

La Critica Sociologica

The background of the cover is an abstract painting. It features a mix of colors including shades of purple, blue, green, and yellow. The brushstrokes are visible and expressive, creating a textured, layered effect. The overall composition is dynamic and somewhat chaotic, with darker purple and blue tones in the upper and middle sections, and lighter, more yellowish-green tones towards the bottom.

Spediz. in Abb. Postale - 45% - Art. 2 comma 20/b Legge 662/96 - Filiale di Roma

133. PRIMAVERA 2000
chiuso in redazione - 31 maggio 2000

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

Abbonamento annuo L. 70.000 (IVA compresa) / euro 36.15
una copia L. 19.000 / euro 9.81

ESTERO

Abbonamento annuo per l'Europa L. 130.000 / euro 67.14
per i paesi extraeuropei L. 150.000 / euro 77.47
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. e fax 06-6786760

Partita IVA 01513451003

www.windpress.com

Stampa Tip. « Don Bosco » - Via Prenestina, 468 - Roma
Fotocomposizione San Paolo (di L. Puca) - Tel. 06-51.40.825 - Roma
Finito di stampare giugno 2000

Autorizzazione del Tribunale di Roma N. 11601 del 31-5-1967
Direttore Responsabile: Franco Ferrarotti

Spediz. In Abb. Postale - 45% - Art. 2 comma 20/b
Legge 662/96 - Filiale di Roma

La Critica Sociologica

133. PRIMAVERA 2000
febbraio-aprile

SOMMARIO

133 Primavera 2000

F.F. — La vittoria dei commessi viaggiatori e la sconfitta della Sini- stra invertebrata	III
---	-----

RIFLESSIONI SUL NEW AGE E RICERCA SPIRITUALE

La C.S. — Perché questo numero	1
Massimo Introvigne — Tra New Age e Next Age	2
Maria Luisa Maniscalco — L'Ordine del Tempio solare, movimen- to dal cuore settario	20
Federico Del Sordo — Per una sociologia della musica New Age ...	30
Enrica Tedeschi — Immaginario musicale e cultura di massa nella Nuova Era	48
Marcello Tari — Tecnologie del Sé e industria della coscienza ..	73
Tiziano Borghi — New Age e Internet	85
Mario Bruschi — Sta nascendo la scienza della coscienza?	93

ESPERIENZE E TESTIMONIANZE

Umberto Di Grazia — Fenomeni psichici: quale futuro per chi cerca di conoscere e capire	103
Judith Faulkner — L'importanza di amarsi	119
Ma Puja Cristina Canducci — Dalle tecniche ayurvediche al Quan- tum Healing di D. Chopra	121
Cesare Magrini — Nell'età dell'acquario la ribellione degli angeli ...	129

GIUBILEO E DINTORNI

Diletta Belardinelli — Parrocchie romane: in vista del Giubileo ...	133
Rita S. Foti — Sguardi sul Giubileo. Mostre a Roma	151
Manuel Olivares — Giordano Bruno e il paradigma dell'eresia ..	154

CRONACHE E COMMENTI

Sabino S. Acquaviva — Storia dell'umanità	160
Giovanna Gianturco — Una diversa lettura dell'Islām in Italia: il fenomeno dei convertiti	161
Maria I. Macioti — Sangue mestruale, differenza, ecumenismo...	168

SCHEDE E RECENSIONI	172
---------------------------	-----

SUMMARIES IN ENGLISH OF SOME ARTICLES	191
---	-----

In copertina: Olio su tela, di Cesare Magrini.

La vittoria dei commessi viaggiatori e la sconfitta della Sinistra invertebrata

*Dicono che si tratta di incontri del destino, ma forse sono solo la felice congiunzione di corposi interessi materiali, così sfacciatamente convenienti da aver bisogno d'una vernice di aure simboliche. Ciò che è troppo semplice, o stupido, per essere detto, va cantato. I due ex-commessi viaggiatori sanno parlare alla gente, inciarmare le masse, con quel tanto di disprezzo che ne perfeziona il tono scanzonato e il sorriso a trentadue denti da squalo in apparente disarmo. Le elezioni regionali del 16 aprile 2000 hanno messo in mano tutta l'Italia settentrionale, Liguria compresa, ai due cantanti. Che l'on. Berlusconi abbia scelto come podio elettorale una nave non è solo un tributo, forse inconsapevole, alle sequenze felliniane di *Amarcord*, quando nella notte sulle sponde riminesi la gente attende in ansia il nero profilarsi della sagoma del REX, debitamente punteggiata di obliò luminosi come un agghindato albero natalizio. Forse, era solo il ricordo delle prime fasi d'una strepitosa carriera quando l'incantatore odierno semplicemente intratteneva i danarosi ospiti delle crociere post-prandium. Il pubblico è ancora quello, ma straordinariamente ampliato; la voce suavisiva non è granché cambiata, ma i temi oggi riguardano il potere politico, il governo, le risorse da prendere e da dividere. Non si può dire che il comprimario, on. Bossi, sia da meno. La voce è di quelle rotte e affumicate, che fanno pensare a grandi bevute a malapena terminate, ma le proposte sono specifiche e non lasciano dubbi. Entrambi, Berlusconi e Bossi, hanno cavalcato con successo l'onda isterica della paura dello straniero. Aiutati più o meno direttamente da sociologi volenterosi, che mi fanno pensare al Sabbath goy, che rende i servizi disdicevoli di sabato al padrone assorto in preghiera, hanno confermato lo stereotipo vincente fra le masse atterrite: tutti gli albanesi sono criminali; non si dà una ragazza nigeriana che non sia una prostituta; i marocchini sono solo bravi a menar coltellate; i polacchi sbevazzano e fanno a botte; i cileni e i tunisini rubano; i rom sono i re dello scippo e in più sono zingari. È chiaro che una vittoria così estesa degli stereotipi non poteva lasciare indenni i «connazionali». Recano i giornali (aprile 2000) che un'intera classe di studenti siciliani in gita scolastica è stata respinta da un albergo di Montecatini. La ragione è esplicita: si trattava di ragazzi del sud. Secondo il racconto di un professore, a due settimane dalla partenza per la Toscana, l'albergo di Montecatini, regolarmente prenotato dal 9 al 14 aprile, ha annullato gli ottanta posti previsti con la motivazione che era disponibile a ospitare solo gruppi stu-*

*denteschi del nord. Il fax inviato in risposta ai responsabili dei gruppi di studenti liceali siciliani è chiarissimo: « Confermo disponibilità per gruppi studenteschi solo del Nord Italia ». Le due parole « Nord Italia », tanto per evitare equivoci, sono scritte a caratteri cubitali. La Lega Nord dovrebbe essere contenta. Le sue parole d'ordine sono prese alla lettera. Il suo capo, o cacicco, proclama che le industrie padane dovranno assumere esclusivamente operai e impiegati di accertata origine nordica. È probabile che non se ne rendano conto: Bossi e i suoi alleati fanno propria la vecchia contrapposizione fra nordici e « sudisti ». È una rozza applicazione dell'antico principio del *cujus regio ejus religio*. A quando l'istituzione dei nuovi « servi della gleba »? È paradossale che ciò avvenga in perfetta concomitanza con l'emergere dell'Europa unita. Dall'Austria di Herr Jörg Haider spira un vento razzistico che investirà forse anche prima del previsto tutta l'Europa. Dobbiamo ridurci a sperare che avremo presto, in nome dell'igiene razzialmente provveduta, nei ristoranti e negli autogrill delle autostrade gabinetti per quelli del nord rigorosamente separati da quelli riservati agli italiani del sud?*

In questa situazione, la sinistra appare evanescente. Si vergogna delle sue origini. Da maldestra dilettante, cerca di praticare la politica spettacolo. Si condanna da sé all'irrelevanza storica. A cinquant'anni dalla caduta del fascismo, l'Italia rischia di essere riconsegnata alla palude del trasformismo.

F.F.

L'ECO DELLA STAMPA®

con l'esperienza maturata in oltre 90 anni di attività, legge e ritaglia articoli e notizie — su qualsiasi nome o argomento di Vostro interesse — pubblicati da circa 100 quotidiani (e 120 loro edizioni locali), 600 settimanali, 350 quindicinali, 2.200 mensili, 1.200 bimestrali e 1.000 altre testate periodiche.

Per informazioni: Tel. (02) 74.81.13.1 r.a. - Fax (02) 76.110.346

RIFLESSIONI SU NEW AGE E RICERCA SPIRITUALE

Perché questo numero

Il 29 e il 30 aprile 1999 si è tenuto presso il Centro Congressi de La Sapienza un convegno dal titolo: *Dal New Age al Next Age? Verso la Nuova Era: linee e tendenze di una nuova spiritualità*, organizzato da M.I. Maciotti. Da allora questa tematica è stata oggetto di molta attenzione. Se ne è discusso a Saint Vincent, in un convegno coordinato da Jader Jacobelli, i cui atti sono usciti presso la casa editrice Laterza.

Il Dipartimento Affari Sociali d'altro canto ha nominato una commissione di sociologhe (la prof.ssa Maciotti e le dott.sse M. Colombo e B. Riva) perché preparassero un modello di ricerca possibile su queste realtà: ne è derivato un progetto di indagine riguardante il Lazio, la Romagna e la Lombardia.

L'Associazione CONACREIS (Coordinamento Nazionale Associazioni e Comunità di Ricerca Etica Interiore Spirituale) ha da parte sua organizzato un incontro su «Ricerca Spirituale e promozione sociale», con interventi del senatore Luigi Manconi e del deputato Lino De Benedetti, con i proff. Guido Alfa (Diritto Privato, Univ. La Sapienza) e M.I. Maciotti. Ha chiuso i lavori Lucia D'Arbitrio, presidente del CONACREIS, che ha parlato di *Ricerca interiore e spirituale: riconoscimento civile e strumenti normativi per le associazioni e le comunità*. Ha inviato una relazione il Ministro per la Solidarietà sociale Livia Turco.

Molteplici articoli, testi, interventi su queste tematiche sono comparsi in Internet. Si è parlato dell'affermarsi dell'individualismo, della crisi di un individualismo spinto, di una certa tendenza alla istituzionalizzazione, di rottura con il passato, di riproposta di arcaiche conoscenze in forma più moderna. Di ricerca spirituale e di nuove tecnologie, di visione olistica.

Convinta dell'importanza della tematica, evidentemente presente ai nostri giorni e sentita da un largo numero di utenti, nella speranza di fare cosa grata a quanti hanno chiesto di avere testi scritti in merito, la Rivista ha deciso di pubblicare alcuni interventi già presentati al convegno *Dal New Age al Next Age*, aggiungendovi alcuni materiali pertinenti e interessanti pur nella diversità di approccio: nella convinzione che il confronto e il dialogo tra esponenti di diverse discipline, tra studiosi e persone che vivono dall'interno e sperimentano queste odierne modalità di espressione e ricerca sia sempre un fatto proficuo e interessante, anche se difficoltoso.

La C.S.

Tra New Age e Next Age: le origini del Movement of Spiritual Inner Awareness (MSIA)

New Age e Next Age

Se il New Age sia ancora un fenomeno in crescita, o si diriga verso la sua crisi, è oggetto di notevoli controversie. La teoria della crisi è stata proposta a partire dall'inizio degli anni 1990 sia dall'interno¹, sia dall'esterno² dello stesso New Age. In alcuni paesi europei si è suggerito che un nuovo movimento, chiamato normalmente Next Age, stia gradualmente sostituendo il New Age. In Italia questa teoria è stata accettata — anzi, di fatto promossa — da influenti *leader* dello stesso New Age. Dal 1998 il più importante Salone del New Age in Italia (quello di Milano) ha cambiato nome in «Salone del New Age e del Next Age». Chi parla di Next Age spiega normalmente che il New Age si è trovato di fronte a un problema. Ha promesso per molti anni — anzi, per alcuni decenni — l'avvento di una nuova «età dell'Acquario», un'epoca di pace e armonia universale, e questa età dell'oro non è arrivata. Il Next Age si ritira dalle utopie globali. Annuncia piuttosto che, se pure non ci sarà probabilmente nessun New Age per il pianeta Terra nel suo insieme, singoli individui possono entrare in un «new age» personale di consapevolezza e felicità superiori, attraverso l'uso di varie tecniche di trasformazione personale. L'autore più spesso collegato al Next Age in Europa è attualmente il medico indiano residente negli Stati Uniti Deepak Chopra.

Così come il New Age, anche il Next Age non è naturalmente davvero nuovo. L'idea che le utopie devono essere guardate con sospetto, e sono piuttosto i singoli individui a poter raggiungere stati superiori di coscienza e di felicità, è almeno antica quanto il New Thought e la versione talora secolarizzata in quest'ultimo, il pensiero positivo. Maestri spirituali che si sono concentrati sulle trasformazioni individuali piuttosto che sugli scenari globali hanno fatto parte del New Age fin dai suoi inizi. In effetti, si può sostenere che la rete internazionale del New Age ha sempre incluso due ali diverse (talora in conflitto). La prima ala ha le sue radici nella

¹ Cfr. DAVID SPANGLER-WILLIAM IRWIN THOMPSON, *Reimagination of the World. A Critique of the New Age, Science, and Popular Culture*, Bear & Company, Santa Fe (New Mexico) 1991.

² Cfr. J. GORDON MELTON, «The Future of the New Age Movement», in EILEEN BARKER-MARGOT WARBURG (a cura di), *New Religions and New Religiosity*, Aarhus University Press, Aarhus-Londra 1989, pp. 133-149.

subculturale occultistica e teosofica, ed è stata influenzata sia dalla tradizione esoterica occidentale sia dalle religioni orientali. È questo il tipo di New Age principalmente studiato da Wouter Hanegraaff come esoterismo dopo la secolarizzazione³. Influenzato dalla Società Teosofica e dai movimenti che si rifanno ad Alice Bailey, l'esoterismo post-secolare è stato raramente proposto senza qualche tipo di connessione con le religioni orientali (magari in una delle loro forme occidentalizzate). La tradizione teosofica ed esoterica ha compreso a sua volta una forma di millenarismo « progressista » o « ottimista » — per usare le distinzioni fra i millenarismi proposte da Catherine Wessinger — almeno a partire dal mandato della terza presidentessa della Società Teosofica, Annie Besant (1847-1933)⁴. Di conseguenza, è questo il New Age dove si sente parlare più spesso di rinnovamento globale e di un Millennio acquariano.

D'altro canto, il New Age è stato anche influenzato da forme di spiritualità più orientata ai singoli individui, come il New Thought e il pensiero positivo. J. Gordon Melton ha notato che « in senso sia storico sia pratico, il New Thought ha fatto da battistrada all'emergere del New Age »; e che « il New Age sembra essersi appropriato di tutti gli elementi di cui era possibile appropriarsi del New Thought »⁵. Benché figure influenti del New Thought abbiano denunciato il New Age come una semplice moda passeggera, è attraverso il New Thought che il New Age è venuto in contatto con la ricca tradizione della « corrente metafisica » cristiana⁶. Talora ha anche incontrato quella versione non sempre cristiana del New Thought che è il pensiero positivo. Entrambe queste tradizioni non erano millenariste e non insistevano su un rinnovamento globale della società. In effetti, si concentravano piuttosto sull'individuo. Talora seminari e gruppi che insistevano sulla promessa della felicità individuale erano criticati all'interno del New Age come spiritualmente egoisti, o anche come forme di narcisismo. D'altra parte Paul Heelas — il cui concetto di New Age è senz'altro estensivo — sostiene che quella che chiama « religione dei seminari » deve essere considerata senz'altro come parte del New Age⁷. Heelas notava pure nel 1996 una tensione all'interno del New Age tra « una spiritualità basata sull'autorità sperimentata del Sé, che richiede l'esercizio di una certa disciplina » e « un'altra rivolta ai bisogni del consumatore edonistico »⁸. Questa è precisamente quella che oggi diverse pubblicazioni del New Age

³ WOUTER J. HANEGRAAFF, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Brill, Leida 1996.

⁴ Cfr. CATHERINE LOWMAN WESSINGER, *Annie Besant and Progressive Messianism (1847-1933)*, Edwin Mellen, Lewiston (New York) e Queenston (Ontario) 1988.

⁵ J. GORDON MELTON, « New Thought », in J. GORDON MELTON-JEROME CLARK-AJDAN A. KELLY, *New Age Almanac*, Visible Ink Press, Detroit 1991, pp. 343-347 (346).

⁶ Cfr. su questa tradizione J. STILLSON JUDAH, *The History and Philosophy of the Metaphysical Movements in America*, Westminster Press, Philadelphia 1967.

⁷ Cfr. PAUL HEELAS, *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Blackwell, Oxford 1996 (tr. it.: *La New Age. Celebrazione del sé e sacralizzazione della modernità*, Editori Riuniti, Roma 1999).

⁸ *Ibid.* (ed. ingl.), p. 221.

Questa è precisamente quella che oggi diverse pubblicazioni del New Age descriverebbero come la differenza tra il New Age e il Next Age, anche se si affretterebbero a precisare che il Next Age non è necessariamente «edonistico» e può offrire esperienze ricche e significative.

Mentre osserviamo la transizione dal New Age al Next Age — o ci chiediamo se questa transizione esista davvero — lo studio del Movement of Spiritual Inner Awareness (MSIA), un nuovo movimento religioso internazionale fondato in California nel 1971, è particolarmente interessante. Da una parte il MSIA ha incorporato, forse gradualmente, molte delle caratteristiche del Next Age, almeno vent'anni prima che «Next Age» diventasse una parola di uso comune in alcuni paesi europei. Alcuni nuovi movimenti religiosi hanno esercitato un fascino particolare sul New Age. Non è difficile prevedere che il MSIA potrà esercitare un'influenza e un fascino crescente se la visione del mondo del Next Age (o con qualunque altro nome lo si voglia chiamare) sostituirà definitivamente le utopie del New Age per un vasto numero di entusiasti e di clienti del New Age «classico». D'altra parte, quello che sembra particolarmente interessante — e su cui si concentra questo saggio — è lo studio delle origini del MSIA. Questo studio può mostrare come le due ali o subculture del New Age — quella orientale-occulta e quella cristiana — New Thought — hanno interagito al momento della nascita di un movimento internazionale. E il MSIA è nato più o meno contemporaneamente agli inizi dell'espansione internazionale del New Age. Credo pure che il non avere riconosciuto la presenza di entrambe le ali alle origini del MSIA abbia tratto in inganno alcuni critici di questo movimento di origine americana.

Le controversie sul MSIA

Anche se il MSIA è stato solo occasionalmente un obiettivo principale del movimento anti-sette internazionale, ha patito la sua parte di controversie, per tre principali ragioni. In primo luogo, il primo — e per molti anni il solo — studioso che si è occupato del MSIA lo ha fatto a lungo in chiave critica (pur avendo modificato reiteratamente la sua opinione sul tema). Si tratta di David Christopher Lane, che ha una storia culturale interessante. Mentre la maggioranza dei critici delle «sette» muovono da una prospettiva protestante evangelica, ovvero laicista, Lane è stato per molti anni vicino alla religione radhasoami. Quest'ultima è una tradizione religiosa indiana le cui origini risalgono a Shiv Dayal Singh («Soamiji Maharaj», 1818-1878), e si inserisce nella spiritualità Sant Mat, una corrente che nasce nell'induismo medioevale, si esprime (ma non si esaurisce) nella religione sikh e incorpora anche elementi di altra origine, per esempio islamica⁹. Lane è stato per qualche tempo assistente del professor Mark

⁹ Cfr. su questa tradizione MARK JUERGENSMEYER, *Radhasoami Reality. The Logic of a Modern Faith*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 1991.

Juergensmeyer, una delle maggiori autorità occidentali in tema di religione radhasoami. Ironicamente, quando i movimenti radhasoami si sono presentati per la prima volta in Occidente sono stati spesso trattati da «sette», particolarmente da ambienti protestanti evangelici, tradizionalmente sospettosi di fronte a vie spirituali in cui entrino elementi tantrici. Benché esistano divergenze in tema di hatha yoga e di esercizi respiratori, «gli insegnamenti radhasoami — come scrive Juergensmeyer — sono diversi dal resto del *corpus* Sant Mat in quanto sembrano gravitare più decisamente in direzione di idee tantriche e dei *nath*»¹⁰. I *nath* sono, a loro volta, rilevanti per la storia dell'esoterismo occidentale in quanto al loro interno si sono sviluppate un buon numero di tecniche di magia sessuale che hanno raggiunto per diverse vie l'Occidente e rimangono ancora oggi al cuore di diversi sistemi occulti¹¹.

Lane, in una fase (passata) della sua carriera, è sembrato porsi come custode di una fede radhasoami «pura». All'epoca, una parte importante della sua attività consisteva nel denunciare come sette pericolose quelle che considerava derivazioni occidentali, non ortodosse e non autorizzate, della tradizione radhasoami legittima. Il principale obiettivo di Lane era Eckankar, il nuovo movimento religioso americano fondato da Paul Twitchell (1908?-1971), ma le sue critiche si sono estese — almeno in una certa fase della sua attività — al MSIA. Lane sostiene che Twitchell ha letteralmente plagiato un certo numero di testi radhasoami (nonché un libro sulla religione radhasoami scritto da Julian Johnson nel 1939)¹² per inventare una «tradizione ECK» che in realtà non esiste, proclamandosi il 971° «Maestro ECK»¹³. In passato, Lane ha accusato il MSIA di avere a sua volta «copiato» da Eckankar, ed è rimasto per un certo numero di anni un critico attivo del MSIA¹⁴.

Le idee formulate (e oggi in parte non più sostenute) da Lane hanno influenzato tutte le campagne contro il MSIA (compresa una lanciata dal *Los Angeles Times* nel 1988), ma due altre vicende sono entrate in queste controversie. In primo luogo, la giornalista americana di fama nazionale Arianna Huffington ha partecipato alle attività del MSIA fin dagli anni 1970. Nel 1994 una campagna elettorale particolarmente aspra è combattuta per un seggio senatoriale, in California, fra la democratica Dianne Feinstein e il repubblicano conservatore Michael Huffington, marito di Arianna

¹⁰ *Ibid.*, p. 31.

¹¹ Sui *nath* e su queste tecniche cfr. DAVID GORDON WHITE, *The Alchemical Body. Siddhi Traditions in Medieval India*, The University of Chicago Press, Chicago-Londra 1996.

¹² JULIAN JOHNSON, *The Path of the Masters*, Sawan Service League, Punjab 1939.

¹³ DAVID CHRISTOPHER LANE, *The Making of a Spiritual Movement. The Untold Story of Paul Twitchell and Eckankar*, Del Mar Press, Del Mar (California) 1983 (2ª ed.: 1993).

¹⁴ Cfr. DAVID CHRISTOPHER LANE, «The J.R. Controversy. A Critical Analysis of John-Roger and MSIA», *Understanding Cults and Spiritual Movements*, 1984, 1:1; Id., *Exposing Cults. When the Skeptical Mind Confronts the Mystical*, Garland, New York 1994; Andrea Grace Diem, anch'essa vicina alla religione radhasoami, ha trascritto le critiche formulate a suo tempo da Lane al MSIA nella sua tesi di dottorato all'Università della California a Santa Barbara (settembre 1995) intitolata *Shabdism in North America. The Influence of Radhasoami in Guru Movements*.

na. Michael Huffington, personalmente, non ha mai avuto a che fare con il MSIA, ma i mezzi di comunicazione *liberal* e altri comunque ostili alla sua campagna (ultimamente non coronata da successo) hanno usato come argomento contro di lui il fatto che la moglie avrebbe fatto parte di una «setta pericolosa». Infine, tra il 1993 e il 1994, Peter McWilliams — coautore con il fondatore del MSIA, John-Roger Hinkins, di diversi volumi di *self-help* di grande successo — ha rotto con John-Roger e ha affrontato il MSIA in una causa civile relativa ai diritti d'autore su quei volumi (in seguito oggetto di transazione). Nello stesso tempo — all'epoca aiutato da David Christopher Lane — ha pubblicato un violento attacco al MSIA, *Life 102*¹⁵. I diritti d'autore su questo libro (veramente virulento) sono stati ceduti, come parte della transazione, al MSIA, che se ne è servito per ritirare il libro dalla circolazione. Lane, tuttavia, aveva mantenuto il volume su Internet per qualche tempo, e la vicenda era stata oggetto di una ulteriore causa civile. Nel 1998 il giudice Christina A. Snyder della Corte Distrettuale degli Stati Uniti per Los Angeles ha deciso che si tratta di una violazione del diritto d'autore del MSIA, e ha bandito *Life 102* anche da Internet. McWilliams — che prima di aderire al MSIA aveva scritto opere di propaganda per la Meditazione Trascendentale — è una figura pittoresca e tipicamente californiana. Il 21 agosto 1998, per esempio, ha depositato una cauzione per ottenere la libertà provvisoria dopo avere soggiornato in prigione per circa un mese. Era stato arrestato per avere coltivato marijuana e per averla posta in vendita. McWilliams sostiene la cosiddetta teoria dell'«uso medico della marijuana» ed è in generale un anti-proibizionista. Le sue informazioni sulle origini del MSIA sono di seconda mano, e derivano in gran parte da opere di Lane, ma la sua colorita personalità lo rende popolare fra i giornalisti.

L'accusa secondo cui il fondatore di un movimento religioso avrebbe plagiato opere di altri non è, naturalmente, particolarmente nuova. I fondatori di alcune delle più significative tradizioni religiose americane create nel XIX secolo sono stati tutti accusati di plagio letterario. Il profeta mormone Joseph Smith (1805-1844) è stato accusato di avere tratto il *Libro di Mormon* da diverse fonti. Anzitutto, da un manoscritto di un certo Solomon Spaulding (1761-1816), un testo la cui stessa esistenza non è mai stata provata. In secondo luogo, dalla seconda edizione (del 1825) del libro di Ethan Smith (1762-1849) *View of the Hebrews*, la cui prima edizione è del 1823. Alcune idee generali sono in effetti comuni, ma la somiglianza, per il resto, è piuttosto superficiale¹⁶. Mary Baker Eddy (1821-1910) la «scopritrice» della Christian Science, fu accusata a sua volta di avere copiato per il suo *Science and Health* un manoscritto di cui sarebbe stato autore il filosofo tedesco Francis Lieber (1800-1872). Un manoscritto esiste, ma con ogni probabilità è stato scritto — ben dopo la morte di Lieber, e certamente dopo *Science and Health* — da oppositori della Christian

¹⁵ PETER MCWILLIAMS, *Life 102. What to do when Your Guru Sues You*, Prelude Press, Los Angeles (California) 1994.

¹⁶ Il libro è stato ristampato nel 1977: ETHAN SMITH, *View of the Hebrews*, Arno Press, New York.

Science¹⁷. Ellen G. White (1827-1915), che si trova alle origini degli Avventisti del Settimo Giorno, è stata accusata di avere copiato diverse dozzine di opere cristiane precedenti¹⁸.

Il caso di Ellen G. White è particolarmente interessante. La Conferenza Generale degli Avventisti del Settimo Giorno ha riconosciuto che la White ha occasionalmente copiato interi paragrafi da altri autori, nella maggior parte dei casi senza citarli. Ha pure ammesso che — anche se «piuttosto piccolo» se lo si confronta con la sua ampia produzione letteraria — «il totale di questi prestiti è maggiore di quanto si potesse ritenere in precedenza»¹⁹. D'altra parte, gli Avventisti continuano a ritenere che, quando utilizzava la prosa di altri autori, la White ne modificava il contesto in modo così significativo da creare quelli che in effetti potevano considerarsi scritti nuovi, sulla base sia delle leggi sul diritto d'autore, sia (cosa forse più importante) dei criteri propri della storia della spiritualità²⁰.

Sembra proprio che, quando devono esporre le loro dottrine, i fondatori di nuovi movimenti religiosi prendano a prestito piuttosto liberamente scritti di autori precedenti, senza preoccuparsi troppo di problemi di diritto d'autore o di critiche future. Forse a causa dello stato poco sviluppato delle leggi sul diritto d'autore dell'epoca, gli autori dei Vangeli presero a prestito ampi brani sia l'uno dall'altro, sia dal Vecchio Testamento. Gli avvocati specializzati in diritto d'autore possono discutere animatamente questi problemi, e nel mondo legale contemporaneo di tanto in tanto nascono delle cause anche intorno a testi religiosi. Gli specialisti di nuovi movimenti religiosi, tuttavia, possono forse permettersi di non considerare cruciale la questione dei «prestiti» letterari (dando per scontato che nel mondo della spiritualità questo, per qualche ragione, avviene più spesso che nei romanzi o nelle opere accademiche). È più interessante chiedersi se e come — pur utilizzando talora i talenti letterari di qualcun altro — i fondatori di nuovi movimenti religiosi riescono a creare nuovi sistemi di significato, e idee percepite come interessanti dai loro seguaci.

Questi documenti non implicano, naturalmente, che studiare le fonti di un nuovo movimento o dottrina sia irrilevante. Può essere non molto rilevante per il fedele, il quale è lieto di credere che la sua nuova fede è il prodotto interamente originale del genio del fondatore e — comunque — «funziona». Ma è rilevante per lo studioso, la cui rappresentazione di un movimento non può certo semplicemente fare da specchio all'auto-percezione dei suoi membri. Studiare le origini e le fonti di un nuovo movimento o tradizione religiosa — giacché nulla nella storia delle religioni è realmente del tutto nuovo — non deve essere confuso con l'analisi legale

¹⁷ Cfr. CONRAD HENRY MOEHLMAN, *Ordeal by Concordance: A Historical Study of a Recent Literary Invention*, Longmans Green & Co., New York 1955.

¹⁸ Per un'esposizione recente di queste accuse da parte di un autore anti-avventista cfr. WALTER T. REA, *The White Lie*, M & F Publications, Turlock 1982.

¹⁹ NEAL C. WILSON, «This I Believe About Ellen G. White», *Adventist Review*, 20 marzo 1980, pp. 8-10.

²⁰ Cfr. «The Truth about *The White Lie*», documento preparato dallo staff dell'Ellen G. White Estate in collaborazione con il Biblical Research Institute e l'Associazione Ministeriale della Conferenza Generale degli Avventisti del Settimo Giorno, agosto 1982.

di possibili violazioni del diritto d'autore. Piuttosto, può rispondere a quesiti importanti sul significato storico di un particolare movimento all'interno di un più ampio scenario di rinnovamento e trasformazione religiosa.

Le fonti del MSIA: la «corrente metafisica» cristiana

Roger Hinkins nasce a Rains, nello Utah, il 24 settembre 1934. L'esistenza di Rains era dovuta alle miniere. Con la crisi dell'attività mineraria nello Utah del Sud, Rains sparisce dalle carte geografiche, ed è oggi una città fantasma. Quella di Hinkins è una famiglia mormone, ma — nelle sue stesse parole — «c'è uno Utah di su e uno Utah di giù»²¹. Con queste parole si riferisce alla differenza fra lo Utah del Nord e del Sud. Nella zona meridionale che gli abitanti dello Utah amano chiamare «Dixie», il giovane Roger incontra una comunità mormone di tipo carismatico, con frequenti esperienze estatiche, particolarmente tra i missionari che ritornano a casa. Hinkins afferma oggi che, per quanto apprezzasse gli insegnamenti mormoni sulla morale e la famiglia, le influenze del mormonismo sulle sue esperienze religiose successive sono state «zero». Crescendo, sviluppa un interesse per la psicologia e si sente sempre più a disagio di fronte alle esperienze carismatiche mormoni comuni nello Utah «di giù». Le considera un «comportamento aberrante». Dopo il liceo a Huntington, frequenta il Carbon College di Price (Utah) per due anni. Si trasferisce quindi a Salt Lake City, dove consegue un grado accademico in psicologia alla University of Utah nel 1958. Nel frattempo, aveva lasciato la Chiesa mormone. In effetti, la sua decisione relativa alla fede dei genitori (dove conserva a tutt'oggi amici, e di cui parla con rispetto) era stata presa quando aveva deciso di non iscriversi alla Brigham Young University di Provo (che appartiene alla Chiesa mormone), ma piuttosto alla «laica» University of Utah di Salt Lake City.

