costituisce la chiave dell'escatologia del movimento e dell'attesa del Millennio⁵. Non manca un aspetto micro-millenaristico (un buon numero di seguaci di Moon vive in comunità) ma l'attenzione è decisamente macro-millenaristica, con un forte interesse per una lettura della storia come preludio al Millennio e un conseguente impegno — agli antipodi della « separatezza » degli Shakers — nelle vicende sociali e politiche. Osserviamo — per limitarci ad un solo altro esempio — un diverso sviluppo della dialettica fra micro- e macro-millenarismo nel movimento Vita Universale della profetessa tedesca Gabriele Wittek (una figura che sembra sempre più in evoluzione da uno *status* profetico a uno messianico), dove il futuro « Regno della Pace » — in cui Cristo stesso assumerà la sovranità — viene preparato attraverso micro-città modello (in particolare nei dintorni

⁵ La migliore messa a punto sulla « moonologia », la parte più discreta della teologia della Chiesa dell'Unificazione, è quella di Eileen Barker, *La rivelazione della Chiesa dell'Unificazione del reverendo Moon*, in CESNUR (Centro Studi sulle Nuove Religioni), *Le nuove rivelazioni*, a cura di Massimo Introvigne, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1991. Cfr. anche il mio *Il reverendo Moon e la Chiesa dell'Unificazione*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1987.

di Wurzburg, centro del movimento) organizzate nei più minuti dettagli, fino ai ristoranti, alle banche e alle aziende artigianali, secondo le rivelazioni della fondatrice. Uno dei periodici del movimento si chiama — significativamente — *Lo Stato del Cristo*. Il millenarismo messianico non è un fenomeno marginale nel mondo della « nuova religiosità » grazie soprattutto a *migliaia* di movimenti dove è un messia ad annunciare l'età dell'oro futura e a offrire la sua persona come pegno e garanzia del Regno a venire nei movimenti sincretistici dell'Africa, dell'Asia e dell'Oceania.

L'interazione fra le missioni (e — rispettivamente — il rifiuto nativistico dei missionari) e la presenza di culti locali ha prodotto una strabiliante varietà di sincretismi — dalle nuove religioni africane ai cosiddetti « culti del cargo » in Oceania — che hanno quasi sempre connotazioni millenaristiche e insieme messianiche. Un'analisi dettagliata di questi movimenti — su cui esiste del resto ormai una vasta letteratura — esula dai limiti della nostra indagine. Sarà sufficiente fare cenno allo stato di crisi in cui versa sempre di più l'ipotesi — un tempo dominante — secondo cui questi movimenti esprimerebbero semplicemente in termini mitici una forma di protesta sociale; in realtà — a mano a mano che si dotano di organizzazioni e di strutture — molte nuove religioni millenaristiche del Terzo mondo sembrano assumere piuttosto un orientamento politicamente conservatore.

2. Postmillenarismo

Il postmillenarismo insiste sulla categoria dell'*immanenza*, che è tipica del millenarismo in generale, ma in tutti e due i suoi significati: non solo il Regno atteso sarà instaurato *sulla terra* (caratteristica che si ritrova anche in altri modelli), ma corrisponde anche a una *legge* immanente e necessaria del divenire storico. Il postmillenarismo dovrebbe presupporre un modello lineare puro della storia, vista — almeno « dalla parte dei buoni » (e prescindendo dai cattivi e dal male, che tuttavia vengono progressivamente sconfitti) — come un processo di evoluzione verso il Millennio senza salti di continuità. In verità il modello postmillenarista puro è — come si è avuto occasione di osservare — molto raro. Se ne sono trovati esempi soltanto nel coacervo di movimenti millenaristi dell'Inghilterra puritana, così ricco che vi si può trovare letteralmente di tutto. Tuttavia, non si deve cercare il millenarismo soltanto tra le « sette »: in un'opera classica del 1949 Ernest Lee Tuveson ha osservato che le speculazioni postmillenariste di quella che poteva sembrare una « frangia

lunatica » dell'agitazione puritana filtravano, per mille rivoli, all'interno dei sistemi teologici più rispettabili di autori luterani, calvinisti e anglicani⁶. Da Tuveson a T. Olson⁷ gli storici delle idee anglosassoni hanno insistito sul fatto che la trasformazione del millenarismo puritano — passando attraverso il cosiddetto movimento platonico di Cambridge — è all'origine della secolarizzazione del postmillenarismo nelle moderne teorie del progresso. Olson vede uno dei passaggi decisivi nella teoria della « vita plastica della Natura » del platonico di Cambridge Ralph Cudworth (1617-1688), in cui si ritrovano gli schemi dello sviluppo evolutivo verso il meglio dei postmillenaristi della generazione precedente, cambiati semplicemente di soggetto: non più Dio, ma la Natura ha una vita storica in evoluzione. La letteratura sulla secolarizzazione del postmillenarismo nel mito del progresso e nelle ideologie (da Saint-Simon a Marx) è troppo nota⁸ per essere qui ulteriormente richiamata; semmai si potrebbe osservare che solo in certe versioni secolarizzate (positiviste o marxiste) il postmillenarismo appare veramente in una sorta di stato puro. Ma — anche quando viene secolarizzato — il postmillenarismo si presenta nei suoi due aspetti, lineare e ciclico. Sia Marx che Comte, per esempio, presentano un postmillenarismo secolarizzato dove tuttavia si tiene conto di una divisione della storia in cicli o in epoche. Il richiamo evidente — sulla scia di una nota opera del cardinale de Lubac — diventa quello a Gioachino da Fiore e alla sua varia « posterità spirituale »⁹, di cui uno studio recente di Marjorie Reeves e Warwick Gould ha rintracciato ulteriori percorsi (particolarmente letterari) che attraverso autori come Huysmans e Yeats arrivano fino all'occultismo contemporaneo¹⁰. Come è noto l'idea centrale di Gioachino da Fiore (1130 o 1135-1202) è la divisione della storia in tre epoche o tempi: del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, « il primo nella servitù servile, il secondo nella servitù filiale, il terzo nella libertà » o — più poeticamente — « il primo nella luce delle stelle, il secondo nella luce dell'aurora, il terzo nel pieno del

⁶ Ernest L. Tuveson, *Millennium and Utopia*, University of California Press, Berkeley 1949, pp. 29-30.

⁷ T. Olson, *op. cit.*

⁸ Si potranno leggere, tra gli altri, Eric Voegelin, *Il mito del mondo nuovo*, tr. it., 2^a ed., Rusconi, Milano 1976; Thomas Molnar, *L'utopia, eresia perenne*, tr. it., Borla, Torino 1968; Luciano Pellicani, *I rivoluzionari di professione. Teoria e prassi dello gnosticismo*, Vallecchi, Firenze 1975, come introduzione a una lettura ormai vastissima.

⁹ Cfr. Henri De Lubac, *La posterità intellettuale di Gioachino da Fiore*, tr. it., 2 voll., Jaca Book, Milano 1981 e 1984.

¹⁰ Cfr. Marjorie Reeves-Warwick Gould, *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century*, Clarendon Press, Oxford 1987.

giorno » (*Liber Concordiae*, V, 84, 112). Nella teologia contemporanea non mancano tentativi di rivalutare Gioachino da Fiore e di difenderne l'ortodossia e l'« attaccamento alla fede cattolica », mettendo in luce soprattutto il valore della sua capacità di pensare insieme « storicamente la Trinità » e « trinitariamente la storia »¹¹. Questa rivalutazione può essere più o meno fondata per quanto riguarda la personalità enigmatica dell'abate Gioachino: ma per la nostra tipologia è più importante il gioachimismo come movimento storico e come corrente, dove i discepoli e gli epigoni — che vanno sicuramente al di là del monaco calabrese — assumono atteggiamenti certamente millenaristici e danno vita a un modello — quello, appunto, delle tre età — che costituisce un momento di raccordo fra il postmillenarismo e il premillenarismo. Non mancano aspetti premillenaristici, giacché in qualche testo si parla di un'apparizione del Cristo *prima* del Millennio. Ma il Millennio — l'età dello Spirito — non è un regno personale del Cristo, ma il venire a maturità di un processo immanente nella storia, per cui non ha del tutto torto chi parla di postmillenarismo. Gli studi richiamati dal cardinale de Lubac e di altri hanno insistito soprattutto sulla secolarizzazione nelle ideologie moderne del pensiero gioachimita. Ma non ne mancano riprese anche nel mondo nella « nuova religiosità ». Si può ricordare l'esempio italiano della Chiesa Giurisdavidica di David Lazzaretti (1834-1878) — che ha ancora seguaci ai giorni nostri — dove pure la storia viené divisa in tre epoche o « leggi », con una Terza Legge proclamata da Lazzaretti medesimo apparso come « Cristo Duce e Giudice » sul Monte Labbro in Toscana. Se in Lazzaretti il riferimento gioachimita è pressoché evidente, una ripresa complessa e problematica di temi analoghi si trova nel visionario svedese Emanuel Swedenborg (1688-1772) — che ha influenzato tutto il mondo della « nuova religiosità » contemporanea, pur non avendo durante la sua vita fondato alcuna organizzazione religiosa — che divideva la storia del mondo in quattro epoche o « Chiese » (antidiluviana, asiatico-africana, mosaica e cristiana), e l'epoca della « Chiesa cristiana » a sua volta in quattro periodi (pre-niceno, greco, cattolico e protestante) fino a un « giudizio universale » che si era svolto in Cielo nel 1757, a cui lo stesso Swedenborg aveva assistito e che avrebbe potuto permettere la nascita di una « Nuova Chiesa » e — ultimamente — di un mondo nuovo. Con Swedenborg, tuttavia, viene in primo piano l'interazione fra tempi della Chiesa e tempi del mondo,

¹¹ Cfr. Bruno Forte, *Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Edizioni Paoline, Torino 1985, pp. 81-85.

con un ulteriore allontanamento da possibili modelli « puri » di post-millennarismo¹². La crisi dell'ottimismo evolutivista sulla storia — lineare o ciclico — che accompagna l'attuale crisi delle ideologie rende forse il postmillennarismo meno attraente di un tempo, anche se si tratta di una costante tentazione per qualunque forma di pensiero « progressista ».

3. Premillennarismo classico

John Nelson Darby (1800-1882) — l'autentico padre del moderno fondamentalismo — e Edward Irving (1792-1834) sono all'origine del premillennarismo « classico », secondo cui è prossimo un tempo in cui grandi catastrofi prepareranno il regno dell'Anticristo e un'epoca di terrore chiamata « grande tribolazione ». Alla fine della grande tribolazione la battaglia di Armageddon (un termine che non è usato soltanto dai Testimoni di Geova, ma anche da moltissime denominazioni protestanti) precederà il ritorno trionfale di Gesù Cristo e il Millennio. Durante i successivi mille anni Satana rimarrà « legato ». Al termine del Millennio, sarà « slegato » e riuscirà a trascinare una parte degli uomini in una rivolta che verrà sconfitta aprendo la strada ad un'età dell'oro di durata indefinita, inaugurata dalla risurrezione dei morti.

Se su questo schema molti premillennaristi sono d'accordo, le divisioni si manifestano sul destino dei buoni — cioè della Chiesa — durante la « grande tribolazione ». Secondo i « *pre-tribolazionisti* » la Chiesa sarà rapita in Cielo *prima* della « grande tribolazione » e del regno dell'Anticristo, che pertanto non riguarderà i buoni. Secondo una corrente « *post-tribolazionista* », invece, la Chiesa dovrà soffrire sulla terra per tutto il periodo della « grande tribolazione » e verrà rapita in Cielo soltanto alla seconda venuta del Signore. Infine, per i « *meso-tribolazionisti* » il rapimento dei buoni in Cielo avverrà *durante* la « grande tribolazione », ed essi dovranno perciò patirne soltanto una parte. Come è stato più volte notato, l'impostazione post-tribolazionista era comune prima di Darby, che diede un contributo decisivo alla prevalenza del pre-tribolazionismo e del tema del « rapimento in Cielo », che oggi viene descritto in innumerevoli pubblicazioni fondamentaliste in toni molto vivaci. Si dice, per

¹² Cfr. Timothy P. Weber, *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism, 1875-1982*, 2ª ed. aumentata, The University of Chicago Press, Chicago-Londra 1987.

esempio, che una mattina qualcuno si recherà a lavorare e non troverà più la segretaria, il fattorino, la telefonista: tutti membri della « Chiesa » che saranno stati rapiti in Cielo in segreto. Sarà questo il segno della fine.

È importante notare che il premillennarismo pre-tribolazionista (che per molti, soprattutto negli Stati Uniti, è sinonimo di millenarismo *tout court*) non è un fenomeno che riguarda soltanto le « sette » o i fondamentalisti. Un volume come *The Late Great Planet Earth* di Hal Lindsey (1970) secondo il *New York Times* è stato il libro più venduto in lingua inglese nell'intero decennio 1970-1980 con oltre diciotto milioni di copie¹³. Se le denominazioni evangeliche e pentecostali contano certamente nelle loro fila la maggioranza dei seguaci del premillennarismo classico, non è possibile tracciare negli Stati Uniti una divisione fra denominazioni. La divisione passa piuttosto *all'interno* delle denominazioni protestanti anche « classiche » (come i battisti, i metodisti, i presbiteriani) dove convivono millenaristi (cioè premillenaristi pre-tribolazionisti) e persone che considerano il millenarismo con incredulità quando non con ironia.

4. Millenarismo avventista

Il millenarismo avventista — nato con la predicazione di William Miller (1782-1849) sulla fine di questo mondo nel 1843 (data poi spostata al 1844) — merita di essere considerato una categoria a parte, anche se presenta diversi punti in comune con il premillennarismo. Dopo la « Grande Delusione » del 1844 il movimento millenarista conobbe varie scissioni, in particolare intorno alla questione del sabato (in luogo della domenica) come giorno del Signore, dividendosi così in un avventismo sabatista — Avventisti del Settimo Giorno e Chiese di Dio (Settimo Giorno), da uno scisma di una delle quali è nata la attuale Chiesa di Dio Universale, che pubblica la nota rivista *La Pura Verità* — e avventismo non sabatista (Chiesa Cristiana Avventista, da una cui linea di dissidenza originano gli attuali Testimoni di Geova). Come è noto i Testimoni di Geova — la cui escatologia è troppo conosciuta per essere ulteriormente illustrata in questa sede — modificano il tema del « rapimento » attraverso la distinzione fra gli « unti » (che, a partire dal 1918, vanno direttamente in Cielo alla loro morte) e le « altre pecore » (che vi-

¹³ Cfr. Hal Lindsey, *The Late Great Planet Earth*, Zondervan, Grand Rapids, 1970; e T.P. Weber, *op. cit.*, p. 211.

vranno per sempre su una terra paradisiaca). Una variante del pre-millennarismo si ritrova anche nell'Avventismo del Settimo Giorno, per cui i tre messaggi di *Apocalisse* 14 rappresentano la proclamazione dell'ultimo messaggio di Dio al mondo, in preparazione del ritorno del Signore. Si tratta dei messaggi dei tre angeli, che annunciano rispettivamente la diffusione del messaggio avventista, il « giudizio investigativo » (una grande inchiesta in cui i meriti di ogni singolo uomo sono vagliati in Cielo, iniziata nel 1844) e infine il ritorno in gloria, personale e visibile, di Cristo. Sarà questo ritorno a inaugurare il Millennio: gli eletti morti risorgeranno e, insieme con gli eletti viventi, ascenderanno al Cielo, dove parteciperanno al giudizio degli empi diretto da Cristo. Nel frattempo, il nostro mondo rimarrà per mille anni deserto e desolato, fino alla nuova discesa della Gerusalemme celeste sulla terra al termine del Millennio per il giudizio. Nella Chiesa di Dio Universale ridiventa invece centrale il tema della « grande tribolazione », al termine della quale i buoni che sono vissuti nella verità, risorgeranno e regneranno con Cristo nel Millennio, che il fondatore di questo movimento, Herbert W. Armstrong (1892-1986), ha descritto nei minimi dettagli. Proprio una certa « teologia del dettaglio » (più enfatica presso i Testimoni di Geova e la Chiesa di Dio Universale) dà al millenarismo avventista la sua nota distintiva. Non insistiamo troppo sulle teorie proposte dai vari movimenti, su cui esiste del resto ormai una buona letteratura anche in lingua italiana¹⁴. All'interno del quadro storico e tipologico che stiamo tracciando è forse più importante sottolineare come il millenarismo avventista — pure con tutte le sue specificità — non costituisca un *unicum*, ma si inquadri in una vasta tradizione millenarista che (anche al di fuori delle « sette » e dei « movimenti alternativi ») interessa milioni di protestanti americani.