Negli anni 1950 non era poco comune per uno studente universitario di psicologia interessarsi alla «corrente metafisica» o alle spiritualità alternative. Nonostante la presenza dominante della Chiesa mormone, lo Utah ospitava un buon numero di gruppi esoterici e «metafisici». Poco dopo aver lasciato la University of Utah, Hinkins decide di trasferirsi a San Francisco. Sarebbe suggestivo collegare questo trasferimento al significato particolare della California per la ricerca di alternative spirituali, ma Hinkins afferma oggi che, soprattutto, «ho lasciato lo Utah perché faceva troppo freddo d'inverno (...). Per strano e semplice che possa sembrare, è proprio così». A San Francisco, tuttavia, Hinkins inizia a sperimentare un buon numero di gruppi spiritisti e «metafisici», diventando un ricercatore spirituale o, come oggi afferma, un «metaphizzle». Nel 1960 si trasferisce a Los Angeles e inizia a lavorare come professore di inglese al Liceo di Rose-

²¹ Questa citazione, e altre a cui non corrisponderanno note specifiche, provengono da una lunga intervista registrata dal sottoscritto a John-Roger Hinkins e al suo successore John Morton a Los Angeles il 28 gennaio 1998. La trascrizione è di 65 pagine.

mead, un sobborgo della metropoli californiana. Ricorda di avere frequentato in quegli anni la School of Christian Metaphysics, in effetti una Chiesa spiritista influenzata dal New Thought che aveva sede a Long Beach, recandosi anche da un certo numero di medium e di praticanti della forma di medianità chiamata *channeling*.

Il 4 luglio 1963 Hinkins ha un incidente d'auto a Hollywood. È ricoverato in ospedale e, mentre si rimette dall'incidente, i medici gli scoprono un calcolo al fegato. È operato il 3 dicembre 1963. Ne nascono complicazioni, e si ritrova in coma. Durante il coma, ha un'esperienza di prossimità alla morte. Quando si sveglia (come gli sarà riferito più tardi): «Mia madre era lì, tutto il tempo. Proprio devota. Sì. E mi ricordo un giorno, aprendo gli occhi, disteso su un fianco, di averla guardata (...). E lei mi dice: Chi sei? Adesso me ne ricordo. E una voce rispose: John. E lei chiede: Bene. Ma Roger c'è? E la voce dice: Sì. Vuoi parlare con Roger? E lei dice: Sì».

Dopo questo episodio, gli riferiscono (non ricorda chiaramente quando) che ha acquistato poteri straordinari: «Potevo fare diagnosi nell'ospedale. Potevo sapere chi stava per morire». Esperienze precedenti di lettura dell'«aura» e del «campo di energia» delle persone si sviluppano in nuove capacità. Secondo Hinkins, un passaggio importante nella comprensione della sua esperienza di prossimità alla morte è la visita di una coppia di medium, che si dicevano in contatto sia con un'entità spirituale chiamata EC sia con il «Sé più alto» dei loro seguaci. Nel 1964 la coppia parla in nome del «Sé più alto» di Hinkins e:

«Dicono che si chiama John. Quella coscienza che si presentò era John. Chiesi: John chi? Bene, dissero, aspetta un minuto. E fecero venire fuori quella coscienza. Quando si manifestò tramite lei [la medium donna], la riconobbi all'istante. Voglio dire, non so come la riconobbi, ma fu un'esperienza immediata. Le altre [entità che si manifestavano tramite i medium] non sapevo chi fossero. Potevano essere chi dicevano di essere, o non esserlo affatto. Ma questa l'ho riconosciuta. E quando parlava la potevo sentire dentro di me (...). Pensavo fosse una cosa straordinaria. E così chiesi: Sai chi sei? Che cosa fai? Perché siamo uniti? Di che si tratta? Non feci una domanda sola. Facevo una domanda, rispondeva, e io ne facevo un'altra. E diceva: Sono John, Giovanni, sono il discepolo che Gesù amava. E io chiedevo: Quale discepolo che Gesù amava? E lui rispondeva: Proprio quello, Lo incontrerai a suo tempo. (...) E tornava indietro, e veniva fuori un'altra personalità (...). E veniva fuori, e io dicevo: Bene, se questo è John... io ora sono John? Oppure sono Roger? Chi sono io? E queste voci dicevano: Sei tutti e due. Io dicevo: Bene. Ma Roger è il mio nome. E ho pure questo John. Le voci dicevano: John-Roger. E quadrava. (...) E io dicevo: Bene, come facciamo? E le voci: John trattino Roger. È così venuto fuori il nome».

La conversazione con i medium è registrata, e Hinkins la riesamina «parecchie volte, forse per tre giorni di seguito. La sentivo tutta, e poi

la risentivo ancora». Alla fine, accetta l'informazione trasmessa dai medium come accurata, e tenta anche un esperimento personale per capire quale «Giovanni» (John) è collegato al suo Sé superiore. Scrive i nomi di un certo numero di diversi «Giovanni» storici su pezzi di carta e li mette in un vaso. Poi estrae, e il primo nome che viene fuori è «Giovanni il discepolo che Gesù amava» e il secondo «Giovanni il discepolo di Gesù Cristo» (cioè lo stesso Giovanni con un altro nome).

Hinkins comincia a usare il nome «John-Roger», e continua il suo itinerario spirituale. Frequenta un'altra Chiesa spiritista, il Tempio della Sagghezza Agasha fondato e diretto dal reverendo Richard Zenor (1911-1978). Aveva già letto un libro di successo su Zenor, *Telephone Between Worlds*, scritto dal giornalista James Crenshaw nel 1950²². Secondo Hinkins il libro gli era stato raccomandato da un medico chiropratico dello Utah, Rodney Bigelow. Hinkins sostiene ora che Zenor lo chiamava «quel giovanotto con la Luce intorno», e causava un notevole interesse per John-Roger tra i suoi seguaci.

Un altro avvenimento significativo dopo l'esperienza di prossimità alla morte è l'iscrizione di John-Roger ai corsi per corrispondenza dell'AMORC, l'Antico e Mistico Ordine Rosae Crucis la cui sede è a San José, in California, fondato da Harvey Spencer Lewis (1883-1939) e a quel tempo diretto dal figlio del fondatore, Ralph Maxwell Lewis (1904-1987). Gli insegnamenti dell'AMORC sono presentati in opuscoli chiamati «monografie», spediti periodicamente ai membri. Attraverso le lezioni, i membri possono di volta in volta raggiungere nove «gradi del Tempio» durante cinque anni di studio. Quindi, progrediscono al di là del nono grado del Tempio attraverso il contatto diretto con l'Ordine (mentre le prime iniziazioni possono essere ottenute con rituali privati che il candidato può praticare da solo a casa sua). Hinkins, come racconta, raggiunse «i livelli più alti» e «trovò le informazioni molto interessanti». Tuttavia, praticò «un mucchio dei loro rituali» e scoprì che «non funzionavano». Decise così di esplorare altre vie «metafisiche». È importante notare che, fino a questo punto, John-Roger aveva principalmente visitato Chiese e gruppi nella tradizione della «corrente metafisica» cristiana, dello spiritismo e del New Thought. Certo, sia l'AMORC sia il Tempio della Sagghezza Agasha vantano remote origini nell'antico Egitto, ma sostengono pure di essere perfettamente compatibili con il cristianesimo, o più precisamente con una sua branca esoterica ed «eretica». Il mito dei Rosacroce, dopo tutto, è un mito esoterico di origine cristiana.

Svolta a Oriente?

La «corrente metafisica» californiana dei primi anni 1960 non era priva di interessi per l'Oriente. Sia il Tempio Agasha sia l'AMORC racco-

²² JAMES CRENSHAW, *Telephone Between Worlds*, De Vorss & Co., Marina del Rey (California) 1950.

mandavano lo studio di tutte le principali tradizioni religiose dell'umanità, comprese le religioni orientali. Tuttavia la loro attenzione principale si dirigeva all'Occidente. John-Roger, per quanto i suoi interessi religiosi siano vasti, non ritiene opportuno iscriversi alla Società Teosofica o a una delle molte altre istituzioni americane che avevano compiuto una «svolta a Oriente» fin dall'inizio del secolo. Ma altri nuovi movimenti religiosi basati su insegnamenti orientali erano continuamente fondati a metà degli anni 1960. Uno di questi movimenti che attira l'attenzione di John-Roger è Eckankar, che Paul Twitchell aveva fondato nel 1965. Come si è accennato, i lavori di Twitchell sono influenzati dalla tradizione radhasoami, ed egli era stato in contatto con diversi gruppi radhasoami. Twitchell era stato anche seguace di Swami Premananda (Brahmachari Yotin), un importante discepolo di Paramahansa Yogananda (1893-1952)²³, e aveva fatto parte per un breve periodo di tempo della Chiesa di Scientology a partire dal 1958. Eckankar insegna che la vita scorre da Dio nell'universo e ritorna a Dio come corrente divina chiamata ECK. Questa corrente può essere percepita dagli uomini come luce e suono, con l'aiuto determinante di un Maestro ECK Vivente. Un lignaggio di Maestri ECK segreti è esistito per molti secoli. Alla fine, o almeno così sosteneva Twitchell, era stato passato a lui da un misterioso maestro tibetano, Rebazar Tarzs, nel 1965. Così, Twitchell era diventato il 971° Maestro ECK Vivente. Agli iniziati di Eckankar sono insegnati diversi esercizi, che hanno fra l'altro lo scopo di sviluppare la capacità di viaggiare in regni invisibili, lasciandosi alle spalle il corpo fisico («viaggio dell'anima»).

Secondo Eckankar, John-Roger «divenne membro di Eckankar nel settembre 1967. Ricevette la sua seconda iniziazione da Paul Twitchell nel 1968. Poco dopo, cessò di essere un membro attivo di Eckankar (...)»²⁴. Il MSIA non mette in dubbio queste date, ma nega che John-Roger sia mai stato veramente «membro» di Eckankar, o abbia ricevuto la «seconda iniziazione» grazie alla quale si diventa tecnicamente iniziati di Eckankar (la cosiddetta «prima iniziazione», simile da questo punto di vista al primo «grado del Tempo» dell'AMORC, non richiede la presenza fisica di un ministro di Eckankar). John-Roger, secondo il MSIA, avrebbe semplicemente letto la letteratura di Eckankar e incontrato occasionalmente Twitchell. La maggior parte degli allievi di Eckankar ricevono la loro («seconda») iniziazione durante il secondo anno di partecipazione al movimento. John-Roger, d'altra parte, certamente non si consacra esclusivamente a

²³ Yogananda iniziò Premananda nel 1920, ma non approvò la registrazione legale da parte di Premananda della Self Revelation Church of Absolute Monism negli Stati Uniti come un'entità indipendente dalla Self Realization Fellowship (SRF), l'organizzazione principale di Yogananda. Così, oggi la SRF considera il lignaggio di Premananda come non ortodosso (cfr. per una discussione ANDREW RAWLINSON, *The Book of Enlightened Masters: Western Teachers in Eastern Traditions*, Open Court, Chicago-La Salle (Illinois) 1997, pp. 348-349 — il libro di Rawlinson, per altri versi interessante, ha un capitolo su John-Roger che si limita a ripetere le vecchie critiche di Lane: *ibid.*, pp. 339-347).

²⁴ *ECK World News*, aprile 1973, risposta redazionale a una lettera di A. Agee, Grants Pass, Oregon.

Eckankar, né è questo il suo interesse dominante, negli anni 1967-1968, e non ammette di aver ricevuto alcuna «iniziazione»²⁵.

Nel 1968, quando si interessa a Eckankar (e continua a rimanere in contatto con diversi altri movimenti). John-Roger ha appena iniziato a condividere la sua esperienza spirituale con altri. Per usare le sue stesse parole, John-Roger inizia a «lavorare uno a uno» in quelli che chiama «Studi della Luce». Risponde a domande e fornisce informazioni alle singole persone attraverso una «azione dell'anima». Dà anche informazioni su persone non fisicamente presenti sulla base delle loro date di nascita. Afferma che i primi seguaci gli rivolgevano «domande, per esempio, sulla moglie, i bambini, e l'unica cosa di cui avevo davvero bisogno era il nome e la data di nascita. Perché se qualcuno mi chiedeva di Jim Jones [il fondatore del Peoples Temple, il movimento più tardi responsabile del suicidio di massa in Guyana nel 1978] non sapevo esattamente chi fosse. Ma appena avevo la data di nascita potevo collocarlo nel modo giusto. Proprio così, e proprio rapidamente».

Un altro evento importante del 1967 è la decisione di John-Roger di mettere a parte delle sue esperienze spirituali, durante un viaggio a Disneyland, la collega a cui era più affezionato fra gli insegnanti del liceo di Rosemead, Pauli McGarry (che più tardi sposerà Peter Sanderson). Pauli è colpita dagli insegnamenti spirituali del collega, e lo incoraggia a dividerli con altri in modo più sistematico. Pauli Sanderson è ancora oggi un membro del MSIA²⁶. Nel 1968 John-Roger inizia a tenere «seminari», e così può «parlare dello Spirito e della Luce (...) a più di una persona per volta»²⁷. I primi seminari si tengono a Santa Barbara, in California, ma la domanda cresce rapidamente, e ben presto John-Roger si ritrova a insegnare quasi ogni sera. «A un certo punto tra il 1968 e il 1969 l'orario serale di J.-R. comincia a essere di questo tipo: lunedì sera, seminario a Thousand Oaks; martedì sera, seminario a Long Beach; mercoledì sera, un altro seminario a Thousand Oaks; giovedì sera, seminario ad Alhambra; venerdì sera, seminario a Santa Barbara; sabato sera, seminario a Los Angeles. Durante il giorno, naturalmente, continua a lavorare come insegnante dalle otto del mattino alle tre e mezza del pomeriggio, e dalle quattro alle sei riceve per consultazioni private»²⁸.

Anche se John-Roger afferma che la maggior parte dei partecipanti ai seminari «provenivano da una qualche denominazione cristiana — ri-

²⁵ Secondo John-Roger, le affermazioni di Eckankar non implicano necessariamente che Twitchell non fosse in buona fede. Twitchell, afferma, può avere interpretato un incontro personale come un'iniziazione, mentre John-Roger non interpretò lo stesso incontro in questo modo.

²⁶ Nel 1988, pubblicò una cronaca delle sue esperienze dei primi anni in *John-Roger. In Tribute to Twenty-Five Years as the Traveler, Movement of the Spiritual Inner Awareness*, Los Angeles 1988, pp. 2-21.

²⁷ *Ibid.*, p. 6.

²⁸ *Ibid.*, pp. 6-7. Cfr. una pubblicazione del MSIA, *Across the Golden Bridge* (non più ristampata, ma disponibile via Internet) per resoconti dei primi seminari. Tre persone che fanno ancora parte del MSIA iniziarono i primi seminari a Santa Barbara: Jack Reed, Muriel Engle e Robert Waterman.

cordo che c'erano parecchi luterani e parecchi metodisti» e «forse uno o due mormoni», alcuni gruppi della «corrente metafisica» si accorgono della concorrenza. John-Roger riceve lettere prima dal segretario di Twitchell e quindi — il 14 aprile del 1971 — da C. Lydon Harrell, Jr., l'avvocato di Eckankar. È interessante notare che Harrell non accusa John-Roger di violazione del diritto d'autore, ma piuttosto chiede di «essere rassicurato» sul fatto che John-Roger «non farà in alcun modo riferimento a lui [Twitchell] o a Eckankar nelle vostre conferenze, scritti, e così via»²⁹. Sembra che non ne segua nessuna ulteriore minaccia o azione legale, ma la preoccupazione in Eckankar sale dopo la morte di Twitchell (17 settembre 1971) e la conseguente crisi di successione. Attacchi di Eckankar contro John-Roger non sono rari tra il 1971 e il 1973, anche se critici successivi li hanno forse sopravvalutati. E a causa di questi riferimenti che John-Roger attira per la prima volta l'attenzione di David Christopher Lane, che più tardi lo identificherà come protagonista di un'ulteriore «deviazione» dall'ortodossia radhasoami tradizionale³⁰.

Nel 1969, secondo Pauli Sanderson, l'interesse per John-Roger si era ormai esteso ben oltre la California. «Comincia a registrare su cassetta i seminari, e a distribuire copie delle cassette. Ma alcuni non hanno registratori (ricordiamoci che siamo più o meno nel 1969)». Così, «con un piccolo registratore da tavolo, un pedale per *audiotyping*, e una macchina da scrivere portatile, la prima trascrizione di un seminario è battuta a macchina». John-Roger inizia a offrire i suoi «Discorsi» su base regolare in tutti gli Stati Uniti. «La tiratura originaria era di circa trenta copie»³¹, ma in seguito la circolazione si espande, e nel 1970 John-Roger decide di lasciare la professione di insegnante e di dedicarsi a tempo pieno alle attività spirituali³². La Church of the Movement of Spiritual Inner Awareness (MSIA) è registrata legalmente nel 1971, e alcuni partecipanti ai seminari iniziano a pubblicare una *newsletter*, *On the Light Side*, che diventa poi *The Movement Newspaper* (oggi *The New Day Herald*).

Non rientra nel mio scopo, in questa sede, esaminare nel dettaglio le dottrine e le attività del MSIA³³. Tra gli insegnamenti fondamentali vi è quello secondo cui l'universo consiste di diversi livelli di essere, che vanno in ordine discendente dal piano dell'anima al piano fisico. Quest'ultimo è piuttosto una prigione per le persone umane, il cui vero scopo è

²⁹ Lettera di C. Lydon Harrell, Jr. a John-Roger Hinkins, 14 aprile 1971, pubblicata in *The Movement Newspaper*, (organo del MSIA), giugno 1973.

³⁰ Ironicamente, John-Roger afferma che Lane lo avvicinò originariamente nella speranza di ricevere aiuto per le sue attività contro Eckankar.

³¹ P. SANDERSON, in *John-Roger. In Tribute*, cit., pp. 9-10.

³² Alcuni critici affermano che John-Roger in effetti fu costretto a lasciare il liceo di Rosemead dopo che il preside si era lamentato della sua introduzione di elementi «metafisici» nelle lezioni di inglese (P. McWILLIAMS, *Life 102*, cit., p. 57). John-Roger nega che incidenti simili si siano mai verificati.

³³ Per uno sguardo d'insieme cfr. l'opera di JAMES R. LEWIS, *Seeking the Light. Revealing the Truth about the Movement of Spiritual Inner Awareness and its Founder, John-Roger*, pubblicata dalla casa editrice del MSIA, Mandeville Press, Los Angeles 1998.

trascenderlo. Il MSIA ritiene la reincarnazione parte della normale esperienza umana, ma crede pure che la reincarnazione stessa possa essere trascesa. A questo scopo sia diversi «esercizi spirituali» sia un collegamento con l'energia spirituale chiamata Coscienza del Viaggiatore Mistico (*Mystical Traveler Consciousness*) sono necessari. Gli esercizi comprendono (tra l'altro) la meditazione sulla «corrente sonora» (tipica dei gruppi nelle tradizioni Sant Mat e radhasoami). La Coscienza del Viaggiatore Mistico è «ancorata» a una successione di Viaggiatori Mistici. Il Viaggiatore Mistico che ha avuto un'influenza più importante nella storia umana è stato Gesù Cristo. Egli è considerato il capo della Church of the Movement of Spiritual Inner Awareness», e il lavoro dell'attuale Viaggiatore — si afferma — rimane «basato sul lavoro di Gesù»³⁴. John-Roger sostiene di avere gradualmente compreso che il significato ultimo della sua esperienza del 1963 era che egli occupa oggi la posizione di Viaggiatore Mistico (o meglio lo occupava, prima di «passare il mantello» a John Morton nel 1988). I partecipanti alle attività del MSIA ricevono una serie di lezioni mensili, i Soul Awareness Discourses. Dopo un certo tempo dedicato ai «Discorsi» (i primi in forma stampata, i secondi sotto forma di cassette), i candidati possono richiedere quattro successive iniziazioni per essere iniziati a cinque livelli (la prima iniziazione copre due livelli). Le loro domande riguardano quello che il MSIA chiama l'aspetto fisico di queste iniziazioni, perché l'aspetto spirituale non richiede la presentazione di alcuna domanda. Sviluppando gradualmente la loro «consapevolezza dell'anima», gli iniziati possono alla fine sfuggire al ciclo della morte e della reincarnazione e raggiungere i regni più alti dell'essere.

Le controversie — a causa dell'influsso di Lane — si sono concentrate quasi esclusivamente sulla relazione del MSIA con la tradizione radhasoami e con Eckankar. Certo, si può sostenere in modo plausibile che Eckankar (e la religione radhasoami attraverso Eckankar) hanno avuto un'influenza su determinati insegnamenti di John-Roger, particolarmente sulla «meditazione del suono». «Prestiti» letterari e terminologici (qualche volta con leggere modifiche) sono pure avvenuti. D'altra parte, non è necessario ipotizzare un'influenza di Eckankar (o della religione radhasoami) quando si analizzano le fonti dei due insegnamenti fondamentali del MSIA. Si tratta dell'esistenza in successione di differenti piani dell'essere, e della possibilità di sfuggire al piano fisico attraverso il contatto con il maestro vivente che serve da «ancora» per la Coscienza del Viaggiatore Mistico. La gerarchia dei piani è presente in tutta la subcultura teosofica, nonché negli insegnamenti dell'AMORC e del Tempio della Saggazza Agasha. La successione dei Viaggiatori Mistici attraverso la storia non deriva necessariamente dalla nozione di Twitchell dei Maestri ECK. L'idea che, per essere iniziati in modo valido, è necessario un collegamento con una catena ininterrotta di maestri che parte da tempi molto remoti è antica almeno quanto la tradi-

³⁴ *Soul Transcendence*, Peace Theological Seminary and College of Philosophy, Los Angeles 1995, p. 11.

zione esoterica. La storia mitica della massoneria (che è diversa dalla sua storia suscettibile di verifica empirica) proclama una successione ininterrotta di gran maestri a partire da Hiram Abiff, l'architetto del Tempio di Salomone (in altre versioni, a partire da Noè). L'AMORC afferma che i suoi attuali dirigenti — che portano il titolo di «Imperator» — costituiscono il capo contemporaneo di una catena che parte dall'antico Egitto e passa dai primi cristiani, fino a comprendere figure poco ortodosse del cristianesimo come Cartesio e Benjamin Franklin. Obbedire all'Imperator è pure descritto come necessario per ottenere i benefici della «eggregora», o campo mistico di energia generato dal lavoro collettivo degli iniziati. Nel 1956 Pierre Plantard fonda in Francia il Priorato di Sion. Dichiarò che sta soltanto registrando legalmente un ordine antico i cui gran maestri sono stati, prima di lui, personaggi come Leonardo da Vinci e Jean Cocteau. La teoria che questa linea di maestri ha, in realtà, lo scopo di proteggere il sangue fisico di Gesù Cristo (presente sulla Terra attraverso i suoi discendenti che deriverebbero da un suo matrimonio segreto con la Maddalena) è diventata notissima nell'ambiente New Age attraverso il best seller *Holy Blood, Holy Grail*³⁵. Ci sono decine di organizzazioni esoteriche occidentali che proclamano il collegamento necessario fra l'iniziazione e un lignaggio tradizionale di maestri, prescindendo totalmente dalla nozione orientale di guru e senza avere mai sentito nominare la religione radhasoami o Eckankar³⁶.

A differenza del Tempio Agasha e dell'AMORC, Eckankar non presenta riferimenti ai primi cristiani nelle sue pretese di lignaggio. Se la «meditazione del suono» fa effettivamente parte della tradizione radhasoami (e della più ampia tradizione Sant Mat), altri «esercizi» insegnati nel MSIA sono comuni nella «corrente metafisica». I «Discorsi» del MSIA sono, piuttosto, simili nella concezione e nel formato alle «monografie» dell'AMORC. I «Discorsi» del MSIA e le «monografie» dell'AMORC sono collegati, in modo simile, a una catena di iniziazioni successive. Ci si può chiedere se David Christopher Lane — nel caso fosse stato all'epoca uno studioso della tradizione rosacrociiana invece che della religione radhasoami — non avrebbe piuttosto scritto un libro accusando John-Roger (che negli anni 1960 si interessava sia di Eckankar sia dell'AMORC) di avere violato i diritti d'autore dell'AMORC. Peraltro, le dottrine centrali del MSIA sono molto diverse da quelle dell'AMORC (come sono diverse da quelle di Eckankar). John-Roger ha concettualizzato le sue esperienze spirituali utilizzando una terminologia che proviene sia dalla «corrente metafisica» cristiana sia dalla subcultura dei movimenti orientali, ma il suo stile può essere descritto più precisamente come una sintesi di entrambe

³⁵ MICHAEL BAIGENT-RICHARD LEIGH-HENRY LINCOLN, *Holy Blood, Holy Grail*, Delacorte Press, New York 1982 (tr. It.: *Il Santo Graal*, Mondadori, Milano 1986).

³⁶ Un movimento occidentale che presenta somiglianze con Eckankar è invece l'Ordine dei Maestri Shan che ha la sua sede a Torino (da non confondersi con il Movimento Shan fondato da Ananda Tara Shan — pseudonimo di Jeanne Morashti — in Danimarca, ed esportato più tardi in Australia). Ho sottolineato le somiglianze tra i Maestri Shan e i Maestri ECK nel mio volume del 1989 *Le nuove Religioni*, SugarCo, Milano 1989.

le correnti. È anche importante sottolineare che, dal punto di vista cronologico, John-Roger è entrato in contatto *prima* con un certo numero di gruppi della «corrente metafisica» di origine occidentale, dai Rosacroce agli spiritisti, e solo successivamente con tradizioni orientali, mediate in parte da Eckankar.

«Religione dei seminari»

Con la registrazione legale del MSIA nel 1971, il periodo delle origini del movimento di John-Roger può essere considerato concluso. Alcuni ulteriori sviluppi devono tuttavia essere analizzati, in quanto parte delle «origini» del più ampio movimento contemporaneo che ruota intorno al MSIA. Negli anni 1970 quella che Heelas chiama «religione dei seminari» era diventata parte integrante dello scenario del New Age e delle spiritualità alternative. Nell'albero genealogico delle organizzazioni che offrono seminari di crescita personale, una branca importante risale alla Dinamica Mentale. Prima del suo declino, la Dinamica Mentale fu il luogo di formazione di un buon numero di figure chiave della successiva «cultura dei seminari», come Werner Erhard e John Hanley. Quest'ultimo, dopo essere stato un dirigente della Dinamica Mentale, fondò nel 1974 Lifespring³⁷. Un rapido esame di Lifespring mostra somiglianze con i seminari «est» di Erhard, e radici nella tradizione del pensiero positivo e nel New Thought (comuni a tutta la cultura o «religione» dei seminari). Non c'è quindi da stupirsi se anche Lifespring è stata denunciata come «setta» eterodossa da organizzazioni «contro le sette» evangeliche come Spiritual Counterfeits Project³⁸.

Russel Bishop era stato un insegnante diplomato di Lifespring prima di aderire al MSIA. Nel 1977, secondo i ricordi di Pauli Sanderson, John-Roger stava progettando un nuovo sviluppo. Affermava «che ci aveva insegnato molte cose sullo Spirito, che le stavamo comprendendo e imparando bene, ma che tuttavia non eravamo ancora capaci di far funzionare le nostre vite in un modo capace di portarci alla felicità e alla pienezza già in questa esistenza»³⁹. Seminari come quelli di Lifespring avevano uno stile troppo «duro» nei confronti dei partecipanti per i gusti e gli stili generali del MSIA. John-Roger lavora con Russel Bishop per sviluppare un formato che, pur mantenendo il sapore generale della «cultura dei seminari» contemporanea, comprenda anche alcune delle idee tipiche del MSIA. Il risultato è Insight, un nuovo formato di seminario che ha successo a prescindere da suo collegamento con il MSIA. Insight è parte di un più

³⁷ Accuse mosse dalla Chiesa di Scientology contro Werner Erhard e la sua organizzazione «est» sollevano il problema di quanto tutta questa branca della «religione dei seminari» debba all'influenza (in genere non dichiarata) di Scientology. Si tratta di un problema di notevole interesse, che non è mai stato studiato a fondo sul piano scientifico.

³⁸ Cfr. il rapporto di DEAN C. HALVERSON, *Lifespring and the Sovereignty of Subjectiveness*, 2ª ed., Spiritual Counterfeits Project, Berkeley (California) 1984.

³⁹ P. SANDERSON, in *John-Roger. In Tribute*, cit., p. 19.

ampio «movimento» ispirato da John-Roger e dal suo successore John Morton, ma non è mai stato considerato parte del MSIA in senso stretto. John-Roger e i suoi più diretti collaboratori affermano che Insight non è neppure uno strumento di proselitismo particolarmente importante per il MSIA. Molti dei frequentatori di Insight conoscono il MSIA tramite i seminari, ma non vi aderiscono (né è chiesto loro di aderire, proprio perché Insight non è considerato uno strumento di proselitismo).

Insight si preoccupa della «felicità e pienezza qui, a questo livello», ma comprende anche un elemento spirituale. Il modo in cui le idee sulla felicità sono presentate da Insight non può essere considerato puramente laico. Al contrario, negli anni 1990 John-Roger considera la possibilità di presentare alcune delle sue idee a un pubblico molto più vasto in termini effettivamente «laici». L'idea di pubblicare una serie di volumi di *self-help* utilizzando parti degli insegnamenti di John-Roger, spogliate però da qualunque collegamento spirituale o religioso, è suggerita da Peter McWilliams dieci anni dopo la sua adesione al MSIA nel 1977-78. Il risultato è una sequela di *best seller*, la serie *Life 101*, che inizia con *You Can't Afford the Luxury of a Negative Thought* nel 1988⁴⁰ e *Life 101* nel 1990⁴¹. Non poche controversie esistono su chi sia l'«autore» di questi libri. In un omaggio del 1988 a John-Roger, McWilliams scriveva di avere lavorato come semplice «dattilografo», nel senso che aveva scritto materialmente i libri sulla base di idee di John-Roger o, come scriveva in moto più poetico, aveva aggiunto la musica alle parole di John-Roger⁴². Dopo avere lasciato il MSIA, tuttavia, McWilliams ha dichiarato di essere l'unico autore dei volumi della fortunata serie, e di avere preso da John-Roger solo alcune semplici idee generali. La controversia è approdata in tribunale, dove ha formato oggetto di una transazione che divide i diritti dei diversi volumi della serie tra i due coautori. In ogni caso, i volumi si presentano in modo molto esplicito come parte di una lunga tradizione *self-help*, le cui radici affondano a sua volta nella tradizione ancora più antica del pensiero positivo. È deliberatamente omesso qualunque riferimento alla religione. Benché orientati in modo prioritario al pubblico che non fa parte del MSIA, sono stati molto letti anche all'interno del movimento, e mostrano il desiderio di John-Roger di rivendicare in qualche modo l'eredità del pensiero positivo e della tradizione *self-help*. Sebbene non si tratti di una componente del MSIA in senso proprio, aspetti di questa cultura sono evidenti nei seminari, libri e discorsi di John-Roger e John Morton⁴³. La «religione dei seminari» e la subcultura del *self-help* possono così essere considerate una

⁴⁰ JOHN-ROGER-PETER MCWILLIAMS, *You Can't Afford the Luxury of Negative Thought*, Prelude Press, Los Angeles, 1988.

⁴¹ JOHN-ROGER-PETER MCWILLIAMS, *Life 101. Everything We Wish We Had Learned About Life In School - But Didn't*, Prelude Press, Los Angeles 1990.

⁴² PETER MCWILLIAMS, in *John-Roger. In Tribute*, p. 63.

⁴³ Nel 1977 ho frequentato un seminario sul perdono tenuto da John Morton a Los Angeles. Insieme a riferimenti e pratiche tipiche del MSIA, l'uso di un gergo *self-help* era immediatamente ovvio.

terza influenza, se non sul MSIA, sul più ampio «movimento» (che comprende attività che si svolgono al di fuori del MSIA) che considera John-Roger come suo fondatore.

Alcune conclusioni

Dal punto di vista dei seguaci di una nuova tradizione religiosa il fondatore è sempre originale e unico; e — da un certo punto di vista — lo deve essere davvero, se la nuova tradizione ha avuto successo. D'altra parte, sotto il sole della spiritualità non c'è mai nulla di veramente nuovo. Mentre la letteratura polemica cerca prove di violazioni del diritto d'autore e di plagio letterario, gli studiosi esaminano le fonti e i processi di formazione allo scopo di collocare ogni movimento in un contesto storico più ampio.

Il cammino di John-Roger, plasmato dalla cruciale esperienza di prosimità alla morte del 1963, sembra avere incorporato elementi di tre diverse tradizioni. In primo luogo, già prima dell'esperienza del 1963, John-Roger aveva esplorato un buon numero di gruppi della «corrente metafisica» e della tradizione esoterica occidentale (una tradizione prevalentemente cristiana, anche se in un senso raramente ortodosso). Si era interessato particolarmente alle Chiese spiritiste. Più tardi aveva frequentato occasionalmente il Tempio della Sapienza Agasha di Richard Zenor e si era iscritto all'Ordine della Rosacroce AMORC. Interpreta la sua esperienza del 1963 immediatamente e prioritariamente alla luce di queste tradizioni. In secondo luogo, durante la seconda metà degli anni 1960, è attratto da una variante orientale dell'esoterismo, si interessa per qualche tempo di Eckankar e — attraverso Eckankar — entra in contatto con la religione radhasoami e la più ampia tradizione Sant Mat. In terzo luogo, quando il MSIA è ormai una realtà bene organizzata, John-Roger si mostra interessato a presentare alcuni suoi insegnamenti (non tutti) a un pubblico più ampio, convinto che possano essere accettati da molte persone che difficilmente aderirebbero al MSIA. Entra nella «cultura dei seminari» degli anni 1970 attraverso Insight, e nella cultura *self-help* degli anni 1980 e 1990 con la serie *Life 101*.

John-Roger sembra così avere incluso nel linguaggio e nello stile che usa per presentare le sue esperienze e i suoi insegnamenti elementi di tre tradizioni diverse. Si tratta, in ordine cronologico, della «corrente metafisica» ed esoterica occidentale di origine cristiana, di una religione esoterica orientata verso l'Oriente (che comprende tradizioni su una Grande Fraternalità Bianca e su una successione di Maestri), e della più recente subcultura dei seminari e del *self-help* (che a sua volta ha radici nelle tradizioni più antiche del New Thought e del pensiero positivo)⁴⁴. Con John-Roger e il MSIA ci troviamo di fronte a un tipico, e per altri versi unico, itinerario

⁴⁴ È interessante notare che Peter McWilliams ha frequentato negli anni 1975-1977 una chiesa della Religious Science (un gruppo del New Thought) a North Hollywood, di cui suo cugino Carlo Di Giovanna era il pastore (P. McWilliams, *Life 102*, cit., p. 415).

di un maestro spirituale che percorre l'epoca del New Age. Senza mai interessarsi particolarmente al New Age in senso stretto, John-Roger — come era tipico del New Age in senso ampio — ha radici e collegamenti in entrambe le tradizioni che coesistono con difficoltà e danno forma al fenomeno New Age: «metafisica» e occulta, occidentale e orientale, cristiana e non cristiana. Nonostante l'importanza di diverse tecniche e terminologie orientali, la matrice occidentale ha una precedenza cronologica (e, a mio avviso, anche logica) negli insegnamenti e nel pensiero di John-Roger. Nella tradizione «metafisica» occidentale — lungo la linea che va dal New Thought alla «religione dei seminari» — John-Roger sottolinea gli elementi che promuovono l'illuminazione individuale piuttosto che i piani e le utopie di riforma sociale. Questa sottolineatura finisce per prevalere in tutti gli insegnamenti di John-Roger, così come sembra prevalere nel clima generale del New Age quando questo si evolve verso la fase più incentrata sul singolo individuo chiamata, in certi paesi europei, Next Age. In questo senso, il MSIA può essere considerato sia un precursore del Next Age, sia un movimento che sarà probabilmente capace di attirare, mentre la sua espansione internazionale procede, l'attenzione dei *New Ager* delusi dagli aspetti più propriamente utopici del fenomeno.

MASSIMO INTROVIGNE

Tra *new age* e *next age*: l'Ordine del Tempio Solare, movimento dal cuore settario

Introduzione

L'Ordine del Tempio Solare è un gruppo tristemente noto per i suicidi-omicidi che negli anni novanta, con una serie di agghiaccianti sequenze, hanno portato alla morte settantaquattro membri¹.

Storie come queste attraggono particolarmente i mass media che catalizzano su di esse l'attenzione del pubblico, suscitando orrore, sconcerto, curiosità in un coacervo di emozioni ambivalenti di attrazione-repulsione. Un suicidio di massa fa emergere il fantasma angosciante dell'eclisse dell'individuo e del collasso del sociale che occorre esorcizzare, attivando meccanismi collettivi di difesa in grado di ricondurre in un *frame* rassicurante l'evento perturbante. In una sorta di psicodramma collettivo si sono alternati appelli, rimozioni, negazioni, prese di distanza, rassicurazioni, condanne; si sono ascoltati i pareri degli «esperti», dei parenti delle vittime, dei membri sopravvissuti e degli ex membri.

Soprattutto queste ultime testimonianze hanno reso ancora più difficile la comprensione della vicenda. In linea di massima esse si possono suddividere in due categorie decisamente opposte: da una parte le dichiarazioni degli «irriducibili» che si dicevano delusi di non essere stati chiamati per il «transito»², dall'altra lo stupore angosciato di chi ricordava gli scomparsi come persone piene di gioia e di amore per la vita e che giudicava la dottrina dell'Ordine del Tempio Solare un insegnamento spirituale per

¹ Tra il 3 e il 4 ottobre 1994 cinquantatré appartenenti all'Ordine del Tempio Solare sono stati rinvenuti carbonizzati nelle loro residenze di Cheiry e Salvan in Svizzera e di Morin Heights in Canada, uccisi o suicidi. Con loro sono morti anche i due leader Jo Di Mambro e Luc Jouret. Stragi simili si sono ripetute in Francia, nel Vercors, con sedici morti nel dicembre 1995 e di nuovo in Canada, a Saint Casimir, dove nel marzo del 1997 si sono suicidati altri cinque membri. Una completa ricostruzione della vicenda sulla base dei rapporti della polizia giudiziaria svizzera, di quello del coroner del Québec e di un'ampia documentazione proveniente da studi e da fonti giornalistiche è in Maniscalco (1999).

² In una serie di documenti-testamento fatti recapitare dopo i suicidi-omicidi del 1994 i templari scomparsi definivano la loro morte un «transito», cioè un passaggio verso un'altra dimensione, dando ad esso un significato mistico-esoterico di grande valore. Proprio questa lettura spirituale in chiave di tappa evolutiva ha fatto sì che alcuni dei sopravvissuti manifestassero apertamente il loro disappunto per non avervi potuto partecipare. I più convinti tra essi hanno poi trovato la morte negli anni successivi nei suicidi collettivi del 1995 e del 1997.

stare meglio con se stessi e con gli altri e la propria esperienza nel movimento un ricordo piacevole e sereno³.

Perché mai un gruppo, nato con il fine di migliorare la qualità della vita e di curare l'elevazione spirituale dei suoi componenti, giunga a scegliere una strategia di fuga mortale, coinvolgendo in essa bambini innocenti e membri non consenzienti, non è certo immediatamente comprensibile. Sull'emotività del momento sono state formulate molte ipotesi; non sono nemmeno mancate le letture in chiave di trame occulte politico-economiche che avrebbero utilizzato la spiritualità come schermo⁴.

Tra le molte « spiegazioni » più o meno rassicuranti, più o meno consone al senso comune, alcune hanno riportato la logica degli eventi all'interno della crisi del *new age*⁵, quella crisi che segnerebbe il passaggio da un *network* di credenze privo di appartenenze a forme aggregative più organizzate e strutturate o al riavvicinamento alle chiese e alle comunità religiose maggioritarie oppure, infine, alla sostituzione di prospettive di rinnovamento cosmico con forme di narcisismo spirituale e tecniche per il perseguimento del benessere e della felicità individuali. Secondo alcuni quando queste trasformazioni non riescono ad essere portate a termine, le attese frustrate — prodotte per l'appunto della non risoluzione della crisi del *new age* — potrebbero innescare meccanismi pericolosi, perversi.

Non sono mancate nemmeno voci (poche in realtà) di accusa verso il *new age* in sé e per sé, in quanto coacervo di concezioni non prive di vertigini fatali.

Un'analisi attenta di tutta la vicenda mostra però che non è stato certo un atteggiamento *new age* e l'assunzione dei valori e degli orientamenti relativi a condurre verso la tragedia finale i più intimi seguaci di Di Mambro e di Jouret, i due leader del gruppo. Piuttosto hanno agito una specifica composizione dei rapporti di gruppo, riconducibile al tipo-setta⁶, e una

³ Emblematica la testimonianza di due ex membri rilasciata dopo le morti del 1994; essi hanno dichiarato di essere sotto choc perché era « impossibile immaginare che una cosa simile abbia seguito le esperienze vissute e gli insegnamenti ricevuti al nostro livello di iniziazione ». Il messaggio di Jouret, hanno tenuto a sottolineare, « era di amare la vita, di condividere la gioia » (Aubert, Keller, 1994: 82). Negli anni dichiarazioni simili si sono spesso ripetute.

⁴ Della storia dell'Ordine del Tempio Solare esistono almeno tre grandi categorie di interpretazioni: da una parte di giornalisti che ricostruiscono la vicenda nei particolari cronachistici con grande ricchezza di notizie e che, enfatizzando i lati oscuri della vicenda, tendono a leggere l'accaduto prevalentemente in chiave di trame politico-economiche che avrebbero utilizzato la spiritualità come schermo. Emblematico di tale categoria è il volume di Renaud Marhic (1996). Si presenta più moderata, ma sempre con la stessa chiave di lettura, la ricca ricerca di tre giornalisti francesi (Bédard et al., 1996). Il secondo gruppo è costituito dai racconti biografici di ex adepti che tentano di presentare con accento critico e con distacco la loro esperienza (Delorme, 1996; Huguenin, 1995). Una considerazione a parte tra questi scritti merita il libro di Michel Tabachnik (1997) vero e proprio documento di autodifesa di quello che da più parti è stato indicato come il terzo guru del gruppo. Infine sono da ricordare le analisi degli studiosi, tra i quali principalmente Introvigne (1995a; 1995b; 1997; 1998) e Mayer (1994; 1997; 1998).

⁵ Per la storia, le caratteristiche e l'evoluzione della galassia *new age* si rimanda ai lavori del presente volume e alla bibliografia in essi contenuta.

⁶ Per una riconsiderazione e riformulazione del tipo-setta v. Maniscalco (1992).

interazione conflittuale con l'esterno, percepita e rappresentata in maniera particolarmente esacerbata⁷. La biografia degli scomparsi fa emergere che a scegliere la morte — tranne ovviamente le eccezioni dei membri assassinati — sono stati coloro che facevano parte di una ristretta cerchia di persone che condividevano una vita comunitaria particolarmente intensa e che hanno seguito fino alla fine i due leader e la loro delirante idea di fuga in un'altra dimensione, vissuta e rappresentata come risposta sdegnosa nei confronti dei «persecutori», come segno di disapprovazione e volontà di allontanamento nei riguardi di quanti non ne avevano riconosciuto e accettato il ruolo cosmico. Appare evidente quindi che per comprendere il clima sociale che ha recepito il progetto suicida e facilitato la sua realizzazione occorre andare oltre un'analisi che voglia limitarsi ad indagare i nessi tra alcuni aspetti della cultura *new age* e l'incredibile parabola dell'Ordine del Tempio Solare per rifarsi allo «spirito di setta» presente nel gruppo. L'essenza di questo infatti risiede in una sdegnosa coscienza elitaria, in un senso di distanza e di separatezza dal mondo e nell'intenzione di non scendere a patti con esso anche a rischio di pagare costi elevati.

Movimento *new age* e cuore settario

Per rintracciare lo «spirito di setta» che ha avuto un ruolo rilevante nello svolgersi della vicenda, sia nel configurare i rapporti di gruppo, sia nell'interpretare e rappresentare la realtà degli accadimenti, occorre operare alcune differenziazioni. È importante infatti tener presente che l'Ordine del Tempio Solare, pur essendo sempre rimasto un movimento dalle piccole dimensioni⁸, al suo interno era strutturato in diversi livelli che corrispondevano ad una gerarchia sia spirituale, sia funzionale e che comportavano un impegno e un coinvolgimento diversi. Ai fini del nostro discorso vanno tenuti distinti soprattutto due ambiti: quello periferico caratterizzato dal reticolo dei club⁹ — che nelle tematiche dibattute e negli stili di vita e di consumi proposti rispondeva in gran parte alle caratteristiche presenti nei *network new age* — e quello centrale, vero e proprio nucleo settario coperto dal segreto.

Nel suo complesso l'Ordine del Tempio Solare era una nebulosa dai confini incerti che si presentava sotto forma di un complicato groviglio di denominazioni che si succedevano l'un l'altra, talvolta si accavallavano, si affiancavano, svolgendo funzioni similari o diverse. Questa fascia esterna al nucleo dirigente lasciava ampia libertà agli associati, ai quali offriva una serie di servizi e prodotti a fronte di un coinvolgimento molto superfi-

⁷ Per un approfondimento delle dinamiche conflittuali tra società e gruppi chiusi del tipo-setta e per i possibili esiti violenti v. Maniscalco (1997b).

⁸ Secondo Mayer (1997: 31) l'Ordine del Tempio Solare al suo apogeo nel gennaio del 1989 contava 442 membri.

⁹ I club erano strutture totalmente aperte al pubblico che promuovevano incontri, conferenze sull'igiene di vita, l'omeopatia, l'alimentazione naturale, ecc.

ciale in termini di intrusione nella vita privata e professionale. Non era prevista alcuna forma di residenza comunitaria o di condizionamento economico (a parte le quote di associazione e le spese per l'acquisto degli abiti da cerimonia — le cappe — e dei simboli relativi al livello di gerarchia iniziatica) ed era molto facile uscire dall'organizzazione: come testimonia un ex adepto era sufficiente scrivere una lettera di dimissioni.

Le cerchie di affiliati via via più lontane ed estranee fungevano da fascia di protezione per il cuore duro del movimento che rimaneva per molti lati occulto. Ad esso si accedeva per cooptazione e, solitamente, dopo un percorso graduale di iniziazione; occorreva socializzarsi ai modi di vita e di interazione del gruppo, predisporre al nuovo ruolo, superare «verifiche»; era necessario dare ampie prove di impegno, affidabilità, dedizione e, soprattutto, rendersi graditi ai leader. A questo livello di unione è pienamente riscontrabile la forma settaria caratterizzata da separatezza, solidarietà assoluta e totalizzante, autoreferenzialità e dalla costruzione comunitaria di una leadership carismatica, componenti queste tutte cementate dal collante di un intenso scambio affettivo e simbolico.

La struttura effettiva del potere, spirituale e materiale, apparteneva a questo piccolo gruppo di persone, legate tra loro da un complesso intreccio di rapporti sessuali, sentimentali, da vincoli di parentela incrociati e dalla condivisione di forme di vita comunitaria e di interessi economici. Leader indiscusso ne era l'enigmatico Jo Di Mambro che si diceva diretto da «maestri invisibili» residenti a Zurigo, coadiuvato da Luc Jouret, medico omeopata, conferenziere di talento e personaggio di facciata del movimento¹⁰.

Questa élite carismatica viveva in un'atmosfera surreale e incandescente, totalmente plasmata dai voleri del capo. Non esisteva una vita privata: la gestione delle coppie, la loro formazione o il loro scioglimento (matrimoni e divorzi «cosmici») rappresentava uno strumento fondamentale nella direzione del gruppo. Di Mambro sottoponeva la vita sessuale dei seguaci a lui più vicini a regole severissime e interveniva direttamente nel dividere le persone, sostenendo che le loro entità spirituali non erano più in sintonia e che per avanzare nel cammino evolutivo occorreva cambiare compagni. In questo modo si sarebbero formate nuove coppie cariche di energia positiva necessaria al gruppo per adempiere alla propria missione cosmica. Evitava accuratamente però che la scelta dei nuovi compagni fosse libera e tanto meno all'esterno della ristretta cerchia degli adepti. Come un abile burattinaio suggeriva, proponeva, creava la situazione adatta ad avvicinare due persone e, se necessario, imponeva. In questo, come in molte altre situazioni, era coadiuvato dal gruppo dei fedelissimi: ogni nuova «coppia cosmica», formata sotto indicazione del leader, era oggetto di congratulazioni, di ammirazione, di considerazione, cioè di pressione collettiva affinché restasse unita. Come è emerso dalla ricostruzione delle vicende biografiche di questa ristretta cerchia di persone lo scioglimento dei legami non

¹⁰ Per la biografia dei due leader e per i reciproci rapporti v. Maniscalco, 1999 cap. I.

produceva tra gli ex partner frizioni, conflitti o, peggio ancora, rancori inconciliabili che avrebbero potuto mettere in crisi la fusionalità del gruppo; al contrario, affidandosi totalmente ai voleri di entità superiori e al disegno cosmico di cui, nonostante la sua imperscrutabilità, si sentivano partecipi, superavano gli eventuali sensi di frustrazione e di rabbia, abbandonavano i risentimenti, per conservare reciproco affetto e familiarità. Così Di Mambro, impadronendosi della sessualità dei seguaci, non solo possedeva un'importante cerniera tra dimensione individuale e dimensione sociale, ma intesseva un fitto reticolo di relazioni deboli, particolarmente funzionali al mantenimento della forma settaria, perché non in grado di minare la fusionalità dell'io collettivo, ma al contrario idonee a mantenerla. La molteplicità delle relazioni, rigidamente endogamiche al gruppo, disperdevano i singoli nella totalità, ne diluivano l'individuazione, contribuendo a creare le condizioni di fluidità sociale adatte al trionfo del suo carisma.

Vita comunitaria e ribaltamento dei valori new age

Considerando la vita quotidiana di questa ristretta cerchia di persone possiamo vedere come molti degli insegnamenti e delle indicazioni tipiche del pensiero *new age* che venivano divulgati nei club assumessero una connotazione esasperata, una tonalità sinistra e lesiva della libertà individuale. L'indicazione per i cibi sani e per una alimentazione naturale si era presto trasformata in una ossessione per la dieta — ridotta all'essenziale e assolutamente vegetariana — e per la pulizia: infinite precauzioni erano prese in materia di igiene. Bisognava purificare le sedie sulle quali sedersi, disinfettare le maniglie delle porte, pulire ogni cosa con l'alcool, non entrare nelle cucine con borse e abiti utilizzati all'esterno, lavare le verdure e i cereali secondo procedure specifiche, toccare i cibi con le mani il meno possibile, ecc.

Queste regole rappresentavano vere e proprie pratiche di purificazione psicofisica. I guru sostenevano che attraverso i cibi sani, pieni di energia e trattati adeguatamente, si nutriva l'aura, disinfettando gli oggetti si eliminavano le vibrazioni negative e non si contaminavano le proprie con quelle altrui. Quando negli ultimi tempi qualche dissidente lasciava la comunità, l'alloggio era pulito a fondo con sostanze disinfettanti, gli effetti personali lasciati e tutti gli oggetti comunque utilizzati venivano bruciati, proprio per purificare l'ambiente dalle vibrazioni di quanti erano vissuti in quel luogo. Moltissimi altri esempi del genere potrebbero essere ricordati, tutti a testimonianza del significato profondo di questi rituali che muovevano in direzione diversa da quella del raggiungimento di un miglior benessere psicofisico. La tenace volontà di pulizia-purezza copriva il desiderio diffuso di fuggire dalla condizione assurda di una realtà percepita come corrotta e contaminante¹¹. I rituali di purificazione riservati all'ordine profano, la

¹¹ In proposito v. Palmer, 1996.

separazione di ciò che è puro/purificato dal resto rappresentavano la metafora di un'altra separazione, quella che divide in maniera irrimediabile il profano dal sacro, il materiale dall'immateriale, il corpo dallo spirito. La vertigine della fuga dalla « pesantezza » del vivente serpeggiava in ogni atto della vita quotidiana.

Un altro elemento significativo su cui soffermarsi è la manipolazione del bisogno di spiritualità dei seguaci e la sua trasformazione in una vera e propria dipendenza della realtà extra-ordinaria. Questo bisogno di spiritualità, dai confini labili e incerti, che è diffuso in tutti gli orientamenti *new age* e che si esprime in vario modo in una sorta di «reincantamento» del mondo e dell'esperienza personale, nei seguaci di Di Mambro si era mutato in un contatto quotidiano con la presenza dei «maestri invisibili». Continui eventi straordinari (apparizioni, messaggi, profezie) abilmente orchestrati dal leader che nei santuari della setta aveva organizzato false apparizioni di figure, luci, colpi, suoni e così via tenevano imprigionati i seguaci in una realtà fittizia che era però oggetto di fede cieca e di profonda devozione. Tutte le testimonianze raccolte, anche le più critiche, sono state concordi nel sostenere l'intensità emotiva che si manifestava durante le cerimonie; più della messa in scena, dell'abbigliamento templare, dei simboli e dei riti colpiva e coinvolgeva la tonalità emotiva del gruppo. Durante le cerimonie si creava un'atmosfera di sospensione e di attesa, una sorta di incantesimo, che produceva effetti di «straniamento». Si lacerava in tal modo il tessuto della concretezza quotidiana e si produceva lo choc psichico in grado di ridisegnare la struttura della coscienza. Era approntato il contesto collettivo in cui tutto era possibile: ricevere «messaggi» dai «maestri invisibili», scorgere la figura, udire i segni del loro volere sotto forma di suoni, luci, ecc.

Di Mambro aveva creato un mondo regressivo e magico, dominato da archetipi semplici, da un rapporto personalizzato con il capo, da una rigida logica degli opposti, di premi e di punizioni. Gli adepti vivevano come in un sogno che da una parte offriva alla loro vita quel significato a lungo cercato, dall'altro produceva una dipendenza emotiva difficile da superare. Nel gruppo la presenza del divino era quotidiana e reale; entrava a definire la grande missione cosmica che i membri si attribuivano, ma anche i piccoli insignificanti particolari della loro vita giornaliera. La vicinanza e il contatto con lo «spirito» annullavano il significato e la presenza del mondo esterno e, insieme, esaltavano quanti si erano convinti ad infrangere il patto sociale dell'irrealtà; gli adepti erano restati intrappolati in una prigione conoscitiva alla cui costruzione avevano sacrificato troppa parte di se stessi per liberarsene; per questo alcuni di loro hanno preferito restare fedeli fino alla fine alle loro convinzioni, seguendo Di Mambro e Jouret nel loro tragico «volo».

Altro aspetto tipico del pensiero *new age* che nell'esperienza del piccolo gruppo dirigente dell'Ordine del Tempio Solare si presenta esasperato e distorto in modo tale da divenire un pilastro dell'aggregazione settaria è la trasformazione del sé e della propria identità. A fondamento c'è la convinzione che per operare un reale mutamento nella realtà esterna occor-

ra cominciare con il trasformare se stessi e il modo di percepire l'esperienza e di concettualizzarla. Mentre però per il *new age* lo sviluppo del potenziale umano avviene all'infuori di dogmi e attraverso percorsi che ognuno costruisce facendo le più diverse esperienze, la posizione del credo di Di Mambro era rigida e assoluta. La trasformazione dei suoi seguaci seguiva un iter da lui accuratamente diretto e culminava con un completo abbandono della propria precedente personalità.

Il processo di metanoia iniziava con una percezione di particolarità riguardo al proprio essere che i leader sapevano sottilmente insinuare fin dai primi contatti: nelle sue conferenze Jouret era solito affermare che, solo per il fatto di essere lì presenti, gli ascoltatori dovevano considerarsi degli eletti. Seguendo uno dei punti fermi della filosofia *new age*, affermava che niente nel cosmo avviene per caso: il pubblico delle sue conferenze era formato da individui il cui livello evolutivo e il gioco delle coincidenze aveva condotto in quel luogo al momento giusto. Quelli poi che erano considerati idonei ad essere cooptati nella cerchia iniziatica venivano avvicinati con fare misterioso, quasi intimo, nelle modalità tipiche della chiamata carismatica che non ammette il rifiuto.

I soggetti inquieti, non soddisfatti della propria esistenza, erano gratificati da questo riconoscimento; da tempo non si identificavano con il «personaggio» che rappresentavano in società e si sentivano estraniati rispetto alla loro vita. Sotto la spinta seduttiva delle parole dei leader fatali, quello che percepivano da tempo in modo impreciso e confuso affiorava alla coscienza come nuova consapevolezza del proprio essere. Di Mambro li «convertiva», fornendo una spiegazione karmica degli eventi della loro esistenza e dando a questi un senso; spesso individuava nei neofiti un'entità incarnata per portare a termine un «programma», cioè una specifica missione utile alla realizzazione dei compiti cosmici dei templari.

Molti erano convinti che Di Mambro, attraverso le sue doti medianiche, fosse in grado di conoscere le loro vite passate e il loro futuro. E lui era abilissimo nello sfruttare ogni occasione, nel piegare ogni evento per costruire questa sua immagine magica; per le reincarnazioni dei seguaci si ispirava a personaggi biblici, a figure dell'antico Egitto e della mitica Atlantide, a santi della cristianità, in un sincretismo stravagante e caotico, ma incredibilmente convincente.

Spesso i membri all'interno del gruppo venivano chiamati con il nome dell'entità di cui erano considerati la reincarnazione. Il cambiamento del nome rappresenta una prassi frequente nei gruppi settari che tendono a riformulare la personalità degli adepti¹²: esso costituisce una frattura nel-

¹² Per esempio i seguaci di Shoko Asahara, leader di Aum Shinrikyo, setta conosciuta per l'attacco terroristico alla metropolitana di Tokyo nel marzo del 1995, venivano chiamati con un nome in sanscrito, mentre i suicidi del gruppo Heaven's Gate (trentanove morti in California nel 1997) avevano adottato denominazioni formate da un prefisso di tre lettere seguito da «doti» o «ody», cioè da una combinazione degli appellativi dei fondatori della setta, Do (Marshall Applewhite) e TI (Bonnie Lu Nettles). Per una ricostruzione della storia dei due gruppi v. Maniscalco, 1997a; 1998).

la biografia individuale, marca il confine tra passato e nuova vita ed è segno e memoria quotidiana della nuova identità. Il processo di mutamento interiore che gli adepti portavano a termine anche attraverso l'identificazione con l'entità di cui reputavano essere la reincarnazione produceva in essi un orgoglioso senso di superiorità, la convinzione di essere gli « eletti », gli unici depositari di una verità assoluta ed eterna.

Dal survivalismo al catastrofismo apocalittico

In questo contesto sociale e culturale il passaggio dal progetto di migliorare se stessi per modificare il mondo — o comunque salvarsi dal « collasso » morale e ambientale cui l'umanità e alcuni continenti erano inevitabilmente avviati — ad una visione catastrofico-apocalittica, carica di inclinazioni persecutorie e sedotta da vertigini suicide non si configura del tutto inatteso e di radicale rottura con le posizioni precedenti. Alcuni precisi indizi erano presenti già nell'ideologia dei primi tempi, essi però restavano in second'ordine, all'interno di una dottrina complessa, ma che nei suoi aspetti più esteriori si richiamava all'avvento della nuova era: l'età dell'Acquario in cui sarebbe stato possibile il verificarsi di una « rivoluzione » spirituale. All'inizio molti si erano impegnati in un percorso che avrebbe dovuto trasformarli sviluppando le loro potenzialità nascoste; la logica che fondava il movimento templare di Di Mambro e Jouret era quella di un gruppo che si apprestava ad una difficile sopravvivenza, con il progetto di fondare in seguito, in un mondo ormai purificato attraverso le distruzioni e le sofferenze, una società utopica di armonia e di pace. Ci si trovava in presenza dell'espressione, in chiave di cultura moderna, di un mito ricorrente nella storia dell'umanità: quello di fondare, sulle ceneri del vecchio e corrotto mondo, una società perfetta. Queste erano le idee che davano un senso alla costruzione delle « arche » di sopravvivenza in Canada e in Australia; molti adepti che dall'Europa si spostarono nel Québec per lavorare e vivere nelle comuni lo fecero appunto con l'intento di prepararsi a superare tempi difficili.

Nel 1986 il gruppo aveva pubblicato a Toronto due volumi dal titolo *Sopravvivere all'anno 2000*; mentre il primo era squisitamente dottrinale, il secondo affrontava con una serie di suggerimenti pratici il problema della sopravvivenza: quali provvedimenti adottare per avere la possibilità di sopravvivere ad attacchi atomici, batteriologici o chimici, quali riserve approntare per far fronte a catastrofi che avrebbero distrutto le infrastrutture e così via. Lo stesso significato aveva la produzione delle « trousse di sopravvivenza », contenenti prodotti omeopatici che Jouret faceva confezionare per i suoi seguaci. A partire dagli anni Novanta le trousse furono dotate anche di pillole allo iodio, sostanza che si fissa nella ghiandola tiroidea e, in caso di esposizione nucleare, preserva dalle radiazioni atomiche. I seguaci erano quindi invitati ad acquisire un atteggiamento di vigile attenzione verso i rischi incombenti, ma allo stesso tempo a mantenere una visione

positiva della realtà e un impegno all'automiglioramento che veniva anche inteso come mezzo per la «guarigione del mondo».

Per chi non si avvicinava alla ristretta e segreta cerchia settaria gli scopi dell'Ordine del Tempio Solare apparivano perciò simili a quelli di molti altri gruppi della sterminata galassia della spiritualità contemporanea, multiforme e sincretica, che spesso prende l'aspetto di un grande supermarket, ricco di reparti differenziati, all'interno dei quali è possibile acquistare qualsivoglia mezza (musica, cristalli, profumi, pubblicazioni specialistiche, sostanze, ecc.) o effettuare le esperienze più disparate (tecniche di meditazione, attività psicofisiche, danze, emissioni di suoni, passeggiate sul fuoco o immersioni nell'acqua, ecc.) che la fantasia umana ha approntato e utilizzato per accedere a dimensioni straordinarie. Nel grande «mercato» *new age* si coniugano Oriente e Occidente, dal passato riemergono pratiche e credenze di ogni tipo, semplificate e confezionate secondo le esigenze di un pubblico postmoderno. E gli uomini di fine millennio, «turisti» dello spirito, migrano da un gruppo all'altro, visitano e abitano universi di significati e di valori incommensurabilmente diversi ma, instancabili come il mitico Ulisse, continuano a viaggiare.

La provvisorietà dei percorsi sempre sostituibili e revocabili tipici del *new age* mal si conciliava con l'intransigenza dei cavalieri del Tempio Solare; non era altro che una sottile vernice destinata presto a scolorirsi. Nel Tempio l'atteggiamento settario di chiusura dogmatica è andato via via irrigidendosi; solo per pochi eletti, sostenevano, si sarebbe manifestata la possibilità di mutamenti psicofisici in grado di farli reagire in modo da utilizzare la catastrofe finale come mezzo per riconseguire l'unità originaria perduta, il congiungimento delle coscienze in una coscienza unitaria. Le loro irrealistiche aspettative restavano però sempre più deluse; allora, imprigionati nella trappola cognitiva delle loro credenze e incapaci di sviluppare soluzioni diverse, i templari di Di Mambro alzarono il tiro: emerse quindi l'idea dell'Apocalisse come momento di verità, di distinzione tra santi e dannati; un'Apocalisse non più da temere, ma da desiderare come occasione di riscatto e di affermazione. Quando sotto il peso delle frizioni e di una certa ostilità della società¹³, si percepirono isolati e perseguitati, decisero di organizzare la loro cruenta e privata Apocalisse, rappresentata, in un estremo moto di orgoglio, come un «transito» verso una dimensione più sottile. La paura per la fine del mondo si è così trasformata in desiderio

¹³ Dagli inizi degli anni Novanta si manifestarono alcuni problemi sia interni, per le progressive dimissioni di membri e per il venir meno del sostegno di alcuni generosi benefattori, sia esterni. Le controversie esterne, che ebbero anche una certa eco sui media, iniziarono in Martinica dove un'associazione locale antisette domandò spiegazioni sul fatto che alcuni cittadini avessero venduto tutti i beni per trasferirsi in Canada al fine di sfuggire ai cataclismi profetizzati da Luc Jouret e una ex adepta formulò precise denunce circa lo sfruttamento economico e sessuale dei membri. Poco tempo dopo Jouret fu coinvolto in una inchiesta per l'acquisto illegale di armi in Canada e, seppure subì solo una lieve condanna pecuniaria, tutto questo portò una cattiva pubblicità all'Ordine e significò per lui la perdita della carica di «gran maestro». Si aggiunsero in seguito ulteriori problemi: inchieste internazionali su trasferimenti finanziari operati dal gruppo e il ritiro per qualche mese del passaporto francese della moglie di Jo Di Mambro. Tutto questo convinse i leader di essere oggetto di una feroce persecuzione, frutto di un complotto globale architettato a loro spese, e ne acui la vena paranoica.

intransigente di fine, in ricerca di distruzione. La rivelazione del sacro ormai impraticabile all'interno della comunità « assediata » da una realtà che le rimandava un'immagine di sé inaccettabile si è spostata in un altro luogo. Nella loro delirante concezione i templari sono migrati in un altrove; per non accettare il non avverarsi della profezia apocalittica l'hanno realizzata sui loro corpi e su quelli delle vittime innocenti che hanno condotto con loro nella morte. Nelle ceneri dei loro roghi si è carbonizzato anche il ricordo dell'iniziale sogno *new age*.