5. Millenarismo gnostico

Il millenarismo gnostico si situa al limite fra il millenarismo di origine cristiana e forme di pensiero apocalittico esterne ed estranee al Cristianesimo. Esistono importanti differenze fra gnosticismo e millenarismo, legate a una diversa valutazione metafisica di *questo*

¹⁴ Per una panoramica generale cfr. il mio *Le nuove religioni*, SugarCo, Milano 1989, pp. 109-138. Sui Testimoni di Geova cfr. inoltre Ernesto Zucchini, *I Testimoni di Geova*, in Massimo Introvigne-Jean François Mayer-Ernesto Zucchini, *I nuovi movimenti religiosi. Sette cristiane e nuovi culti*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1990, pp. 53-128; e il mio *I Testimoni di Geova*, ed. it., Mondadori, Milano 1991.

mondo e di *questa* terra (irrimediabilmente dannati e corrotti per lo gnosticismo; imperfetti, ma ancora capaci di essere « trasfigurati » dal Millennio, per i millenaristi), che rendono una sintesi molto difficile. Da Rudolf Steiner fino a Max Heindel e all'attuale New Age connubi fra gnosticismo e millenarismo non sono tuttavia assenti, e nascono in molti casi intorno a versioni cristianizzate della successione di epoche e di « razze-radice » nella teosofia di Helena Blavatsky (1831-1891). Un esempio contemporaneo caratteristico del millenarismo gnostico e della sua ambiguità è costituito dal Lectorium Rosicrucianum, uno dei numerosi movimenti in conflitto fra loro (almeno una ventina tuttora attivi in Europa) che rivendicano una discendenza dalla mitica Fraternalità dei Rosacroce. La linea storica è del resto quella a cui abbiamo fatto cenno, giacché sembra che il fondatore del Lectorium, l'olandese Jan van Rijckenborgh (pseudonimo di Jan Leene, 1896-1968), avesse fatto parte dell'Associazione Rosicruciana di Max Heindel (pseudonimo di Carl Louis van Gasshoff, 1865-1938), un aristocratico danese (ma di famiglia tedesca) che era stato discepolo di Steiner. Il Lectorium ritiene che dal 1953 la nostra epoca sia entrata nella sua fase finale, che si concluderà nell'anno 2001 con la battaglia di Armageddon e la presa di potere da parte degli « abitanti della sfera riflettitrice » (composta dai morti impuri che non sono riusciti a sfuggire al mondo decaduto), che « prenderanno il comando della Chiesa, dello Stato e del mondo ». Ma il loro sforzo sarà vano perché le radiazioni del Logos distruggeranno il mondo dialettico, mentre cadranno benefiche sui veri gnostici preparati a riceverle, che entreranno nella Terra Promessa, l'« altro Regno », il Regno dei Cieli dove rimarranno per sempre liberi dalle pene di questo mondo assurdo¹⁵. Il linguaggio non si situa completamente al di fuori del Cristianesimo, perché nell'instaurazione del Regno dei Cieli si verificherà anche il vero « ritorno del Cristo » (che il Lectorium invita a distinguere da un ritorno *falso*, che sarà inscenato dalla sfera riflettitrice per ingannare gli uomini). Ma il Regno dei Cieli del Lectorium è totalmente *altro* rispetto al nostro mondo, con un salto e una discontinuità evidenti che non si ritrovano invece nelle forme più classiche di millenarismo. Il millenarista, tutto sommato, conosce il futuro di *questo* mondo; lo gnostico — il cui sapere è diverso — ne conosce invece l'essenza

¹⁵ Jan van Rijckenborgh, *Smascheramento*, tr. it., Lectorium Rosicrucianum, Milano 1983, pp. 53, 118-122. Per una discussione cfr. il mio *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici, dallo spiritismo al satanismo*, SugarCo, Milano 1990, pp. 211-214.

malvagia, e ne pronostica quindi gioiosamente la distruzione. Entrambi « attendono la fine », ma non si tratta della stessa fine, né della fine della stessa cosa. Che nel clima di un certo occultismo contemporaneo le due attese si diano insieme non costituisce forse l'ultimo fra gli aspetti inquietanti della « nuova religiosità » dei nostri giorni.

MASSIMO INTROVIGNE

DEMOCRAZIA E DIRITTO

anno XXXII, numero 2, aprile-giugno 1992

IL TEMA

Individuo e socialità: scomposizioni e ricomposizioni

Roberto Finelli

Antropologie della politica

Michele Prospero

Contro l'eutanasia del cittadino

Pietro Barcellona

Legame sociale e modernità

Massimo De Carolis

Singolarità e critica dei sistemi

Giovanni Mazzetti

Il comunista negato: in bilico tra egoismo e individualismo

Alberto Melucci

Ragionando sul « gioco dell'io »

Maurizio Mori

« Individualismo » e « socialità » in bioetica

LA QUESTIONE

Le nuove forme dell'agire collettivo

Mario Diani

Dalla ritualità delle subculture alla libertà dei reticoli sociali

Gabriella Turnaturi

Fra interessi e dignità

Roberto Biorcio

Il populismo regionalista della Lega nord

Antonio Cantaro

Fenomeni « morbosi » nella democrazia italiana

ARGOMENTI

Carmelo Ursino

L'opposizione non è al tramonto

Pierluigi Onorato

Cittadini del mondo

IL SAGGIO

Leonardo Tenneriello

Individuo, massa e potere nella metamorfosi di Canetti

Edoardo Benvenuto

Quale forza universalistica nel messaggio cristiano

L. 18.000

Interventi

Comunicazioni di massa e suggestione dei modelli *

In che cosa consiste la misteriosa « chiave » per interpretare correttamente i miti di Platone, fin qui nascosta e finalmente svelata dallo studio di G. Cerri?

Detto in parole povere, è la funzione formativa della comunicazione dei grandi miti così come la poesia ce la trasmette e soprattutto la fa rivivere nel processo della formazione, ossia della *paidèia*, della vera e propria *Bildung*, dell'infanzia. Platone porrebbe così il problema modernissimo della crucialità dell'informazione e dei processi comunicativi nella formazione psichica del futuro cittadino. Per questa ragione, Platone per primo elabora un concetto singolarmente complesso del mito, che è insieme verità e finzione, vale a dire storia dotata di un grado di finzione proporzionale alla cultura e alle attese del pubblico cui è destinata, del mito, dunque, come mezzo di persuasione e di formazione. Il mito trova così la sua base giustificativa non tanto nella verità storica quanto nella sua comprovata efficacia comunicativa. Ma se il mito è strumento pedagogico, tanto da legittimare la concezione del mito come « strumento primario di acculturazione » — in altre parole, se il mito viene ad essere concepito come « lo strumento escogitato e deciso dall'arte politica per trasmettere alla generalità dei cittadini i principi etici e i valori di base enucleati dalla filosofia »¹, è evidente che la comunicazione dei miti ha da essere curata e, per così dire, « supervisionata » dai *phylakes*, ossia dai custodi o, più precisamente dai « difensori della città ».

Ciò che colpisce in questo studio è la perfetta consapevolezza di Platone nei riguardi di temi di grande attualità, oggi, quali la « psicologia della ricezione, la dinamica della comunicazione, la formazione della mentalità corrente in base ai modelli che l'ascoltatore medio assorbe dal racconto mitico »². Per questa ragione, Platone pone con forza la questione del controllo dei contenuti; per esempio,

* Da un libro di prossima pubblicazione presso l'Editore Laterza.

¹ Cfr. G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Milano, Il Saggiatore, 1990, p. 7f. Cfr. G. Cerri, *op. cit.*, p. 31.

non si possono raffigurare dei e dive crudeli, mortalmente gelosi, oppure un Odisseo come scaltro lestofante, all'occorrenza traditore della parola data, e così via. Cerri giunge a prospettare alcuni elementi di psicoanalisi nel testo platonico, specialmente là dove Platone teme che i contenuti della comunicazione provochino negli ascoltatori impressioni profonde, addirittura al livello sublimale, che, come impronte indelebili, ne condizioneranno poi i comportamenti pratici e gli orientamenti etici. Si pensi, per un rozzo paragone, agli effetti sui bambini di oggi di certi cartoni animati televisivi, permeati di violenza e crudeltà, alla *Matzinga*, per intenderci, e allora il discorso platonico davvero somiglierà a quello di un cultore odierno di mass media, tecnicamente provveduto e moralmente preoccupato.

Non so fino a che punto questa concezione della psiche individuale come cera molle, che riceverebbe agevolmente all'esterno impressioni e impronte che riuscirebbero indelebili e permanenti per il resto della vita, non risulti poi contraddittoria rispetto alla generale concezione elitistica di Platone. Secondo questa concezione, com'è noto, non si diventa nulla, ma semplicemente nasce ciò che si è, tanto che lo stesso processo educativo, la *paidèia*, non è mai una vera e propria innovazione quanto invece un semplice ricordarsi di ciò che già vive nel fondo interiore della coscienza di ciascuno. L'efficacia modellizzante dei miti, tuttavia, è per Platone decisiva: « Un atto può essere considerato delittuoso... ma se la frase mitica lo riferisce a personaggi per altri aspetti positivi gli conferisce, attraverso la propria *efficacia modellizzante*, una sorta di legittimazione extra-giuridica ed extra-etica, un qualche prestigio connesso con l'idea di successo e di forza³. Per questa ragione, il controllo dei *phylakes* deve esercitarsi a fondo ed evitare le suggestioni moralmente discutibili, quelle impronte psichiche destinate a pesare a lungo sul comportamento degli individui⁴. « Il giovane infatti — scrive Platone nella *Repubblica* — non è in grado di giudicare quello che è senso sottinteso e quello che non lo è, ma, data la sua età, tutto ciò che accoglie fra le sue opinioni (*doxai*) resta di solito indelebile e irremovibile ».

A questo punto del ragionamento si potrà concludere che Pla-

³ Cfr. G. Cerri, *op. cit.*, p. 30 (corsivo mio).

⁴ La letteratura intorno al rapporto Televisione-bambini è ormai ampia, ma uno dei testi più notevoli resta Neil Postman, *The disappearance of Childhood*, Delacorte Press, New York, 1982. La tesi è che il bambino di una volta, figlio dell'oralità, non ha più diritto di cittadinanza in un mondo dominato dalla lettura e dalle immagini dei *media*; il sistema scolastico stesso perde la sua funzionalità; non è più la sola fonte di informazione; si avvia ad essere più una « casa di detenzione » che di attenzione.

tone ha fatto pace con la scrittura, cioè con il libro che dovrà raccontare i miti a fini educativi. Ma questa conclusione sarebbe intempestiva e fuori luogo. Il libro è infatti solo un momento del processo pedagogico. Per rendere credibili i miti, i libri e la scrittura non sono sufficienti. È necessaria la ripetizione orale, suffragata dalla tradizione, poiché è appunto la « ripetitività di generazione in generazione di un'antica storia, che conferisce prestigio, e perciò stesso verisimiglianza, anche a vicende straordinarie, che non si riterrebbero possibili nell'epoca attuale »⁵. Torna così in primo piano la questione del rapporto fra oralità e scrittura, quello che soprattutto nel *Fedro* trova la sua rigorosa, per quanto tormentata, trattazione, e che nel capitolo quarto della Parte Prima di questo libro abbiamo richiamato. Lo studio di Cerri è, a questo proposito, da lodare per la straordinaria cura filologica e per l'acume interpretativo, che nel suo stesso oscillare rende giustizia alla complessità della materia. Mi sembra del tutto accettabile, senza riserva alcuna, la rilevazione di Cerri circa la « sostanziale omologia » fra composizione, scrittura e memorizzazione⁶. Da sottoscrivere, inoltre, mi sembra l'osservazione a proposito della critica della scrittura da ricondursi al quadro generale della critica platonica della fissità rigida di qualsiasi testo scritto, della sua invincibile sordità.

Vorrei però, di passata, notare che insieme con il testo scritto la critica platonica investe anche, e con molta coerenza, la pittura. Come la pagina scritta, anche l'immagine dipinta, per quanto sembri vera e, anzi, vivente, non risponde alle domande; non può raffrontarsi né confrontarsi con l'intelligenza del pubblico. Ciò che mi sembra da sottolineare è che il concetto di comunicazione in Platone ha ben poco da spartire con la comunicazione così come è oggi intesa dai sociologi e dagli specialisti di mass media. In questo senso, i pur pregevoli studi di Walter Ong e di Ruth Finnegan, fra gli altri, mentre meritoriamente mettono in luce le due divergenti logiche della comunicazione orale — calda, emotiva, onnipervasiva, corporale e performativa — e della comunicazione scritta — cartesiana chiara e distinta, analitica, distaccata, razionale, con il primato dell'acuità visiva — rischiano, come già Marshall MacLuhan, di cadere in una contrapposizione schematica fra segno e disegno e non regge ad un esame sufficientemente approfondito⁷.

⁵ Cfr. G. Cerri, *op. cit.*, p. 65.

⁶ Cfr. G. Cerri, *op. cit.*, p. 100.

⁷ Cfr. Walter Ong, *Orality and Literacy*, Methuen, London, 1982; tra. it. *Oralità e scrittura - Le tecnologie della comunicazione*, Sansoni, Firenze, 1990; cfr. inoltre M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, Gallimard, Paris, 1981; Eisenstein, *The printing press as an*

Una riserva forse ancor più radicale riguarda la concezione del dialogo di Platone. Non si tratta solo di un flusso comunicativo a due vie allo scopo di un'informazione vicendevole. Non è solo uno scambio di dati; non è neppure un incontro fra due o più esseri umani. Più che di comunicazione o di informazione, qui bisogna parlare di trasformazione interiore, nel senso del famoso *ceterum censeo* espresso con forza dal vecchio Goethe: « Del resto, non ho alcun interesse per tutto ciò che si limita ad informarmi ». La concezione del dialogo in Platone rimanda ad una sorta di misteriosa « sinergia », per cui ciò che si dice esplicitamente non esaurisce il rapporto dialogico, ma tende, ben al contrario, a superare il *detto* per dare spazio e far nascere il *non detto*, porre in essere ciò che non era puramente potenziale, allo stato, per così dire, aurorale nei soggetti singoli. Soggetti che solo l'incontro, il dialogo in senso pieno ha potuto stemperare come singoli per farli rinascere nell'unità, inedita, della verità ancora da esplorare e da disvelare. Questo concetto e questa prassi di comunicazione come comunione, come un effettivo « mettere le cose in comune » in vista di un bene non ancora emerso e di una realtà non ancora detta, sono andati perduti e non saranno purtroppo gli odierni affaccendati tecnici della comunicazione di massa a farceli recuperare. Anche per questa fondamentale ragione di ordine filosofico non dovrebbe eccessivamente stupire che, nel mondo odierno di chiacchiere infinite, convegni e tavole rotonde, i messaggi, per quanto numerosi e frenetici, non arrivando mai all'altro, ricadono su se stessi prima ancora di essere stati, anche solo parzialmente, ascoltati e compresi.

L'interazione dei media come garanzia di criticità

Alla luce di queste considerazioni, non fa meraviglia che la « guerra in diretta » sia risultata la guerra invisibile. Se ne sentiva parlare ma non la si vedeva o la si vedeva poco, quasi di straforo. Alcuni fotogrammi tornavano con insistenza a mostrare la suprema intelligenza di certe bombe, ma uno aveva presto il sospetto che le bombe stupide fossero in maggioranza. Le sole immagini che arrivavano

agent of Change, Cambridge, 1979; F. Ferrarotti, *The Myth of Inevitable Progress*, Greenwood Press, New York, 1985; Eric A. Havelock, *Communication Arts in the Ancient World*, Hastings House, New York, 1978; trad. it. Laterza, Roma-Bari, 1981. Per la critica della contrapposizione fra segno e disegno, cfr. Alfred Kallir, *Sign and Design - The psychodynamic Source of the Alphabet*, Latimer, Plymouth, 1961; Carlo Sini, *I segni dell'anima*, Laterza, Roma-Bari, 1989.

allo schermo erano, del resto, quelle filtrate dagli Stati maggiori. La guerra che si riusciva a vedere era quella che ci permettevano di vedere i comandi militari, nessuno escluso. Si faceva strada una certa nostalgia per i vecchi, arcaici, tecnicamente obsoleti « bollettini di guerra » d'un tempo. Almeno mentivano sapendo di mentire. Quando annunciavano che era stata effettuata con successo una brillante « ritirata strategica » oppure uno « sganciamento tattico dal nemico », tutti sapevano che i nostri soldati avevano dovuto fare fagotto. Nella guerra del Golfo, invece, non sapevamo quasi nulla sugli spostamenti delle truppe, sugli scontri effettivi, sulle conseguenze dei bombardamenti — l'ormai famoso BDA, « *bombing damage assessment* ». Altrettanto poco si sapeva circa le vittime civili, l'eufemismo « *colateral damage* » o « danno collaterale ». Se le immagini scarseggiavano o erano sempre le stesse, i numeri mancavano del tutto. Si procedeva a tasto. Le stime non avevano punti di riferimento e si risolvevano in esercizi puramente cervellotici⁸.

Ciò che può, nella situazione odierna, confortare è una incipiente tendenza di grande interesse: fra gli stessi mezzi di comunicazione di massa che, presi isolatamente, non comunicano o comunicano, nel migliore dei casi, mezze verità degradate a segnali frammentari privi di significato, sta prendendo piede un certo grado di controllo reciproco e di positiva complementarità, la quale offre al lettore e allo spettatore avveduto l'occasione di una comparazione critica costante in tempo reale. È con questa accresciuta consapevolezza e con questa più esigente richiesta di informazioni tempestive, complete ed attendibili, che la comunicazione di massa deve oggi fare i conti, al di là di ogni velleità di pura manipolazione. Guardare, come tutti fanno, la televisione non basta. Bisogna imparare a leggere il giornale, le riviste, i libri; a far reagire la parola stampata sulla seduzione delle immagini. Rispetto ai fotogrammi ipnotizzanti e veloci, bisogna imparare a « leggere una fotografia ». Operazione difficile, ma non impossibile e di per sé antidoto efficace contro la fagocitante informazione che impedisce di riflettere.

Più sopra, nel capitolo primo di questo libro, abbiamo individuato tre tipi, e tre corrispondenti modi di impiego, della fotografia. In primo luogo, la fotografia come documento. È una fotografia

⁸ Sistema tipicamente « autoreferenziale », la TV non solo tende a « mordersi la coda », ma anche ad autocelebrarsi. Significativa, in questo senso, la proclamazione di Ted Turner, proprietario della CNN, da parte di *Time*, di « uomo dell'anno », in nome della « History as it happens » (6 gennaio 1992).

che poggia sull'ingenua fiducia che la fotografia parli da sola e che il documentarismo puro sia già di per sé vettore, ripieno se non traboccante, di significati espliciti. Altrove ho lamentato — retrospettivamente posso dire che l'osservazione polemica era sostanzialmente fondata — che, relegando la fotografia ad una funzione di mero accessorio illustrativo, le scienze sociali avevano perduto un'occasione straordinariamente feconda. Di fatto, le scienze sociali avevano, e hanno, rinunciato a servirsi scientificamente della fotografia, non hanno compreso l'aiuto potenziale che da questo mezzo potevano trarre, tanto che uno strumento di rara penetrazione demistificatrice oggi ancora è lasciato pressoché in esclusiva alla consacrazione dei riti familiari o alle prove estetizzanti del documentarismo puro, che affida il significato al pathos, capriccioso e in fondo arbitrario, del documentarismo puro⁹. Su questo uso ingenuo e popolareggiante della fotografia, vale a dire sull'uso della fotografia come « arte media », sentimentale riproduzione del vissuto privato ad esclusivo beneficio delle famiglie che nelle fotografie trovano le tracce della propria memoria come gruppo sociale ristretto ed escluso dalla grande storia, non sono mancate ricerche anche raffinate¹⁰.

Ma le prove più convincenti della fotografia come documento sono probabilmente da ricercarsi nella grande stagione della fotografia sociale nordamericana, che andava oltre la ritrattistica di maniera per esplorare « come vive l'altra metà », per valerci del titolo di Jacob Riis¹¹. Con Riis, come con Lewis Hine, Dorotea Lange e molti altri cultori del fotogiornalismo a sfondo sociale, non siamo ancora del tutto consapevolmente usciti dall'estetismo iconico della « bella fotografia ». Per questo occorre un passo ulteriore: occorre passare dal nudo documento alla testimonianza, che non si risolve necessariamente, come si è spesso generosamente, ma erroneamente ritenuto, nell'impegno sociale riformistico, ma che comporta invece la convivenza del mezzo fotografico con l'intento della ricerca sociale. La fotografia cessa così di essere un'estetizzante mezzo illustrativo a fini esornativi o emotivi non strettamente necessari, ma si allinea invece e prende il suo posto accanto agli altri strumenti della ricerca e il fotografo, più che il collaboratore saltuario, diviene membro di pieno diritto e a tempo pieno del gruppo di ricerca, come nel caso di Paul Strand e Gianni Berengo Gardin con Cesare Zavattini,

⁹ Cfr. il mio *Dal documento alla testimonianza - l'uso della fotografia nelle scienze sociali*, Napoli, Liguori, 1972, *passim*

¹⁰ Cfr. specialmente Pierre Bordieu, *Un Art moyen*, Minuit, Paris, 1980.

¹¹ Cfr. J. Riis, *How the other Half lives*, ed. Dover Publ., New York, 1971 (ed. originale 1890).

di Walker Evans con James Agee o di Lello Mazzacane, rispetto alle ricerche condotte nel 1982 da Angelo Bonzanini¹².

L'individuo trasceso

Un uso più avanzato e forse teoreticamente temerario è quello della fotografia che ho chiamato « di trascendimento ».

In questo caso, la fotografia esce dalla sua posizione ancillare e per definizione subordinata. Si afferma e ha l'ambizione di documentare significativamente la situazione umana, e quindi di cogliere non solo il momento statico, istantaneo, bensì anche il movimento, la dinamica della realtà. Nello stesso tempo, questo uso della fotografia presume di poter cogliere, nell'idiografico sufficientemente approfondito, la generalità del nomotetico — in altre parole, l'universale nel singolare.

Il punto di riferimento iniziale, a questo proposito, è l'opera di August Sander, cominciata nei primi anni del secolo e condotta innanzi sistematicamente a partire dal 1911. In essa, la popolazione tedesca viene « catalogata » a seconda della classe sociale di appartenenza, dello stato civile, del mestiere o professione, delle caratteristiche fisiche e dell'origine familiare. Ciò che appare paradossale è l'intento di presentare, attraverso una fotografia inevitabilmente individuale, un tipo sociale. Per Sander l'individuo ha senso solo se va al di là dell'individuo; in altre parole, solo se l'individuo è considerato come una sorta di stenogramma storico e culturale che, scavato a sufficienza, può far emergere il suo significato profondo, oltre le idiosincrasie e le caratteristiche puramente individuali. L'impresa può apparire disperata, ed è infatti una sfida sia in senso tecnico che ermeneutico.

Non mancano tuttavia esempi anche recenti di scoperta critica del Sé mediante il mezzo fotografico. È vero che nel caso di Michael Apted non è la macchina fotografica a tenere il campo, bensì quella da presa. Ma l'insistente fissità è la stessa. I fotogrammi sono così ripetuti e « lenti » da raggiungere l'attonità fissità dell'istantanea. Le vite di quattordici inglesi sono seguite attentamente per circa trent'anni per esplorarne vicende ed evoluzioni, se-

¹² Mi riferisco in particolare al ciclo di documentari realizzati dal Gruppo Cronaca di RAI 2 negli stabilimenti Alfa Romeo di Arese-Portello; cfr. A. Bonzanini, *Introduzione, Appunti sul lavoro di fabbrica* (a cura del Comitato « Cronaca » e del Consiglio di Fabbrica di Arese-Portello), F. Angeli, Milano, 1982.

condo il metodo sociologico delle « coorti » nella prospettiva longitudinale.

Il progetto di Apted, realizzato per conto della *Granada television*, ha inizio nel 1964, con il documentario « 7 Up ». I suoi soggetti sono bambini che hanno appena raggiunta l'« età della ragione », sette anni appunto, e che Apted si propone di seguire nell'arco di almeno venti anni, per scoprire che cosa pensino del denaro, dell'amore, di Dio, del sesso, della scuola e della questione razziale, partendo dal famoso presupposto dei Gesuiti, secondo il quale basta studiare un bambino di sette anni per sapere cosa sarà da adulto, come del resto anche Alexander Pope sembrava ritenere quando affermava che « the child is father to the man ». Giunto al termine del progetto con un terzo documentario, intitolato « 35 Up », dopo la tappa intermedia di « 28 Up », Apted si accorge che la differenza più notevole, rispetto a « 7 Up », è che oggi le preferenze politiche si sono fatte implicite, poco chiare, mentre le distinzioni di classe sono più marcate e appaiono con un rilievo maggiore rispetto a trent'anni prima. Lo stesso può dirsi a proposito delle differenze razziali e in generale dell'ineguaglianza sociale che caratterizza i rapporti inter-personali.

La difficoltà più grave, quasi insormontabile, di questo documentario è stata quella, normale, delle ricerche condotte con il metodo delle « coorti »: riuscire a mantenere intatto il gruppo originario, evitare le defezioni, almeno quelle volontarie. Non dovrebbe meravigliare, per esempio, che un senso vago, ma innegabile, di mortalità o di precarietà esistenziale pervada tutto il documentario, considerato che alcuni soggetti avevano nel frattempo perduto il padre o la madre, fratelli e sorelle, e che altri si erano semplicemente, ma anche misteriosamente, perduti per strada. Ciò che mi sembra notevole, e che fa giustizia di quanto di meccanicistico e di paleo-positivistico è sembrato a molti critici connotato a ricerche di questo tipo, è che l'autore stesso, cercando di fotografare e di filmare la vita degli altri, ha finito per trovare il senso della sua vita, il significato profondo del suo lavoro e dell'impegno di apparentemente fredda, costante partecipazione che esso implica.

Una evoluzione analogà è possibile trovare, non senza meraviglia, nel lavoro di un grande pioniere della fotografia, Eugene Atget, vissuto a Parigi tra il 1857 e il 1927. Atget aveva cominciato come fotografo strettamente commerciale.

Ma ecco che, dopo la prima guerra mondiale, quando nel 1920 la « Commission des Monuments historiques » gli compra gran parte dei suoi documentari fotografici, Atget è in grado di seguire la sua vocazione di attento, meticoloso osservatore della vita quotidiana.

na. I suoi temi sono gli umili oggetti sotto gli occhi di tutti, che però più nessuno vede, cancellati come sono dall'effetto ottundente dell'assuefazione: maniglie di porte, paesaggi fissi come quinte di teatro, una grande sedia messa a confronto con un seggiolino, vetrine con manichini che sembrano mimati dagli alberi che vi si riflettono, scarpe usate, ombrelli. Solo tardi, già avanti negli anni, Atget sarà « scoperto » da Man Ray e da Berenice Abbott. Il fotografo commerciale si era trasformato in poeta, era divenuto l'esploratore del carattere misterioso e magico di ciò che si suppone privo d'aura, quotidiano, banale.

È però con August Sander che il socialmente irrilevante diventa socialmente decisivo; il più trascurabile degli individui e il più anonimo dei volti recano in fronte il segno dei tempi, definiscono tutta una storia e una cultura. « L'opera completa — scrive Sander nella prefazione alla sua imponente raccolta *Antlitz der Zeit* — si suddivide in sette gruppi. Si inizia con il contadino, si procede quindi passando attraverso tutti gli strati e le professioni fino ai rappresentanti della civiltà più raffinata per scendere poi fino all'idiota ». Riflettendo sui canoni metodologici che lo hanno guidato, Sander soggiunge: « Mi sono avvicinato alla materia non come erudito, ma mosso dal fanatismo di chi cerca la verità¹³... Sembra una professione di fede weberiana; *ohne Hass und Liebe; sine ira ac studio*. Ma quella parola programmatica, « fanatismo », già indica un impegno appassionato che mal si concilia con l'atteggiamento distaccato del freddo analista. Non bisogna dimenticare le origini sociali — una famiglia di carpentieri modestissima nel piccolo centro di Herdorf — dello stesso Sander, cui solo un buon matrimonio con la figlia di un magistrato del tribunale consente di sottrarsi all'inferno contadino — che non dimenticherà mai — e di darsi alla libera professione di fotografo con un proprio studio a Linz. È ovvio che l'ex provinciale si preoccupi di non venir bollato dal nuovo ambiente della buona società borghese, che forse lo guarda con sospetto: assicura esplicitamente che le sue ricerche fotografiche non si legano in maniera dogmatica e aprioristica ad alcun orientamento, sono ricerche condotte « senza pregiudizi a favore oppure contro un determinato partito, contro un qualsiasi orientamento, una data classe, una società ».

Nel *dépliant* con cui presenta il catalogo dei suoi ritratti prima maniera, ancora realizzati secondo i canoni della « fotografia pitto-

¹³ Cfr. A. Sander, *Uomini del XX secolo*, tr. it. con introduzioni di G. Chiaramonte e U. Keller, Editrice F. Motta, Milano, 1991.

ralistica », Sander chiarisce quello che rimarrà, anche dopo la svolta del 1922, che segnerà il passaggio dalla fotografia d'arte alla « fotografia esatta », il suo intento profondo. Il volto umano è per lui un testo da decifrare. Vuol cogliere in esso — negli occhi, nelle righe, nella conformazione della fronte, del mento e della mandibola, nella qualità della carnagione e nella grana della pelle — tutto ciò che l'epoca vi ha scritto — *quanto di non puramente individuale è presente nell'individuo.*

A parte le regole metodologiche e le dichiarazioni programmatiche, è chiaro che una ricerca fotografica di questo tipo ottiene risultati esplosivi, fa saltare i luoghi comuni, svela la natura duramente stratificata e catafratta della società oltre e contro la menzogna ideologica dell'ufficialità. Non credo che sia esagerato sostenere che Sander, con la sua fotografia e senza impegnarsi esplicitamente in alcun discorso politico, intacca e mette in crisi, una crisi irreversibile, la *Gleichhaltung*, l'omogeneizzazione sociale nazista, il sogno di una società monolitica, possibilmente con una sola testa, che è la mostruosa utopia di ogni totalitarismo e che storicamente resta come la meta esplicita della glorificazione assolutizzante del *Blut und Boden* e del culto idolatrico del *Führer*.

FRANCO FERRAROTTI

Lettera aperta di Marco Bisceglia a Roberto Cipriani e Maria Mansi autori di *Sud e religione* (Ed. Borla)

Cari amici,
non vi nascondo che nel ricevere il vostro libro, la mia prima reazione è stata quasi di rigetto.

Distacco da una esperienza ormai consumata? Riluttanza a ritornare con la memoria a un passato ricco di eventi vissuti con passione, ma anche carico di sofferenze?

Ad ogni modo mi rendo conto che non ci si può sottrarre a un vissuto, a una storia che ti ha segnato indelebilmente; che ha lasciato nella tua vita cicatrici e ferite ancora aperte, ma anche, e soprattutto, l'acquisizione di un patrimonio di fede, di idealità e un senso insopprimibile di liberazione.

Merito precipuo della vostra opera, a mio parere, è aver fatto giustizia della visione unidimensionale del demartiniano *Sud magico*, e quindi aver contribuito, sotto questo aspetto, al riscatto del nostro Meridione.

Il contesto storico

Mi pare utile ricordare, a supporto del vostro lavoro sociologico, il contesto storico di un periodo che abbraccia all'incirca tre decenni e che va dagli anni '50 agli anni '70: sia nel versante ecclesiale (pontificato di Giovanni XXIII - Concilio Vaticano II - teologia della liberazione - movimento dei preti operai, dei gruppi spontanei, dei preti solidali, delle Comunità di base, dei Cristiani per il socialismo); sia nel versante politico, sociale e civile (all'Est: destalinizzazione kruscioviana - moti d'Ungheria - primavera di Praga... all'Ovest: politica kennedyana - contestazione studentesca nelle Università in USA e in Europa - maggio francese - autunno caldo della classe operaia - comitati di base nelle fabbriche, nelle scuole e nei quartieri - movimenti per i diritti civili - movimento femminista - battaglia referendaria per il divorzio e contro l'aborto clandestino - movimenti anticolonialisti di liberazione nei paesi del Terzo Mondo - presa di coscienza dello sterminio per fame di tanta parte dell'umanità

e delle catastrofi ambientali, causate da un cinico e perverso sistema di potere economico e politico).

Più specificamente nel Meridione

Nel dopoguerra, dopo secoli di oppressione e di miseria, le masse bracciantili, tenute in condizioni pressoché di servitù della gleba, esplodono in sommosse anche violente (come ad Andria), e nel movimento per l'occupazione delle terre, brutalmente represso nel sangue da una reazione di tipo clericale-fascista e mafioso (Portella della Ginestra, Avola, Battipaglia, Montescaglioso, Venosa...).

Emblematico che in Calabria, a Gioiosa Jonica, una delle più significative Comunità di base del Sud nasce attorno a un parroco (don Natale Bianchi) che denuncia pubblicamente il prete don Stilo, notoriamente potente boss mafioso, indiziato quale mandante di vari delitti.

Una constatazione

Oggi, mentre nel Centro-Nord le Comunità di base in qualche modo resistono, anche nel clima di restaurazione della Chiesa ufficiale, nel Meridione tutto sembra spento e « normalizzato ». Perché? Come si spiega questa « debolezza »?