MARIA LUISA MANISCALCO

Bibliografia

- AUBERT R., C.A. KELLER (1994), *Vie et mort de l'Ordre du Temple Solaire*, Vevey, Editions de l'Aire.
- BÉDAT A., G. BOULEAU, B. NICOLAS (1996), *Les chevaliers de la mort*, France, TFI Editions.
- DELORME H. (1996), *Crois et moeurs dans l'Ordre du Temple Solaire*, Lausanne, Editions Favre SA.
- HUGUENIN T. (1995), *Le 54°*, France, Document Fixot.
- INTROVIGNE M. (1995a), « Il Tempio Solare », in ID, *Idee che uccidono*, Pessano (Mi), Mimep-Docete.
- INTROVIGNE M. (1995b), « Ordeal by fire: the tragedy of Solar Temple », in *Religion*, 25.
- INTROVIGNE M. (1997), « The Solar Temple strikes back: comments and interpretations after second tragedy », in *Theosophical History*, 8.
- INTROVIGNE M. (1998), « De la dérive vers le suicide et l'homicide. L'Ordre du Temple Solaire », in F. CHAMPION e M. COHEN (a cura), *Nouveaux mouvements religieux et logiques sectaires*, Paris, Seuil.
- MANISCALCO M.L. (1992), *Spirito di setta e società*, Milano, Angeli.
- MANISCALCO M.L. (1997a), « Spirito di setta e vertigine virtuale: il suicidio collettivo di Heaven's Gate », in *Sociologia*, 2.
- MANISCALCO M.L. (1997b), « A new global risk: the rise of the killer sects », in *International Review of Sociology*, 3.
- MANISCALCO M.L. (1998), « Apocalisse duemila: i tecnocrati dell'Armageddon di Aum Shinrikyo » in *Sociologia*, 1.
- MANISCALCO M.L. (1999), *L'ultimo passo insieme. I suicidi collettivi dell'Ordine del Tempio Solare*, Roma, Philos.
- MARHIC R. (1996), *L'Ordre du Temple Solaire. Enquête sur les extrémistes de l'occulte*, Bordeaux, L'Horizon Chimérique.
- MAYER J.F. (1994), « De Templiers pour l'ère du Verseau; les clubs Archédia (1984-1991) et l'Ordre International Chevaleresque Tradition Solaire », in *Mouvements religieux*, 15, janvier.
- MAYER J.F. (1997), *Il Tempio Solare*, tr. it., Torino, Elle Di Ci.
- MAYER J.F. (1998), « Les chevaliers de l'Apocalypse. Quelques observations sur l'Ordre du Temples Solaire et ses adeptes », in F. CHAMPION e M. COHEN (a cura), *Nouveaux mouvements religieux et logiques sectaires*, Paris, Seuil.
- PALMER S.J. (1996), « Purity and danger in the Solar Temple », in *Journal of Contemporary Religion*, 3.
- TABACHNIK M. (1997), *Bouc émissaire. Dans le piège du Temple Solaire*, Paris, Michel Lafon.

Testi e ipertesti sulla ridefinizione dell'oggetto musicale Annotazioni e tropi per una sociologia della musica *New Age*

Il modo di esprimersi della sociologia della musica è sempre ambiguo, e proprio per questo, spesso, non riesce ad essere bivalente. Ciò che viene compreso dal musicista, risulta a volte oscuro per un sociologo, e viceversa. Perciò ho dotato questo mio taccuino di due brevi paragrafi esplicativi, allo scopo di renderlo più anfibio. Il loro luogo, fino a dieci anni fa, sarebbe stato senz'altro il piè di pagina di quelle note che preponderavano, per spazio, sul testo vero e proprio. Mi sembra che oggi, essi si possano «aprire» e leggere come *ipertesti*, cliccando idealmente sul loro titolo. Naturalmente, la loro visione non è necessaria, è solo un'opzione; si può anche scegliere di non leggerli. Al pari delle interpolazioni del canto liturgico latino — i *tropi* —, la loro presenza fornisce senso, senza però nulla aggiungere a quanto il testo originario già in sé contenga.

1. La proliferazione dei testi

Un'inevitabile provvisorietà avvilirebbe qualsiasi tentativo di descrivere gli attuali confini stilistici della *New Age music* (NA*m*). Da un articolo che si fosse posto un simile scopo, anche ritagliando solo una sezione temporale finita, si sarebbe ricavato solo un elenco d'autori e opere ufficialmente compresi, per un motivo o per l'altro, nell'universo *New Age*. Ciò non avrebbe evidenziato alcunché dal punto di vista sociologico. Tuttalpiù, sarebbe stato utile per incrementare qualche capitolo della storia sociale della musica.

Questi miei appunti si concentrano sulla possibile attribuzione di un valore indicale alla NA*m*. Essi partono dal presupposto che sia effettivamente esistita una «cornice stilistica di base» con caratteristiche rese esplicite dagli stessi musicisti *New Age* [cfr. Rivi]. Il progressivo ampliamento di questa cornice stilistica, viene qui messo in relazione alla proliferazione dei referenti simbolici che ha fatto accrescere a dismisura i *networks* del *New Age*; facendo assumere a quest'ultimo il carattere di un *metanetwork* [Zoccatelli 1998, 40]. Le discriminanti contro-culturali della cornice stilistica iniziale della NA*m*, coerentemente con questo vertiginoso processo dinamico — a partire dalla metà degli anni '70 — si sono gradualmente disciolte in una molteplicità di generi sempre più ampia.

Da un lato, l'ingresso del *rock*, e dell'*hi-tech sound* — in un primo

momento ripudiati, in quanto emblemi, rispettivamente, di protesta violenta e di tecnofilia [Oxenham 1997, 70] — nell'universo simbolico della NAM dimostra che il *network* comunicativo *New Age* è rientrato nei canoni del *media system*, sfumando le sue controtendenze iniziali. In questo senso, la conquista di altre aree stilistiche da parte dei *new agers* potrebbe essere accostata al riassorbimento dei movimenti controculturali (una riconciliazione con il «mondo») che H. Richard Niebuhr, a proposito del *Denominationalism* statunitense, aveva messo a fuoco nel 1922 (qualcosa d'analogo alla «burocratizzazione del carisma» in Weber e «all'estinzione della setta» di cui parla Troeltsch). Una lettura che è stata applicata anche ad altri fenomeni musicali, come il *jazz* e il *progressive rock*, alla cui marginalità iniziale, si è sostituita successivamente una piena cittadinanza, se non addirittura una *routinizzazione* nell'ambito del consumo musicale di massa [Castaldo 1995]. Anche nel caso della NAM, prima dell'affacciarsi dei generi massmediatici veri e propri, si hanno già riscontri oggettivi. Buona parte del linguaggio musicale *New Age* degli anni '70 — anziché presentarsi come autonomo — altro non è che una «spiritualizzazione» applicata agli stili compresenti della *pop music*, attraverso la loro ibridazione (più o meno esplicita) con elementi dei repertori etnici.

Da un diverso punto di vista, si può osservare che l'apertura a formalizzazioni sempre diverse — il *New Age* come *machine sociale* — ha fatto incontrare ai *new agers* repertori, che, a causa di alcune caratteristiche del loro linguaggio — differentemente dal *rock*, per esempio —, risultavano poco diffusi. L'appropriazione — sia pure parziale — di quei repertori, mette in luce come la scarsa dotazione di senso di codici «deboli» (la loro supposta difficile comprensione) possa essere superata dall'attribuzione di un'immagine di riferimento, rappresentata, in questo caso, dall'insieme delle complesse matrici filosofiche e spirituali del *New Age* in continua proliferazione e a volte contraddittorie fra loro. Melurgia [Susca 1985] e, più in generale, musicoterapia, costituiscono il referente principale. Succede così che esperienze musicali non-ordinarie, entrino a volte, per il *new age*, a far parte del quotidiano. Il *droning* (letteralmente, il «ronzare»), una tecnica che potremo definire «di avvicinamento emozionale» fra due o tre persone, come il vocalizzo collegato con i vari centri energetici del corpo umano [McClellan 1993, 120], sono modi di produrre la musica che non appartengono al comportamento «normale», quello referenziato al codice della musica tonale. Per via di queste esperienze straordinarie — consumate collettivamente o individualmente — assume senso la musica minimalista e perfino quella appartenente alla più spericolata sperimentazione elettronica. Chissà se la proliferazione di referenti *New Age*, e la conseguente mito-poiesi, non potranno, in futuro, indurre l'ascolto delle opere di musicisti come Alban Berg, John Cage, Bruno Maderna.

2. Il carattere alternativo della *New Age music* e la ieromorfosi delle opere

Nessuno prenderebbe sul serio l'idea che un repertorio musicale riconosciuto all'interno di una comunità di vaste proporzioni — o di qualsiasi

altro tipo di aggregazione — possa essersi formato senza aver intrattenuto relazioni con altri repertori. Ciò sarebbe sorprendente sia nel caso delle grandi religioni dalla storia millenaria, come per la miriade di sette e movimenti che compongono la diveniente galassia del sacro, e non sarebbe meno azzardato sostenere l'unicità dei fenomeni religiosi anche in altri sensi (filosofico, sociale, ecc.). Il *New Age*, da quel punto di vista — forse meglio d'ogni altro fenomeno legato al sacro —, si presta a dimostrare la fragilità di simili supposizioni. La quantità e l'eterogeneità delle matrici filosofiche e religiose che si intrecciano nel complesso *network* del *New Age* (dalla rilettura delle grandi tradizioni teologiche alla psicologia del profondo, dall'antroposofia alle varie forme di medicina alternativa, il taoismo, gli insegnamenti d'origine druidica, maya, e via dicendo [Heelas 1999, 9]), non renderebbe possibile nemmeno stabilire tutte le direzioni dalle quali e verso le quali si dirama il «pensiero *New Age*», ammesso che esso possa essere preso in considerazione ragionando in termini unitari.

È possibile, però, fare un passo indietro, rispetto all'acuirsi della nebulizzazione del *New Age* nel suo *metanetwork* proliferante, focalizzando l'attenzione su un preciso momento storico. Non potremo fare a meno di notare, infatti, come le due decadi in cui il *New Age* e altri movimenti religiosi [Maciotti 1988, 32] acquisiscono una certa forza e visibilità sociale, coincidano con il fermento politico che tanto in Europa che in America ha avuto il suo epicentro nel '68. Dai molti '68 che si raccontano, emerge la frattura fra i ceti alti della società e le loro «mete educative, economiche e politiche statico-integrative» [Rovati 1991, 155]. Frattura che rende vacua l'incompatibilità fra attori sociali di diverso strato, e che, in un breve arco di tempo, fa sentire il desiderio di un universo simbolico, attraverso il quale rappresentare le nuove forme di cooperazione fra individuo e istituzione, fra classe politica e «classe operaia». Quel periodo di fermenti politici, non a caso, ha visto alcuni intellettuali ripopolare le piazze, animare i cortei, servirsi degli *slogan*. All'alba di quel nuovo giorno, molti si sono risvegliati con il bisogno di cogliere individualmente e immediatamente un ben-essere che, con il nome di *salvezza*, la religione istituzionalizzata continuava ancora a proiettare lontano dalla quotidianità, differendone i frutti ad un futuro rigorosamente imprigionato entro i confini del dogmatismo. Un tipo di *fede* — ossificata nel sistema sociale — che perdeva la preziosa qualità dell'irrazionalità, che non era più in grado di esprimere il suo *turgor* trascendentale. Nascevano proposte di *sacro* più accattivanti [cfr. Wilson 1996, 92]. È naturale perciò che i *new agers*, abbiano esplorato musiche dalle qualità alternative, idonee ad essere accostate alle nuove forme spirituali e pragmatiche. Come in tutti momenti della «separazione», viene riscoperta l'emozione. La dimostrazione, come metodo, perde terreno. La misura sociale della purificazione si gioca, quasi tutta, sul versante del «sentire».

Indubbiamente, i repertori etnici furono fra i primi ad attirare l'interesse del *New Age*. La suggestione esercitata dagli strumenti musicali assolutamente dis-elettronizzati (a-tecnologici, quindi), con cui questi repertori vengono eseguiti, infatti, rispondeva pienamente ad uno dei tanti com-

portamenti anti-sistemici esplicitamente assunti. Tuttavia, sarebbe inesatto affermare che la predilezione nei riguardi della musica etnica sia nata solo a causa di questa loro caratteristica, controulturale rispetto alla musica *massmediatica* degli anni '60 e '70. Il fascino del patrimonio etnico — con il quale i *new agers* hanno costruito il loro *thesaurum* musicale iniziale — risiedeva anche e soprattutto nel suo immediato collegamento con un sacro non istituzionalizzato dalla cultura euro-cristiana. Una musica, in altre parole, non assoggettabile ad una teologia chiusa e che, pur non riuscendo a sfuggire a fraintendimenti, appariva aperta a più libere interpretazioni.

Non bisogna dimenticare, poi, che molta di questa musica è *unicamente* strumentale (per cui, non presenta un testo e, conseguentemente, una parte vocale). Qualità, per cui la cornice stilistica di base della NAM ha mostrato una particolare affezione, come se le parole avessero potuto in qualche modo richiamare una sovrapposizione anche lontanamente legata al razionale, a processi logici di tipo «non-spirituale» [Scaruffi 1996, 51]. L'espulsione della parte testuale — e quindi della «voce linguistica» [*ibid.*] — è il segno immediato del monismo (una componente «forte» nel pensiero indiano e orientale in genere) di cui è pervaso il pensiero *New Age*. Se il recupero della dimensione «armoniale» dell'individuo implica un rapporto di continuità fra Universo e Uomo (una coscienza che lega le responsabilità dell'essere umano a tutte le creature [Schweitzer 1983, 15-16]), le parole divengono allora il simulacro dell'inadeguatezza d'ogni ragionamento umano; sono lo scandalo su cui inciampa il *new ager*, nel suo slancio di ricongiungimento con il Tutto. Il suono degli strumenti *acustici*, il collegamento con un sacro agilmente ricostruibile e il monismo latente della musica etnica, congiuntamente, hanno spianato la strada alla creazione di un genere *New Age* nel quale, in poco tempo, è confluita una parte cospicua dello sperimentalismo musicale tecnologizzato. Elementi, più o meno genuini, appartenenti ai vari stili etnici sono stati, in un modo o nell'altro, clonati nelle opere musicali *New Age*, prendendo in prestito il *sound making* offerto dalle tecnologie più recenti: così, elementi della musica celtica (Paul Machlis, Oracle, Ann Heymann, Celtic Legacy, Kim Robertson, ecc.) [Pogelli 1997, cfr. anche Rivi], araba (Rabih Abou-Khalil), andina (*Inkuyo*), degli indiani d'America (*Indian Creek Singers*), sufi, ecc. si sono facilmente trasformati in spunto stilistico per un'elaborazione in chiave massmediatizzata, ma pur sempre particolaristica del *New Age*.

Se è vero che, per passare attraverso le maglie dell'industria discografica, molta musica etnica — specie tutt'ora — è stata oggetto di un processo di *mediamorfosi*, si può affermare, nel senso opposto, che la musica *New Age* — per una sua parte considerevole — ha subito, a sua volta, una *ieromorfosi*, un modellamento, cioè, a stili che devono richiamare quella stessa atmosfera sacra e magica che il *new ager* percepisce durante un canto Sioux o una danza sufi, a prescindere dal fatto che esse, nel loro significato originario, richiamino dimensioni religiose. Per l'acquirente, il titolo delle canzoni è piuttosto esplicito: «Morning prayer» (eseguita da *The Silentium Ensemble et John Harle*), «I giardini dell'Eden» (dei *Transcendental*), «Send me an Angel» (Neal Schon)...

L'epiclesi del sacro, non passa necessariamente attraverso l'esperienza della musica etnica, ma avviene, per il *new ager*, anche semplicemente tendendo l'orecchio ai suoni della natura: dal fruscio del vento, allo sciabordio delle onde dell'oceano, dai versi degli uccelli, al misterioso canto dei delfini (come le elaborazioni per la Sony di Jun Kawabata, o quelle di Michael Hammer per l'etichetta Council of Light). Attraverso questa porta, è entrata a far parte dell'universo musicale *New Age* la *ambient music*. L'estetica di questo genere musicale era, originariamente, assolutamente sperimentale. *Amarcord*. Nelle intenzioni di Brian Eno — uno dei padri della musica ambientale — l'ascoltatore doveva trovarsi in un paesaggio di suoni, con la possibilità di ascoltarli da diverse posizioni, avendo così l'opportunità di evocare ricordi non costretti in una trama di fatti conseguenti, allo stesso modo in cui si susseguono le scene di un film felliniano [Eno 1986]. Per Eno, i suoni che costituiscono lo spazio di ascolto non sono necessariamente quelli della natura. La *ambient music* è un genere che, per definizione, quindi, potrebbe anche fare a meno del mezzo elettronico, anche se, di fatto, esso moltiplica all'infinito le posizioni di ascolto, i *landscapes* all'interno del quale reimpastare ricordi e amnesie.

La musica ambientale *New Age* rappresenta ugualmente una *ieromorfosi* della *ambient music* di Eno. Il supporto tecnologico, oltre che a confezionare adeguatamente la voce della natura (come nella collana di Gordon Hempton, «Earth Sounds»; la serie «Insigna» con le onde dell'oceano, i suoni della giungla, i boati del temporale; la collana «Oxygène»), è servito alla NAM per riprodurre suoni «cosmici», a metaforizzare in chiave acustica concetti come «spirito», «energia», «chakra». Dunque, anche l'*hi-tech sound*, da emblema apocalittico, è divenuto risorsa, un attraversamento per attingere realtà sovranaturali (Carlos Peron, Modesty Blaze, *Tangerine Dream*, Christopher Franke).

C'è da chiedersi se il calo del prezzo dell'*hi-tech* [Dal Soler-Marchisio 1997] e il facilitato accesso di massa a strumenti musicali e dispositivi elettronici — che fino a pochi anni fa erano appannaggio esclusivo degli *studios* — non abbia smascherato un certo sciamanesimo musicale, immanentizzando e ridimensionando tanto la figura del musicista che quella dei suoi prodotti musicali.

Ipertesto 1

Analisi musicale e sociologia della musica

Mentre, negli ultimi decenni, la musicologia e la storiografia musicale hanno posto l'accento sulla crisi della *musica* in epoca moderna, la sociologia della musica — e la mediologia (in questo caso, quale disciplina ancillare) — non confinandosi all'interno del territorio della musica *high-brow* di matrice euro-centrica, hanno saputo rimettere in discussione e rielaborare dinamicamente il concetto di *contemporaneità*. Un titolo come quello

dato alla traduzione italiana del *companion* di Gerald Abraham e Martin Cooper, «La grande crisi della musica moderna» [1990], difficilmente potrebbe trovare giustificazione in ambito sociologico e mediologico. Primo, perché la *musica* cui si riferisce il titolo (che non è l'originale comunque) è quella che discende dalla tradizione romantica sinfonica, cameristica e teatrale. Secondo, perché il termine *crisi* postula indubbiamente la sempre maggiore difficoltà cui è andato incontro il mondo della musica accademica euro-americana, quando la via per la modernità consisteva essenzialmente nella fuga dal sistema tonico e nell'emancipazione della dissonanza. In effetti, non possiamo dire in assoluto che la sociologia non si sia preoccupata di rendere conto dei fenomeni riscontrati nel mondo della musica *high-brow*. La storia musicale, viceversa si è ben guardata però dal prendere troppo sul serio la forza di certi fenomeni musicali che si consumavano al di fuori degli *auditorium*: rispetto al punto di osservazione della musicologia del '900, *juke-box*, 45 giri e consumismo musicale radiofonico, sembrano essere stati un'alluvione silenziosa. Di fronte a quella enorme massa di acqua staripata e invadente, fra i musicologi, c'è ancora chi giura di avere i piedi asciutti. Sociologia della musica da una parte e musicologia, dall'altra, s'incrociano sullo stesso cammino senza riconoscersi.

Bisogna aspettare che *rock* e *holdings* discografiche insieme divengano chiavi di lettura di un nuovo soggetto, il mondo giovanile, per assistere all'intersezione di sociologia della musica e musicologia, perlomeno per quanto riguarda gli strumenti offerti dall'analisi musicale [Bent 1980]; quest'ultima, anche recentemente, ha mostrato tutto il suo vigore interdisciplinare. Il fatto che Richard Middleton si trovi a discutere di *popular music* attingendo concretamente all'analisi schenkeriana [Middleton 1994, 268-277] in veste di sociologo della musica, dice molto. E in modo analogo si possono senz'altro annotare, in Italia, le analisi *a blocchi* di Franco Fabbri [1990, 57-79]. Tuttavia, non si deve pensare che, solo per questo, la sociologia della musica riporti oggi — seppure per altri scopi — la musicologia ad occuparsi di *tutta* la musica, merito che forse un tempo era da attribuire unicamente all'etnomusicologia. È necessario però riflettere su un duplice fatto.

Da un lato, per la sociologia — da non confondere con la storia sociale —, la musica possiede un valore indicale, dando eventualmente conto, in altre parole, di un fenomeno sociale. Dall'altro, la rinuncia del sociologo al tentativo di una spiegazione concreta (una *discriminazione* voglio dire) dell'*oggetto sonico* — o di una «categoria» di oggetti sonici — rischia di far naufragare ogni tipo di discorso nell'oceano dell'indeterminatezza di cui è venata l'arte. È questo, il *caveat* più volte pronunciato da Kurt Blaukopf [1972, 10], quando richiamava — a buon esempio — la sociologia dei sistemi di temperamento enunciata nei *Grundlagen* di Max Weber [1995]. Senza dubbio l'analisi musicale va considerata, quindi, una dotazione indispensabile al sociologo della musica, allo stesso modo in cui, probabilmente, una concezione sociologica non deve essere mai del tutto accantonata dal musicologo, con tanta leggerezza.

3. Lo stile *New Age* fra diatonicismo e duplicazione

Una costruzione idealtipica della NAM, rischierebbe di validare una visione statica, e perciò erroneamente limitata, del *New Age*. Ma, dato che la dinamica dei referenti — la lor proliferazione — è stata qui assunta come punto di partenza, sono sicuro che, affidando ad un tipo ideale il compito di chiarire alcuni concetti musicistici che ritengo basilari per comprendere la NAM, non verrà a crearsi questo fraintendimento.

Il primo tratto distintivo è senz'altro rappresentato dal diatonicismo; su questo termine, la modernità delle definizioni di Wallace Berry [1987, 71-75] non è soddisfacente. Dobbiamo ricorrere ad Arnold Schönberg [1997, 44-48], più illuminante nel chiarire che mescolare suoni «estranei» e suoni «propri» di una scala non compromette la sua stabilità tonale, mentre ciò sarebbe stato considerato «[...] dagli antichi teorici [...] come una modulazione». Anche se il ragionamento serve a Schönberg per «difendere» il concetto di *monotonalità* dagli «attacchi» delle modulazioni e per spiegare il termine di «regione tonale», il richiamo alla teoria «antica» (medievale e rinascimentale) non è alieno dal nostro discorso. In effetti, la disincrostazione dell'armonia *New Age* da tutte le stratificazioni armoniche estranee alla scala che si sono accumulate nella *pop music* (che ha così pagato il suo tributo al *blues*), è uno degli elementi più rappresentativi del richiamo a quel sacro di cui — almeno nel referenzialismo dei *new agers* — la civiltà «del passato» era impregnata. A quale passato esatto, e a quale civiltà in particolare possa fare riferimento un certo linguaggio musicale, poco importa. Il canto gregoriano degli *Enigma* di Michael Cretu, ha la stessa valenza di un *celtic-tune* o di una melodia ebraica. Il diatonicismo è, a sua volta, l'*humus* più naturale per alimentare quei sistemi armonici usualmente accomunati sotto il nome di *modali*, specie in opposizione alla logica sintattico-consequenziale dei sistemi tonicistici. La *modalità* ha rappresentato la risorsa alternativa alle *blue notes*, come pure ai residui della romanza da camera otto-novecentesca presenti nella cosiddetta «canzone melodica». D'altra parte, la riesumazione di linguaggi modal, era già avvenuta alla fine del XIX secolo all'interno della tradizione occidentale *high-brow*. Essa rappresentò il punto di partenza sia di una più marcata identificazione nazionale (una reazione contro il predominio stilistico del sinfonismo tedesco) [Surian 1995, 614-691], che l'alveo in cui si sviluppò un certo tipo di strutturalismo (si pensi a Béla Bartók). La rinascita *modale* avvenuta tramite la NAM, non ha nutrito certo simili pretese, tanto più che essa — quasi a voler prendere maggiori distanze dalle *hits* discografiche — ha posto alla sua base un tessuto armonico quasi esclusivamente triadico, basato cioè quasi esclusivamente su accordi composti da tre costituenti melodiche. Questa ulteriore marca estetica, se ha contribuito per un buon decennio a delimitare la zona di confine fra la musica *New Age* e «altre musiche», ha pure generato nella critica musicale un facile equivoco.

La semplificazione armonica, infatti, ha lasciato accostare spesso la NAM all'*easy listening* o — ancor peggio — alla *muzak*. Nel primo caso, una chiara separazione stilistica, in termini di analisi musicale, è forse diffi-

cile; resta il fatto — non secondario — che l'*easy listening* perlopiù ha appagato esteticamente un modo di esistere composto principalmente da condizioni materiali, ben lontano, perciò, dall'essere una via di estraniamento, sia pure positiva, e di guarigione [Martorella 1998, 92]. La *muzak* (la musica nata «per-non-essere-ascoltata» [Prato 1999, 76]), dal canto suo, dato che vuole garantire tranquillità ai clienti di un supermercato o intrattenere l'interlocutore telefonico in stato di *hold-line*, non può essere certamente paragonata né per funzione, né per complessità alla NAM, ove comunque la *ripetizione* rappresenta un elemento di una certa importanza.

La ripetizione, infatti, è stata chiamata dai *new agers* per assolvere una funzione simbolica. Sotto il profilo strutturale, la duplicazione (il riapparire di due figure musicali in successione immediata) consentì di giustapporre elementi disomogenei fra loro, agli impressionisti come Claude Debussy [Ruwet 1983, 55-85]. La funzione simbolica della duplicazione della NAM — ove diatonicismo e triadismo non pongono problemi analoghi alla scala pentatonica di Debussy — consiste nel richiamo a forme poetiche religiose (i *mantra*, per esempio) in cui avviene la reiterazione di un nucleo testuale. Duplicazione ed *estasi*, e non *trance* o *technotrance*. Quest'ultima, secondo la canonica distinzione di Gilbert Rouget [Cfr. Lapassade 1999, 42], richiederebbe gruppo, rumore, ballo, una dimensione lontana dalla meditazione e dalle altre pratiche mistiche individuali proposte dalla spiritualità e dalla pragmatica *New Age*.

Ipertesto 2

Condivisione dell'oggetto musicale. Estetica, psicologia, sociologia.

La ricerca di un referente — o l'affermazione della sua inesistenza — e l'*emancipazione della dissonanza* sono problemi intorno ai quali, nel '900, ruotano una gran quantità di scritti sulla musica occidentale. Durante il secolo nel quale nasce l'arte astratta (priva di referenti immediati) — come se l'accantonamento definitivo dell'identificazione fra simbolo linguistico e simbolo musicale non fosse affatto avvenuto —, l'accostamento fra oggetto musicale e narrazione extra-musicale è riemerso imperiosamente, specie laddove la poca riconoscibilità dei codici musicali al di fuori di cerchie specialistiche ha assediato i compositori, ponendogli il problema della fruibilità delle loro opere. Certamente non si può ridurre al solo uso della dissonanza (che poi è una categoria culturale) tutta l'estetica della modernità, così come sarebbe errato attribuirle alla sola forma/struttura o alla ricerca timbrica. Tuttavia, proprio la *dissonanza non risolta* quale elemento sistemico (l'opposto della «consonanza sistemica», che è alla base della tradizione occidentale per svariati secoli) è ciò che più d'ogni altro continua a disorientare l'ascoltatore, eludendo la sua percezione avanspettiva degli eventi sonori.

Arnold Schönberg, è uno di quelli che si è fatto carico di descrivere la modernità della musica del suo secolo: «[...] il concetto che la musica esprima qualcosa è generalmente accettato. Ma il gioco degli scacchi non racconta novelle, né la matematica causa emozioni; analogamente, dal punto di vista puramente estetico, la musica non esprime nulla di extra-musicale. Dal punto di vista psicologico però la nostra capacità di associazioni mentali ed emotive è non meno illimitata di quanto è limitata la nostra capacità di ripudiarle. Così come qualsiasi oggetto comune può provocare delle associazioni musicali, e viceversa la musica può evocare associazioni con oggetti extra-musicali» [Schönberg 1969, 95; cfr. anche *id.* 1975]. Ma le osservazioni di Schönberg non si fermano qui. Del resto, simili constatazioni erano già state ampiamente esposte nel secolo precedente da Eduard Hanslick [1854], acceso sostenitore dell'irreferenzialismo della musica, del fatto cioè che questa non possa rappresentare alcunché al di fuori delle proprie dinamiche interne. Con le espressioni nietzschiane di *apollineo* e di *dionisiaco*, Schönberg ha tentato pure di smascherare quella «tendenza al calcolo» (cui ricorre la musica a lui contemporanea), denunciandone la frodolenza [Schönberg 1997, 260]. Sembra curioso, che proprio l'inventore della composizione basata sulla *Grundgestalt* (la «serie») abbia assunto un tono così polemico nei riguardi dell'innaturalità di quella musica; ma, quella forma di pseudorazionalità *apollinea*, era per Schönberg solo surrettizia; un modo arbitrario — alimentato dal desiderio *dionisiaco* di rincorrere, a tutti i costi, la modernità — dietro al quale nascondere, con l'uso a-culturale della dissonanza, una sostanziale confusione d'idee. La musica moderna perdeva così autoreferenza, ossia riconoscibilità autonoma, a prescindere dalle rappresentazioni che essa poteva (o avrebbe potuto) evocare.

In questi termini, la questione se la musica possa esprimersi solo autonomamente (*formalismo*) o se abbia la facoltà di esprimere idee (*espressionismo*) veniva ammorbidita, non risolta. D'altronde, come ha fatto notare Giovanni Piana, anche lo stesso Hanslick aveva lasciato aperta una via; la validità della sua posizione consiste, infatti, nel non aver portato alle estreme conseguenze il *formalismo* della musica, ma nell'essersi limitato a prendere di mira «soltanto una nozione forte della rappresentazione, cosicché non è la relazione al sentimento come tale ad essere contestata, ma la possibilità di *determinare* il sentimento, che si ammette come «espressivamente» presente nelle forme musicali [Piana 1996, 264].

La psicologia musicale, specie quella statunitense, ha contribuito a rifiutare l'opposizione fra *formalisti* ed *espressionisti*. Meglio di ogni altro, Leonard Meyer — che chiama i primi *abolutists* e i secondi *referentialists* — ha provato a dire che le relazioni interne ed esterne all'oggetto musicale sono in realtà complementari e, perciò, non si possono escludere a vicenda [Meyer 1992, 29-32]. Anche Susanne Langer [1975, cfr. anche Sparshott 1980], su un versante più filosofico, ha contribuito a questa pacificazione, sostenendo che, in fondo, la musica è un modo per «simbolizzare» i sentimenti; l'arte dei suoni rappresenta esattamente ciò che Ludwig Wittgenstein confinava negli *Unaussprechliche*, il mondo a-discorsivo fuori dal dominio scientifico. Ma, mentre il simbolo discorsivo si esaurisce nel suo refe-

rente logico (nell'oggetto che esso lascia chiaramente osservare attraverso la sua *trasparenza*), il simbolo musicale non si consuma totalmente al suo esterno e — in quanto *iridescente* — lascia solo intravedere quello che non è esprimibile per mezzo di una rappresentazione concreta. La simbolizzazione musicale, in altre parole, rimane sempre un atto incompleto [Fubini 1973, 76, cfr. anche Piana 1996, 265]. A sentire queste conclusioni, a cui giunge la Langer (la stessa autrice di *Philosophy in a New Key*), viene in mente l'*Aussage* di Gottfried Wilhelm von Leibniz «musica est arithmetica nescientis se numerare animi».