A mio parere a noi nel Sud è mancato un retroterra culturale. Provocatoriamente oserei dire che abbiamo alle nostre spalle una Chiesa senza storia... Mi spiego: nel Centro-Nord prima di noi (delle CdB) ci sono stati i don Mazzolari, i don Minzoni, i don Milani, i P. Balducci, i Dossetti, i La Pira... Prima ancora i Romolo Murri, gli Ernesto Buonaiuti...

Nel Sud, che io sappia o ricordi, non abbiamo avuto molto di più di un don Sturzo, fondatore di quel Partito popolare che poi è diventato la Democrazia cristiana che ci ritroviamo.

A meno che non vogliamo andare a ritroso di secoli per ritrovare i grandi utopisti « eretici », quali Gioacchino da Fiore, Giordano Bruno, Tommaso Campanella.

È sintomatico che, contemporaneamente, quando in Toscana opera un Card. Elia della Costa, in Sicilia troviamo il Card. Ruffini, che nega l'esistenza della mafia.

A questo riguardo, cosa dobbiamo pensare della politica vaticana nell'assegnazione dei presuli al governo delle grandi Diocesi (prima della restaurazione post-conciliare)? Se nel Centro-Nord troviamo i Lercaro, i Pellegrino, i Roncalli, oltre al succitato Della Costa, per quel che riguarda il Sud dobbiamo mirare un quadro quanto mai opaco e deprimente.

Al contrario, se dall'ambito cattolico ecclesiastico passiamo a quello laico e marxista, troviamo nel Sud la presenza di numerose personalità di primissimo piano nella storia culturale e politica da un secolo a questa parte: come A. Labriola, Giov. Amendola, G. Dorso, G. Fortunato, F.S. Nitti, G. Salvemini, B. Croce, A. Gramsci, G. Di Vittorio, L. Sciascia...

Ricordo quanto rimasi fortemente colpito, tanti anni fa, ad un convegno su Chiesa e Società, organizzato ad Assisi dalla Pro Civitate Christiana, quando un partecipante fece osservare che se dalla parte di sindacalisti e di compagni si contano parecchie vittime della mafia, dalla parte dei « pastori di anime » non se ne annovera alcuno... mentre si deve amaramente constatare l'esistenza di personaggi quali i frati di Mazzarino, e i sopra ricordati don Stilo e card. Ruffini.

Beninteso, queste considerazioni non vogliono avere un intento giustificazionista, di difesa da un giudizio di inadeguatezza; ma nascono piuttosto da un bisogno di riflessione, di prendere coscienza, di migliore conoscenza di un dato storico, sociale e culturale: quello del mondo cattolico meridionale.

Ancora una considerazione a me pare importante: ritengo che il movimento delle Comunità di base, a livello nazionale, ha perso molto mordente profetico perché si è appiattito sulle posizioni del P.C.I. del compromesso storico. Ne ha subito l'egemonia e ne ha condiviso il declino.

La Comunità del Sacro Cuore, che ha voluto sottrarsi a tale egemonia, proprio dal P.C.I. locale ha ricevuto il colpo di grazia.

Osservazioni critiche sul testo

Consentitemi ora una critica franca, che vuole anche manifestare quello che io personalmente trovo « spiacevole » nel vostro lavoro. È questa impostazione « binaria », questa discutibile accoppiata Masselli-Bisceglia.

Senza dubbio la vostra scelta metodologica è del tutto legittima e, ripeto, bisogna riconoscervi il merito di aver rettificato la concezione demartiniana di un Sud fermo nell'antro della strega... Ma proprio perché mettete in discussione lo « stereotipo di un Sud magico » e dichiarate: « Pur verificando la sopravvivenza di residui magici, tuttavia lo studio mette in rilievo anche gli sviluppi autonomi di una modalità religiosa fondata sulle istanze sociali, economiche e politiche delle popolazioni meridionali » (p. 30); proprio per questo il vostro lavoro sarebbe stato più proficuo e meritorio, se nell'economia dell'opera « la sopravvivenza dei residui magici » non

avesse consumato tanto tempo, lavoro e spazio, che avrebbero potuto essere impiegati più opportunamente e positivamente nella ricerca e nella documentazione delle molte realtà che il filone della religiosità « profetica-politica » ha espresso e di cui date solo sommaria (troppo sommaria) notizia. Per di più in quest'area, negli anni caldi della contestazione, il movimento delle Comunità di base e dei Cristiani per il socialismo era molto più ampiamente diffuso e vivace di quanto voi, sia pur schematicamente, registrate. Infatti, oltre a quelli da voi citati, ricordo tanti altri con i quali sono stato in rapporto; come a Crotona in Calabria; a Catania, Avola e Favara in Sicilia; ad Aversa, Napoli, Torre del Greco e Vietri sul mare in Campania; a S. Ferdinando, Barletta, Margherita di Savoia, Altamura e Fasano in Puglia; a Olbia in Sardegna...; per citarne alcuni di cui mi sovvengo sul momento.

A quel che so, la repressione restauratrice è riuscita a fare piazza pulita di tutte queste realtà, compresa quella di Gioiosa Jonica, dove resta solo la cooperativa cui fate riferimento; ma non mi risulta che prosegua il lavoro politico e l'esperienza comunitaria.

Oltre a questo, a me pare fortemente limitato e lacunoso il quadro che voi tracciate nella premessa (p. 9 e seg.), dal punto di vista sociologico e culturale. Manca infatti del tutto il riferimento a quello che rappresenta nel panorama contemporaneo della cattolicità, un dato eclatante e di grande incidenza anche nella genesi del movimento delle Comunità di base e dei Cristiani per il socialismo in Italia: la teologia della liberazione e le Comunità di base dell'America Latina.

... e rimostranze personali

Ancora più severa deve farsi la mia critica e la mia rimostranza, nel rilevare una evidente forzatura di fatti e di valutazioni personali, da voi perseguita per giustificare quello che ho definito *una discutibile impostazione binaria*, dalla quale mi sento in certo modo smiunito e, perché no?, ingiustamente trattato per il continuo accostamento al « visionario » Domenico Masselli; come quando, p.e. scrivete: « I due fenomeni di Stornarella e Lavello diversi e convergenti insieme... » (p. 167).

Non avendo avuto poi la pretesa di raggiungere « la statura intellettuale di un don Lorenzo Milani » (p. 138), credo che avreste dovuto esonerarmi da tale confronto.

Debbo ancora dissentire riguardo alla superficiale e distorta interpretazione che date del mio itinerario ideologico e politico (p.

172). Rivendico invece una sostanziale coerenza che mi preme evidenziare. Anzitutto avreste dovuto ricordare che il sottoscritto, quando autoironicamente si è definito « galoppino elettorale del democristiano Emilio Colombo », si riferiva alle campagne elettorali del 1946 e 1948, quando era poco più che un ragazzo, e tuttavia con un indirizzo politico chiaramente segnato dalle istanze di giustizia sociale. D'altronde, come voi stessi avete riferito (p. 94), la mia iniziazione politica è avvenuta alla scuola di quel Guido Miglioli che può considerarsi un precursore dei *cristiani per il socialismo*. Né si dimentichi che la D.C. in cui militavo, non solo non presentava gli aspetti degenerativi che riscontriamo attualmente, ma anzi era caratterizzata, specie nella fase costituente del dopoguerra, da presenze di alto valore ideale, quali, p.e., quelle di un Dossetti e di un La Pira.

In altri termini, già da giovanissimo, pur militando nella D.C., ero già decisamente orientato a sinistra.

Se poi di « pendolarità fra le formazioni sociali » e di « pellegrinaggi itineranti... da una ideologia ad un'altra » bisogna tener conto, si rifletta sul fatto che non si tratta forse tanto di instabilità e di contraddittorietà dovuta all'indole personale. Una cosa mi pare certa: che a livello personale si è riflesso in qualche modo il travaglio e le contraddizioni che affliggono e indeboliscono la cultura e la politica di tutta la sinistra. Voglio dire che mentre la sinistra storica ha inalberato il vessillo di lotta per la giustizia sociale, ma è stata sorda alla domanda di diritti umani e civili, la sinistra libertaria, al contrario, si è impegnata efficacemente per l'affermazione di tali diritti, ma è rimasta del tutto sorda alla domanda di giustizia sociale che sale dalle classi subalterne e sfruttate, e dai ceti emarginati.

Ma poi: non è stato detto giustamente che « solo gli imbecilli non cambiano mai »?

Per concludere, debbo ricordarvi che ho trattato per anni con voi con spirito di completa fiducia e cordiale disponibilità. Fiducia e disponibilità che certamente non sono state tradite, ma in certa misura deluse...

MARCO BISCEGLIA

P.S. Non posso omettere un... atto di contrizione. Se realmente, come riferite a p. 150, ho usato quelle riprovevoli espressioni (« ... se questi sporchi preti, se questa gentaglia che si considera cattolica... »), me ne rammarico sinceramente.

* * *

Marco carissimo,
ti ringraziamo vivamente per la tua lettera aperta. È come al solito molto sincera e sentita.

Sulla prima parte non c'è molto da aggiungere. Si tratta di affermazioni in larga parte condivisibili. C'è solo da precisare che la teologia della liberazione non aveva ancora in quegli anni tutta l'attenzione che ha riscosso in anni più recenti. Comunque il nostro lavoro non aveva finalità di precipua analisi storica. Nondimeno le tue esemplificazioni ed i tuoi riferimenti tornano utili per contestualizzare i diversi eventi. Ma ognuno dei temi citati avrebbe meritato una sua monografia specifica, il che non era possibile — evidentemente — nell'economia del nostro lavoro.

Quanto ai movimenti di protesta nel sud non si può non essere d'accordo. Per chi è vissuto a Cerignola tutto questo è ben presente. E se n'è parlato nel volume *Il simbolo conteso e Il Cristo rosso*.

La storia del sud, a ben vedere, presenta anche figure di protagonisti di un certo cristianesimo sociale, magari poco note o meno note di quelle del nord. Ma questo è un problema di diffusione delle idee e delle conoscenze storiche. Le nostre case editrici non hanno una buona distribuzione. E poi quando si fa la storia della C.d.B. (vedi Cuminetti ed il suo *Masa e Meribe*) non si supera la linea gotica. Di questo si è anche scritto, recensendo molto criticamente il suddetto testo.

Certo il P.C.I. ha avuto un peso con la sua scelta di riferirsi ai vertici (compromesso storico e scambio epistolare Berlinguer-Bettazzi). Ma questo non è un fattore determinante. Molti altri movimenti della sinistra hanno sperato e continuano ad operare senza la benedizione del PCI-PDS.

Della contrapposizione magia-politica si è discusso sin dall'inizio della ricerca. Forse si potevano scrivere due volumi separati. Ma è proprio dal confronto diretto che emergono meglio le valenze dei due fenomeni, ai quali è dato uno spazio quasi identico senza che l'uno prevarichi l'altro (e nella quarta parte al caso Sacro Cuore è dedicata ampia trattazione). Questo non significa omogeneità fra l'una e l'altra situazione. Se si parla di convergenza è in riferimento al tipo di adesioni che si registrano soprattutto nelle classi economicamente più dipendenti.

Non ci era poi possibile fare una mappa di tutte le C.d.B. Il rischio sarebbe stato di incorrere in interpretazioni superficiali. Tanto meglio dunque seguire un solo evento.

Indubbiamente il testo non è esauriente, giacché vi sono lacune. Però vi erano anche ragioni editoriali di spazio e costi.

L'accostamento con don Milani non vuole essere negativo per

te. Forse si doveva attenuare il peso del confronto, ma entrambi avete contribuito con gli scritti a comunicare la vostra esperienza.

Il tuo è stato un itinerario coerente. Non abbiamo mai inteso dire il contrario. Anzi la tua lettera aperta conferma una continuità del tuo discorso. Sei citato come galoppino, ma solo *agli inizi*.

Grazie ancora dell'amicizia

MARIA MANSI
ROBERTO CIPRIANI

L'Eco della Stampa

MILANO — Via Compagnoni, 28

*vi tiene al corrente di tutto ciò
che si scrive sul vostro conto*

**Artisti e scrittori
non possono farne a meno**

Richiedete le condizioni d'abbonamento a ritagli da giornali e riviste scrivendo a
"L'ECO DELLA STAMPA" - Milano - Casella Postale 3549

Cronache e commenti

Montaigne quattrocento anni dopo

Il 13 settembre 1592, pressoché a un secolo dalla scoperta dell'America, il filosofo umanista francese Michel de Montaigne spirava cinquantanovenne. A 400 anni dalla morte, sempre al centro di un culto sofisticato e talvolta stravagante, l'autore del suo unico ma ponderoso lavoro, Saggi, tuttora confermati, pur da diversi punti di vista, come monumento letterario e filosofico della cultura moderna, viene ora celebrato in molti Paesi con iniziative e convegni. Intanto le Edizioni milanesi Adelphi ripubblicano l'opera di Montaigne in una gradevole veste economica a cura di Fausta Garavini, con una puntuale introduzione di Sergio Solmi e con tre interessanti « appendici » (contengono le iscrizioni sulle travi della biblioteca del filosofo, una nota biografica e una nota bibliografica).

I Saggi: opera non solo erudita e neppure semplice autoritratto, quanto ampia riflessione sulla condizione umana per quanti intendono pensare sull'uomo e sulle sue passioni; Montaigne li mise a punto dopo aver lasciato « la schiavitù della corte e delle cariche pubbliche ». Scritti in lingua volgare (una novità per il Cinquecento) e formati da tre strati successivi che ne fanno « un libro in movimento », resi volutamente riconoscibili dall'Autore da altrettanti simboli (le lettere a, b, c e quindi il testo dell'edizione del 1580, le aggiunte dell'edizione del 1588, la terza edizione postuma del 1595 contenente le integrazioni personalmente annotate su di un esemplare della precedente) espongono, in modo armonico, l'ampio sapere accumulato dal filosofo nel tempo (da Seneca a Plutarco, da Orazio a Catone, a Marziale) con un'impressionante mole di citazioni e di riferimenti sotto il segno del tutto nuovo della cosiddetta « pittura dell'io », di una scrittura della soggettività fluidificata tuttavia in vita e in sottile ricerca dei suoi significati più ampi.

Dal fantasma della morte a quello della malattia sempre incombente, alle pulsioni più diverse, la scrittura di Montaigne appare così attraversata da fremiti mai risolti e mostra di avere come destinataria la coscienza dell'uomo contemporaneo, sempre alle prese con il riconoscimento dell'« altro in noi ».

Analizzando in modo puntuale la condizione di labilità dell'uo-

mo il cui diagramma interiore è in perenne oscillazione, Montaigne ribalta la posizione di fiducioso antropocentrismo del Rinascimento e denuncia la pochezza dell'uomo stesso; superando indifferenza e disperazione, approda alla saggezza fatta di stoica accettazione e di tolleranza. Elementi tutti di una riflessione che renderà il Nostro espressione e coscienza della crisi del Rinascimento, codificatore di una serie di atteggiamenti e opinioni che vanno dalla problematicità dell'io alla fluidità delle forme di esistenza.

Per dispiegare una visione dell'uomo e della vita, Montaigne attinge a tre correnti filosofiche del passato: l'epicureismo (senza condividere concezioni di statica virtù) per affermare tutto il piacere necessario e per controbilanciare il tormento dell'esistenza), lo stoicismo (senza accogliere ideali di vita tali da costringere la vita stessa, per assicurarsi il coraggio di confrontarsi con i problemi della quotidianità), lo scetticismo (per difendersi nell'approfondimento del sapere non facile da conseguire); ne deriva una proposta di vivere la vita con tutti i suoi pesi, di porre l'uomo al centro della riflessione stessa.

Il tutto reso con un modo di esprimersi catturante e sinuoso, come s'è detto concordemente dai critici, di scrittura « liberata » che si manifesta nella sua permanente attualità, anche per la sua capacità di lettura secondo le categorie, ancora rudimentali, della scienza sociale e dell'etnologia moderna, cioè nel senso delle indicazioni allora del tutto nuove del relativismo culturale, pur cautamente impiegato da chi non intende rinunciare ai moduli un po' acritici dei valori della pace pubblica e che ricerca le regole filosofiche dell'imparare a morire.

Non a caso il grande umanista francese approfondisce, un secolo dopo la scoperta dell'America, il tema del « buon selvaggio », con una cura che corrisponde proprio alle regole del relativismo culturale e che mostra una buona padronanza del metodo della ricerca con intervista, avendo l'occasione d'interrogare alcuni discendenti dei cosiddetti « selvaggi ».

Schierandosi, anche se non manifestamente, contro Colombo e gli orrori della « Conquista » cristiana, Montaigne tende a misurare l'inconsistenza del concetto di barbarie e oppone la sua critica serrata a quanto noi moderni chiamiamo civiltà. Al di là della sorprendente messa in evidenza delle virtù dei « selvaggi », Montaigne afferma che viene chiamato in genere barbaro ciò che non rientra nei propri usi e costumi: non è così inutile rileggerlo nell'anno colombiano quando la civiltà occidentale ha festeggiato in molti luoghi, in modo spendaccione e spesso acritico, il genocidio di fatto perpetrato ai danni delle civiltà precolombiane.

Sono queste riflessioni che condurranno Montaigne ad avanzare cautele alle visioni eurocentriche già imperanti nel suo tempo: una ben consistente anticipazione del pensiero più attuale!

In 400 anni la meditazione sul complessivo impianto teorico di Montaigne passerà, nel tempo, attraverso Cartesio e Pascal, Bacon, Montesquieu, Voltaire e Rousseau, per arrivare fino all'esistenzialismo. La sua analisi dell'anima troverà riscontri nello spiritualismo francese e nel settore della letteratura e della cultura anch'essi francesi, rappresentata dai grandi moralisti del Seicento, fino al romanzo psicologico dell'800 e a Proust. Più incline a ridere con Democrito che a piangere con Eraclito, Montaigne non sembra alla fine darsi troppa pena della nostra condizione di « esseri insalvabili ». Ed è questo caratteristico atteggiamento mentale che forse continua a distinguerlo soprattutto e in modo particolare dagli studiosi contemporanei e talvolta ad avvicinarlo agli stessi e comunque a dargli fascino. Il francesista Ermanno Macchia anni fa collocava Montaigne tra i « moralisti classici » dei secoli XVI e XVII che, con le loro opere, appunto da lui dette di tipo moralistico, e per la loro appassionata ricerca sull'uomo, hanno costituito la base di ogni letteratura; aggiungiamo noi, non solo la letteratura, per quello che ci hanno trasmesso sia pure attraverso la « rilettura » di altri Autori e per la loro capacità, accennata se si vuole, di comporre, di certo grazie alla loro ricca esperienza e alle loro capacità di osservazione critica, attenzioni psicologiche e letture presociologiche. Uno scrittore laico di rilevante dimensione come Leonardo Sciascia, forse anche per nutrire il suo scetticismo, dichiarandosi ammirato conoscitore del pensiero di Montaigne condivideva molte proposte di fondo, insieme con l'eredità cristiana originalmente meditata e riconsiderata fino quasi ad annullarla (la religione può esimerci dalla metafisica, da cose impensabili; come suggerisce l'eracliteismo, Dio è lontano e inconcepibile alla mente umana). Non è certo un caso questa dichiarata simpatia che si aggiunge ai tanti spiriti diversi che hanno condiviso la visione di Montaigne, affascinati forse dal suo desiderio di libertà prorompente, espressione di pensiero originale, fuori da schemi, studio e comprensione dell'avventura dell'io in continua mutazione.

Per non aggiungere ancora il grande interesse suscitato da più parti per il suo senso della categoria del caso, per il suo valore della temperanza o per la sua ironia e per il suo sorriso che nascondono amarezza e dolore o per certi suoi atteggiamenti socratici o per la valorizzazione, comunque, dell'esperienza individuale: un'esperienza, questa, che va letta nel suo continuo fluire e al cui interno la personalità umana sfugge a una forma unica e si determina

via via, sperimentandosi e recuperandosi attraverso continue modificazioni.

In questa felice riedizione dei Saggi, Sergio Solmi infine c'invita a condividere soprattutto la proposta d'ideale di saggezza che promana dal capolavoro di Montaigne, segno del suo stato di « salute »: in lui non consiste nella vittoria contro il dolore o contro il terrore della morte, né nell'indifferenza, né nell'equilibrio aristotelico della virtù mediocre, né in qualsiasi schema prestabilito di moralità; punta invece a una totale liberazione dell'individuo, liberazione dalle preoccupazioni anzitutto, per aderire al naturale ritmo e movimento della vita stessa. La saggezza può ricondurre insomma ogni grandezza, aggiunge Solmi, al semplice, supremo, naturale esercizio delle facoltà vitali. La « salute » di Montaigne non sembra così tanto trascendere l'individuo quanto difenderlo, per fargli riprendere coscienza oltre il flusso delle necessità che ci strappano continuamente a noi stessi, dal nostro interiore e nativo equilibrio. Sapremo anche noi raccogliere questo invito non semplice alla saggezza, per la pace dell'anima?

ETTORE DE MARCO

Sport, società ed economia in una Europa unita

Si è svolto a Barcellona dal 6 al 10 aprile, presso i nuovissimi locali dell'I.N.E.F.C. (Institut Nacional d'Educacio' Fisica de Catalunya) di Barcellona, il corso intensivo Sport, Società ed Economia in un'Europa Unita. Tale corso, presentato come la prima forma di collaborazione tra le università di Amburgo, Barcellona, Leicester, Lione-Grenoble e Roma nel contesto dell'integrazione europea, ha offerto un'importante occasione di incontro a studiosi delle varie università europee intorno al fenomeno dello sport nella società industriale in vista di future collaborazioni che si esplicheranno in incontri annuali all'interno del progetto « Erasmus ».

La delegazione dell'Università di Roma « La Sapienza » era composta, in qualità di relatori, dal dott. Nicola Porro, dal prof. Antonio Mussino e dal dott. Massimo Canevacci e, in qualità di partecipanti dalla dott.ssa Raffaella Bucciardini, da Gabriella Mereu e dal dott. Marco Lepre. Tale delegazione, scelta in veste rappresentativa di un gruppo interdisciplinare di ricerca intorno al fenomeno sportivo di recente formatosi intorno alle Facoltà di Sociologia e di Statistica

dell'Università di Roma, era costituito da elementi di diversa formazione culturale, dall'I.S.E.F. a Sociologia, ad Antropologia culturale, a Statistica.

Il corso, diretto e coordinato dalla Prof.ssa Nuria Puig, responsabile del dipartimento di Scienze Sociali dell'I.N.E.C.F., è stato diretto alla partecipazione di un ristretto numero di professori e studenti delle succitate università europee. La complessità e la vastità del tema in esame ha consigliato una organizzazione didattica che ripartisse in sessioni giornaliere varie tematiche attinenti al fenomeno sportivo. All'interno delle singole giornate, il mattino è stato incentrato su conferenze e contributi svolti dalle singole università, lasciando al pomeriggio lo svolgimento di seminari, dibattiti e gruppi di lavoro su specifici ambiti teorici. In particolare, dopo una prima giornata dedicata ad una visione generale dei problemi dell'integrazione europea presieduta dal Prof. Francisco Lagardera, professore di Sociologia presso l'I.N.E.F. di Lleida, si sono identificate quattro aree tematiche coordinate di volta in volta da studiosi delle diverse università. Il Prof. Eric Dunning dell'Università di Leicester ha trattato il tema Sport e violenza nel contesto europeo, riproponendo la prospettiva configurazionale ed il processo di civilizzazione di Norbert Elias come chiave di lettura del fenomeno in esame.

Il Prof. Klaus Heinemann dell'Università di Amburgo ha coordinato la terza giornata relativa a Problemi ed ostacoli all'integrazione del mercato del lavoro dello sport contribuendo personalmente con una propria griglia di lettura delle professioni connesse allo sport e proponendo l'applicazione anche nell'ambito delle professioni connesse allo sport di un tipo di evoluzione tri-fasica del mercato del lavoro. Tale sessione ha inoltre beneficiato del contributo del Prof. J.L. Carretero dell'Unisport dell'Andalusia a proposito dei problemi e dei paradossi legislativi riguardanti il professionismo sportivo e il mercato del lavoro nell'Europa unita.

La quarta giornata, presieduta dal Prof. Jean Camy dell'Università di Lione-Grenoble, è stata incentrata su Gli effetti dei Giochi Olimpici, proponendo ricerche dell'Università francese sugli effetti delle Olimpiadi invernali di Albertville ed una ricerca di Miquel de Moragas del Centro degli Studi Olimpici dell'Università Autonoma di Barcellona riguardante gli intenti dell'organizzazione dei prossimi Giochi Olimpici di Barcellona a proposito di comunicazione e trasmissione culturale.

Nicola Porro, della Facoltà di Sociologia dell'Università « La Sapienza » di Roma ha presieduto la quinta giornata riguardante Sport e immigrazione: un percorso verso l'integrazione? Il suo contributo personale, Nazionalizzazione, internazionalizzazione ed in-

tegrazione in Europa: il caso dello sport in Italia *ha teso a mettere in luce le peculiarità del fenomeno sportivo in Italia tramite un'analisi storico-sociale nonché ad evidenziare quelle che appaiono come le maggiori problematiche per una futura integrazione europea attraverso lo sport.*

Antonio Mussino, della Facoltà di Statistica, ha presentato i risultati di un'indagine demografica riguardante la natura e le caratteristiche organizzative e normative dell'immigrazione nell'ambito del fenomeno sportivo in Italia (Sport ed integrazione: aspetti demografici e sociali del caso italiano), evidenziando l'apparente disinteresse da parte delle strutture federali nazionali ad utilizzare lo sport come laboratorio di integrazione e comunicazione interetnica.

Massimo Canevacci, antropologo dell'Università « La Sapienza » di Roma, ha posto invece in luce come lo sport presenterebbe straordinarie potenzialità quale mezzo di comunicazione multinazionale grazie, tra l'altro alle infinite possibilità di reinterpretazione culturale della sua natura polisemica. Il paradigma interpretativo di Canevacci, che vede lo sport come crocevia tra una corrente calda, che qualifica lo sport come il luogo della trasparenza delle emozioni, ed una corrente fredda, che ripresenta lo stesso sport come il luogo della ragione nascosta, non ha mancato di suscitare vivaci discussioni nella sua attenzione alle illimitate possibilità di strumentalizzazione cui il fenomeno sportivo soggiace.

L'esperienza, da tutti considerata molto positivamente, ha ribadito da una parte il sempre crescente interesse in ogni ambito scientifico nei confronti dello sport, dall'altra l'intrinseca complessità del fenomeno e la derivante moltiplicazione di aree di ricerca cui dà luogo. Lo sport quale veicolo di integrazione sociale o di strumentalizzazione politica; le molteplici implicazioni economiche, politiche, legislative, religiose, spettacolari; i suoi rapporti con i modelli culturali e di socializzazione, con i media e la tecnologia; la sua influenza nella costruzione di universi simbolici, nell'impiego del tempo libero e nella creazione di mitologie ed epopee popolari di massa. Lo sport come risposta alla domanda di senso e alla perdita di identità, come reazione espressiva alle regole dell'organizzazione sociale, bisogno di sperimentare la natura o tentativo di riappropriazione della corporeità in sistemi di vita caratterizzati dalla routine e dalla sedentarietà: un'infinità di temi che rendono improponibile qualsiasi tentativo di riduzione scientifica e la cui complessità si pone come grandioso stimolo per l'avventura intellettuale della conoscenza critica.

Prossimo appuntamento: il Congresso Scientifico Olimpico 1992 a Malaga riguardante « Sport e qualità della vita ».

MARCO LEPRE

Schede e recensioni

TOM BURNS, *Erving Goffman*, London and New York, Routledge, 1992, pp. 386.

L'Autore, già per anni professore di sociologia nell'Università di Edimburgo, proviene da una esperienza di ricerca sul terreno e da una forte preparazione teorica nel campo della sociologia industriale. Il tema di questo suo studio potrebbe sulle prime stupire, tanta è ancora oggi la distanza che sembra intercorrere fra gli studi di orientamento struttural-istituzionale e quelli che piuttosto genericamente si potrebbero indicare come socio-psicologici e cultural-relazionali. Eppure, proprio per la provenienza da ricerche incentrate sui rapporti di potere formalmente codificati, Burns si è probabilmente trovato a suo agio nell'approfondire una tematica all'apparenza così lontana dalla sua, in realtà indispensabile per comprendere e cogliere nella sua pienezza la polpa viva delle strutture « oggettive ». Dall'analisi dell'ordine sociale come « ordine di interazione » al chiarimento dei termini concettuali che reggono la elaborata costruzione di Goffman, Burns ricostruisce il pensiero di questo studioso a mezza strada fra psicologia e sociologia, riscattandolo ampiamente dalla taccia di sociologo « pop », vittima, più che di *insights*, di labili impressioni. Nessuna traccia, tuttavia, in Burns di toni agiografici. L'ultimo capitolo è, anzi, quasi impietoso. Burns nota che già prima di Goffman gli antropologi avevano sottilmente analizzato i gesti, i tic, i comportamenti quotidiani. Naturalmente, Goffman, postosi lo scopo di scoprire più che di verificare, non sembra avere avuto molto orecchio per la teoria sistematica: « non c'è praticamente nei suoi scritti alcuna discussione

intorno al modo in cui il traffico dell'interazione sociale... si organizza, o è organizzato, per costituire la società, che egli concepisce come popolata da organizzazioni e istituzioni sociali, grandi e piccole... legami fra la struttura sociale e l'interazione sociale devono in qualche modo esistere,... ma sono difficili da determinare » (p. 359).

F.F.

LUCA CANALI, *Profili latini*, Roma, Editori Riuniti, 1991, pp. 88.

Potrebbe, a prima vista, parere un mero *divertissement*, l'estenuato momento di relax del latinista provetto, la sua meritata vacanza. L'Autore, con una punta di civetteria, fa di tutto per mettere su questa pista il lettore ingenuo. Ma la pista è sbagliata. E la modestia di Canali è quella di un dotto che non intende far sfoggio della propria cultura. Cita testi, anche peregrini, a memoria, chiedendo venia in anticipo al lettore esigente e pregandolo di collaborare rinfrescandogli, se del caso, la « lezione » giusta. Non è mai il caso. L'informazione critica e il dono della scrittura, sobria e tersa, che anche in quest'operetta assistono Canali, hanno del prodigioso e offrono con naturalezza una lettura godibile. E poi, fra il lusco e il brusco, ecco che il grande latinista si fa grande interprete e allegramente capovolge concezioni divenute luoghi comuni, scompagina la tradizione: l'origine sorprendentemente provinciale dei più grandi poeti e scrittori latini; Cicerone, difensore della Repubblica, sotto sotto sognatore di un « principato »; il dolce Virgilio è eroe non della *pietas* per i vinti, ma della devozione agli

déi; Orazio come « vate mancato »; Lucrezio, grande su tutti, forse più grande degli stessi modelli greci; Cesare, l'asciutto « commentatore », capace all'occorrenza di « sollevare il tono », e così via. Un libro da leggere e da godere.

F.F.

NORBERT ELIAS, *Mozart. Sociologia di un genio*, trad. it. di Rossella Martini, introduzione all'edizione italiana di Giorgio Pestelli, Il Mulino, Bologna, 1991, pp. 144.

La ricerca musicologica e quella sociologico-musicale sono sempre state divise da una dichiarata — e a volte eccessivamente ostentata — diversità di intenti. Mentre da un lato i problemi inerenti la creazione musicale sono stati spesso ritenuti avulsi da quelli riguardanti la fruizione, dall'altro il *consumo* della musica, inteso come fatto meramente sociale, ha più volte eluso ogni problematica concernente l'atto creativo nelle sue implicazioni tecniche e individuali. La sterminata bibliografia mozartiana è in questo senso esemplare: vi sono opere che insistono su alcune vicende della vita del compositore salisburghese (in particolare il rapporto con il padre e il trasferimento da Salisburgo a Vienna) tentando di individuare dei nessi con la situazione storico-sociale del secondo Settecento; vi sono poi, sul fronte opposto, scritti che analizzano meticolosamente i lavori di Mozart, sviscerandone i più riposti segreti, senza troppo occuparsi del nesso intercorrente tra musica e società.