Per la sociologia, il problema della referenza, più che porsi nei termini di una semiotica legata alle emozioni, sembrerebbe rilevante riguardo alla recezione delle opere musicali, alla facoltà dell'ascoltatore di comprenderle, di riconoscersi in esse e, in definitiva, di consumarle. La questione dell'esistenza o meno di un referente e l'emancipazione della dissonanza quale elemento «modernizzatore» (ove la modernizzazione corre più velocemente dell'assimilazione culturale del linguaggio musicale), valgono sociologicamente nella misura in cui entrambi vengono recepiti dai destinatari delle opere musicali, vale a dire, in relazione al loro impatto sulle varie forme di aggregazione e non sui singoli. Certamente è questa l'ottica da cui la musica appare più vicina al *fait social*, così come lo intende Émile Durkheim nella seconda delle sue due definizioni: «[...] generale nell'estensione di una data società, pur possedendo un'esistenza propria, indipendentemente dalle sue manifestazioni individuali» [Durkheim 1996, 32]. La musica di Igor Strawinskij e di György Ligeti, due figure importanti per capire l'evoluzione del linguaggio della musica occidentale nel '900, può costituire un esempio significativo di scarto fra estetica individuale e *fait sociale*.

Igor Strawinskij, che pure ha costruito la sua fortuna giovanile sul balletto, ha sempre ripudiato con fermezza ogni attribuzione letteraria o iconica da lui non espressamente indicata, dichiarando tra l'altro che «[...] l'espressione non è mai stata la proprietà immanente della musica» [Strawinskij 1981, 32]. È nota, a tal proposito, l'irritazione del compositore per l'accostamento del suo *Scherzo fantastico* op. 3 (scritto nel 1907-8) a *La vie de abeilles* di Maurice Maeterlinck, tramite la coreografia messa in scena nel 1917 [Vlad 1983, 19]. György Ligeti è stato ugualmente aspro nei confronti di chi, armatosi *Darmstädter Akademismus*, — predeterminando quindi il materiale alla sua organizzazione (con la serie dodecafonica, per esempio) — perdeva il controllo della forma musicale. Per comprendere il cattivo rapporto fra forma e materiale che si è instaurato nella musica moderna, Ligeti critica i *mobiles* di Alexander Calder. Malgrado queste opere si sforzino di voler rappresentare un movimento attraverso una «scultura», esse appaiono in realtà immobili, perché la loro «forma risultante [...] è espressa dall'insieme dei singoli movimenti, dal riassunto dello spazio della sua dinamica» [Cavallotti 1999, 285]. La musica (che ha di per sé una propria dinamica temporale) è invece resa statica attraverso una «spazializzazione immaginaria» (*imaginären Verräumlichung*). La rappresentazione della forma (*Formvorstellung*), diviene per Ligeti un nodo centrale della poetica musicale: solo attraverso il dominio «statico»

della forma è possibile concepire un'architettura comprensibile, che il compositore ungherese realizza cercando di creare «una rete di connessioni e di rimandi mnemonici per l'ascoltatore; si tratta di un evidente tentativo di restituire alla forma musicale quei nessi interni che erano venuti a mancare con la dissoluzione delle figure tematiche tradizionali» [ivi, 286].

Né Strawinskij, né Ligeti, sarebbero entrati a far parte nelle rappresentazioni collettive se non avessero usufruito, inconsapevolmente, della potente macchina evocatrice del grande schermo. Il primo è senz'altro debitore del cinema d'animazione di Walt Disney, che ha offerto una rilettura del *Sacre in Fantasia*, del 1940 [Rondolino 1988, 294]; il secondo — a prescindere della validità o meno della sua *Formvorstellung* — si è imposto all'attenzione di un *audience* di vaste proporzioni quando Stanely Kubric, nel 1968, ha introdotto alcune sue opere nel film *2001: a Space Odissey* [ivi, 617]. Si faccia attenzione. Qui non si tratta semplicemente dell'immissione nelle *hits* di opere musicali fino ad allora poco note. A questo proposito, qualcuno può ricordare la *Toccata e Fuga in re minore BXV 565* di J.S. Bach, suonata ne *La dolce vita*, oppure il primo movimento del *Concerto in re maggiore* op. 35 per violino e orchestra di Piotr Illic Tchaikovskij, che qualche anno fa commentava a *Carosello* la pubblicità del *brandy Stock 84*. Questi due ultimi brani appartengono entrambi al sistema simbolico riconoscibile della cultura tonicistica, anche se indubbiamente complesso. Il *Lux aeterna* di Ligeti (per coro misto a 16 voci del 1966), così come gli accordi politonali de *Les Augures printaniers* (seconda parte de *Le Sacre du Printemps*) di Strawinskij, invece, nulla hanno a che fare con l'esperienza quotidiana: non sono «fischiettabili».

4. Nota sulle colonne sonore *New Age*

Certamente anche il cinema è partecipe della proliferazione referenziale del *New Age*. Non parliamo ovviamente solo di *Hair*, il film di Milos Formadel [1979] nel quale viene cantata la famosa *Age of Aquarius*. Molti altri hanno colto l'importanza di questo fenomeno. Pure *Space Odissey* e i personaggi della Walt Disney si sono fatti forieri del pensiero *New Age*. «Nel *Re Leone* non manca la scimmia-guru che insegna a credere in se stesso; e in *Pochaontas* lo spirito dell'*albero* incoraggia a entrare in contatto con gli spiriti come una medium del *New Age*» [Oxenham 1997, 65]. Se il *cartoon* per l'infanzia predilige la canzone melodica, allontanandosi solo con cautela da un linguaggio musicale familiare, una certa fantascienza (diversa da quella di *Star Wars*) ha introdotto con maggior disinvoltura contesti sonici più arditì. La tavolozza sonora che accompagna i piovosi scenari di *Blade Runner*, di Ridley Scott del 1982 [Rondolino 1988, 672], opera della mano di Vangelis (1943), e innumerevoli altre colonne sonore sfuggono al linguaggio musicale largamente condiviso, ma diventano insospettabilmente «comprensibili» attraverso la loro (ri)-definizione iconica. Questo significa, ancora una volta, che alcuni inaspettati eventi hanno permesso di far consumare, ad un pubblico numeroso, oggetti musicali che

altrimenti non avrebbero goduto di pertinenza. Se i *cartoons* disneyani che fanno da sfondo a *Le Sacre* possono essere considerati una variante della scenografia teatrale, per le musiche di Ligeti, la pellicola di Kubric ha attuato una vera e propria cooperazione interpretativa, una sovrapposizione al gesto creativo del compositore: la meta-poiesi che (finalmente) conferisce un senso alle sue opere.

In che misura ciò possa essere considerato un sintomo di «invecchiamento della musica moderna» è difficile dirlo. Percorrendo una linea che è solo adiacente, ma utile al nostro discorso, Theodor W. Adorno, sostiene a questo proposito che lo sconcerto che alcune opere musicali hanno suscitato nei loro primi ascoltatori (*Le Sacre* di Strawinskij, non meno dei *Lieder* di Alban Berg [Adorno 1990, 157]) non fu causato tanto dalla loro incomprendibilità, quanto dalla loro natura angosciosa e sconvolgente. L'accettazione nell'alveo del bello di queste opere corrisponde, per Adorno, alla rimozione nelle categorie della società contemporanea dell'angoscia, poiché essa avrebbe acquistato «nella vita reale una tale predominio da rendere insopportabile la sua immagine diretta» [ivi, 160]. Viene annunciato, in modo perentorio, che la modernità di certa musica si è arenata, ma al tempo stesso che la musica possa essere in grado di esprimere sentimenti, come tormento e orrore. Ora, quanto al giorno d'oggi l'angoscia possa essere divenuta normale rispetto al passato è difficile dirlo. Ma la provocazione che ha lanciato Adorno — non priva del solito moralismo latente — va comunque raccolta, anche se in un altro senso. La ridefinizione (sia pure accidentale) di un'opera musicale dimostra che l'autoreferenzialità della musica composta con codici non condivisi è assai debole, se non interviene un *fatto sociale*, come potrebbe essere la scomparsa dell'immagine dell'angoscia dello scenario di ciò che è rappresentabile artisticamente.

5. Salute e interegrinaggio musicale

Le riviste specializzate [Rivi] il Web [p.e. WebNA] fanno capire, da sole, quale sia l'importanza che il *New Age* ha conferito alla musica nell'ambito delle tecniche di *healing*, comprese le varie forme di meditazione. Congiungendo stato fisico di salute e forze «cosmiche» attraverso il suono, i *new agers* scoprono nella musica una delle tante vie alternative alla medicina «tradizionale» terapeutica e di mantenimento [Barbiellini Amidei, 1998].

Non è un caso se le librerie *New Age* sovrabbondano di testi che si occupano di musicoterapia. Molti degli autori di questi libri [per quanto riguarda la bibliografia in italiano, cfr. Alvin 1981; Bence-Méreaux 1990; Benenzon 1998; Berendt 1999; Carré 1993; Castrasilli-De Lucia 1997; Dannon 1997; De Luca 1996; Ginepro 1993; McClellan 1993; Tomatis 1998] si schierano, a loro volta, sul versante meno «ufficiale» (o su una via di mezzo) rispetto alla musicoterapia presente nei convegni di psicoterapia e nelle aule universitarie delle facoltà di medicina [per quanto riguarda la bibliografia in italiano, cfr. Mutti 1985; Perilli-Russo 1993; Pistorio-Scarso 1998].

L'esperienza musicale non è tra quelle «uniche» della vita e, pertanto, essa entra facilmente a far parte dell'esperienza religiosa quale elemento *ritualizzato* (cioè «ripetuto»). Non è a causa della sua presenza continua e ordinaria, che la musica perde il suo carattere ineffabile, e l'attribuzione di funzioni creatrici, farmacologiche, medianiche ne fanno — in tutte le culture — una forma di linguaggio per molti versi *misteriosa* [Schneider 1996]. Anche in un'epoca in cui l'opera d'arte può essere riprodotta — anzi «moltiplicata» — la musica perciò continua ad esercitare l'epiclesi del non-presente, a tutti i livelli, in un gioco di deduzione-induzione: dall'incontro con lo Spirito, fino ai sogni dell'adolescente con la cuffia del *walkman*. Il luogo sognato induce evasione, lo Spirito evocato guarigione. La musica attraversata è anche mezzo di attraversamento. È improbabile però che tutto ciò sia sfuggito ad ibridazioni e rovesciamenti.

Se volessimo considerare tutto ciò come fenomeno puramente economico, sarebbe sufficiente dire che il *New Age* ha semplicemente immesso sul mercato una serie di nuovi prodotti [Pisano 1992]. Punto. L'ibridazione del debuttante stile alternativo *New Age* rappresenta, invece, un duplice *fatto sociale*. Sul riassorbimento delle discriminanti che avevano caratterizzato l'esordio della NAM (anche se in modo non del tutto unico e originale) mi sono già soffermato. La definizione sociolmusicologica di questo primo fatto sociale potrebbe essere «ampliamento adattivo». Questa, nel caso dei repertori etnici, voleva dire *supercreazione*: l'epilogo del negoziato fra parametri dell'ascolto di massa e (sub)-culture particolari.

Ma l'allargamento della cornice stilistica della NAM non avviene come semplice colonizzazione di altri stili, come si è ugualmente già sottolineato. Vi è infatti un altro fatto sociale, quello riguardante la musica *high-brow* e, possiamo dire, quel tipo di sperimentalismo che isola compositore (anche se non più in vita, ma ciò ha poca rilevanza) e pubblico in una stretta cerchia di fruitori. In queste due categorie, possiamo includere tanto la musica «contemporanea», quanto tutto ciò che sfugge agli strumenti analitici comprensivi dell'*audience* di massa; in poche parole, alla musica in *deficit* di (auto)-referenza. La definizione sociolmusicologica di questo secondo fatto sociale potrebbe essere «appropriazione *interegrina*».

Sia l'«adattamento» che l'«appropriazione», sono fenomeni di cooperazione interpretativa. Ridefiniscono il *logic-in-use* dell'oggetto musicale. Ma il secondo fatto sociale che ho preso in esame — il fatto che alcune *musiche* acquisiscano, imprevedibilmente, un referente, una concrezione che ne rende possibile apprezzamento e uso — obbliga a riflettere sull'ammortamento storico delle avanguardie artistiche. Più di vent'anni fa, una descrizione dell'effetto ritardato (o del riemergere del successo) (*phasenverschoben Wirkung*), è stata tentata da Elisabeth Haselauer, che evidenzia lo «sfasamento» fra momento genetico dell'opera musicale e riflesso su un determinato gruppo sociale, e — nella direzione opposta —, fra l'influenza esercitata da quel gruppo sociale sul compositore e l'attività del compositore stesso [Haselauer 1977, 40-41]. La Haselauer si è posta seriamente il problema di definire il comportamento musicale nel *frame* del *fait sociale* durkheimiano (*musikalische Sozialtatbestand*), finendo tuttavia

con l'attribuire prevalentemente la comprensibilità (e quindi il riscontro) di un'opera musicale alla complessità del linguaggio che viene in essa adottato. Un modello comunicazionale, una « storia sociale del gusto » costruite sulla base di caratteristiche interne alla grammatica musicale. In questo modo, viene semplicisticamente risolto il problema dell'immediatezza (e dell'effimero): una fuga di Bach contiene « troppe » informazioni rispetto a una canzone di Dean Martin. Quest'ultima diverte ma scompare in breve tempo dal consumo musicale; la prima è, in un primo momento, incompresa nella sua interezza, ma ha la possibilità di resistere ai secoli.

A questo proposito, bisogna prendere atto, che effettivamente la *ernst-Musik*, pur rappresentando uno spazio ignoto per molti consumatori di musica, non è necessariamente coperta di polvere. La sua conservazione e trasmissione è reliquiale, in molti casi. Si pensi alla periodica riesumazione, dal passato — anche recente —, di opere non più eseguite, una volta venuto meno il contesto situazionale o ideologico nel quale sono state generate. Se una parte della tradizione classico-romantica è riuscita a fare a meno di bende e balsami conservativi — sottraendosi ad un'inevitabile mummificazione —, le opere di epoche precedenti alla fine del XVIII sec. e quelle di musica contemporanea, invece, spesso vengono immediatamente imbalsamate dopo la loro fatidica « prima esecuzione assoluta ». L'*Oroneta* (1649) di Marc'Antonio Cesti, come i *Trois Visages de Lièges* (1961) di Henri Pousseur, si ripropongono ormai quasi in una logica museale, statica. Fruirle — per la maggior parte del pubblico — significa osservarle per quella porzione di tempo, strettamente sufficiente a farle svolgere la funzione di « specchio del (loro) tempo ».

Il fatto sociale che ho definito « appropriazione », ci dice che non è la complessità in sé (che pure è una categoria proponibile) a infirmare la fruizione di un'opera, ma la « poca familiarità » [Rosen 1995, 11]. La frequentazione di determinati repertori « non-riconosciuti », ha reso il *new ager* avvezzo tanto alla complessità, quanto ad altri tipi di singolarità o d'estraneità iniziale. Questo fatto sociale, data la trasversalità sociale dei *networks* del *New Age*, nullifica pure quell'idea del drenaggio della cultura avanguardistica da parte delle classi dominanti, più volte avanzata dalla sociologia musicale d'ispirazione marxista e riproposta, a suo tempo, anche riguardo alla musica elettronica in particolare [Gentilucci 1983, 120-121]. Il viaggio dei *new agers* verso la meta della guarigione (o di qualsiasi altro traguardo spirituale e filosofico), perciò, gli consente di scavalcare l'estraneità dell'oggetto musicale e di introdurvisi dentro con propri strumenti analitici de-costruttivi, anche se questi ultimi non corrispondono necessariamente a quelli costruttivi del compositore. Il *new ager* è peregrino attrverso la musica. Compie contemporaneamente un *interegrinaggio* all'interno della musica, che sotto il profilo della comprensione, costituisce di per sé una meta. La cultura referenziale — soprattutto iconica — della società contemporanea, costringe l'individuo a ricollegarsi ai concetti attraverso i sensi. Da questi punto di vista, la facilità con cui la musica minimalista sia entrata nel territorio *New Age* non è una sorpresa. I *new agers*, sono agili interegrini di autori come Steve Reich, Philip Glass, Arvo Pärt. Per

quanto *in musica niescentes*, essi riescono a permanervi, scoprendola come meta plausibile.

Gli spazi dell'interreginaggio musicale *New Age* non sono delimitati né da un'alternatività coatta (il cui *drive* era costituito inizialmente dal carattere contro culturale), né da un denominalismo eterodiretto, o meno, dall'industria massmediatica. Lo stile *New Age* è una *machine sociale*. «Adattività» e «*interreginaggio*», procedono dalla medesima «crescita referenziale» che apre ai *new agers* un universo d'infinita possibilità.

FEDERICO DEL SORDO

Le biblio-informatografie

Testo

- J. ALVIN, 1986, *Terapia musicale*, Armando, Roma.
- G. BARBIELLINI AMIDEI, 1998, *La musica può curare*, in *New Age, Next Age*, Piemme, Casale Monferrato, pp. 143-152.
- L. BENCE-M. MÈREAU, 1990, *Musicoterapia - Ritmi, armonie e salute*, Xenia, Milano.
- R. BENENZON, 1998³, *Manuale di musicoterapia*, Borla, Roma.
- J.E. BERENDT, 1999, *Il terzo orecchio. Guida all'ascolto dell'armonia universale*, red, Como.
- W. BERRY, 1987, *Structural functions in music*, Dover, New York.
- A. CARRÉ, 1993, *Metodologie e strategie del risveglio musicale*, Omega, Torino.
- G. CASTALDO, 1995, *La terra promessa. Quarant'anni di cultura rock*, Feltrinelli, Milano.
- D. CASTRASILLI-F. DE LUCIA, 1997, *L'ascolto terapeutico. Tre percorsi musicali*, Xenia, Milano.
- G. DAL SOLER-A. MARCHISIO, 1997, *Trance et Drones. Mappa delle musiche più visionarie degli anni Novanta*, Castelvecchi, Roma.
- M. DANON, 1997, *Star bene con la musica. Musicoterapia, crescita personale e gioia di vivere*, Sonzogno, Milano.
- A. DE LUCA, 1996, *Musica transpersonale. Suoni New Age e armonie interiori*, Xenia, Roma.
- B. ENO, 1986, *On Land*, booklet del CD Eg Records 7871732.
- A. GENTILUCCI, 1972, *Appunti per una sociologia della musica elettronica*, in *Guida all'ascolto della musica elettronica*, Feltrinelli, Milano, pp. 115-122.
- R. GINEPRO, 1993, *La via della musica. Come entrare nella dimensione creativa del suono*, Torino, Hogus.
- G. LAPASSADE, 1999, *Technotranse e dissociazione*, in V. AMPOLO-G. ZAPPATORE, *Musica droga et transe. Materiali di ricerca*, Sensibili alle foglie, Tivoli, pp. 41-46.
- E. HASELAUER, 1977, *Musiksoziologische Studie nach Emile Durkheim*, Döblinger, Wien.
- P. HEELAS, 1999, *La New Age*, Editori Riuniti, Roma [*The New Age Movement*, Blackwell Publishers, Oxford 1996].

- M.I. MACIOTI, 1980, *Studi sulla produzione del sacro. Volume secondo: Teoria e tecnica della pace interiore. Saggio sulla «meditazione trascendentale»*, Luigi, Napoli.
- V. MARTORELLA, 1998, *Storia della Fusion. Dal Jazz al Rock alla New Age: guida ragionata a una musica «inqualificabile»*, Castelveccchi, Roma.
- R. MCCLELLAN, 1993, *Musica per guarire. Storia, teoria e pratica degli usi terapeutici del suono e della musica*, Franco Muzzio, Padova [*The Healing Forces of Musica*, Element, Rockport 1991].
- G. MUTTI (a cura di), 1985, *Musicoterapia. Realtà e futuro. Atti del V congresso mondiale di musicoterapia (Genova 9-14 dicembre 1985)*, Omega, Torino.
- H.R. NIEBUHR, 1929, *The Social Sources of Denominationalism*, Holt, New York.
- M. OXENHAM, 1997, *New Age. C'è veramente l'oro alla fine dell'arcobaleno?*, IBE, Tivoli.
- G.G. PERILLI-F. RUSSO (a cura di), 1998, *La medicina dei suoni. L'esperienza sonoro-relazionale come cura del sé*, Borla, Roma.
- S. PISANO, 1992, *Etichettiamo gli idioti*, in «New Age music and New Sounds», Luglio/Agosto, p. 7.
- G. PISTORIO-G. SCARSO (a cura di), 1998, *Musicoterapia. Metodologie, ricerche cliniche, interventi*, Centro Scientifico Editore, Torino.
- S. POGELLI, 1997, *Tra rock, New Age e tradizione*, in *La musica celtica. Da Asterix agli U2*, Castelveccchi, Roma, pp. 108-115.
- P. PRATO, 1999, *Suoni in scatola. Sociologia della musica registrata. Dal fonografo a Internet*, Costa & Nolan, Genova.
- RIVI (alcune riviste specializzate in musica *New Age*)
- *Dreams World* - rivista specializzata in musica elettronica e ambientale soprattutto, edita da «Electronic Dreams», Portland (Oregon, USA). Vi si può comunicare con un e-mail: elana netcom.com
 - *Keltika. Musiche, leggende e tradizioni dei popoli celti* - mensile con CD allegato, edito da New Sounds, Vimercate (MI). Dotata di URL: www.new-sounds.it/Ita/home.html
 - *New Age music and new sounds* - mensile con CD allegato, edito da New Sounds, Vimercate (MI). Dotata di URL: www.new-sounds.it/ita/home.html
 - *New Age Voice* - rivista statunitense: 710, Lakeview Ave, NE Atlanta GA 30308.
 - *Nuova Era e meditazione* - mensile con CD allegato, edito da New Sounds, Vimercate (MI). Dotata di URL: www.new-sounds.it/ita/home.html
 - *Nuova musica* - pubblicata in Canada a Redwood City (1086 Edenbower Ln CA 94061). È collegata a una e-mail di Piero Scaruffi: scaruffi_hhp.stanford.edu
 - *Sound Mind* - pubblicata in Canada (75 Louisa St Kitchener ON N2H 5L9 CANADA)
- G. RONDOLINO, 1988, *Storia del cinema*, UTET, Torino.
- C. ROSEN, 1995, *Il pensiero della musica. Che cosa significa «capire la musica»?*, Garzanti, Milano [*The Frontiers of Meaning*, 1994].
- G. ROVATI, 1991, *Politica, religione e società*, in N. AUDISIO (et al.), *Il rischio della vita composita. Tre generazioni di intellettuali a confronto*, Vita e pensiero, Milano.
- N. RUWET, 1983, *Linguaggio, musica, poesia*, Einaudi, Torino [*Language, musique, poésie*, Edition du Seuil, Paris 1972].
- P. SCARUFFI, 1996, *Enciclopedia della musica New Age. Elettronica, Ambientale, Pan-Etnica*, Arcana, Padova.
- E. SURIAN, 1995, *Manuale di storia della musica*, Rugginenti, Milano, vol. III.

- M. SCHNEIDER, 1996, *Il significato della musica. Simboli, forme, valori del linguaggio musicale*, Rusconi, Milano.
- A. SCHÖNBERG, 1997, *Funzioni strutturali dell'armonia*, Il Saggiatore, Milano. [*Structural Function of Harmony*, compl. nel 1949 e pubbl. success., a cura di L. Stein, Faber & Faber, London 1969].
- A. SCHWEITZER, 1998, *I grandi pensatori dell'India*, Astrolabio-Ubaldini, Roma [*Les grand penseurs de l'Inde*, Payot, Paris 1936].
- A. SUSCA, 1985, *Il canto liturgico terapia dello spirito. Indagine sui contenuti storici, culturali e simbolici della primitiva Melurgia cristiana*, in MUTTI, cit., pp. 79-82.
- A. TOMATIS, 1998, *Ascoltare l'universo. Dal Big Bang a Mozart*, Baldini & Castoldi, Milano [*Écouter l'univers*, Robert Laffont, Paris 1995].
- WEBNA (URL dedicate alla musica *New Age*)
- www.ourworld.compuserve.com/homepages/The`Analog`cottage/, nella pagina «Sound: A Specific Quality Of Space», contiene informazioni sui rapporti fra tempo, spazio e suono, partendo dalla comparazione di diverse culture religiose.
 - www.users.glo.be/~lyon/afe/frames1.html è la URL di *Art of Ears*, un magazine in rete che offre CD, links e un *Guestbook*, oltre ad altre informazioni.
 - con www.scaruffi.com/itmusic.html, Piero Scaruffi (l'Autore citato dell'*Enciclopedia*) offre un aggiornamento continuo della discografia, delle pagine Web riguardanti la musica *New Age*, con la possibilità anche di comunicare, sempre tramite Web, con i più rappresentativi musicisti *New Age*.
 - La pagina Web del CESNUR (www.cesnur.org/libri.htm) segnala il testo di P. ZOCCATELLI, *Il New Age*, LDC, Leumann 1998². Nell'*abstract* si fa cenno anche alla musica.
 - Una pagina interessante riguardante i metodi e le tecniche musicoterapeutiche è www.health.tqs.it/musicoterapia/tecniche.htm, nella quale il navigatore può scegliere di approfondire una delle varie discipline proposte attraverso le notizie fornite da un apposito *informatore*.
 - La pagina Web www.amrita-edizioni.com/musica.htm, della casa editrice musicale AMRITA, dedica un inserto al compositore tedesco Peter Hübner, riconosciuto come uno dei principali autori di musica terapeutica. Dagli altri inserti della stessa casa editrice si capisce che essa è interessata soprattutto alla musica *New Age* (musica per meditazione).
 - Un buon bacino di informazioni sulla musicoterapia in Italia è fornito dalla pagina www.spettacolo.digiland.it/1345/index.html, a cura di Paolo Caneva, che presenta un buon indice (immagini, suoni, contributi testuali).
- B. WILSON, 1996, *La religione nel mondo contemporaneo*, Il Mulino, Bologna [*Religion in Sociological Perspective*, Oxford U.P., Oxford 1982].
- P. ZOCCATELLI, 1998, *Il New Age*, LDC, Leumann.

Iper testo

- G. ABRAHM-M. COOPER, 1990², *La grande crisi della musica moderna*, Feltrinelli, Milano [estratto da *The New Oxford History of Music*, Oxford UP, Oxford 1974, vol. X, *The Modern Age (1890-1960)*, capp. I-III].
- TH.W. ADORNO, 1971, *Introduzione alla sociologia della musica*, Einaudi, Torino [*Einleitung in die Musiksoziologie. Zwölf theoretische Vorlesungen*, Surkamp, Frankfurt am M. 1962].

- 1995, *Invecchiamento della musica moderna*, in *Dissonanze*, Feltrinelli, Milano, pp. 157-186 [*Dissonanzen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958].
- I. BENT, 1980, *Analysis*, in S. SADIE (a cura di), *The New Grove Dictionary of Music et Musicians*, McMillan, London, vol. I, pp. 340-388.
- K. BLAUKOPF, 1972, *Musiksoziologie. Eine Einführung in die Grundbegriffe mit besondere Berücksichtigung der Soziologie der Tonsysteme*, Niggli, Niederteufen.
- P. CAVALLOTTI, 1999, *Sul rapporto tra «Formvorstellung» e «Satztechnik» nel «Requiem» di György Ligeti*, in «Rivista internazionale di Musica Sacra», XX, pp. 279-320.
- É. DURKHEIM, 1996, *Le regole del metodo sociologico*, Editori Riuniti, Roma [*Les règles de la méthode sociologique*, Alcan, Paris 1895].
- F. FABBRI, 1990, *Il suono in cui viviamo*, Feltrinelli, Milano.
- E. FUBINI, 1973, *Musica e linguaggio nell'estetica contemporanea*, Einaudi, Torino.
- E. HANSLICK, 1971, *Il bello musicale*, Martello, Milano.
- S.K. LANGER, 1975, *Sentimento e forma*, Feltrinelli, Milano [*Feeling and Form*, New York 1953].
- L.B. MEYER, 1992, *Emozione e significato della musica*, Il Mulino, Bologna [*Emotion and Meaning in Music*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1956].
- R. MIDDLETON, 1994, *Studiare la popular music*, Feltrinelli, Milano [*Studying popular music*, Open U.P., Buckingham 1990].
- G. PIANA, 1996, *Filosofia della musica*, Guerini e Associati, Milano.
- G. RONDOLINO, 1988, *Storia del cinema*, UTET, Torino.
- F.E. SPARSHOTT, 1980, *Langer, Susanne Katherina*, in S. SADIE (a cura di), *The New Grove Dictionary of Music et Musicians*, Mcmillan, London, vol. 10, pp. 449.
- A. SCHÖNBERG, 1969, *Elementi di composizione musicale*, Suvini Zerboni, Milano [*Fundamental of Musical Composition*, Faber & Faber, London 1967].
- 1975, *Stile e idea*, Einaudi, Torino [*Style and Idea*, prima ediz., New York 1950 (15 saggi); succ. ediz. ampliata, a cura di L. Stein (con 104 saggi), Faber & Faber, London 1967].
- 1997, *Valutazione apollinea di un'epoca dionisiaca*, in *Funzioni strutturali dell'armonia*, Il Saggiatore, Milano, pp. 258-264 [*Structural Function of Harmony*, compl. nel 1949 e pubbl. success., a cura di L. Stein, Faber et Faber, London 1969].
- I. STRAWINSKI, 1982, *Cronache della mia vita*, Feltrinelli, Milano [*Chroniques de ma vie*, (con W. Nouvel), prima ediz. Paris 1935-36].
- R. VLAD, 1980, *Strawinsky*, Einaudi, Torino [prima ediz., 1958].
- M. WEBER, 1995, *I fondamenti razionali e sociologici della musica*, in *Economia e società*, Comunità, Torino, vol. V [*Die rationalen und soziologischen Grundlagen' der Musik*, in *Wirtschaft und Geselleschaft*, Mohr, Tubingen 1922].

Immaginario musicale e cultura di massa nella nuova era

Musica Next Age e pop music

I relatori di questo convegno tentano di dare una risposta all'interrogativo che è stato loro posto e che possiamo riassumere così: che ne è della cultura New Age? vero che possiamo già parlare di una cultura Next Age, ossia di un superamento o di un'evoluzione dei significati socialmente diffusi e attribuiti alle neo-religiosità contemporanee? Molti interventi hanno messo in luce le trasformazioni, organizzative e simboliche, osservabili nelle aggregazioni sociali e nei movimenti che i sociologi hanno, a suo tempo, collocato nella «nebulosa» New Age. Il quadro delineato dal dibattito attuale evidenzia i processi di istituzionalizzazione del carisma, di denominazione delle sette, di istituzionalizzazione dei movimenti in stato nascente. Anche la diffusione a livello di massa delle credenze, dei miti e delle ideologie fa parte di questo scenario, che non è esente dai fenomeni di moda e di dissonanza cognitiva che caratterizzano spesso i movimenti di opinione nella cultura di massa.

La dimensione musicale della «nebulosa» rappresenta un interessante terreno d'indagine, in ordine al tema proposto, sia perché il fenomeno culturale denominato New Age nasce come sperimentazione sonora e si incardina in processi istituzionali, come l'emergere di un'industria discografica specializzata e il consolidarsi di precisi segmenti di mercato a livello mondiale, sia perché la musicalità è una componente quasi mai trascurata dalle pratiche e dai riti delle formazioni sociali che si ispirano alla nuova era. Più che offrire una descrizione tecnica degli elementi sonori (ritmi, timbri, melodie, armonie) che rendono identificabile quasi da chiunque un brano «new age», ci interessa frugare in profondità e rintracciare i collegamenti, non necessariamente consapevoli, di questo genere musicale con quelli che lo precedono e con quelli che lo affiancano, intersecandolo continuamente. Nella musica New Age, infatti, sono riconoscibili elementi assimilati dalla musica classica impressionista e romantica, dal minimalismo contemporaneo; elementi in comune col pop, il folk e il jazz. La musica New Age, inoltre, dà spazio alle sonorità acustiche come a quelle elettroniche, alla tradizione occidentale come a quella etnica extra-occidentale. Quasi tutta la musica popolare è, in qualche modo, presente nella musica New Age, la quale a sua volta l'ha profondamente influenzata e permeata, negli ultimi due decenni. Complessivamente, si può dire che la musica New Age

incarna uno stile e un modo di fare musica molto rappresentativi della sensibilità contemporanea. Tanto rappresentativi che, in questo momento di passaggio — soprattutto simbolico, perché legato alla transizione al nuovo millennio e alla cosiddetta «età dell'Acquario» — appare utile individuarne le componenti più rilevanti e maggiormente consolidate nell'immaginario musicale collettivo, ossia quelle componenti che presumibilmente rappresentano l'eredità che questo secolo — se non, addirittura, questo millennio — consegna al futuro. Quali sonorità, quali suggestioni musicali stiamo più o meno inconsapevolmente trasmettendo agli anni che verranno? In una certa misura, gli elementi costitutivi della specifica sensibilità estetica legata alle religiosità New Age esprimono, in filigrana, il profilo della musica Next Age, nel senso che essi sembrano, non solo dominare lo scenario attuale, ma anche orientare le spinte verso il futuro e direzionare le energie musicali di questi tempi di passaggio. In una lista, necessariamente schematica, figureranno senz'altro: la contaminazione, la citazione, il minimalismo, il neo-barocco, la «good vibration».