Un felice tentativo di superare questa separazione è senz'altro quello compiuto da Norbert Elias, in una serie di scritti riordinati e pubblicati postumi a cura di Michael Schröter. Iniziando — in modo quasi provocatorio — dalla morte, da quel momento, cioè, che più di ogni altro sembra rappresentare l'inevitabile scissione tra fatti sociali e destino individuale, il sociologo tedesco mostra come in Mozart la fine prematura

possa essere dipesa « dal fatto che per lui la vita aveva perso valore » (p. 3); negli ultimi anni di vita del musicista, infatti, « erano prossime ad esaurirsi due ragioni della sua volontà di vivere ancora...: l'amore di una donna cui affidarsi e l'amore del pubblico viennese per la sua musica » (ibid.). Da questo sorprendente presupposto, Elias procede a un'attenta analisi del ruolo dei « musicisti borghesi nella società di corte », la cui arte sarebbe più « soggettiva » in quanto più diretta espressione della libera creatività individuale, mentre la musica di corte, pre-romantica, sarebbe più « oggettiva » perché più legata a schemi più diffusi e accettati istituzionalmente. Elias contribuisce a far luce su una situazione assai complessa e allontanando al tempo stesso quei luoghi comuni che offuscano una chiara comprensione della vita e dell'opera di Mozart. Egli ci mette infatti in guardia contro i rischi di classificare la musica del salisburghese secondo le già nominate categorie del soggettivo e dell'oggettivo: « queste categorie non ci sono di grande aiuto: esse sono astrazioni accademiche che non aderiscono al carattere evolutivo dei fatti sociali empirici cui si riferiscono » (p. 9); se proprio si devono accettare distinzioni nette tra musica di corte e musica borghese, tra pre-romanticismo e romanticismo, lo si deve comunque fare tenendo presente che molte grandi opere videro la luce in « periodi di transizione... Ciò è senz'altro vero per Mozart » (p. 10). Mozart visse sì in maniera conflittuale il proprio ruolo di *outsider* nell'*establishment* della società di corte, ma non si sentì mai estraneo a quella « formazione » che — in quanto « struttura formata da molti singoli individui » (N. Elias, *La società di corte*, 1932, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1982) — lasciava spazio a una situazione di conflitto interno; Mozart « visse di persona l'ambivalenza fondamentale dell'artista borghese nella società di corte, ambivalenza che può essere ridotta a questa formula: identificazione con la nobiltà di corte e il suo gusto, amarezza per l'umiliazione che gliene veniva » (pp.

18-19). In altre parole, Mozart non era un rivoluzionario, ma anelava soltanto al riconoscimento della propria dignità d'artista nell'ambito di una società la quale invece lo considerava alla stregua di un cuoco o di un cameriere. « Il fatto che Mozart abbia rinunciato all'impiego relativamente sicuro presso la piccola corte dell'arcivescovo di Salisburgo per andare a guadagnarsi il pane a Vienna certamente non significa ancora che egli avesse in mente di costruirsi una posizione come "libero artista", sia pure nel senso più limitato in cui Beethoven ed altri musicisti celebri del XIX secolo riuscirono a realizzarla » (p. 33).

Chiarito il rapporto con la società del suo tempo, Norbert Elias viene a considerare un altro problema centrale del « caso Mozart »: il contrasto — apparentemente insanabile — tra l'essenza dell'uomo e le doti possedute dal compositore. « Nel caso di Mozart... il rapporto tra "uomo" e "artista" è stato per molti studiosi piuttosto sconcertante poiché la sua immagine, così come emerge da lettere, racconti e da altri documenti, male si accorda con l'immagine ideale preconstituita di un genio » (pp. 47-48). Qui Elias, riprendendo il tema fondamentale del suo *Processo di civilizzazione*, ricorda come « ogni spinta alla civilizzazione, ovunque e a qualunque grado di sviluppo abbia luogo, rappresenta un tentativo dell'uomo di domare, nel rapporto con gli altri e con l'aiuto di impulsi opposti di stampo sociale, quegli impulsi animali non domati che fanno parte della sua natura, o di trasformarli, a seconda dei casi, attraverso la cultura o sublimandoli » (p. 48).

In questo senso, l'attività di quello che noi chiamiamo « genio » va intesa come « espressione di una trasformazione sublimatoria di energie naturali, e non come espressione di energie naturali o innate di per sé » (p. 52). La forma dell'opera d'arte non è dunque il diretto prodotto dell'individuo, ma piuttosto l'espressione di fantasie sì individuali, ma cristallizzate in un materiale accessibile alla collettività: « il confluire delle fan-

tasie in un materiale, senza che vi vadano perse spontaneità, dinamica e forza innovativa, richiede... capacità che superano il semplice fantasticare » (p. 55), e se il fantasticare è un'azione propria di ogni uomo, artista è colui il quale, in un accordo ottimale di « flusso della fantasia » e « flusso della conoscenza », è capace di « de-privatizzare » le proprie fantasie riformulandole in modo da renderle accessibili alla moltitudine. In questo senso è possibile, secondo la formula provocatoria che costituisce il sottotitolo del libro, parlare di « sociologia di un genio ».

Vi è un ultimo aspetto trattato da Elias con la massima attenzione, anche in questo caso al fine di correggere alcuni tra gli errori più comuni nella valutazione di Mozart: il rapporto con il padre, visto anch'esso di solito univocamente, talora come provvidenziale per l'educazione dell'eccezionale talento del figlio, talora come deleterio e costrittivo nei riguardi delle sue scelte. Qui il sociologo chiama nuovamente in causa il significato dell'esistenza che gli era servito per dare una spiegazione sociologica della morte del compositore. Leopold Mozart — sostiene Elias — cercò « di realizzare grazie al figlio quel significato alla propria vita che fino ad allora gli era mancato » (p. 66); ma ciò non avvenne senza contrasti tra l'affetto di padre, che certo non gli mancava, e l'inesorabile disciplina di insegnante. Il rapporto tra padre e figlio è inquadrato con particolare efficacia nel capitolo conclusivo del libro, in cui il trasferimento da Vienna a Salisburgo, e poi il matrimonio, vengono considerati da un certo punto di vista come una rivolta contro l'autorità paterna, rivolta intesa non come sterile sfogo di Wolfgang, ma come un « aspetto della sua maturazione, del suo personale processo di civilizzazione » (p. 119): ecco dunque che anche l'emancipazione di Mozart nei confronti del padre e della piccola corte salisburghese viene ricondotta al sociale, culminando infine in un monito esplicito: « i musicologi possono capire molto di musica e poco di uomini e costruire così un artista-

automa, un "genio" che si forma da sé. Così facendo si favorisce, però, solamente un'errata comprensione della musica » (p. 120).

FRANCESCO IZZO

MARISA FORCINA, *Dalla ragione non totalitaria al pensiero della differenza*, Lecce, Capone, 1990, pp. 224.

Colpisce in questo volume la fondamentale unità dell'impostazione nonostante il carattere apparentemente slegato dei vari contributi. L'Autrice vi raccoglie infatti articoli e saggi pubblicati in sedi e in occasioni diverse. Il libro si presenta, tuttavia, come un'opera saldamente organica, impernata su un nucleo coerente di esigenze teoretiche e di principi filosofici, già in altri testi enunciati e approfonditi. Mi riferisco in particolare al bel volume su Charles Péguy e lo « spirito di sistema », con la denuncia, ragionata e nello stesso tempo polemica, dei limiti cui va necessariamente incontro la « ragione fondatrice » secondo una prospettiva panlogistica o, in altri termini, secondo la concezione che ho creduto di poter indicare con la formula di « razionalità razionalistica », la stessa che M. Forcina critica in apertura: « la tracotanza invadente e pervasiva, la *hybris* della ragione sistemica non lasciano spazio all'altro da sé, mentre invece ciò che non è perfettamente definito, totalizzante e chiuso promette e permette un seguito » (p. 5). Questa impostazione generale si riflette con grande coerenza su una molteplicità di piani: in primo luogo, quello familiare all'Autrice, ma meritoriamente richiamato in una cultura filosofica come quella italiana per anni dominata da costruzioni panlogistiche e sistematiche chiuse (P. Leroux, J. Reynaud, soprattutto Charles Péguy); quindi, con una connessione, se si vuole, spericolata ma che a me sembra convincente, si tratta del pensiero teorico e politico di P. Gobetti e di A. Gramsci, ma anche del loro risvolto negativo o termine polemico (Pa-

pini, Croce, Gentile); infine, la ricerca di un'alternativa, filosofica ed esistenziale insieme, nell'analisi critica del pensiero di G. Sand, S. de Beauvoir e Luce Irigaray, che tenta con successo di far uscire il « femminismo storico » dalle sterili contrapposizioni cui il dibattito giornalistico, a rimorchio dell'attualità, sembra averlo condannato.

F.F.

WOLF LEPENIES, *Ascesa e declino degli intellettuali in Europa*, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 115.

Senza menzionare, neppure di passata, le teorizzazioni classiche offerte dai sociologi circa la figura e il ruolo degli intellettuali — specialmente notevole è il silenzio su Karl Mannheim e la sua concezione dell'intellettuale come « *frei schwebend* » o « liberamente fluttuante » sugli interessi di classe che condizionano i comuni mortali — Wolf Lepenies, in queste conferenze sponsorizzate dalla benemerita Fondazione Sigma-Tau —, traccia un quadro convincente degli intellettuali nell'Europa moderna, fissandone la data di nascita nel passato piuttosto prossimo. Generalmente, si vede nella figura e nella multiforme attività di Denis Diderot, intellettuale e nello stesso tempo impresario culturale, specialmente con la grande *Encyclopédie*, il prototipo dell'intellettuale moderno. Lepenies preferisce spostare più verso i contemporanei questa data, come dire?, faticosa, e indica nella figura di Émile Zola, in particolare nel suo « *J'accuse* » all'epoca dell'Affare Dreyfus, che a fondo commosse e divise la Francia, uno dei primi, se non il primo intellettuale come critico della società. Ciò può essere, naturalmente, contestato. Può anche sembrare difendibile, se non completamente plausibile, la tesi che fa risalire l'origine dell'intellettuale come campione della libertà di pensiero e dell'indipendenza di giudizio fino a Lutero che, come ho ricordato nel cap. II della mia *Una teo-*

logia per atei (Laterza, 1981), teneva contemporaneamente quattro tipografie al lavoro. Una figura contemporanea, come quella di Erasmo da Rotterdam, è a sua volta suggestiva in proposito, specialmente nel suo oscillare tra Riforma e ortodossia. Ma il merito speciale di Lepenies mi sembra da vedersi nella finezza con cui tratteggia, accanto alla « coscienza infelice » e alla « malinconia » dell'intellettuale umanista, il sorgere dell'intellettuale scienziato e tecnico. Anche qui ricorda qualche pagina di C.P. Snow e il suo pamphlet *Le due culture e la rivoluzione scientifica*, che però non è citato. Rispetto a Snow, Lepenies appare molto più consapevole delle difficoltà politiche e delle incertezze che pesano sull'intellettuale, oggi, nell'epoca post-ideologica.

F.F.

SIMONA LUNADEI, *Testaccio: un quartiere popolare*, Milano, Franco Angeli, 1992, pp. 149.

Si tratta, indubbiamente, di uno spaccato locale: sarebbe bello, però, averne di più, di studi del genere. C'è nel testo una forte attenzione alla comprensione della stratificazione sociale, alle modalità di vita degli abitanti: in buona parte, « immigrati »; immigrati dagli Abruzzi, dalle Marche, dall'Umbria, dalla Romagna, dalla Campania, dalla Toscana. Siamo ai primi del '900. Gli uomini sono per lo più operai di fabbrica, edili; o ancora, lavorano nel terziario commerciale e nei servizi. Qualcuno ha piccole botteghe artigiane: note le grotte al piede del monte dei cocchi, dove si vendevano alcolici. Ci sono i *buiaccari*, che vendevano la minestra per strada (quasi nessuno aveva il gas nelle case), i *perromanti*, per la vendita di frutta e verdura di scarto. Le donne sono per lo più cicoriare, stracciarole, venditrici ambulanti. Qualcuna è impegnata nei lavori di cucito a domicilio: alcune — e non è certo la sola assonanza con quanto accade a

Valle dell'Inferno, dietro San Pietro — fanno divise municipali e militari. Ci sono anche le mercanti, che vendono a sconto e prestano a usura.

Sulla scorta dell'inchiesta Orano ci vengono forniti dati impressionanti: circa il 42,59% degli abitanti del Testaccio vive in situazione di povertà, e ciò non a causa della disoccupazione ma dell'insufficiente capacità di acquisto dei salari, oltre che per la densità dei nuclei familiari. Più evidente e immediatamente percepibile, la povertà delle baracche del « villaggio abissino ».

Cibo abituale, la minestra di verdure, lo strutto, le frattaglie. Il pasto si consuma in genere insieme, sulla strada. Fra gli usi tipici delle zone popolari di Roma, oltre alle modalità dei pasti, la solidarietà reciproca, che in questo caso si manifesta nella rete di omertà che protegge chi non denuncia la ripresa del lavoro, per continuare ad usufruire del sussidio di povertà. E ancora, l'esistenza di società di mutuo soccorso; a Testaccio c'è la « società di divertimento » per l'erogazione di prestiti ai soci; a Valle dell'Inferno, con diverse modalità, funzionava la « società del dindarolo ».

La Lunadei illustra le modalità dell'assistenza clericale e clientelare prima della rete delle società messe in piedi da Orano. Si sofferma sui mutamenti indotti dalla legge del 1904 sotto il governo Giolitti, che rappresenta un primo passo verso l'assunzione del problema della povertà da parte dello stato. Segue altresì le vicende di un insediamento salesiano, il tentativo di presentarsi con forza nella zona, la processione nelle strade, i tafferugli provocati in parte dalle stesse forze dell'ordine (un'eco delle difficoltà incontrate, a Valle dell'Inferno, dalla parrocchia) e poi il progressivo radicarsi dei salesiani nel rione, il loro divenire un fatto argine contro il dilagare del fascismo.

Nella ricostruzione della Lunadei, punto dirimente per la coesione del Testaccio, per il suo divenire comunità, è l'opposizione al progetto Rossi-Doria per le casette provvisorie. La lotta per la tra-

sformazione del quartiere, contro il piano della stessa giunta democratica, è vista come una importante tappa della integrazione urbana del Testaccio. Due i punti in discussione: il primo rimanda alla non-economicità del piano a causa della sottoutilizzazione delle aree: il secondo riguarda il fatto che veniva così sancita la marginalizzazione dei baraccati: è una vittoria del Testaccio che il comune lo sostituisca con via della Ferratella. Se questa vittoria è stata ottenuta, sono anche state subite dure sconfitte. Gli abitanti del Testaccio non ottengono la priorità per l'assegnazione delle case, non riescono a far cadere la richiesta del certificato penale del capofamiglia, né quella del matrimonio: vista, quest'ultima, come « un atto di violenza culturale » e « di grave discriminazione » in un contesto dove del matrimonio non si sentiva affatto il bisogno. Fin qui, l'assonanza col Blocco popolare e col *Messaggero* di Cesana, pur nella forte divergenza di opinioni intorno al progetto di casette Rossidoria non è venuta mai meno. È a questo punto che, secondo la Lunadei, si evidenzerebbe il paternalismo venato di disprezzo, neppure troppo simulato, espresso dalla classe dirigente democratica romana verso i ceti popolari: giudizio duro, la cui condivisione fino in fondo susciterebbe in me qualche problema. Comunque, per l'autrice il rispetto per la soggettività dei ceti popolari separa nettamente Domenico Orano dai consiglieri anche socialisti come Bonomi.

I mutamenti edilizi sono stati notevoli. L'ingegner Magni, che condivide l'idea europea per cui la casa è uno strumento di formazione per le classi subalterne, lascia una forte impronta a Testaccio e a S. Giovanni: le case sono arretrate rispetto alla strada, ci sono giardini. Tutti i locali affacciano all'esterno, e si tratta ormai di piccoli locali indipendenti, non più di grandi locali per una vita promiscua. Nelle case entrano l'acqua corrente, e poi gas e luce. Grande sollievo, l'acqua nelle case: e nello stesso tempo, nota la Lunadei, in assonanza con analisi riguardanti altre zone della città, è la

perdita di spazi tipicamente femminili di incontri e scambi.

Si arriva, intanto, al 1912; ancora, al Testaccio si mobilita per il Blocco popolare un comitato: le vicende della giunta Nathan volgono però ormai verso la china, la sconfitta democratica è alle porte. Al rinnovo delle Camere prevale Medici, la cui vittoria, chiamata in causa da più parti, verrà poi confermata (non si potranno provare fino in fondo le intimidazioni e i brogli denunciati dal *Messaggero*). Sono sconfitti Nathan e Bonomi, Orano non viene ricandidato: segno ulteriore del mutato clima politico.

Un'attenzione particolare è data alle donne; l'autrice riconosce ad Orano di avere impostato il suo laboratorio professionale in modo da esprimere il valore massimo del riformismo laico all'epoca.

Il libro termina la sua ricostruzione con il ricordo dei suffragi dati alle forze della sinistra, dopo le vicende delle due guerre, al Testaccio.

È, si diceva, un testo interessante e attento, che ci dà un importante spaccato locale, che ci aiuta a meglio comprendere certi meccanismi, certi processi occorsi: non ultimo, le difficoltà della Giunta popolare, stretta fra le forze della conservazione e le oggettive difficoltà di gestione di una città fortemente stratificata e per larghi tratti caratterizzata da povertà e marginalità. Una Giunta, oltre tutto, lacerata da tensioni interne.

È interessante l'assunzione, da parte degli storici, di materiali attinenti a gruppi, organizzazioni, società locali. Nel caso specifico, interessante anche la ricostruzione dell'operato di Domenico Orano, il cui nome è stato forse ingiustamente offuscato da quello del fratello Paolo, di altri orientamenti e fortune. Resta il rimpianto di non avere una storia sociale della Roma di quel periodo, della difficoltà di reperire testimonianze dal basso, materiale anche di tipo biografico che darebbe una forte e immediata percezione dei problemi, delle modalità di convivenza, della vita quotidiana e sociale. Questo studio, che ricostruisce

le modalità attraverso le quali un gruppo eterogeneo di persone di ceti popolari, di diversa origine geografica e culturale, riesce a costruire un'identità comune, mi pare sia un pregevole contributo ad una ricostruzione della storia sociale della città. C'è da augurarsi che a questo lavoro l'autrice possa ancora attendere, magari con un raffronto con altre zone di Roma e a partire, ove possibile — e per quegli anni, la cosa è particolarmente difficile — da un allargamento delle fonti.

MARIA I. MACIOTI

DAVID R. MAINES (a cura di), *Social Organization and Social Process — Essays in Honor of Anselm Strauss*, New York, Aldine De Gruyter, 1991, pp. 398.

I saggi raccolti in questo volume costituiscono probabilmente la testimonianza più persuasiva della fecondità di quella variante dell'« interazionismo simbolico » positivamente coltivata da Anselm Strauss nei suoi anni di lavoro presso l'Università di Chicago, non a caso già sede di studiosi come George Herbert Mead, teorizzatore del « generalized Other », e di Herbert Blumer, che a ragione potrebbe venir considerato il fondatore dell'« interazionismo simbolico ». Si tratta di posizioni di frontiera, forse più post-disciplinari che multi-disciplinari. Questo volume comprende saggi che potranno disorientare il lettore alla ricerca di una costruzione « sistematica », centrati come sono su temi molteplici e addirittura contraddittori, almeno in apparenza, come « le concezioni del denaro nei bambini », di Howard S. Becker, oppure « Ambivalenza di identità nel vestirsi: la dialettica dell'erotico e del casto », di Fred Davis. Ma una corrente teorica straordinariamente coerente sottende i vari contributi, legandosi all'insegnamento e alla pratica di ricerca di Anselm Strauss. Questo « fuoco » teoretico si potrebbe indicare come « *grounded theory* » vale a dire come un'impostazione

teorica che non prescinde mai, ma anzi si basa, sulle caratteristiche strutturali del processo sociale, che però, nello stesso tempo, non si esaurisce nella mera descrizione-spiegazione di strutture formali, codificate, ma al contrario ne esplora l'effettivo svolgersi nel quotidiano dei vari campi della vita associata, dal funzionamento interno informale delle organizzazioni alle aree urbane, al lavoro della medicina negli ospedali e a quello della ricerca scientifica nei laboratori. Da questo punto di vista, il concetto straussiano di « *traiettorie* » come « *intended fragment* » è importante. E anche per questa ragione l'uso del termine « interazionismo simbolico » da parte di Strauss è molto cauto: « per Strauss, l'analisi dell'azione contiene sempre l'analisi delle sequenze... consiste nel ricostruire l'ordine sequenziale creato dagli stessi attori... *strutturalmente* (cioè non per via di empatia soggettiva)... usando la reciprocità delle prospettive degli attori e dell'autore stesso... » (p. 363, corsivo nel testo).

F.F.

ARIANNA MONTANARI, *Tempo, religione e azione*, Roma, Bulzoni, pp. 192.

« Il tempo libero diviene denaro, o meglio circolazione di denaro, ma scisso dal senso di valore proprio del lavoro. Il termine divertimento perde la sua accezione di straordinarietà per divenire usuale, parte integrante dei nostri ritmi di vita. Ma perde così ogni carattere di diversità e quindi di giusto corollario al lavoro. Diviene tempo riempito alla bell'e meglio, necessità di far passare la giornata ».

È probabilmente questo uno dei motivi per cui si fa oggi un così gran parlare di « tempo », in ogni accezione, in linea di massima lamentandone la scarsità rispetto a ciò che si vorrebbe fare e che invece non si fa mai, aspettando Godot insomma. Il tempo col quale i figli delle società postindustriali si trovano a dover-

si confrontare è una costruzione sociale inedita, qualcosa di ignoto e tirannico che impone delle reazioni tutte da elaborare per avere una speranza di sopravvivere. In nessun'altra epoca si è proporzionalmente avuto a disposizione tanto tempo e ci si è tanto disperati di non averne a sufficienza.

L'« avere tempo » è diventato uno degli *status-symbols* più significativi: chi « ha tempo » fa parte della beata minoranza di coloro che non pongono freni alla propria esistenza, gli *happy few* che sono in qualche modo scissi dalle preoccupazioni quotidiane e vivono secondo altri ritmi; il possedere o meno questo requisito intitola al più recente dei paradisi artificiali creati dalla fertile immaginazione di coloro che sull'organizzazione del tempo altrui prosperano.

Era inevitabile che la sociologia si interessasse di questo nuovo oggetto culturale, presentandosi di prepotenza sul proscenio societario, tanto più che la riflessione sull'argomento è strettamente collegata con un altro dibattito di notevole importanza: quello sulla *qualità della vita*. Nel pensiero di coloro che più si sono dedicati a questa tematica i due termini sono intimamente connessi, poiché l'uno è tra gli indicatori favoriti dell'altra: ossia, il tempo è una delle spie che permettono al ricercatore di stimare la maggiore o minore « qualità » della vita dei soggetti esaminati. Resta il fatto che simili stime creano sovente perplessità, sia per l'alto valore soggettivo delle costruzioni teoriche su di esse fondate, sia per la difficoltà oggettiva di misura e di elaborazione dei dati ad esse relativi.

Nel fiorire degli studi mirati alla misurazione ed operazionalizzazione del concetto « tempo » si è però persa di vista la sua natura relativa, il fatto cioè che esso è una categoria culturale e come tale mutevole sia nel tempo che nello spazio. Alle variazioni nel tempo si è già accennato; ma quella nello spazio non serbano certo meno sorprese, né sono meno significative. È poi importante considerare come questa relativizzazione possa giovare a chi, come gran parte degli oc-

cidentalmente, è ormai pressoché schiavo del tempo.

Ad un simile compito si è recentemente dedicata una sociologa italiana, Arianna Montanari; frutto delle sue ricerche è un libro piacevole e soprattutto interessante, dal titolo *Tempo, religione e azione*, edito da Bulzoni. In esso la Montanari analizza attentamente i rapporti e le interconnessioni tra questi caratteri-chiave di ogni civiltà, tratteggiando i vari modelli di interazione empiricamente osservabili nella storia. Orientando la sua ricerca su quella celeberrima di Weber sui rapporti tra capitalismo e calvinismo, la sociologa tende ad elaborare uno schema dove la religione modella la concezione del tempo e questa la struttura dell'azione. È ovvio che l'autrice non esclude affatto la variabile « economia » dal suo ragionamento; tuttavia non ve la introduce come variabile indipendente: « Riportare il fenomeno di percezioni temporali diverse semplicemente alla loro struttura economica significa non solo semplificare eccessivamente il problema, ma anche evitare di indagare su tutto ciò che vi è sotteso. Perché alcuni paesi accedono con relativa facilità allo sviluppo industriale, mentre altri non vi riescono o addirittura lo rifiutano? (...) Il riferirsi alle strutture non dà una risposta esauriente. Da chi, infatti, sono esse costituite se non dalle popolazioni locali che nei loro comportamenti all'interno delle istituzioni riproducono i modelli di comportamento propri della loro cultura? ».

Ad una rassegna delle concezioni temporali delle più importanti religioni mondiali segue una parte più propriamente sociologica di analisi della teoria dell'azione di Schütz, non priva di interessanti risvolti. Va tenuto presente che ognuno ha un'esperienza continua ed irrinunciabile di azioni sociali: se ne compiono tante da non dedicare la minima riflessione alla loro dinamica, al lavoro di pianificazione conscia e inconscia che ne è presupposto e motore; ci si stupisce ed arrabbia quando non ottengono il fine che ci si era proposto e raramente si

confronta il progetto iniziale con il loro svolgimento successivo e reale.

Soprattutto non si sospettano gli stretti rapporti che esistono tra l'idea di tempo ed il modo di agire. Forse proprio in questo, ipotizza la Montanari, si nasconde la risposta all'interrogativo sul perché il capitalismo e la rivoluzione industriale si siano avuti in Occidente e non altrove; forse per questo in India, nonostante gli sforzi progressisti del governo della « dinastia » Nehru, lo sviluppo economico e l'occidentalizzazione sono ancora un'utopia.

Ma la sua indagine non si limita a questo: il disagio che si avverte nella società è crisi dei sistemi di valori di riferimento, ma è anche attribuzione errata di valore a cose che vengono fraintese. Il tempo è una di queste. È importante, nella confusione che regna nel post-moderno, far luce sugli equivoci e le mistificazioni che spesso rendono impossibile agli uomini trovare la propria via: « Tutto tende a riportarsi a una realtà non solidale, ma individuale, in cui il mito del successo personale e i suoi segni distintivi assumono sempre più importanza. Tempo e denaro finiscono per essere i novelli metri di misura con cui si confronta il nostro essere uomini: proprio perché quantità e non qualità, essi conducono al modello ideale del « colpo grosso ». Ciò porta ad una competizione esasperata e a una considerazione che riguarda non più la personalità umana, ma quel che l'uomo ha ricavato nell'agone della vita. E non ha importanza quali metodi ha usato, basta che sia riuscito ».

FABIO D'ANDREA

z VINICIO ONGINI, a cura di, *Io sono filippino*, Roma, Sinnons editrice, 1992, pp. 107.

È un testo piacevole e maneggevole che comprende canzoni, leggende, ricette; è bilingue. Ufficialmente si rivolge ai bambini. In realtà è un libro che gli adulti

farebbero bene a leggere. Fa parte di una collana, *I mappamondi*, che si propone di aiutare gli italiani a comprendere le altre popolazioni presenti ormai nelle campagne e nelle città italiane, che vuole aiutare gli stranieri a capire meglio gli italiani. Abbiamo infatti « i venditori di accendini e i lavavetri ai semafori, i venditori di elefanti e le domestiche filippine. I cuochi egiziani e le donne del Capoverde. I marocchini e gli albanesi. I bastoncini cinesi e la moschea. Le treccine di Gullit e le Mille e una Notte. L'Oriente bussa alle porte. Anche a quelle della scuola e della biblioteca ».

Leonardo Guasco ha corredato il testo di piacevoli illustrazioni. Sono figure di uomini e donne, conchiglie e balene, navi del re di Spagna, isole, carte con l'itinerario di Magellano, cavalli e bufali, mari e nuvole.

La prima parte vede come voce narrante un bambino della classe in cui insegna Vinicio Ongini. Si tratta di Romano Dimailig. Sua madre « fa la casalinga in una famiglia: stira, lava, pulisce ». Il padre fa il cuoco in una parrocchia dei Parioli a Roma, San Roberto Bellarmino. Il racconto di Romano è vivace e immediato. Mostra un inserimento pieno e senza troppi problemi nell'ambito della scuola e con i compagni. Apprendiamo che il suo segno zodiacale è quello della Bilancia, che la sua squadra è l'Inter. Romano ha uno zaino « dei cavalieri dello Zodiaco » di cui è ovviamente molto fiero. Qualche problema ci può essere, in relazione al mondo degli adulti: ma è presto superato. Almeno, così appare dal racconto della visita del medico scolastico. I bambini sono, in mutande, di fronte al medico, che volendo essere gentile dice a Romano: « che bel cinesino! ». Il bambino scrive: « Io non gli ho detto niente ma mi sono arrabbiato ». Che dottore è, uno che non distingue un cinese da un filippino? Comunque, a scanso di fraintendimenti, Romano dà la ricetta adeguata: « i cinesi hanno gli occhi più a mandorla e la pelle più chiara ». E comunque, affema, « sono miei amici ».

Dal suo racconto si evince con chiarezza che spesso sono gli adulti a crearsi problemi nei confronti di alcune forme espressive applicate agli stranieri: molto può essere accettato, purché si svolga in un clima di stima e accettazione reciproca e paritaria. Romano parla infatti dei soprannomi che si usano nella sua classe. Tutti, dice, ne hanno uno; a volte, due. Lui ne ha due, di cui va molto fiero: il primo è « Romano de Roma », il secondo « Romano lo zozzo africano ». Sono soprannomi inventati dai compagni di classe. « Io sono un compagno di una classe molto bella dove tutti hanno un soprannome. Anzi qualcuno ne ha anche due o tre ». E infatti c'è Luca *Tartaruga*, c'è Tina *la gallina*, Alessio *vai al cesso*, Diego *Diegone spione*, e così via. È evidente che Romano è fiero e felice di avere due soprannomi, di cui almeno uno farebbe fremere molti benpensanti. Il bambino invece ne è giustamente fiero, forse perché avverte di essere stato così accettato, di essere talmente parte della classe da poter essere trattato come gli altri. Al di là dei richiami culturali di certi soprannomi proposti, questo mi pare il motivo più interessante ed evidente per chi voglia e sappia leggere con occhi attenti questo discorso.

La seconda parte è quella dedicata a leggende, giochi e canzoni. Sappiamo così di Angalo e Angarab, coppia divina che governava il mondo, dei loro litigi relativi a chi avesse raccolto più conchiglie, della nascita delle Filippine in conseguenza: come non ricordare le dispute fra Zeus ed Era, che travolgono déi e uomini, provocano morti e feriti? Lo stesso antropomorfismo sembra presente nella tradizione greco-romana, in quella filippina. Le assonanze culturali non finiscono del resto qui. Riguardano anche uno dei temi simbolici più ricorrente e rilevanti nell'immaginario collettivo occidentale (e non solo), quello cioè dell'inghiottimento. Il testo riporta infatti un brano dedicato a « la balena e la lumaca », tratto dal diario di Antonio Pigafetta, *criado* di Magellano sulla nave *Trinidad*. Il racconto è questo: « Da queste parti si

trovano delle grosse lumache di mare, belle a vedersi, che ammazzano le balene nel seguente modo: una volta ingoiate, le lumache, vive nel corpo della balena, escono dalla loro conchiglia e le mangiano il cuore. Infatti le conchiglie vengono trovate vive accanto al cuore della balena morta » (p. 60).

La storia mi pare in realtà molto interessante e densa di significati, rimanda a *topoi* di rilievo nella cultura sia occidentale che orientale. Basti pensare al tema del drago, così come è venuto stratificandosi nel corso dei secoli. Draghi di cielo, di terra e di mare, sempre il motivo dell'inghiottimento è stato presente, con gli ovvi rinvii ai significati dell'iniziazione. Massimo Izzi, nel *Dizionario dei mostri* (Roma, Gremese) e in altre opere precedenti ipotizza al riguardo tre principali fasi: la prima, quando il drago o più in genere il mostro inghiotte ed espelle da sé l'iniziato. La seconda, in cui già il ruolo del drago (o più in genere del mostro, specie del mostro marino) è ridimensionato, e interviene qualcuno dall'esterno che provoca il rigurgito: in genere, l'eroe o il santo. E quindi, il terzo periodo, quando il drago da custode del passaggio dal mondo dei vivi al mondo dei morti, da depositario della saggezza (la perla), garante del ciclo stagionale, è ormai divenuto il custode di un mucchietto d'oro, il divoratore delle vergini — destinato per definizione ad essere battuto dagli eroi e poi da San Giorgio, per non parlare di Santa Marta e di tanti altri — è anche l'epoca in cui chi è inghiottito si libera da sé, procurando ferite e fastidi al mostro. In tempi recenti ce lo ha ricordato Collodi, con Geppetto che accende il fuoco nel ventre della balena. Trovare in *Io sono filippino* la storia delle conchiglie che mangiano il cuore della balena smuove ricordi e assonanze. Il motivo del drago del resto è certamente legato all'occidente greco-romano ma è altresì dominante nella cultura cinese e presente in quella giapponese. Riflettere su temi del genere può forse aiutarci a comprendere come esistano universi simbolici, grandi archetipi ricorrenti nelle va-

rie culture, al di là delle diversificazioni, delle differenti vicende storiche occorse.

Chiude il libro una piccola miscelanea e una sezione dedicata ai filippini in Italia, oltre che a notizie sulle Filippine. Sono notizie sui luoghi di incontro, sulla consistenza della immigrazione, le associazioni esistenti, le riviste, i negozi filippini, le trasmissioni radiofoniche. Guida pratica ed utile, quindi, per orientarsi nell'universo dei filippini in Italia. Ma soprattutto, occasione di riflessione e approfondimento per italiani e filippini, primo passo in vista di un possibile incontro fra culture. Incontro che va perseguito anche attraverso mezzi di questo tipo — se non soprattutto con mezzi del genere — apparentemente forse circoscritti e modesti, in realtà importanti perché toccano la vita quotidiana, al di là della proclamazione dei principi o delle dispute più o meno infelice.