La contaminazione, probabilmente nata con la musica stessa e riconoscibile in numerosi momenti significativi nella storia della produzione dei suoni, è una cifra particolarmente aderente alla sensibilità musicale New Age. Già presente in molta pop music, soprattutto nei filoni legati alla sperimentazione, la contaminazione si manifesta nella mescolanza dei generi e degli stili, negli accostamenti strumentali inusuali, nell'alternanza o nella miscela di suoni acustici e suoni artificiali, elettronici. Essa consente l'intrusione delle sonorità del passato nelle partiture moderne, e — soprattutto, per quello che riguarda New Age — la fusione della musicalità occidentale con quelle etniche (folk e world music). Passato presente e futuro si amalgamano in ritmi e in segmenti melodici, che travalicano anche i confini geografici, linguistici, culturali. La contaminazione, da sempre, è la chiave della multiculturalità e della periodica fame di rigenerazione che incalza da presso le forme artistiche, ogni qual volta, irrigidite e oggettivate nei canoni socialmente riconosciuti, si liberano dai lacci dei manierismi e infrangono le regole imposte dalle istituzioni.

La citazione rappresenta una forma più consapevole e, forse, anche lievemente più decadente della tensione verso l'altro da sé, espressa dalla contaminazione: mentre la contaminazione è spesso involontaria, perché è l'esito di un processo di acculturazione o di una fusione culturale realizzata a livello antropologico prima che musicale, la citazione è soprattutto voluta, ricercata, e richiede uno spettro di competenze ampio e caratteristico della cultura mediale contemporanea. La citazione — con i suoi corollari: la tendenza al riciclo di materiali recuperati qua e là in modo piuttosto spregiudicato; il patchwork di elementi contrastanti e appartenenti a tradizioni diverse — è il monogramma delle culture e subculture postmoderne, culture di ritagli e di collages, di musiche non più semplicemente strumentali o vocali ma legate al magico altare della consolle e della disco.

La compresenza di tendenze neo-barocche (cura del dettaglio, passione per il frammento) e minimaliste (il silenzio, la ricerca del suono puro o del non-suono) non è necessariamente contraddittoria: la visione d'insie-

me è in qualche modo elusa e l'attenzione si concentra sull'infinitesimale, come in una composizione olografica del suono. L'esplorazione del microcosmo dice molto sulla vastità dell'universo sonoro, ma non ci si avventura nelle ricerche sistematiche, nell'inseguimento di equilibri armonici e logici che riconducano alla gabbia tonale, una delle tante gabbie sistemiche del pensiero umano nella modernità. Il postmoderno si accontenta di molto meno e osa molto di più: tramite l'insignificante vuole attingere forse (ma non è certo) al significato ultimo. Non si sa. Tutto è lasciato in sospeso e rimanda l'interlocutore da un dettaglio all'altro, come nei giochi di specchi e di luci che si rifrangono, velando la realtà riflettente.

Per ultima, la ricerca della «vibrazione buona» (*good vibration*), smaterializzata e liberata dalla zavorra degli anni Sessanta e delle controculture politicizzate, si ritiene favorisca l'armonia psiche-corpo e il dialogo intermittente dell'uomo con l'universo. La musica si fa tramite di nuove mitologie e agevola le pratiche collettive connesse con l'integrità della natura e dell'ambiente, con le pratiche meditative, con le culture della trance e con il recupero delle radici «primitive» ed esoteriche.

Queste qualità o modalità di intendere la musica e l'arte in genere sono diffuse nella sensibilità musicale contemporanea, connotata dalla transizione e dal clima esistenziale del passaggio. Esse esprimono un bisogno di multiculturalità, di trasversalità e di ritorno alle origini. Dall'avanguardia questi bisogni sono diventati patrimonio della musica popolare e della cultura musicale di massa: la sperimentazione condotta dalle avanguardie (già a partire dalla fine dei Sessanta, poi esplosa inizio Ottanta con le etichette dedicate e le case discografiche californiane) diventa gradualmente fenomeno industriale e di mercato. Anche l'immaginario simbolico, connesso alle caratteristiche formali della musicalità, non è più circoscritto ai circuiti specializzati che hanno visto storicamente nascere il genere New Age, ma esteso a settori più ampi dell'industria culturale, benché sempre definiti e riconoscibili.

In Italia, dove la cultura New Age inizierà a diventare visibile solo negli anni Ottanta, un noto cantautore, Angelo Branduardi, leva un canto anticipatore e solitario nel paesaggio musicale italiano dei tardi Settanta. Come spesso succede, l'artista ignora e ripudia assonanze e appartenenze, ma la critica sempre più chiaramente lo collega a un contesto di sonorità e scelte musicali che spesso contraddistinguono le produzioni New Age. Del resto, alcune sue frequentazioni artistiche internazionali (Alan Stivell, Andreas Vollenweider) rafforzano l'immagine che i media progressivamente costruiscono su di lui. Perfino il personaggio che ha scelto di interpretare è armonico con l'immaginario delle sue audiences, che non sono solo locali ma, per la prima volta nello scenario della «musica leggera italiana», sono soprattutto europee: il menestrello ha la funzione di avviare un nuovo processo, che riguarda i modelli della comunicazione fra culture popolari distanti nello spazio e nel tempo, quelle europee, appunto, alla vigilia dei lunghi e complessi tentativi di gestione comune dei mercati e della politica, che in quegli anni cominciavano a definirsi.

Il menestrello della canzone italiana

Alla fine degli anni Settanta, Angelo Branduardi s'impone nel mondo della canzone italiana con l'insolita figura del trovatore medievale, apparentemente contraddittoria e disarmonica, sia con i temi e le sonorità che emergono dalle piazze, sia con le tendenze discografiche e di mercato. Compiuta anche in Italia la rivoluzione del rock, l'offerta musicale spazia per quasi tutto lo spettro di stili e scuole emersi all'estero, talvolta ben digeriti e assimilati al bagaglio di musicalità locale, tal'altra duplicati con ingenuità e provincialismo, col desiderio di essere *à la page* o di rincorrere il mercato.

Branduardi è stato educato alla musica classica. Nato a Cuggiono (Milano) nel 1950, passa l'infanzia e parte dell'adolescenza a Genova, dove studia violino al conservatorio Paganini dove assorbe anche, inevitabilmente, gli influssi di uno degli ambienti musicali più ricchi di stimoli innovativi e di sonorità mediterranee. Molto presto è catturato dal fascino della musica antica e popolare, al punto da dedicarsi soprattutto allo studio della sintassi medievale, rinascimentale e barocca, fino a Bach. Ama molto anche Wagner, al quale probabilmente deve la passione per le antiche mitologie e per le atmosfere medievali.

Le sue canzoni (il primo successo di pubblico arriva con *Alla fiera dell'est* nel 1976, premiato dalla critica nel 1977) propongono al pubblico un piano di comunicazione metastorico, che utilizza il mito e la fiaba come materiali narrativi (*La pulce d'acqua*, *Cogli la prima mela*), e tessiture sonore abilmente costruite per evocare atmosfere arcaiche, preziosamente incastonate in una cornice modale e tipiche di una espressività artistica premoderna. Questa modalità di comunicazione — basata su un linguaggio indiretto, allusivo, che non propone e tantomeno impone — non è maggioritaria nella produzione musicale degli anni Settanta, anche se rintracciabile in alcuni artisti stranieri (per esempio in Bob Dylan o in Donovan). Branduardi è, in Italia, un innovatore che anticipa di dieci o quindici anni l'interesse — oggi diffuso — per la contaminazione dei generi, per il recupero delle musicalità e degli strumenti etnici e acustici. Il «menestrello», etichetta che l'immaginario collettivo ha coniato per lui fin dal primo impatto con il pubblico, porta sul palco strumenti tradizionali come il violino — dissacrandolo, ma anche restituendogli una dimensione popolare — e strumenti moderni come la batteria, mescolandoli con tutti i tipi di fiati e percussioni presenti nei repertori delle musiche etniche. Si circonda di musicisti di tutti i tipi e di tutte le scuole, valorizzando in ognuno quelle sonorità che arditamente, sul palco, fanno dei suoi concerti eventi totali, spettacolari e musicalmente audaci — come quando propone innesti fra canto gregoriano, danze rinascimentali e minimalismo New Age. Il senso della sua ricerca sembra farsi più trasparente alla fine degli anni Novanta, quando la rivitalizzazione delle radici culturali europee (*Futuro Antico*) si fonde con una poetica musicale «visionaria», che intensifica la teatralità dei testi (*Il dito e la luna*). Branduardi usa le storie del passato come cifre del presente, come chiavi per interpretare i significati dell'oggi. Nei suoi testi la semplicità è apparente perché, sempre, una frase inquietante, come dimen-

dicata sulla carta per caso, disattende l'*happy end* o sospende il tempo dell'intreccio, lasciando il pubblico senza risposta o con una risposta che è un ritorno indietro, all'inizio del testo. La sua musica, tendenzialmente circolare, ripetitiva — ma, al tempo stesso, ricca di dissonanze non risolte, che determinano un'insospettata apertura spaziale — crea un'atmosfera di sospensione e di attesa, tessendo come un incantesimo che produce effetti di straniamento sull'ascoltatore. Essa sembra composta con l'intento di realizzare una rottura di piano, lacerando il velo della quotidianità e producendo lo choc psichico che ridisegna la struttura della nostra coscienza. In affinità con lo scenario interiore dell'uomo contemporaneo, la musica di Branduardi è un mosaico di suoni, una composizione di frammenti colti in tradizioni diverse, che convergono nel bisogno di liberare le forze troppo a lungo compresse nel cuore artefatto dell'occidente, forze che si manifestano nelle crisi culturali, nei periodi di transizione e che sono sempre state fucina e alimento della produzione musicale. Nell'evoluzione della figura del trovatore si rintraccia il senso del tempo caratteristico di Branduardi: la contaminazione nello spazio (musica etnica) e nel tempo (musica antica) è, nella sua proposta artistica, la cifra della musica del futuro, l'eredità da consegnare al nuovo millennio.

Il filone aperto da *Fou de love* (in *Domenica e lunedì* 1994), esploso con *Futuro Antico* (1997)¹ e consolidato con *Futuro antico II. Sulle orme dei patriarchi* (1999)² è un modo di guardare alla musica del futuro mantenendo il contatto con le promesse contenute in New Age e con il tema del ritorno alle origini, rafforzato dalla collaborazione, fra gli altri, con *ensembles* di musica antica come *Finisterrae* e *Chominciamento di gioia*.

Le qualità artistiche dell'antico futuro³

Il viaggio del menestrello attraverso il passato ha come meta il futuro e porta con sé un bagaglio artistico che le categorie elogiate da Calvino — qui prese a prestito — esprimono con grande acutezza.

La lettura dei testi di Branduardi, musicali e letterari, è resa più limpida dalle qualità con cui Calvino misura il lascito che la storia dell'arte del racconto e della poesia pone nel punto di transizione al nuovo millennio.

Poco prima di andarsene, Italo Calvino preparava un ciclo di lezioni per l'Università di Harvard — pubblicate postume in un prezioso libro intitolato *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*⁴ — in cui elencava:

¹ Realizzato con la direzione e orchestrazione di Renato Serio (direttore dell'orchestra dell'Accademia nazionale di S. Cecilia) e con l'ensemble strumentale *Chominciamento di gioia*.

² In collaborazione con l'ensemble di musica antica *Finisterrae* e con la direzione di Renato Serio.

³ Rielaborazione del secondo capitolo (*Qualità millenarie*) di E. TEDESCHI, *Colori. L'immaginazione musicale di Angelo Branduardi*, Philos, Roma 1998.

⁴ Editto da Garzanti, Milano 1988.

alcuni valori o qualità o specificità della letteratura che mi stanno particolarmente a cuore, cercando di situarle nella prospettiva del nuovo millennio⁵.

Al momento di partire per gli Stati Uniti, Calvino aveva individuato sei «valori o qualità o specificità» da consegnare in eredità al terzo millennio e aveva scritto cinque lezioni: *Lightness, Quickness, Exactitude, Visibility, Multiplicity*. Numerose sono le affinità e le analogie fra lo schema di Calvino e le qualità espresse da Angelo Branduardi nel suo lavoro di composizione. Visti attraverso le lenti della leggerezza, rapidità, esattezza, visibilità e molteplicità, i testi — letterari e musicali — hanno lasciato affiorare un modello interpretativo coerente. Le categorie letterarie indicate da Calvino, come forme estetiche della postmodernità, hanno uno spessore sociologico: esse rappresentano lo sfondo o l'epistème che avvolge e compenetra le due polarità significative della creazione musicale: l'immaginazione del compositore e l'immaginario delle sue audiences.

Leggerezza.

Scrivo Calvino che, da giovane scrittore, subiva l'imperativo categorico di dover rappresentare il suo tempo. Ma il mondo e la storia, ai quali l'artista crede di dover guardare per attingere idee e immagini, sono inesorabilmente pesanti:

Cercavo di cogliere una sintonia tra il movimentato spettacolo del mondo, ora drammatico ora grottesco, e il ritmo interiore picareesco e avventuroso che mi spingeva a scrivere. Presto mi sono accorto che tra i fatti della vita che avrebbero dovuto essere la mia materia prima e l'agilità scattante e tagliente che volevo animasse la mia scrittura c'era un divario che mi costava sempre più sforzo superare. Forse stavo scoprendo solo allora la pesantezza, l'inerzia, l'opacità del mondo: *qualità che s'attaccano subito alla scrittura, se non si trova il modo di sfuggirle*⁶.

Sembra che Branduardi tema che quella opacità, quell'inerzia che gravano sul mondo delle cose e degli eventi, possano attaccarsi anche alla sua musica, alla sua voce, rendendole pesanti come pietre. Sembra che egli chieda proprio alla musica e proprio alla voce di sciogliere i grumi e le scorie di una realtà che inevitabilmente è greve. Anche lui ha scelto la via della leggerezza. Del resto,

l'unico eroe capace di tagliare la testa della Medusa [n.d.r. il mostro diabolico che petrifica il mondo] è Perseo, che vola coi sandali alati,

⁵ *Ibidem*, p. 1.

⁶ *Ibidem*, p. 5-6 (sottolineatura mia).

Perseo che non rivolge il suo sguardo sul volto della Gorgone ma solo sulla sua immagine riflessa nello scudo di bronzo⁷.

Come Perseo alato, il musicista non guarda la realtà direttamente negli occhi, per il timore non tanto di restarne pietrificato ma di pietrificare la sua arte, la sua musica. Egli guarda, ad occhi chiusi, «l'immagine riflessa nello scudo di bronzo» e solo quando l'ha catturata, è in grado di metterla in musica, cioè di comunicarla. Ma il mito continua, svelando anche il legame dell'arte con le tenebre. Non solo i sandali alati di Perseo sono un dono del mondo infero (egli li riceve dalle sorelle della stessa Medusa), ma anche il magico cavallo alato Pegaso⁸, che Perseo cavalca, nasce dal sangue della Gorgone. Le ali, dunque, sono la prerogativa, non di chi ignora la parte oscura dell'essere, ma di chi conosce l'ombra fino in fondo e la custodisce dentro di sé. Si può volare solo dopo aver visto e aver conosciuto il buio. Si può esser leggeri solo dopo che la pesantezza ci ha portati in basso. Si può suonare, direbbe Branduardi, solo se si è «metà lupo, metà agnello», come era Esenin⁹. Ma il suono non deve serbare ricordo della pesantezza da cui nasce, dell'ombra che lo genera. Se Perseo tiene nascosta la testa di Medusa e ha il pudore di non mostrarla, anche il musicista deve tenere per sé l'orrore, il fardello, e usare il suono solo come un'allusione lieve, un tocco misurato, un'indicazione. Scrive Calvino che «è sempre in un rifiuto della visione diretta che sta la forza di Perseo»¹⁰. Esattamente questa mi sembra la cifra della musica di Branduardi: un rifiuto della visione diretta e una ricerca dei possibili indizi, sempre diversi, che lascino supporre l'esistenza della visione, senza mai svelarla completamente. La sua forza, come quella di Perseo, sta in questa negazione, in questa sottrazione. Racconta di sé:

Ero stato accusato, per questo disco [n.d.r., *La Luna*, 1975] di avere dei contenuti troppo vaghi e una voce debole; mi dicevano che un cantante deve cantare con una voce più forte, in quanto dice cose veritiere. Ma questo, di insegnare delle verità, non è mai stato il mio intento: mi sentivo piuttosto come quel trovatore tedesco la cui frase

⁷ *Ibidem*.

⁸ Pegaso è presente in una delle prime canzoni di Branduardi, *Confessioni di un malandrino* (dall'album *La Luna*, 1975). È una poesia di Esenin, uno dei poeti da lui più amati (vedi nota seguente): «O Pegaso decrepito e bonario, / il tuo galoppo è ora senza scopo; / giunsi come un maestro solitario / e non canto e non celebrazioni che i topi. / Dalla mia testa come uva matura / gocciola il folle vino delle chiome / voglio essere una gialla velatura / gonfia verso un paese senza nome».

⁹ Sergej Esenin (1895-1925), russo. Per Branduardi egli è «...il poeta metà lupo e metà agnello, che più passa il tempo e più amo. Da ragazzo l'ho imitato per anni, così come pensavo che lui fosse. Gli assomigliavo persino fisicamente: avevo una sua vecchia foto, che un giorno mia madre trovò e si stupì: "Ma che foto è, che fai tu con un cilindro in testa?". Diceva di essere l'ultimo dei poeti contadini; certo non era del tutto vero, come ogni artista si inventava le cose, e però era sincero: inventava solo le cose a cui credeva veramente». (dall'intervista rilasciata a Giampiero Comolli, in G. Comolli, *Angelo Branduardi. Canzoni, Lato Side*, Roma 1979, p. 99).

¹⁰ I. CALVINO, *Lezioni...*, cit..., p. 7 (sottolineatura mia).

apre il disco: lasciate che vi canti ciò che ho visto, come chiedere un favore e contraccambiarlo con un dono: io sono come uno che va, canta e riparte; non ho nulla da spiegare, ma solo da raccontare quel che ho visto e sentito; lascio a voi la mia musica in dono, prima di ripartirmene un'altra volta...¹¹.

Una sicura traccia di leggerezza sta in quel modo di creare conoscenza del mondo che ne sconfigge la pesantezza e la fisicità o, meglio, che rinviene in quella pesantezza una trama di nulla. L'impalcatura che regge la materia è in realtà un intreccio sottile di atomi, un pulviscolo di quark. Dentro la gravità c'è come una sospensione. La verità dell'oggetto massiccio è l'infinitamente piccolo, il senza peso. Una forma della leggerezza è, per Calvino, quella «*conoscenza del mondo che è dissoluzione della compattezza del mondo*»¹². La poetica di Branduardi si distingue precisamente in questo: essa è una forma di conoscenza del mondo che dissolve il suo oggetto mentre lo narra o, come avviene in molte canzoni, mentre lo dipinge. Ogni suono, usato quasi come un colpo di pennello, mentre costruisce l'immagine la disfa. Il segno o il colore sono suggeriti dalla musica e poi immediatamente sottratti all'udito, alla vista.

Non lugubre ma leggero si configura allora il motivo della morte, tema storico della poetica branduardiana¹³, che va collocato in quest'area assorta della levità filosofica. La morte è spesso evocata, direttamente o indirettamente, ma è una morte che ha a che vedere col mito e col destino, piuttosto che con la fine della vita. Non lascia un brivido nelle ossa in chi ascolta, perché dietro alla sua immagine non c'è la mentalità moderna con la sua rimozione del terrore e la sua incapacità di gestire la crisi e la perdita. C'è invece una filosofia premoderna, che accetta la morte come una perenne compagna di viaggio, come uno dei giocatori in campo, quello che decide la partita. In questa veste, la morte non è solo la protagonista esplicita di *Vanità di vanità*¹⁴ e di *Ballo in fa diesis minore*¹⁵, o implicita di *Domenica e lunedì* e de *Il trionfo di Bacco e Arianna*¹⁶, ma attraversa tutta l'opera di questo autore. Ripercorrendo il mito di Orfeo, la morte è quasi un alter ego del poeta poiché, rappresentando il silenzio, è nello stesso tempo, opposta alla musica e vinta dalla musica, che la incorpora in sé. Se la musica è vita incantatrice, capace di ammaliare gli déi (anche quelli dell'Ade), lo è perché la sua sostanza — il ritmo — è costitutivamente intessuto di silenzi: le pause che lo rendono possibile. Il silenzio è la

¹¹ Dall'intervista a Giampiero Comolli (in G. Comolli, *Angelo Branduardi*, cit..., p. 85).

¹² I. CALVINO, *Lezioni...*, cit..., p. 11.

¹³ «La musica è una festa della vita che allontana la paura» (Intervista a «Gente», 12 marzo 1982).

¹⁴ Colonna sonora del film di Luigi Magni *State buoni se potete* (1983). Musica di Angelo Branduardi, testo di Luisa Zappa Branduardi e Luigi Magni.

¹⁵ Dall'album *La pulce d'acqua* (1977). Musica di Angelo Branduardi, testo di Angelo Branduardi e Luisa Zappa Branduardi.

¹⁶ Dall'album *Domenica e lunedì* (1994). Musica di Angelo Branduardi; dai *Canti carnschialeschi* di Lorenzo de' Medici, detto il Magnifico.

misura della musica, come la morte è la misura della vita, e non in senso metaforico. Senza le pause fra un suono e l'altro, non percepiremmo ritmo¹⁷. La pausa è l'essenza del ritmo, lo sfondo neutro su cui la sonorità può prender forma. Per questo il musicista domina la morte, perché la sua arte consiste nel saper regolare i rapporti numerici fra le note e il silenzio, circuyendo la morte, volto silenzioso della musica, spazio vuoto che ospita la pienezza della vita. La vacuità della morte è, in quanto regione priva di forma che contiene tutte le forme come infinita possibilità creativa, il luogo dell'ispirazione musicale. La creatività del musicista dipende esclusivamente dalla sua capacità di scivolare nella vacuità della morte, percependo tutte le forme, cogliendo tutte le sonorità che in quel luogo sono disponibili, per poi ritornare fra i vivi e mostrare quel che la sua memoria ha trattenuto della visione musicale. Nell'album *Futuro antico* (1997) e nel successivo, *Futuro antico II* (1999), il recupero delle lingue morte riattualizza il mito e il rito del ritorno dei morti — noto presso moltissimi popoli premoderni. È, in genere, un ritorno vivificante, che rigenera il mondo sociale tramite culti di sapore apocalittico¹⁸.

Anche il pubblico ha accesso al mondo dei morti attraverso le visioni e i racconti del suo mentore, il musicista. In questo senso, la morte è una metafora che definisce lo stato alterato di coscienza in cui il musicista compone, in cui l'esecutore interpreta, e in cui si compie l'evento comunicativo fra l'artista e il suo pubblico. Il concerto è un tempio fragile e provvisorio in cui si compie un rito sacrificale. È una esperienza del limite condivisa dal musicista e dal pubblico. Se non lo è, non c'è stata reale comunicazione:

La situazione migliore — dice Branduardi — è quando un attimo prima di fare due passi verso il palco, non hai più niente, nessuna sensazione e nessun pensiero. Allora, se riesci a presentarti così povero, così assolutamente povero, sai già che il concerto andrà bene. Perché se tutto in te è vuoto, basta la prima ondata di emozione che arriva da chiunque, e subito ti senti sollevare verso l'alto. Se invece ci si presenta preoccupati, pensosi, allora ci sono anche delle barriere da superare, prima che le emozioni riescano ad arrivare fino a te. Così io so già in anticipo quando un concerto sarà bello e sento come ci muoveremo tutti noi. Per questo dunque, all'inizio, non guardo nessuno, non voglio sapere; in un simile stato di sospensione mi capita di sbagliare le cose più semplici, di confondere la destra con la sinistra, non ho più molto la cognizione delle cose, non controllo bene quello che sto facendo (...) se il primo re è bello, allora poi tutto viene da sé, tutto arriva sul palco, e qualsiasi cosa succede poi, non ha più importanza: lì c'è, lì sul palco ci si è. E così il concerto diventa un giro: tutto parte, ritorna moltiplicato, interpretato, resti-

¹⁷ Cfr. J.-J. NATTIEZ, *Il discorso musicale. Per una semiologia della musica*, Einaudi, Torino 1987.

¹⁸ Nella cultura europea, ci si può riferire all'antico rito del «mundus» praticato dai romani, di cui parla diffusamente Ernesto De Martino in *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissmi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 1977.

tuito, ridato, ricaricato, rivissuto, ripreso, gira, gira, la cosa c'è. Se tu stai bene, se hai raggiunto il vuoto, se la prima nota era proprio quella giusta, allora è fatto, è la grande festa, perché se tu senti, gli altri non possono non sentire. (...) Se io sento, il palco lievita, si alza, tutto gira (...) sento l'emozione che mi arriva dal pubblico e sono come buchi nello stomaco, il vuoto che mi si apre dentro. È vero, spesso mi capita di fare qualcosa di plateale, come un rockman, grido, salto, guardo il pubblico, torno indietro, sbattuto dalle ondate di emozione e senza far nulla di pensato. Ma poi ci sono dei pezzi lenti, quando c'è un intervallo di silenzio soprattutto, in cui sento l'aria che se ne va, risucchiata. Allora lì è il vuoto, il gelo, è come essere nell'Ade. Scompaiono tutti: nei bei concerti si ha l'impressione di non essere più lì, di non essere più nessuno e che non ci sia nessuno. Tutti si trasformano in musica. Tu suoni quello che ti viene da te, e però non sei più tu. La mano si muove da sola, va, fa, passa e ritorna. Le persone spariscono e diventano musica come fatto totale. Allora, immersi insieme, in questa massa di suono, uno non pensa più di star suonando, viene fatto suonare, è il pubblico che suona dentro di te. A questo punto non c'è più barriera fra chi suona e chi ascolta; non è più necessario cercare il contatto col pubblico, parlare, spiegare; io non dico una parola, perché non ci sono più e non c'è più il pubblico. Il palco se ne va verso la Via Lattea... C'è solo il suono, c'è la cosa... c'è tutto questo che fa suono...¹⁹.

Nelle canzoni di Branduardi, il linguaggio poetico e la tessitura musicale sono spesso rarefatti e senza peso. Nell'album *La luna* (1975) sono almeno tre i pezzi costruiti tramite la sottrazione: una sorta di scarnificazione dei testi e delle sonorità, che tende al silenzio e al nulla.

La canzone che dà il titolo all'album è una favola dal testo essenziale, con una musica dilatata e sonorità anticipatrici di New Age. In *Notturmo*, la cui prima strofa è la traduzione di una poesia di Alcmene (VII sec. a.C.), mentre la seconda ne completa l'atmosfera magica e onirica, la composizione musicale sembra servirsi più di non-suoni che di suoni. Anche *La danza*, nello stesso album, sembra scaturire dalla riduzione di un testo e di una musica più ricchi, da cui sia stato eliminato assai più del superfluo. Lo stesso senso di essenzialità pervade musica e testo di *La favola degli aironi* e de *L'albero*, dove pure sono evocate atmosfere minimaliste²⁰, al-

¹⁹ Dall'intervista raccolta da Comolli, in G. COMOLLI, *Angelo Branduardi*, cit., p. 21-23.

²⁰ S'intende per «minimalismo» un movimento pittorico, esteso poi all'ambiente letterario e musicale, che mira a ridurre l'espressione artistica ai minimi termini, con l'obiettivo di raggiungere l'immobilità e il silenzio. In musica, il modello si traduce spesso nell'uso delle scale modali e nella ricerca di variazioni infinitesimali e di ripetizioni infinite di un tessuto melodico e ritmico. Il movimento rappresenta una fetta del più vasto New Age, con cui condivide la familiarità con l'elettronica e l'attenzione per le culture musicali non occidentali (Cfr. P. SCARUFFI, *Guida all'avanguardia e New Age*, Arcana, Milano 1991, p. 29 e sgg.). Le origini della musica minimalista possono anche essere rintracciate nell'avanguardia musicale e, in

l'epoca sconosciute in Italia. In questi due brani è molto evidente una modalità particolarissima nell'uso che Branduardi fa della voce: la vibrazione sonora è accuratamente controllata, come anche la pronuncia attenta delle consonanti e delle vocali, come se ogni minima emissione di fiato avesse un valore specifico, che non può essere mancato né in eccesso né in difetto. Il fascino del silenzio è che fa risuonare con maggiore intensità le poche note rimaste: una musica di residui, cui l'artista giunge attraverso un processo di sottrazione sempre più marcato, fino alla realizzazione de *Il ladro* (1990)²¹. In questo album la musica si percepisce come il dono prezioso del silenzio. C'è come un vuoto che rilascia ritmicamente suoni e questi sono come scolpiti, immoti. Sono bagliori intermittenti che, a ondate, salgono in superficie per essere subito riassorbiti in un suono essenziale, primordiale che contiene potenzialmente tutti i suoni possibili. Bolle di sapone vibrano pochi attimi nell'aria e poi si dissolvono. Luci di cristalli rifrangenti: ci sono e non ci sono, dove esserci e non esserci è quasi la stessa cosa. In questa trama di silenzi, l'ultimo brano, *La festa*, è privo di tutto: non melodia, non ritmo e una voce immobile, che quasi non osa cantare. La ricerca musicale ha raggiunto un fascino speciale, perché ha dilatato lo spazio interiore e ne ha sperimentato la profondità, ma non può andare oltre. La soglia della comunicazione è trascesa e il menestrello deve ricomporre il suo ruolo oppure lasciare che la sua voce si spenga per sempre. Sulla via de *Il ladro*, la ricerca non può che essere solitaria, rinunciando alla condivisione con gli altri musicisti e con il pubblico. Toccato il fondo del silenzio, esaurita la spinta verso il nulla, Branduardi ritrova di nuovo in sé il bisogno di scambio e di confronto: creare insieme agli altri, fare musica («darci dentro a suonare, suonare...»). Il risultato è *Si può fare* (1992), in cui rivendica il diritto di fare tutto e il contrario di tutto, contraddirsi, ricominciare, tradire e perdonare. Ma la via del silenzio, trama invisibile del suo lavoro, è una parte latente di sé che non abbandona mai la sua musica. È una sua anima segreta che, qua e là, affiora furtiva e inaspettata, come in *Cercando l'oro* (1983), dove il brano finale (*Ora che il giorno è finito*) è costruito con pochissimi suoni, come in *Domenica e lunedì* (1994),

particolare in JOHN CAGE che, non a caso, scrive un libro intitolato *Silence* (Middletown 1961), in cui il lavoro sperimentale sulla musica è visto come un gioco senza regole o un «cammino sprovvisto di qualsiasi meta» (E. FUBINI, *Musica e linguaggio nell'estetica contemporanea*, Einaudi, Torino 1973, p. 128).

²¹ «Dopo che io ero tornato allo studio — sapevo che correvo un rischio grave — allo studio di composizione — perché quando hai dieci regole, tu applichi quelle regole a tutti i fatti della vita. Quando le regole invece di dieci sai che son diecimila e non le conosci, non hai più regole certe e quindi devi immagazzinare e digerire quello che impari. E quindi questo ha spostato un po' tutto l'asse compositivo. Allora io sono andato alla ricerca del «meno c'è più c'è», che è una ricerca minimalista, anche se la musica minimale come è intesa è molto diversa dal disco *Il Ladro*, cui stiamo facendo cenno. E io mi sono divertito a togliere invece che a mettere. E quindi creavo delle cose immote, assolutamente ferme, statiche, dove non c'erano più quasi nemmeno tonalità precise, era tutto un equivoco, sia ritmico che tonale. Perché nulla si muovesse io cercavo — nell'inquietudine che mi ha sempre contraddistinto — la quiete. Ahimè, probabilmente cercavo la quiete eterna, che è quello che cerca il minimalista, cioè cerca il nulla, il silenzio» (Intervista a «Ring», Radiodue, 30 luglio 1996).

ricco di canzoni «strutturate» e di musica suonata a piene mani e con il gusto di dividerla con gli altri ma che, a sorpresa, chiude con *Un angolo del cielo*, in cui l'immagine di un piccolo uomo nel grande universo si fonde con il suono puro di un violino che si spegne nella sospensione e nel vuoto. Anche l'epilogo di uno degli ultimi lavori — *Il dito e la luna* (1998)²² — in cui le musiche raggiungono forse la massima raffinatezza e sono il compendio di una maturità raggiunta attraverso una pluralità di percorsi contrastanti, è un brano (*Confesso che ho vissuto*) che conferma la continuità del silenzio e la passione per la sottrazione.