Va ancora ricordato che la Sinnos editrice è nata dal CIDI, Centro Informazione Detenuti Stranieri in Italia, e dalle sue iniziative nel campo della formazione professionale (in questo caso, intenta soprattutto alla editoria elettronica). Protagonisti, alcuni detenuti della Casa di reclusione di Rebibbia, in Roma.

MARIA I. MACIOTI

GENO PAMPALONI, *Fedele alle amicizie*, Milano, Garzanti, 1992, pp. 206.

Libro autobiografico che abbraccia guerra e dopoguerra, offrendo un quadro vivido di alcuni aspetti o « nodi » problematici, morali e politici dell'ultima generazione passata attraverso il fascismo. In parte almeno, richiama i contributi di Ruggero Zangrandi e, più recentemente, di Luigi Pintor. Se ne discosta tuttavia per una scrittura nitida, quasi « calcolata » eppure straordinariamente impegnata e, sotto sotto, ardente. Libro, dunque, assai utile, anche se, con una punta di civetteria, l'Autore si premura di dichiararlo, *in limine*, inutile. Libro peraltro dal titolo fuorviante, dal suono

piuttosto sinistramente « mafioso », implicante, come sembra, legami di fedeltà personale mentre è vivo documento di fedeltà a certe idee e a esperienze, più che personali, « generazionali ». Libro da leggere e da gustare, con quel tanto di amaro che c'è in ogni sguardo retrospettivo, tranquillo ormai, persino sereno, ma consapevole.

F.F.

GIAN PAOLO PRANDSTRALLER, *L'uomo senza certezze e le sue qualità*, Roma-Bari, Laterza, 1991, pp. 103.

Anche se richiama nel titolo l'opera di Robert Musil, *L'uomo senza qualità*, il libro non obbedisce ad alcuna moda. È un libro controcorrente. Lo definirei una sorta di manuale per istruzioni per l'uso sul come vivere sul *tapis roulant* dell'incertezza cronica in quello che è tuttavia il migliore dei mondi possibili. Il cap. III, da questo punto di vista, è centrale e va attentamente meditato: « La spinta comunicativa, come fondamento dell'azione, presuppone un uomo capace di molteplici valenze... in una parola, un soggetto opposto all'*one-dimensional man* » (p. 59). In effetti, Prandstraller capovolge la tesi di Herbert Marcuse e si avvicina invece a quella di Alfred McClung Lee sull'« uomo multivalente » (si veda A. McClung Lee, *L'uomo polivalente*, UTET, Torino, 1966). In questo senso, per l'uomo senza certezze comunicare non è un'opzione, e non è un puro problema tecnico. È una necessità di sopravvivenza. La tesi è stimolante; il libro è scritto bene ed è ottimamente documentato.

F.F.

MARINO REGINI, *Confini mobili. La costruzione dell'economia fra politica e società*, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 265.

Il libro di Regini analizza l'ascesa e il declino del modello di regolazione po-

litica concertata e centralizzata dell'economia che ha dominato per quasi mezzo secolo nei principali paesi europei e l'emergere di nuove forme di concertazione a livello aziendale e territoriale, particolarmente nel caso italiano. Il campo di indagine considerato rappresenta, per l'autore, l'occasione per sviluppare e approfondire alcuni temi già trattati in precedenti lavori, in particolare circa il ruolo delle istituzioni sociali e politiche nel funzionamento del sistema economico.

Il volume si divide in due parti. La prima è dedicata all'analisi del modello di regolazione concertata e centralizzata i cui "ingredienti" per Regini sono a) le politiche keynesiane basate sull'uso della spesa pubblica in funzione anticiclica b) l'espansione del Welfare State allo scopo di ottenere il consenso di massa ai nuovi regimi politici occidentali che si ricreavano dopo la seconda guerra mondiale c) la concertazione con i grandi interessi organizzati per neutralizzare grossi poteri di veto alle principali scelte di politica economica. Alla fine degli anni Settanta questa forma storicamente specifica di regolazione dell'economia e di allocazione delle risorse è entrata in crisi sia per fattori esogeni al modello (quali ad esempio lo shock petrolifero e gli effetti della guerra del Vietnam) sia, soprattutto, per cause endogene, strettamente connesse alle modalità di funzionamento del Welfare State keynesiano e alla instabilità strutturale della contrattazione istituzionalizzata fra governi e grandi organizzazioni degli interessi. Questa crisi del modello, sostiene Regini, non ha avuto come esito un rinnovato rafforzamento del ruolo del mercato, bensì la diffusione di forme di regolazione più indirette e decentrate. Queste ultime non mirano più a orientare direttamente i comportamenti economici ma operano nello strutturare le convenienze degli attori a livello micro offrendo incentivi o ponendo vincoli.

Questo passaggio da un modello macro-politico a uno micro-sociale di regolazione costituisce l'oggetto di discussione della seconda parte del libro. In essa si analizzano le ragioni del successo

delle forme di riaggiustamento industriale avvenute in Italia negli anni Ottanta rispetto a paesi caratterizzati da sistemi di relazioni industriali molto diversi come l'Austria e gli Stati Uniti. Secondo l'autore l'eccezionale ripresa di competitività dell'industria italiana sarebbe stata favorita dalla diffusione di nuove forme di concertazione micro e macro che ha reso possibile una gestione congiunta dei processi di innovazione tecnica di riorganizzazione produttiva.

Per Regini resta una questione aperta se le forme di regolazione micro-sociale costituiscano un'alternativa stabile alla regolazione politica concertata e centralizzata dell'economia. Ma, a suo avviso, ciò non comporta l'abbandono del paradigma che tenga conto dei livelli periferici e localistici dei meccanismi di regolazione dell'economia e, soprattutto, dell'interazione tra tendenze che si esprimono al livello centrale e ciò che avviene al livello micro, cioè al livello dell'impresa e dell'organizzazione economico sociale territoriale.

Lo schema interpretativo di Regini si presta ad essere applicato anche ad ambiti problematici diversi, sebbene non distanti, da quello considerato nel volume. Si pensi ad esempio alla minore efficacia dimostrata dalle politiche di regolazione dei flussi migratori concertate a livello nazionale o sovranazionale rispetto a forme di micro-concertazione tra sindacati, associazioni di imprenditori, gruppi di volontariato e rappresentanti di comunità di immigrati che hanno avuto luogo in molte realtà locali soprattutto della Terza Italia. Resta da chiedersi, tuttavia, se lo sviluppo di forme decentrate e indirette di regolazione, basate sulla valorizzazione delle risorse locali, possa condurre ad un aggravamento del dualismo della struttura socioeconomica e del sistema istituzionale italiano. Ma su questa domanda potrà avviarsi una riflessione — o, più semplicemente, essa potrà essere adeguatamente proposta — quando all'indicazione di un più alto grado di efficienza economica come obiet-

tivo necessario dei soggetti territoriali si accompagnerà la consapevolezza dei profondi squilibri regionali.

ENRICA MORLICCHIO

MICHEL SERRES, *Il contratto naturale*, Feltrinelli, Milano 1991.

Mentre i nostri giorni passano attraversati da uno stile di lavoro che s'avvalle sempre di più della comunicazione in tempi reali Michel Serres, l'impareggiabile cantore di Hermes e di Roma, rimane invece il testimone d'una umanità che ha tentacoli remoti in tempi antichi, quando l'antropizzazione del mondo era solo agli inizi.

Serres è il vero eroe del mito nell'epoca moderna. Il mito non vive in Serres come un'eco di letture classiche: Serres non è come R. Graves o M. Eliade.

Serres è uno che riporta all'oggi una lezione che la storia va via via dimenticando. Le sue pagine s'intridono subito di tragedia: l'umanità è descritta, come in un quadro di Goya, quale combattimento tra due nemici in una palude. Le sabbie mobili stanno seppellendoli entrambi: a ogni fendente dell'uno, corrisponde la schivata dell'altro: ma la loro lotta non avrà vincitori. Le sabbie mobili renderanno un nulla sia chi vincerà, che chi perderà (pp. 9-12). Il senso della guerra tra le nazioni è mutato nel nostro secolo: una volta gli uomini si combattevano tra loro. Adesso tutte le società tecnologicamente evolute, unite, deviano la loro libido da distruzione contro il mondo (pag. 47).

La modernità è nata ignorando il mondo. Il contratto sociale ha lasciato la terra là, « ormai lontana, muta, inerte, ritirata, a una distanza infinita dalle città o dai gruppi (pag. 50) ».

Sembrava che l'uomo fosse riuscito a sconfiggere la natura, che dunque il contadino e il marinaio potessero essere considerate figure definitivamente superate, soppiantate dalle sole figure intellettuali urbane, ma ecco che le parti s'in-

vertono ancora una volta: « la terra minaccia di dominarci, di nuovo a sua volta. Essa ci possiederà, come un tempo (pag. 49) ».

Il patto naturale, il nuovo contratto naturale che Serres propone è dunque un ritorno alla natura; ma non più come il parassita che vive del lavoro altrui, bensì come colui che alla natura torna per irrobustire le proprie radici. Con un doppio movimento, locale e universale, verso il prossimo e verso l'umanità (pag. 67). Con una sola legge, quella dell'amore.

Non si direbbe niente di questo libro se si tacesse del suo programma linguistico, che prorompente s'esprime in ogni pagina, non solo come qualità precipua del buon scrittore, ma come scelta etico-estetica generale. Né tutto si direbbe del libro di Serres, senza richiamare la consonanza (se non il debito) a certe pagine di M. Heidegger: il *da-sein* vive in quest'opera, seppure rivisitato attraverso un'ottica originale.

GIULIANO DELLA PERGOLA

JOHN B. THOMPSON, *Ideology and Modern Culture*, Cambridge, Polity Press, 1990, pp. 362.

È un libro di grandi ambizioni, molto ricco, sostenuto da vaste letture e da un notevole acume critico. Partendo da una riformulazione del concetto di ideologia, Thompson passa in rassegna le trattazioni che del tema sono offerte dalla letteratura sociologica accreditata, da Marx e Mannheim a Max Horkheimer, Theodor W. Adorno e Jürgen Habermas. Thompson propone un concetto nuovo di ideologia, fondato sulla critica dei due tipi prevalenti di concezione dell'ideologia, ossia le concezioni neutrali e le concezioni critiche. Queste ultime sono quelle che « comportano un significato negativo, critico o peggiorativo. A differenza delle concezioni neutrali, le concezioni critiche implicano che i fenomeni caratterizzati come ideologici o ideologia sono fuorvianti, illusori o uni-

laterali » (pp. 53-54). Thompson sostiene che la teorizzazione critica dell'ideologia da parte di Marx è insufficiente, perché si basa esclusivamente sui rapporti di classe. Ma i rapporti di classe sono solo una forma di dominio sociale. Vanno anche considerati i rapporti fra i sessi, quelli fra gli stati-nazione e i blocchi di stati-nazione, per non parlare dei rapporti inter-etnici. Critiche analoghe, soprattutto nel quadro di una società, come quella odierna, in cui dominano i mezzi di comunicazione di massa, Thompson rivolge alla « Scuola di Francoforte », se questa formula è accettata, e specialmente a Jürgen Habermas e alla sua « teoria comunicativa ». Dopo la *pars destruens*, offre la sua teoria positiva della comu-

nicazione di massa, secondo la quale « con lo sviluppo della comunicazione di massa, la pubblicità (publicness) o visibilità di eventi o individui nel campo privato o pubblico non è più legata direttamente con la compartecipazione a un contesto comune » (p. 241); da ciò l'Autore inferisce che « ogni individuo situato in un quadro privato domestico dotato di un apparecchio TV ha un accesso potenziale alla sfera della pubblicità creata e mediata dalla televisione » (p. 244). Ma che i mass media possano, di per sé, mediare, immagini e significati, resta un problema aperto e la teoria di Thompson rischia di ridursi a mera tautologia.

F.F.

English summaries of some articles

E. TEDESCHI - *The island that is not there*. On the basis of the contributions by E. De Martino, M. Weber, I.P. Couliano, H. Corbin, among others, the Author faces the difficult issue of how to overcome the "risk of history". Eternal return and transcendental ethos are seen as the "fundamental way" toward the conception of a "meta-history" which is the outcome of an "exstatic ascension of the soul". In this perspective, apocalypse is nothing more than a series of preparatory visions that express the changing relationship between epiphany and hierophany. A description of various eschatological states of mind is accurately offered and interpreted.

M. BISCEGLIA - *A letter to R. Cipriani and M. Mansi about their research "South and Religion"* (published by Borla, Rome). In this letter critical remarks are expressed as regards: a) the scope of the research, still centered on a "magic South" instead of paying serious attention to the "militant grassroots communities" that are religiously as well as politically inspired; b) the comparison with Lorenzo Milani. R. Cipriani and M. Mansi, while thanking M. Bisceglia, reply that they never intended to give a complete picture of the "grassroots communities" and that this is only a beginning.

F. FERRAROTTI - *Mass communication and influencing power of media images*. In essence, the Author maintains that the platonic idea of "dialogue" should not be confused and reduced to the present day concept of "communication" in a mass society. In Plato's terms, a dialogue is not confined to informing. It informs and transforms at the same time. "I" and "Thou" in the end are no longer confronting each other but rather share in a new emerging "truth" (*alethéia*) which is "revelation" of what was hidden or forgotten. Some consideration is given to still photography as opposed to photogram. The Author contends that media can check their potentially negative effects through critical interaction.

L. BERZANO - *Ecological Apocalypse and Aquarius Community*. This is an interesting account of the Aquarius communities in Piedmont based on a two year field work (1990-1992) and especially concerned with "Green Village" (in Cavallirio) and "Damanhur" (in Valchiusella, Canavese). The A. links such experiments to the 1968 contestation as an attempt toward a new therapeutic knowledge and an "absolute social alternative".

LUIGI M. LOMBARDI SATRIANI - *Old fears, new solitudes* - After a detailed examination of the nuclear syndrome the A. analyzes some catastrophic examples such as the Fatima prophecies and the mass suicide of the "People's Temple" organized and led to its extinction by the Rev. Jim Jones.

V. LANTERNARI - *How many apocalypses of any age and of today*. Brilliant analysis of the twin figures of the apocalyptic "prophet-interpreter" and of the "promoter-planner" of apocalyptic situations. The problem of the relationship between the technically advanced world and the Third World is properly recalled together with the new religious movements aiming at offering a deceptive way out of the present world crisis. Apocalypse is both originally and historically the imaginary, oniric representation of the final struggle between the forces of evil and good in view of humankind salvation. In this sense, apocalypse is really the announcement of an end and at the same time the prefiguration of a new beginning, and this is the essential reason that explains its ambivalent implications of fear and hope.

Studi di Sociologia

pubblicazione trimestrale

2

anno XXIX aprile-giugno 1991

Direttore

VINCENZO CESAREO

Sommario

Saggi e ricerche

E. GOFFMAN L'ordine dell'interazione	p.	95
G. POLLINI Appartenenza nazionale. Tra localismo e cosmopolitismo	»	127
Note e commenti		
M. MAGATTI Forme della comparazione e teoria sociale	»	143
A. SCAGLIA La sociologia tedesca in Italia	»	159
F. SIDOTI Funzione politica della religiosità: un'analisi comparata	»	193
A. TAROZZI L'interprete dello sviluppo. Un orizzonte per la sociologia	»	209
Summaries	»	87
Analisi d'opere	»	231
Segnalazioni	»	89

3

anno XXIX luglio-settembre 1991

Sommario

Saggi e ricerche

L. RIBOLZI Ricerca sociale e processi decisionali: i sociologi dell'educazione e le politiche educative	p.	243
G. ROVATI Potere, deferenza e <i>statut</i> : l'approccio di Goffman alla stratificazione sociale	»	259
Note e commenti		
M. COLOMBO La valutazione nella ricerca sociologica: dalla metodologia alla pratica	»	281
G. OSTI Mobilità geografica e sociale delle classi agricole	»	297
E. ZUCCHETTI Leggere la disoccupazione	»	311
E.M. TACCHI Le nuove forme di urbanità. Note sul Convegno Nazionale della Sezione « Sociologie del Territorio » dell'Associazione Italiana di Sociologia	»	325
E. RUTIGLIANO Sul concetto di uomo in Max Weber. Note sul Seminario « L'uomo in Max Weber » (Trento, 25 ottobre 1991)	»	329
Summaries	»	333
Analisi d'opere	»	335
Segnalazioni	»	343

LA CRITICA SOCIOLOGICA

Periodico Trimestrale diretto da Franco Ferrarotti

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Spedizione in abbonamento postale Gruppo IV 70%

L. 26.500