La distanza che corre fra il dito e la luna è la stessa che separa l'attore dal suo pubblico che, ignaro dell'illusorietà della vita, crede alla vita e non crede alla scena. Lo sciocco, colui che ignora la verità del teatro e ne percepisce solo la appariscente esteriorità, ha una sola vita, non sette come l'artista «impazzito». È per questo che l'artista non può che essere un folle: perché si espone sul palco nonostante la cinta da stringere; perché guarda ad una luna che nessun'altro vede; perché è in contatto con la vera natura del teatro, che è la poesia-morte di Orfeo. E ha sette vite, cioè non può morire, perché la poesia e la musica hanno vinto la morte, in quanto sono intessute di morte. La magia del teatro, come la magia della musica, sta in questo: nel legame privilegiato col mondo dei morti, che solo il poeta, lo sciamano e il folle possono continuare a coltivare, vivendo. Il mondo infero, nella simbologia europea, è rappresentato dalla luna nelle vesti della Dea Bianca. In uno splendido libro del 1948²³, Robert Graves — mitologo e cultore della Dea — sostiene la tesi che:

il linguaggio del mito poetico anticamente usato nel Mediterraneo e nell'Europa settentrionale fosse una lingua magica in stretta relazione con cerimonie religiose in onore della dea-Luna ovvero della Musa, alcune delle quali risalenti all'età paleolitica; e che esso resta a tutt'oggi la lingua della vera poesia...²⁴.

Istrione e buffone divino, il musicista viene da un altro mondo a denunciare la perdita del legame o, meglio, il venir meno del patto fra il poeta e la Dea Bianca, che in Branduardi appare simbolicamente molto presto: è *La bella dama senza pietà*²⁵. E poiché la poesia-musica è l'anima-memoria del mondo, chi guarda la luna e non il dito tenta di vincere lo stupore e lo spaesamento della modernità che inaridisce intorno alla immagine nuda e insensata di un dito. Chi guarda la luna tenta di mantenere integra la memoria del passato e del patto di alleanza fra la Dea e il poeta-musicista. Ricompare l'archetipo del trovatore, che si immerge nell'ignoto, per sperimentare il confine fra la fine di un'epoca e l'inizio di un'altra.

²² I testi delle canzoni sono di Giorgio Faletti.

²³ R. GRAVES, *La Dea Bianca*, Adelphi, Milano 1992 (*The White Goddess. A historical grammar of poetic myth*).

²⁴ *Ibidem*, p. 14.

²⁵ Ispirata ad una ballata di John Keats (1795-1821).

Di nuovo il bardo aiuta la trasmutazione: questa volta è una figura di transizione, onirica ed ermetica, mentre la musica rappresenta la visione dell'altrove ed è strumento di conoscenza e rito di passaggio.

Rapidità

Il racconto — scrive Calvino — è un'operazione sulla durata, un incantesimo che agisce sullo scorrere del tempo, contraendolo o dilatandolo²⁶.

Il tempo del racconto dev'essere efficace per poter catturare l'attenzione e la mente di chi legge o ascolta. Sono i tempi della battuta che fanno il grande attore, il ritmo interiore con cui ci viene restituito il testo. L'essenza della storia sta, a conti fatti, nella sua musicalità: nella ritmicità con cui imbriglia le menti. Claude Lévi-Strauss sostiene che i contenuti contano molto meno delle figure sonore che, inconsapevolmente, i miti assumono nel loro dispiegarsi, e ragiona in termini di fughe, sonate, sinfonie, canoni inversi e cromatismi²⁷. La rapidità di cui parla Calvino è l'abilità e il talento del cantastorie, il quale sa che:

(...) il (...) segreto sta nella economia del racconto: gli avvenimenti, indipendentemente dalla loro durata, diventano puntiformi, collegati da segmenti rettilinei, in un disegno a zigzag che corrisponde a un movimento senza sosta²⁸.

Al cantastorie conviene che l'artista si ispiri, nella sua ricerca del tempo giusto, perché:

la tecnica della narrazione orale nella tradizione popolare risponde a criteri di funzionalità: trascura i dettagli che non servono ma insiste sulle ripetizioni, per esempio quando la fiaba consiste in una serie di ostacoli da superare²⁹.

La più importante caratteristica del racconto mitico è, per Calvino, l'economia espressiva, che consiste nella selezione degli elementi essenziali e nello scarto di quelli superflui; nel saper interrompere al momento giusto e nel saper reiterare, giocando sull'attesa della ripetizione. Continuità e discontinuità del ritmo della storia sono parti integranti del piacere dell'ascolto. Perciò il cantastorie è l'abile manipolatore dei ritmi, il giocoliere

²⁶ I. CALVINO, *Lezioni...*, cit., p. 36.

²⁷ C. LÉVI-STRAUSS, *Il crudo e il cotto*, Il Saggiatore, Milano 1966 (*Le cru et le cuit*, Paris 1964).

²⁸ I. CALVINO, *Lezioni...*, cit., p. 36.

²⁹ *Ibidem.*, p. 37.

funambolico della metrica poetica, il mago che irretisce con la magia dei numeri la mente del pubblico, in una ipnosi collettiva che l'antica sapienza del racconto ha a lungo esplorato. Alla rapidità narrativa fa da supporto la velocità mentale, del pensiero e dell'azione ad esso collegata, che affonda le radici nel tempo lungo e paziente dello studio, della contemplazione e della costruzione di sé.

A pennellate istantanee e perfette, come quelle del saggio cinese, somigliano molte canzoni di Branduardi che, in letteratura, non ama particolarmente il romanzo e la saggistica — scritture lente, basate su ragionamenti non sempre rapidi e mediati da molti passaggi — ma preferisce la poesia:

È più simile alla musica. È veloce, arriva diretta, immediata:
paf!³⁰

Forse, nella scelta dei testi di tradizione popolare, nelle favole e nei miti che ricorrono nella produzione dei primi anni, più che il fascino del passato e delle storie antiche, ha giocato il suo temperamento impaziente e il suo bisogno di rapidità. Quel cosmo fiabesco e magico, che ha contribuito a cucirgli addosso l'immagine del menestrello, ha certo per lui un valore squisitamente estetico, interno all'arte musicale. L'attrazione per le culture popolari non credo sia legata alla loro lontananza e al loro esotismo, ma piuttosto ai ritmi di svolgimento delle storie, all'essenzialità dei dettagli e dei colpi di scena, all'economia delle frasi e delle parole, in cui nulla è inutile o superfluo, mentre tutto è orientato al mantenimento di quella metrica ipnotica che cattura l'attenzione del pubblico. La filastrocca, la ballata, la ripetizione melodica, che creano un effetto di spaesamento, sono state scelte per il sapiente uso del tempo narrativo, che le qualifica e le congiunge senza apparente fatica al materiale sonoro. La ricerca nella letteratura mitologica è soprattutto ricerca del racconto perfetto, del narrare veloce ed efficace. La favola della ragazza mela, che Comolli segnala fra le fonti di ispirazione di *Cogli la prima mela*³¹, ha la rapidità di molti racconti fiabeschi, ma nella canzone questa rapidità è ancora più intensa. Pochi flashes su una fanciulla bella e fiera, che non si pentirà, non rimpiangerà, non aspetterà a cogliere la «mela» della sua vita, a danzare la sua gioia. È il mito di Kore³², la femminilità ancora acerba, non colta, che desidera ardentemente vivere, e che implicitamente allude a tutto il ciclo di età della donna. Ne *Il dono del cervo*, l'offerta sacrificale che l'animale fa al suo signore, smembrando il proprio corpo in parti che avranno una nuova vita al servizio del cacciatore, riassume in poche, veloci immagini l'idea orientale del *samsara*, la ruota dell'universo per cui ogni vita è legata a tutte le altre.

³⁰ Dall'intervista a «TG L'una - Rai» (marzo 1993).

³¹ Primo brano dell'album omonimo (1979) che consolida il successo discografico e di pubblico di Branduardi. La fiaba è riportata in G. COMOLLI, *Angelo Branduardi*, cit., p. 158.

³² «Ogni chicco di frumento e ogni fanciulla porta quasi in sé tutta la sua discendenza: un'infinita serie di madri e figlie insieme» (C. G. JUNG, *Kore*, in C. G. JUNG e K. KERÉNYI, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Boringhieri, Torino 1972, p. 218).

In altri due brani storici, *Alla fiera dell'est* e *La serie dei numeri*³³ la rapidità consiste in un contrasto fra la ripetizione, che comporta un allungamento della catena dei personaggi o delle azioni del racconto, e la velocità estrema delle singole immagini. Più è lunga la catena degli eventi, più brevi sono i flashes che scorrono davanti agli occhi dell'ascoltatore, il quale viene catturato da un meccanismo onirico e allucinatorio, che contrappone alla lunghezza ripetitiva una sequenza di immagini visive e musicali fulminee. *La pulce d'acqua* in tre sole sequenze racchiude il senso di un racconto indiano piuttosto lungo, che narra di una affatturazione compiuta tramite il canto. Il cuore della storia è consegnato al pubblico tramite immagini dirette, essenziali, ridotte all'osso. Il significato più interno del mito indiano sta nella funzione magica del canto, usato nelle culture premoderne come mezzo di appropriazione dell'energia vitale. Il canto adeguatamente modulato è uno strumento magico, tramite il quale è possibile risucchiare la potenza creativa che la natura custodisce fra i suoi misteri. Il contatto magico è animico: avviene attraverso gli spiriti degli antenati, che soggiornano nei cavi degli alberi e nelle acque, come nel cavo sonoro di uno strumento musicale o nelle sue corde vibranti. Tramite un solo avverbio («a lungo») è espresso il significato magico dell'*in-cant*-esimo, vale a dire del rito compiuto mediante il canto³⁴. Poiché non sarà un canto qualsiasi a guarire il malato, cui è stata rubata l'anima (l'ombra), ma un canto modulato «a lungo», un particolare modo di cantare e non un altro, una specifica tecnica e non un'altra, forse simile al ritmo vivace di questa canzone;

³³ Entrambe nell'album *Alla fiera dell'est* (1976). Musiche di Angelo Branduardi, testi di Angelo Branduardi e Luisa Zappa Branduardi. Questi due brani hanno molte caratteristiche comuni: hanno una struttura iterativa, in cui la ripetitività dei testi, sia in senso musicale che letterario, ha un ruolo incantatorio, derivato dalla tradizione magico-religiosa da cui sono stati ripescati. *Alla fiera dell'est* «si chiama così perché una volta i mercati, le fiere prendevano il nome dal punto cardinale verso cui si situavano. E' molto liberamente ispirata a un canto pasquale ebraico [n.d.r. Had Gadjà]. Musicalmente c'è un motivo mitteleuropeo e uno arabo mescolati insieme. L'oboe e la tromba per la tradizione medioevale europea, i violini all'unisono per la tradizione arabo-orientale» (dall'intervista rilasciata a G. COMOLLI, in G. COMOLLI, *Angelo Branduardi*, cit., p. 113). La struttura di questa canzone è particolarmente nota al grande pubblico: «Alla fiera dell'est,/per due soldi/un topolino mio padre comprò.../E venne il gatto/che si mangiò il topo,/che al mercato mio padre comprò.../Alla fiera dell'est[...]/E venne il cane [...]/E venne il bastone[...]/E venne il fuoco[...] ecc.». Il fascino del secondo brano (*La serie dei numeri*) sta nel tentativo di ordinamento e ridefinizione della realtà attraverso la tecnica enumerativa, che ha un sapore magico e incantatorio. Il testo è ispirato alla raccolta mitologica *Barzaz Breiz*, composta da canti popolari della Bretagna, raccolti e pubblicati nel 1867 dal visconte Hersart de la Villemarqué.

³⁴ Osserva GILBERT DURAND (*Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Dedalo, Bari 1972; *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire*, Paris 1963) che la ripetizione, nella poesia e nella musica popolari, ha la funzione di «rendere manifesta la struttura del mito» (p. 364). Mito e musica hanno la stessa struttura di ridondanza o di ripetizione ritmica. «Il sincronismo del mito — aggiunge Durand — non è che un semplice refrain: esso è musica, ma alla quale si aggiunge un senso verbale, esso è nel fondo incantesimo, senso verbale catturato dal ritmo musicale, e attraverso questo capacità magica di "cambiare" il mondo» (p. 365).

(...) E allora devi a lungo cantare
per farti perdonare
e la pulce d'acqua che lo sa
l'ombra ti renderà.

Esattezza

L'anima della musica è un'anima esatta, definita dal valore di ogni singola nota. L'arte del comporre canzoni sta, e non solo secondo Branduardi, nella ricerca del rapporto esatto fra una nota determinata e una sillaba che misteriosamente le corrisponde³⁵. Solo quella.

L'elogio della precisione è in Calvino piuttosto articolato e si pone almeno a tre livelli:

1. un disegno dell'opera ben definito e ben calcolato;
2. l'evocazione d'immagini visuali nitide, incisive, memorabili; in italiano abbiamo un aggettivo che non esiste in inglese, «icastico», dal greco *eikastikòs*;
3. un linguaggio il più preciso possibile come lessico e come resa delle sfumature del pensiero e dell'immaginazione³⁶.

Scorrendo la fitta produzione di Branduardi, non sfugge che quasi ogni album ha un preciso disegno, sia per come si ricollega a tutti gli altri, sia per il modo in cui crea il nesso logico, o analogico, fra i brani al suo interno. Il filo conduttore dei brani dell'esordio, nell'album *Angelo Branduardi* (1974), già lo si è detto, è la storia di un uomo che prende coscienza del mondo: la solitudine, gli incontri, le attese, il senso della vita. Un tema accanto all'altro, tutti insieme narrano delle esperienze fondanti, quelle che lasciano il segno nell'anima e per le quali, forse, siamo quaggiù. Gli occhi della sua donna, le mani di sua figlia, l'ansia del domani. Quel che è nella vita di ogni uomo: dell'uomo. *La luna* (1975) è invece un album visionario: non c'è un tema comune fra i brani, ma la comune condizione di scaturire da una visione onirica. Lasciate ch'io vi canti ciò che ho visto, anche se sembra insensato, strano, scollegato dal resto, incomprensibile... Lasciate ch'io vi racconti le immagini e i suoni che riesco a intravedere, carpire, trasformandoli in canzoni per voi. È il mio dono, che voi ripagate con un applauso. E io raccolgo i miei strumenti e riparto, lasciandovi il ricordo della mia musica. È qui che nasce la leggenda del menestrello, che diventerà il marchio simbolico di tutta la sua opera. *Alla fiera dell'est* (1976) rappresenta in pieno la fase mitologica, quella in cui è la ricerca filologica, sia testuale che musicale, a guidare l'espressione. Il ricorso al mito, col

³⁵ «Non si sa com'è, ma quella nota su quella sillaba fa un effetto micidiale» (dall'intervista a «Ring», Radiodue, luglio 1996).

³⁶ I. CALVINO, *Lezioni...*, cit., p. 57.

suo sapore di lontananza, è ormai l'unico modo — nel cuore degli anni Settanta — di comunicare emozioni. Sembra, in quegli anni, che tutti abbiano rimosso il mondo onirico, catturati dalla cronaca, e che nessuno più presti attenzione ai propri sogni o alle fantasie che affollano l'inconscio. Controcorrente — o, meglio, in una corrente di minoranza che ha attraversato anche i contrastati Settanta con il richiamo alla poesia e al potere del fantastico — Branduardi persegue la sua via, senza obiettivi o programmi extramusicali (quindi, senza «messaggi»). Per trascendere la realtà, soprattutto in quegli anni di iperrealismo, non c'è che la metastoria, e quella diventa il suo linguaggio. Ma non è una scelta definitiva, è solo un mezzo per allacciare ad un livello profondo i suoi interlocutori. È un canale specializzato di comunicazione, che perde la sua funzione alcuni anni dopo, quando altri canali saranno esplorati e l'espressione artistica sarà veicolata su altri piani, con altri materiali. Già ne *La pulce d'acqua* (1977) il rapporto col mito è cambiato — anche se forse il pubblico non se ne accorge e prende l'album come una riconferma del ruolo del cantastorie che attinge il suo stile in un tempo fiabesco e trascorso. L'album si apre con il famoso *Ballo in fa diesis minore*, che è quasi una dichiarazione programmatica: il musicista assume consapevolmente una sorta di ruolo sciamanico di dominio sulla morte e sul mondo dei morti, ottenuto grazie al potere della musica. È la musica del pensiero magico-religioso quella che qui viene espressa. È la musica studiata dall'etnomusicologo nelle culture premoderne: tecnica magica, risorsa invisibile della vegetazione, degli animali e della morte, che non è data a tutti gli uomini ma solo a coloro che hanno accesso alla visione³⁷. Tutti gli altri brani dell'album, eccetto due (*Il poeta di corte* e *Il marinaio*), rappresentano una modalità diversa di rapporto magico, extra-ordinario, col mondo e con la vita: *Il ciliegio* è l'albero fecondatore abitato da spiriti; la *Nascita del lago* narra dell'incantesimo di mago Merlino alla fata Viviana; *La sposa rubata* è una discesa agli inferi; *La bella dama senza pietà* è l'incontro con l'iniziazione e, infine, *La pulce d'acqua* (che dà il titolo all'album e, quindi, è una sorta di compendio simbolico dei suoi significati) è un vero e proprio omaggio alla magia musicale, come arte governata da una tecnologia rigorosa: per essere efficaci non basta saper cantare, ma occorre conoscere i segreti del canto, occorre aver seguito un percorso iniziatico. Se pure la tendenza a esprimersi in forma di favola o racconto metastorico, che si sviluppa in una dimensione estranea a quella della realtà percepita, è connaturata a questo autore, con *La pulce d'acqua*, l'esperienza mitologica ha raggiunto il suo acme ed è conclusa. Esplorate le vie del mito e metabolizzato quanto gli serviva per dare la forma voluta alla sua musica, Branduardi se ne distacca e avvia nuove ricerche. Anche se *Cogli la prima mela* (1979) sembra una rivisitazione di mitologie materne e arcaiche, fondate sul potere femminile (*La strega*), l'album è soprattutto il calarsi in un prisma dai mille colori, senza privilegiarne nessuno, ma seguendo tutti i rivoli e tutte le possibilità contenute nell'archetipo femminile. In questo album la donna è l'esploratrice

³⁷ Cfr. N. AGAMMENONE et al., *Grammatica della musica etnica*, Bulzoni, Roma 1991.

del mondo che afferra la vita senza pudori (nel primo brano, da cui il titolo); il rifugio caldo per l'uomo (*Se tu sei cielo*); l'ispirazione del poeta (*Donna*); è idealizzata (*La raccolta*) ed esorcizzata (*Colori*); è prigioniera del mondo maschile (*Il signore di Baux, Il gufo e il pavone*) e, naturalmente, è la custode dell'infanzia (*Ninna nanna*). L'obiettivo della sperimentazione, si sa, è sempre la libertà. Si lavora con le regole e i dispositivi della musica, si cerca tutto e il contrario di tutto per esplorare questo regno fino ai suoi estremi confini, senza rifiutare le combinazioni più ardite, inclusa l'assenza quasi totale di regole. Al termine del percorso, ci si è imbrattati con tutte le marmellate e tutti i sapori sono archiviati in memoria: finalmente ci si è liberati da tutti gli schemi e si può veleggiare attraverso il suono come un fluido vivente cui imprimere, con padronanza e sapienza, forme sempre mutevoli e nuove.

Con *Il dito e la luna* (1998) l'itinerario verso l'esattezza si compie attraverso una pluralità di incastri: quello fra la composizione musicale e l'arte drammatica (l'album è scritto con il poeta-attore Giorgio Faletti); quello della mediazione fra i contenuti e le immagini; e, infine, quello della meticolosa cura del linguaggio, che rappresenta un'ulteriore forma della precisione elogiata da Calvino.

Nella struttura di una canzone, la perfezione dell'immagine ha la precedenza, sia perché il processo parte dalla visione dell'artista, sia perché il linguaggio letterario e musicale tendono verso l'esattezza della riproduzione³⁸. Essi si avvicinano alla perfezione nel procedimento di ricostruzione della visione originaria: più sono vicini ad essa, più sono esatti. Ecco che il dettaglio acquista un valore talvolta superiore al tutto.

È come se non ci fossero vie di mezzo e non si potesse che oscillare fra l'immenso e il minuscolo, precisamente come nelle immagini musicali concepite da Branduardi. Se, infatti, nel suo repertorio troviamo brani come *Un angolo del cielo* — che, in pochissimi versi e con una musica minimalista e ariosa, ci trasporta in una dimensione aperta sull'immensità e sull'infinito — più frequenti sono canzoni, come *Confessioni di un malandrino*³⁹ — scelta, come si è detto, dal bagaglio poetico di Esenin e musicata a diciotto anni — in cui ogni strofa dipinge, con una tecnica impressionistica, un frammento immaginale la cui plasticità è potenziata da una melodia in cui rinveniamo echi dello stile cantautorale della fine degli anni Sessanta:

(...) Dalla mia testa come uva matura
gocciola il folle vino delle chiome
voglio essere una gialla velatura
gonfia verso un paese senza nome.

Il minuscolo, il parziale sono la cifra della musicalità branduardiana. È un approccio alla realtà che suppone la pluralità dei punti di vista, l'at-

³⁸ N. NEGROTTI, *L'osservazione musicale. L'artificiale fra soggetto e oggetto*, Angeli, Milano 1996.

³⁹ Nell'album *La luna* (1975).

tenzione all'infinitesimale, la sperimentazione tipica dell'estetica neobarocca⁴⁰. Una ricerca basata sulla filosofia dell'incerto e dell'ambiguo, che si avvale della levità dell'indistinto, contro le intollerabili e fosche certezze del pensiero positivista.

Visibilità

«La fantasia è un posto dove ci piove dentro», scrive Calvino⁴¹. È una dimensione ricettiva, dotata di antenne per percepire influssi e onde radianti che vengono da un altrove. È lo stato di grazia della creatività. L'arte, allora, è il luogo dei miracoli, dove l'uomo può esperire il contatto con un sapere arcaico: forse un inconscio collettivo o, forse, il mondo degli archetipi. Lo strumento di tale contatto è la visione⁴²: qualcosa si apre davanti agli occhi della mente, o del cuore, e il musicista «vede». Per poi raccontare agli altri quel che ha visto. La componente principale della creazione musicale è l'immaginazione visionaria, che rende il pensiero musicale un pensiero plastico, dotato di visibilità.

Normalmente, io ho un'idea musicale — dice Branduardi — alla quale associo quasi sempre un'idea... d'immagine... Io suono per immagini molto spesso. Anche per questo suono ad occhi chiusi — perché vedo delle cose — dei colori — non so — delle cose...⁴³.

Le sequenze musicali — motivi e frasi — sono sequenze di immagini, che si rincorrono con un ritmo, una cadenza. Ciò che è visto, inoltre, occupa uno spazio: lo spazio in cui avviene la visione, che la definisce e la circoscrive. La visione stessa è spazio e la musica che la comunica è un processo in espansione, che si allarga e si apre all'immaginazione ricettiva di chi ascolta.

La composizione musicale è, dunque, una forma di traduzione di immagini che occupa uno spazio visivo, che tende a restituire agli ascoltatori

⁴⁰ O. CALABRESE, *I replicanti*, in F. CASETTI (a cura di), *L'immagine al plurale*, Marsilio Padova 1984, p. 81.

⁴¹ I. CALVINO, *Lezioni...*, cit., p. 81. Qui, Calvino cita Dante: «Poi piove dentro a l'alta fantasia» (Purgatorio: VII, 25).

⁴² Cfr. M. NEGROTTI, *L'osservazione...*, cit.

⁴³ Dall'intervista a Videomusic (febbraio 1993). «Come la mescolina trasforma l'atlante auditivo in atlante visivo — scrive Durand — c'è in noi un'attitudine naturale a tradurre ogni sensazione e ogni traccia percettiva in temi visivi. "L'ocularità" viene ad illuminare con la sua luce tutte le eccitazioni sensoriali e i concetti. È quel che manifesta la terminologia visiva delle arti musicali: altezza, volume, misura, crescendo non fanno che esprimere, attraverso l'immaginazione musicale, il carattere topologico intrinseco di ogni immagine. La simmetria, questa virtù di riconoscimento visivo, è alla base della fuga, dell'armonia come della musica seriale. Strawinsky confessa che egli ha "un gusto vivissimo per questa specie di topografia musicale"» (G. DURAND, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Dedalo, Bari 1972, p. 414 (or.: *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris 1963).

la visione nella sua totalità, inclusa questa componente di apertura, espansione, ma anche di espressione e visibilità. In questo senso, il processo creativo è una sequenza di tappe ben definite: l'osservazione della visione, la sua traduzione artificiale, la sua comunicazione tramite la visibilità dell'evento, ovvero la sua rappresentazione scenica.

È il rapporto con la spazialità che rende il musicista un performer e l'esperienza musicale un evento teatrale, che non può più essere semplicemente udito ma che chiede di essere visto. La teatralità di Branduardi è, in primo luogo, legata all'immagine del menestrello, che non era un musicista puro, ma una figura ibrida, in cui le arti dello spettacolo erano ancora fuse o intrecciate. Poteva prevalere, a seconda dei momenti, l'una o l'altra componente — quella tragica, comica o acrobatica; quella strettamente musicale o di ricerca filologico-letteraria — ma, la prestazione professionale del menestrello si fondava su un modello composito di abilità spettacolari da cui si svilupperà, in seguito, il teatro moderno, come spazio che accoglie una pluralità di performances.

Questa attitudine teatrale composita è presente, nel suo lavoro musicale, in una varietà di forme, il cui comun denominatore è il piacere della messa in scena, il gusto della spettacolarizzazione. Le immagini musicali — e i testi che da quelle prendono vita o, a seconda del caso, che a quelle si associano — sono rappresentazioni teatrali. In ogni canzone rinveniamo l'allestimento scenico di una storia, con tutte le componenti costitutive del teatro: scenografia, luci, battute, regia. Molte canzoni si sviluppano seguendo un linguaggio filmico, come il *Il signore di Baux*, in cui le sequenze di immagini sono collegate da un tipico montaggio cinematografico, e in cui ogni particolare arricchisce una scenografia che è la vera protagonista della narrazione: gli interni del castello di Baux, con le sue sale festose e l'odore dei cani da caccia; gli esterni, segnati dal passo di mille cavalieri e dai voli di uccelli verso il mare⁴⁴.

Le esperienze con il set del cinema, con il teatro delle marionette e con il balletto completano e arricchiscono la sensibilità teatrale e spettacolare del musicista, che cura il prodotto da offrire al pubblico nei minimi dettagli e nelle sfumature della messa in scena.

L'album *Il dito e la luna* (1998) rende esplicito il legame di Branduardi con il teatro. Almeno quattro brani sono apertamente ispirati alla scena. Al set cinematografico *La comica finale*, che è un affettuoso ritratto di due grandi comici della storia del cinema, Stan Laurel e Oliver Hardy; al teatro di prosa *Il dito e la luna*, che racconta di «vecchi attori» e «vecchie attrici» i quali stringono la cinghia tra «un sipario che s'alza» e un «sipario che cala», mentre si consumano «la corda e la tela»; alla scena del circo *L'ultimo giorno del circo*, che illumina per brevi istanti la vita della povera gente, con lustrini e luminarie, svelando la natura illusoria dei giorni di festa; al mondo dello spettacolo in generale *La parola ai mimi*, che celebra una vita precariamente costruita sulla finzione, ma che si rivela

⁴⁴ Nell'album *Cogli la prima mela* (1979). Musica di Angelo Branduardi, testo di Luisa Zappa Branduardi.

meno illusoria della realtà stessa («così falso nel vero che più vero non c'è»). Non manca neppure il fantasma del palcoscenico (*Vita quotidiana di uno spettro*), irresistibile nella sua comicità da commedia dell'arte, sostenuto da una musica piena di humour, che trasmette una sottile allegria.

La comunicazione al pubblico della visione artistica è un momento talmente critico e ambivalente, che la musica può non essere sufficiente a tradurre in impulsi e segnali, ciò che è stato visto nello stato alterato di coscienza. Il ricorso alle foto⁴⁵, ai disegni⁴⁶ fa parte, allora, di una messa in scena che restituisce una visione più completa e più ricca, mentre il ritmo del racconto, quello della musica e quello della teatralizzazione del testo si fondono in un'unica performance. Qui, Branduardi esibisce una padronanza rara dello spazio scenico. Il modo in cui occupa il palco trasferisce un senso di centralità e totalità. Che stia fermo o si muova, che salti o lo misuri in lungo e in largo suonando il violino, egli comunica al pubblico il suo stato emotivo e trasmette un unico messaggio: che quanto avviene sulla scena è una proiezione diretta della sua visione, e questa si dilata, allargando lo spazio che contiene la rappresentazione, fino ad includere l'orizzonte della platea, gli spazi esterni e oltre, fin dove giunge la sua fantasia. In questo modo, il concerto rappresenta la più completa restituzione della visione, dalla forma immaginata nella fase creativa sino alla tensione performativa, che tende all'opera d'arte totale⁴⁷. Grazie alla pluralità di apporti, competenze, professionalità, canali di comunicazione, strumenti espressivi, il concerto è un mondo completo, è la manifestazione di un cosmo dotato di senso, è una rete strutturata di simboli ed è un potente medium culturale. Esso è un *frame* entro cui avviene la celebrazione di un evento sociale forte e caratterizzato da un'intensa visibilità, poiché è il luogo della condivisione della visione fra il performer e il suo pubblico. Il concerto è lo spazio privilegiato in cui si realizza lo scambio simbolico-musicale: non c'è più il palco, né il pubblico né i musicisti. Non c'è più l'autore, né il produttore, né il distributore del bene di consumo. C'è solo musica: tutto è musica e tutti sono musica. «È il pubblico che suona dentro di me».

La messa in scena e il rito del concerto aprono uno spazio «altro» e rappresentano una soglia da varcare, al di là della quale tutto viene rimescolato — set, pubblico, performers — e ridefinito in modi ogni volta nuovi, impreveduti. Non c'è mai lo stesso concerto, ma sempre una performance

⁴⁵ Nell'album *Alla fiera dell'est* (1976).

⁴⁶ Negli album *La pulce d'acqua* (1977) e *Il dito e la luna* (1998).

⁴⁷ «Secondo me, la musica è un fatto che coinvolge i sensi. Chi viene ad un concerto deve essere piacevolmente coinvolto non soltanto nelle orecchie, ma anche negli occhi, perché il concerto lo vede. In teatro, per esempio, la luce bianca e nera è una forma. I laser, le luci colorate, sono una forma del concerto negli stadi. Se potessi fare dei concerti odorosi sarebbe stupendo, perché la musica è l'espressione di tutti i sensi. Perciò è anche sciocco che uno stia lì ad abbattersi seduto, mentre invece ha voglia di saltare o di fare il girotondo. Questo avviene con me in tutti i concerti: è giusto che uno si alzi, partecipi completamente alla musica che ascolta. Ma questo può accadere anche se ascolta Bach e gli viene da piangere o da ridere» (Intervista a «La Stampa», 4 giugno 1980).

diversa che celebra la comunicazione immediata, irripetibile. Una possibilità sempre rinnovata di trasformazione della realtà⁴⁸.

Molteplicità

La cifra del postmoderno è condensata nel molteplice e nel vario, non più ingabbiati dalle gerarchie valoriali del passato e dalla verticalità della comunicazione⁴⁹. Al punto che, per Calvino:

ogni vita è un'enciclopedia, una biblioteca, un inventario d'oggetti, un campionario di stili, dove tutto può essere continuamente rimescolato e riordinato in tutti i modi possibili.

La libertà di percorso acquisita dai soggetti sociali nelle società complesse è una libertà dai modi tradizionali della trasmissione culturale, dell'invenzione artistica e scientifica. Emerge dal policentrismo dei valori e dei modelli socio-culturali, dalla pluralità delle forme di aggregazione e di interazione⁵⁰ che connotano la socializzazione.

La letteratura è riuscita a realizzare quella dimensione reticolare cui l'uomo contemporaneo tende, navigando non solo attraverso le vie dell'arte, ma soprattutto attraverso quelle dell'elettronica. La molteplicità consiste, non in un assemblaggio di saperi, ma in una virtù metodologica.

L'abilità più preziosa dell'artista contemporaneo sta nel compiere infinite esplorazioni, stabilendo legami fra le cose più lontane, attraverso continui processi di decostruzione e ricomposizione caleidoscopica. Alla molteplicità esterna corrisponde una molteplicità interiore, una pluralità di personaggi interni cui l'artista dà voce, a seconda del momento che vive, in relazione agli incontri e alle interazioni con gli altri artisti⁵¹ e con le altre forme espressive.

L'attenzione prestata da Branduardi alla pluralità delle voci — quelle che provengono dal contesto culturale in cui opera, ma anche quelle che risuonano internamente e che sono l'eco di una visione molteplice — è altissima fin dall'inizio. Quasi tutte le tradizioni folkloriche — da quelle orientali a quelle amerindiane, passando attraverso il filtro di quelle euro-

⁴⁸ Sul rapporto fra teatro e realtà sociale si veda soprattutto V. TURNER, *Antropologia della performance*, il Mulino, Bologna 1993 (or.: *The Anthropology of Performance*, 1986); Idem, *Dal rito al teatro*, il Mulino, Bologna 1986 (or.: *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, 1982).

⁴⁹ M. MORCELLINI, *Passaggio al futuro*, Milano, Angeli 1992, pp. 11-95.

⁵⁰ G. SIMMEL, *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, a cura di C. MONGARDINI, Bulzoni, Roma 1976.

⁵¹ « Quando si trova un bel posto, dove cinque o sei musicisti — mai di meno — possono suonare insieme, il giro che si crea varia da momento in momento. C'è il momento in cui uno prende il sopravvento e gli altri van dietro, altre volte in cui si suona in maniera più ritmica, quindi si ha la tendenza ad accelerare il ritmo; altri momenti invece in cui si respira e il ritmo va indietro... Si suona seguendo il proprio battito cardiaco... » (Intervista a Videomusic, febbraio 1993).

pee, assimilate negli anni della formazione - sono presenti già nei primi album. Anche la varietà di strumenti utilizzati negli arrangiamenti è amplissima. È il primo artista italiano con vasto pubblico ad introdurre strumenti antichi nella canzone popolare e, nell'arco della sua carriera, sono molti gli strumenti musicali, acustici e non, antichi e moderni, che sono passati per il suo palco⁵², sempre amalgamati in modo sorprendente e spettacolare con la tecnologia e le sonorità innovative della musica rock. La canzone che gli dà il successo è emblematica: in *Alla fiera dell'est* — già nella versione popolare — sono elegantemente mescolati due stili musicali in origine distanti. Un motivo ebraico-europeo si alterna a un motivo arabo, svelando gli innesti e le contaminazioni che si sviluppano naturalmente nella musica popolare, soprattutto in relazione alla mobilità sociale⁵³. Sono, infatti, il viaggio e la comunicazione con altri popoli e altre culture a favorire le fusioni e gli ibridi culturali. La dimensione itinerante, oltretutto simbolica dello statuto dell'attore sociale contemporaneo, è l'implicito sostegno di una ricerca artistica fondata sulla molteplicità. Attraverso un vagabondaggio libero e spregiudicato, Branduardi tesse una rete di connessioni sonore, abilmente amalgamate, mescolando generi, ritmi, timbri, forme musicali, senza istituire gerarchie e senza altro filo conduttore di quello meramente ritmico e armonico. Una gerarchia è un punto di vista sul reale, atteggiamento mentale dal quale egli sembra accuratamente rifuggire⁵⁴. Anche per questo le sue pennellate musicali assomigliano tanto a quelle di uno dei suoi pittori preferiti, Braque, che rompe con l'illusione della prospettiva e accoglie simultaneamente le molte percezioni possibili di un oggetto rappresentato. Allo stesso modo, Branduardi tesse la sua rete, che dilata e irradia nello spazio musicale ogni esperimento acustico e melodico, con uno stile umano veloce nell'accuratezza, come portato dall'ansia di dar fondo alla molteplicità dello scrivibile nella brevità della vita che si consuma⁵⁵.

Fa sue molteplici possibilità sonore, dall'acustica all'elettronica. Gioca con una pluralità di timbri, strumenti, linguaggi⁵⁶. E poiché, come sap-

⁵² Arpa, arpa celtica, cornamuse, bandoneon, corno inglese, liuto, buzuki, sitar, banjo, flauto di Pan, ocarina, cetra, armonica, fisarmonica, tastiere, pianoforte, quartetto d'archi, sax, launeddas, dulcimer, flauti barocchi e rinascimentali, bombarda, uilleann pipes, dobro, laud, acadian accordion, bandurria, timpani, kanun, aoud, batteria e tutte le chitarre, tutti gli archi e le percussioni.

⁵³ La storia itinerante e migratoria degli ebrei è densa di ibridi e contaminazioni culturali. Ciò è evidente, ad esempio, nella musica klezmer.

⁵⁴ «Quando faccio un'affermazione mi viene immediatamente in mente il suo contrario — e mi sembrano entrambi giusti» (Intervista al «Maurizio Costanzo Show», gennaio 1989).

⁵⁵ I. CALVINO, *Lezioni...*, cit., p. 109.

⁵⁶ MASSIMO BERNARDINI, recensendo la performance delle marionette di Podrecca rileva, nelle musiche appositamente scritte da Branduardi per la favola di Fiordinando (messa in scena al Teatro Stabile di Trieste), una gran varietà di forme musicali: temi lirici, irlandesi, modali, danze popolari, rap, dance, rock, saltarello, shuffle e caraibico. («Avvenire», 29 ottobre 1989). Qualche anno dopo, ERNESTO ASSANTE scrive che «Il Branduardi del 1993 è un musicista che cerca di camminare in sintonia con le menti più brillanti della musica internazionale, unendo pop, rock, ballate, canzoni, tradizione folk e poesia, ricerca e gradevolezza, mettendo l'accento soprattutto sull'emozione». («La Repubblica», 10 novembre 1993).

piano, la canzone è il felice incontro di una sillaba con una nota, la varietà dei linguaggi musicali⁵⁷ s'interseca con la molteplicità linguistica. La dimensione europea della sua ricerca, consonante fin dall'inizio con un pubblico non esclusivamente nazionale ma continentale, raggiunge l'acme con gli album *Futuro antico* (1997), *Futuro Antico II* (1999) e *L'nfinitamente piccolo* (2000), in cui l'artista scava nell'archeologia delle sonorità dell'Europa medievale⁵⁸, anche attraverso il recupero degli strumenti più antichi, lasciando riaffiorare alla coscienza le radici nascoste di un'identità culturale non contraddetta ma confermata dal mescolgio di lingue ormai dimenticate. Annunciato da *Fou de love*, in cui coesistevano in un crescendo umoristico molte lingue morte europee⁵⁹, *Futuro antico*, *Futuro Antico II* e *L'nfinitamente piccolo* attingono sia alla tradizione sacra che a quella profana, nella cornice della musicalità medievale, che lascia emergere, attraverso la dimensione del viaggio, le strategie culturali e le pratiche sociali tipiche della religiosità popolare. I gruppi itineranti di pellegrini mescolano generi e ritmi, percorrendo le vie dei santuari o dei luoghi di culto, e dando vita a una cultura composita, carnale e spirituale, sacra e profana, colta e popolare, che costituisce il sostrato dell'immaginario musicale nell'Europa premoderna⁶⁰.

L'obiettivo di questi lavori transculturali non è solo il recupero di una multiculturalità moderna, ma anche la rivisitazione delle origini della musica. Il discorso sulle origini connota tutta la musica popolare contemporanea, dal jazz in poi. È una riflessività ambigua perché anche l'idea del passato è filtrata culturalmente, oltre ad essere un mito o una finzione. Nel Medioevo, ad esempio, già si guardava al passato, all'antichità, come

⁵⁷ Per CESARE G. ROMANA, Branduardi è un «gran contaminatore di linguaggi, come quando, suturando col suo violino la conclusione del concerto con la serie dei bis, mescola echi di Settecento colto e spunti da danza padana». («Il Giornale», 8 ottobre 1993).

⁵⁸ Quel che egli apprezza nella musica antica è la libertà dalla struttura tonale: «tutto ciò che è precedente all'invenzione della musica "verticale", cioè il Do maggiore, mi attrae molto perché per prima cosa mi suona come arcaico, tocca le corde nascoste dell'animo umano che non sono mai cambiate; in secondo luogo evita la gabbia della tonalità, che è stata la grande invenzione della musica occidentale, ma che oggi è in evidente stato di crisi». (Dall'intervista a «Buscadero», mensile di informazione rock, 1996, XVI, n. 171, pp. 171-172). Si tratta della stessa libertà musicale che lo affascina nella musica americana: «La musica che proviene d'oltreoceano ha un senso di ingenuità che in realtà non possiede, proprio perché è fatta da produttori straordinari. Tutto al posto giusto al momento giusto. E' una musica fondamentalmente di spazi, proprio come i luoghi dai quali proviene. E' l'esatto contrario della musica inglese, che io non ho mai sopportato: produzioni artificiali, paranoiche, metropolitane nel senso deteriore. Invece gli americani, con il loro senso dello spazio, sanno benissimo che è più importante saper togliere che aggiungere. E' per questo che ascolto molta musica americana: Joe Ely e Bruce Springsteen, ma anche Lyle Lovett e molte cantanti come Mary Chapin Carpenter e Trisha Yearwood, oltre a Emmylou Harris». (Dall'intervista ad «Alta fedeltà», 1996, XXXIX, pp. 110-111).

⁵⁹ In una sola frase sono mescolate insieme almeno tre lingue: «(...) Amor che a me fas le feu, la glace, plaisir, dolor/co ch'el vols (...)». (Dall'album *Domenica e lunedì*, 1994). Musica di Angelo Branduardi, testo di Pasquale Panella.

⁶⁰ Sul carattere interattivo e trasversale della produzione artistica e sul ruolo dei mediatori nella trasmissione culturale, si veda P. BURKE, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Mondadori, Milano 1980 (or.: *Popular Culture in Early Europe*, 1978).

a un'età di purezza e autenticità di cui riappropriarsi. Risalendo a ritroso, riconosciamo la spinta verso le origini mitiche pressoché in ogni epoca storica. La ricerca del passato è, in verità, una ricerca circolare: le origini sono sempre un pretesto per parlare in modo nuovo nel presente e per non perdere l'aggancio con il futuro. L'arcaismo espressivo è in realtà pluralismo metodologico. Il senso dell'attuale ritorno alle origini della musica popolare sta, come sostiene anche Iain Chambers, nella volontà di legittimare la pluralità delle origini, viaggiando attraverso il passato o riducendo la distanza dai miti delle origini diversi dal nostro ⁶¹.

In *Futuro antico* e negli album successivi, la molteplicità si manifesta come complessità, ma anche come incompiutezza: all'ascolto, si percepisce un clima da work in progress, come se ogni brano rimandasse a un altro, che forse non è ancora stato scritto. La molteplicità, per forza di cose, evoca il vuoto da cui il mutevole e il plurimo scaturiscono. L'assenza di ogni forma è il contenitore di tutte le possibilità, perciò la molteplicità delle lingue rimanda al mito della lingua perfetta, che nasce dalla intuizione dell'unità e del sostrato comune di tutte le cose. La ricerca dello sfondo condiviso che governa tutti i linguaggi nasce dall'episodio biblico della confusione di tutte le lingue nella torre di Babele ⁶² e riguarda molto da vicino anche la questione del linguaggio musicale. Probabilmente, l'apparente confusione e la mescolanza contemporanee di tutti i linguaggi musicali nascondono una ricerca inespressa, inarticolata, molto simile a quella della lingua perfetta. Sperimentare la molteplicità è forse una ricerca di perfezione, poiché al di là della varietà s'indovina l'esperienza del nulla. Alla lingua perfetta, come alla perfetta musicalità, non bisogna arrivare mai, ma solo presentirla ed evocarla nel percorso di ricerca. Un percorso che da New Age ci ha portato in Next Age, verso la musica dell'antico futuro nel terzo millennio.

ENRICA TEDESCHI

⁶¹ I. CHAMBERS, *Mappe metropolitane, percorsi musicali*, in «Musica e dossier», *Tempo di rock*, a cura di P. Prato, p. 45.

⁶² Il fatto è ricostruito con la consueta maestria da UMBERTO ECO in *La ricerca della lingua perfetta*, Laterza, Bari 1993. Eco ricostruisce la storia della ricerca delle lingue perfette, che è ovviamente «la storia di un'utopia e di una serie di fallimenti» (*ibidem*, p. 25), come il percorso di un sogno di unità e universalità che ha attraversato molti momenti critici nella storia delle culture umane.

Tecnologie del sé e industria della coscienza

Alcuni recenti scritti di pubblicisti e sociologi affermano che il New Age sarebbe stato ormai soppiantato da nuove suggestioni neospiritualiste, il cosiddetto Next Age; e in questa idea sono seguiti, o forse sono stati preceduti, dagli uomini-comunicazione, quelli che dettano le tendenze dei consumi culturali di massa.

Non molto tempo fa il Venerdì, supplemento del quotidiano La Repubblica (16 aprile 1999), dedicando un articolo alle nuove tendenze in fatto di divertimenti notturni, la Nightwave, raccontava, fra le altre cose, che lo stesso operatore che in Italia aveva promosso la diffusione di atmosfere New Age nei locali notturni (ad esempio, monaci tibetani in meditazione in una grande discoteca di Rimini; sedute di divinazione e massaggi olistici nei privé) dichiarava di non voler nemmeno sentire nominare il New Age; e sosteneva che il nuovo trend sarebbe costituito non tanto da un abbandono di quelle suggestioni, ma da un ancor più decisa detradizionalizzazione dei riferimenti alle tecniche di meditazione o simili, da coltivare in modo molto informale e comunque non più come punto di riferimento culturale unico. Insomma, le discipline e i guru troppo esigenti hanno stufato.

Personalmente, sono certo che la Nuova Era è finita in quanto movimento. Questa constatazione non deriva da una valutazione delle mode, né da considerazioni circa una presunta inefficacia in termini di diffusione di massa delle dottrine praticate dai diversi orientamenti presenti nel movimento della Nuova Era (è vero il contrario); bensì dall'assunzione di un dato politico, in senso proprio, che mi pare risolutivo di una fase che è stata contraddistinta da dinamiche che potremmo dire «di flusso». È la fine di un periodo che, fra gli anni '80 e i primi anni '90, si era caratterizzato per una situazione nella quale, sebbene la determinazione economica fosse sempre presente in maniera forte, ampio era stato lo spazio per la nascita e la crescita di iniziative spontanee che si diffondevano per contagio e senza una strategia precisa. Affermando che questa fase è terminata mi riferisco, fra le altre cose, alla richiesta del riconoscimento, che è stata avanzata (ed è in corso di valutazione presso il Ministero della Solidarietà Sociale) da parte di svariate realtà che si rifanno ad una prassi variamente riconducibile al mondo New Age. Non dico cose nuove se sostengo che ogni movimento non è più tale dal momento che smette di porsi come forza «istituente» per farsi istituzione o parte di essa: è un ragionamento valido sia nel caso di movimenti sociali, sia nel caso, il nostro, di movimen-

ti a carattere spiritualistico. Fra i tanti esempi che si è soliti addurre, si potrebbe fare quello del francescanesimo nell'Europa medioevale: all'inizio *communitas* antistrutturale (per dirla con Victor Turner), esso divenne poi, una volta irregimentato nei codici ecclesiastici, istituzione, ordine nella e della chiesa-struttura. Se mai il New Age è stato forza antistrutturale — ed è ancora da dimostrare — oggi mi sembra davvero difficile sostenere un giudizio del genere.

Ma, per venire ad anni più vicini, quella della dialettica istituyente/istituzione è una questione che già trent'anni orsono aveva trattato Roger Bastide nel *Sacro Selvaggio*, analizzando culti sincretici sudamericani come il candomblé o l'umbanda e comparandoli con la scena controculturale dell'Occidente negli anni '60, allorché si cominciò a parlare a livello di massa di Età dell'Acquario. Era anche l'epoca dell'etnologia «fantastica» di Castaneda: i suoi viaggi psichedelici occupavano l'immaginario di molti e il viaggio in Oriente era il sogno, spesso realizzato, di una generazione; era il tempo delle comuni e degli hippies, con connessi orientatismi e nudità rituali. Se ne occupò perfino un serio e vecchio professore di storia delle religioni come Mircea Eliade, il quale fu scambiato dai giovani americani, anch'egli, per un guru (oggi non saprei dire se la loro impressione fosse del tutto priva di fondamento...).

Sebbene Eliade si schermisse di fronte al ruolo scomodo di maestro spirituale, la sua valutazione del fenomeno hippy, del revival dell'occultismo e della proliferazione di sette gnostiche trascendeva, spesso e volentieri, il piano dell'indagine storico-fenomenologica per indulgere a speculazioni para-teologiche che, malgrado tutti i distinguo, tradivano, se non una vera simpatia, certo un atteggiamento «interessato» verso la sperimentazione di nuove forme di spiritualità che — Eliade auspicava — avrebbero potuto portare le nuove generazioni a un avvicinamento alle antiche fonti della fede. Un discorso che mi pare vicino a quello oggi portato avanti da molti studiosi credenti per ciò che riguarda la diffusione di nuovi culti e movimenti religiosi. Credo anche che, in definitiva, l'auspicio di Eliade si sia avverato: il racconto di Haneif Kureishy, *Mio figlio il fanatico*, ne è una brillante esemplificazione letteraria e poi cinematografica.

A questo proposito vorrei ricordare come, negli anni '50, Ernesto De Martino già avesse duellato con Eliade e con la fenomenologia delle religioni, profetizzando una deriva che allora si usava dire «irrazionalistica. Mi pare che il suo monito possa essere anche tradotto con «sperimentare, ma con prudenza estrema» (la sperimentazione di De Martino è visibile, ad esempio, nella collezione di studi di antropologia delle religioni raccolta nella famosa «Collana Viola» di Einaudi, che accolse, fra gli altri, i lavori dello stesso Eliade). Possiamo anche dire che De Martino fu sconfitto, probabilmente perché la sua «parte» né sperimentò né agì con prudenza.

Essa non sperimentò perché lo studio delle religioni e la ricerca antropologica in Italia rimasero per molti anni un tabù: lo stesso De Martino fu messo ai margini sia della vita accademica, sia della vita politica; e non agì con prudenza perché di lì a poco non seppe affrontare la marea montante della diffusione di massa di nuovi culti, di nuove religioni e più in

generale di argomenti di tipo magico, e più tardi il sorgere di un nuovo fondamentalismo. Certo, i segnali c'erano tutti: un saggio di De Martino, contenuto in *Furore Simbolo Valore*, sulla diffusione di idee e comportamenti di tipo magico nella Germania del dopoguerra (dove, per inciso, si celebravano processi per «stregoneria»), illustrava la dinamica per la quale nell'Occidente contemporaneo ci si trovava a che fare con fenomeni solo apparentemente «arcaici» e «primitivi», in realtà del tutto «moderni», come più o meno negli stessi anni mostravano anche Horkheimer e Adorno.

De Martino raccontava che tutto era cominciato, in Germania, con la pubblicazione di un libro su dei presunti apocrifi di Mosè che riciclavano o inventavano ricettari magici, malle d'amore, esorcismi e simili, libro che divenne negli anni '50 un best-seller. Ci fu un processo che vide come protagonisti due intellettuali, egualmente antipatici a De Martino: uno, il professor Kruse, era una specie di guerriero dell'Aufklärung che voleva combattere qualsiasi deviazione da quella che lui riteneva fosse la verità; l'altro era un etnologo che De Martino non esitava a definire razzista e nazista, Peuckert, che invece difendeva il carattere «popolare», nel senso di patrimonio sommerso della nazione, che il libro in questione divulgava.

Riferisco questo episodio solo per dire che la commistione fra una industria culturale spregiudicata e la diffusione di massa di stili di comportamento magico-esoterici è fatto che risale a cinquant'anni fa, e la cui responsabilità risiede anche nella poca accortezza intellettuale che hanno mostrato di avere questi due personaggi e, più tardi, altri simili, come Castaneda e una lunga lista di specialisti di vario genere.

Quando, riprendendo un concetto di Enzensberger degli anni '60, parliamo di «industrializzazione della coscienza», intendiamo dire qualcosa di diverso da «industria culturale». Infatti, mentre quest'ultima si riferisce solo all'induzione e alla riproduzione di merci culturali tramite un processo comunque esterno alla mente, l'industrializzazione della coscienza assume la mente stessa come mezzo di produzione e di diffusione di merci. Questa tendenza credo si compia con l'avvento della mondializzazione o globalizzazione, come si preferisce dire. Più che la ricerca di continuità con precedenti pratiche e forme di pensiero, credo che bisognerebbe guardare al New Age come a un fenomeno interno all'espansione globale dell'Occidente e del capitalismo, sintomo della discontinuità profonda col passato prossimo, più che segno della continuità di antiche eresie. Enzensberger crede, con ragione, che quella della coscienza sia «l'industria-chiave del secolo ventesimo»: è l'industria che oggi si direbbe dell'immateriale e che, secondo autorevoli studiosi, decide del rango e della fortuna di tutte le produzioni poiché controlla quella più preziosa, ovvero la produzione di soggettività: «Si fabbricano e somministrano alla gente non beni di consumo ma contenuti di coscienza di ogni tipo, opinioni, giudizi e pregiudizi» (Enzensberger 1998: 19). L'obiettivo dell'industria della coscienza è, dice Enzensberger, anzitutto eternare i rapporti di potere costituiti e quindi avere una coscienza da sfruttare, come condizione strutturale per continuare lo sfruttamento materiale della società.

Gli anni immediatamente seguenti la fine della seconda guerra mondiale sono sicuramente definibili come la fase «istituente» di molti fenomeni socio-culturali e, fra questi, di una nuova forma di spiritualità. Fra i suoi ispiratori troviamo i più disparati «sperimentatori» del tempo: da Henry Miller e Jack Kerouack, fino a Ron Hubbard e agli innumerevoli baba e guru d'Oriente in compagnia di psicologi (Watzlavich, per esempio) e filosofi (Bateson, tanto per dirne uno). Una traccia di ricerca interessante suggerirebbe di indagare sul ruolo dei romanzieri del genere di quelli citati, per valutare se esso sia stato più o meno importante di quello dei guru (personalmente propendo per la prima ipotesi). Ma ciò che è più rimarchevole è che quello non fu mai un movimento esclusivamente intellettuale o élitario: lo stesso Enzensberger ricorda che l'industria della coscienza, nel mentre produce soggettività in serie, produce anche ciò che la contraddice, cioè delle «differenze», fosse solo nella forma di «scarti». La sperimentazione di nuove pratiche individuali e collettive che miravano alla cura della propria identità, spirituale e materiale, in effetti furono patrimonio comune di una moltitudine di individui; per molto tempo tali pratiche di cura di sé furono parte organica di un più vasto movimento etico-politico di dimensioni planetarie, che ebbe nel '68 l'evento che fece da spartiacque di una intera epoca. Potremmo considerare, dunque, quelle pratiche più specificamente spirituali all'interno di un'ampia fenomenologia della liberazione, nella quale il femminismo, in particolare, ha sicuramente un posto centrale. Ma bisognerebbe fare riferimento anche ai movimenti che riguardarono la follia, le minoranze etniche, gli omosessuali e le lesbiche, la contestazione interna alle chiese, insomma tutte quelle lotte di minoranze che in potenza assumevano un significato di liberazione per tutta la società. Tutti fenomeni istituenti, cioè fenomeni in continua modificazione che presentano come paradossali invarianti temi quali la transvalutazione dei valori, il rifiuto del potere come dominio e la centralità della conquista della autonomia individuale: questa sarà vista, da allora in poi, non più come una lotta strategicamente subalterna a quella per l'autonomia collettiva, ma ad essa inestricabilmente connessa.

Come sappiamo, quei movimenti furono sconfitti a livello «molare»; a livello «molecolare» però hanno continuato e credo continuano ad agire in tutte le società: molti frammenti di movimento si sono fatti parti di istituzioni, con più o meno successo, e a volte hanno continuato a distinguersi come fenomeno costituente malgrado i tentativi da parte dello Stato di sussumerli totalmente. Vorrei sottolineare, per chiarezza, che non vedo necessariamente un senso negativo in queste «istituzionalizzazioni», le quali sono spesso inevitabili e produttrici di indubitabili acquisizioni di benessere collettivo.

Per varie ragioni, i fenomeni istituenti collegati al risveglio spirituale, una volta autonomizzati dal contesto di movimento più generale, o meglio, una volta che questo si è esaurito, hanno seguito strade contraddittorie: da un lato, si è perseguita una strada di centralizzazione e inglobamento in strutture comunitarie o di massa, le quali via via hanno teso a riprodurre modelli gerarchici autosufficienti che spesso hanno assunto l'aspetto

di istituzioni totali; dall'altro lato, si sono verificati raccordi con organi istituzionali ufficiali, così che quei fenomeni ne sono diventati parte.

Malgrado questo processo storico suggerisca una continuità fra i movimenti degli anni '60 e '70 e il New Age, io sarei più cauto e valuterei invece se non sia il caso di intendere quest'ultimo come uno dei segni della discontinuità prodottasi all'indomani della stagione del cosiddetto assalto al cielo. Altrimenti dovremmo seguire le tesi di chi (per es. Bartolomeo Dqbrosznski) vuole che anche il partito dei Verdi sia New Age, in quanto costituito da un mix di '68 e «cura della Terra»: francamente trovo qualche difficoltà a figurarmi gli attuali leader dei Verdi come abituali consumatori di manuali per il pensiero positivo o di cristalli terapeutici.

Forse sarebbe più corretto dire che il New Age è un fenomeno nato all'interno dello sviluppo della globalizzazione, da un lato, e della fine della «contestazione», dall'altro (di fatto il New Age non ha prodotto nessun conflitto sociale); che esso si è bene innestato sulla crisi dei paradigmi etici e conoscitivi che abbiamo conosciuto dalla fine degli anni '70 e che in tal senso rappresenta una «novità». Ma è da valutare con attenzione anche l'ipotesi che la diffusione di massa di tematiche concernenti tecniche e usi che mirano alla cura di sé, favorita dalla potenza crescente dei nuovi mezzi di produzione e comunicazione, abbia potuto incoraggiare una nuova consapevolezza della propria autonomia soggettiva: una tendenza che, installata sulla pur flebile memoria delle lotte degli anni passati, esprime comunque una richiesta politica di più ampi spazi di libertà. Si tratta di un fenomeno che risente certamente dell'industrializzazione delle coscienze, che non coincide necessariamente con l'adesione a un culto né a un credo religioso particolare, e che a mio avviso non è interpretabile, in generale, come «ritorno del sacro» poiché il sacro non ritorna mai: il sacro è, mi sembra, sempre il segno improvviso e violento della discontinuità.

In ogni caso, è rimarchevole che movimenti ben strutturati di persone che dicono di voler favorire una più profonda conoscenza e cura di sé si pongano come obiettivo il riconoscimento *ope legis* delle proprie attività. Lo Stato non è certo nato per favorire la produzione autonoma di soggettività; al contrario, esso funziona solo se dotato di macchine per l'assoggettamento. Io credo che qui si tocchi un punto essenziale, ossia la funzione spesso di tipo assoggettante che hanno tante delle iniziative «spirituali» che circolano dentro il pentolone magico del New Age e la loro oggettiva contiguità con il potere-sapere dominante. Non si tratta di una valutazione moralistica: tutte le sperimentazioni — sessuali, religiose, di *métissage* culturale, cibernetiche ed ecologiche — sono apprezzabili se favoriscono l'autonomia del processo di soggettivazione. Se però prendono il posto di un'altra delle funzioni che lo Stato, come qualsiasi impresa postfordista, «esternalizza» (perché questo è il senso dell'operazione di privatizzazione del Welfare State), allora è bene porsi e cercare di risolvere, almeno analiticamente, una serie di questioni.

Maiuscole e minuscole: l'invenzione del sé

I nuovi movimenti a sfondo spiritualistico che rientrano nel movimento della Nuova Era spesso hanno come scopo dichiarato quello di organizzare delle pratiche che mirano a scoprire, risvegliare e infine signoreggiare un misterioso Sé, il quale sarebbe occultato e represso dagli strati di civilizzazione che, in ciascun individuo, bloccano le possibilità di vivere in modo sereno e fruttuoso la propria esistenza. Come molti storici e sociologi delle religioni hanno fatto notare, questa teoria non è una novità assoluta ma, per varie strade, si ricollega a una matrice gnostica facilmente individuabile lungo la storia sotterranea delle religioni indo-occidentali. Tuttavia credo che ciò non risolva del tutto la questione, dato che, se ci fermiamo a questo livello elementare di comparazione storica, non rispondiamo alla domanda su come sia stato possibile che nel XX secolo si siano verificate le condizioni che, almeno nelle apparenze, hanno permesso a un'eresia millenaria di ritornare a funzionare e addirittura a egemonizzare l'industria culturale di fine secolo.

La mia ipotesi è che, a parte l'utilizzo bruto di certi segni e simbologie, non vi sia motivo di credere a una tradizione imperitura che attraversa, più o meno intatta, secoli, epoche e rivoluzioni di ogni tipo per arrivare sull'orlo del nuovo millennio condizionando buona parte dell'umanità. Questo è uno scenario romanzesco, utilizzato infatti da burloni di vario genere e valore, le opere dei quali indubbiamente possiedono un certo interesse per chi studia l'attivazione di determinati moduli simbolici all'interno della cultura di massa, ma che certo non possono essere valutate come fossero frutto di una ininterrotta tradizione esoterica.

Ritengo invece più interessante seguire un'altra pista metodologica che è appunto quella di connettere la diffusione del New Age alla discontinuità rappresentata dalla globalizzazione e da quella che Marx chiama sussunzione reale della società al capitale, da un lato, e, dall'altro, avendo metodologicamente presente il lavoro di Michel Foucault; sia quello da lui sviluppato sul versante della storia e dell'organizzazione delle formazioni discorsive, sia quello che promuove un'indagine sulla costituzione della soggettività.

Quello del New Age — dovremmo chiederci — è un sapere inteso alla maniera foucaultiana, ovvero una pratica enunciativa, dotata di caratteristiche tali per cui fa parte della formazione discorsiva dominante, e rispondente a criteri epistemologici storicamente e spazialmente «situati»?

Il discorso sul «Sé», portato avanti da questi movimenti, mi pare essere un buon punto di partenza per provare a rispondere a questa domanda, a partire dalla sua evidenza semiologica. L'uso della maiuscola (il «Sé»), infatti, denota un surplus di senso, allude a una struttura interiore o «istanza psichica» che situa spontaneamente quel discorso nell'orizzonte epistemologico inaugurato dallo sviluppo delle scienze umane fra Otto e Novecento e, in particolare, nel dominio della psichiatria con un ovvio e problematico riferimento alla sua eresia, la psicoanalisi, e, all'interno di questa, specialmente alla sua variante junghiana. Così inteso, il Sé non ha dunque un significato soggettivo ma strutturale, come scrive Massimo Ammaniti, non

un senso riflessivo ma «essenziale», è una cosa che viene postulata essere la «verità» di una persona, una sorta di «tabernacolo interiore all'essere» (Ammaniti 1989: 16-17). Questa è, a mio parere, l'unica dimostrabile continuità del discorso New Age con una tradizione di pensiero precedente che si situa non all'origine dei tempi ma alla fine del secolo scorso, tra trascendentalismo e positivismo.

A fronte, più che in opposizione, di questo discorso Foucault iscrive le «tecnologie del sé», dove la minuscola stava a guardare la rappresentazione di un sé esperenziale, immanente, che egli definiva in questo modo: «Le tecnologie del sé (...) permettono agli individui di eseguire, coi propri mezzi o con l'aiuto degli altri, un certo numero di operazioni sul proprio corpo e sulla propria anima — dai pensieri, al comportamento, al modo di essere — e di realizzare in tal modo una trasformazione di se stessi allo scopo di raggiungere uno stato caratterizzato da felicità, purezza, saggezza, perfezione o immortalità» (Foucault 1988: 13). Ovviamente, per «tecnologie del sé» Foucault intendeva un vasto repertorio di tecniche susseguitesi nella storia, dallo stoicismo al cristianesimo fino ai movimenti di liberazione sessuale e oltre. Ma la cosa maggiormente interessante, a mio avviso, è l'assoluta mancanza di riferimento a un qualsiasi soggetto trascendente che opererebbe dietro queste pratiche, le quali, scrive Foucault, si oggettivano come saperi a partire dalla loro interazione con altre tecnologie: le tecnologie di produzione, quelle del potere, quelle dei sistemi semiologici. Tutte tecniche e saperi che ci permettono di manipolare un reale composto da oggetti, corpi e segni e che, se inseriti in un contesto di pensiero e azione di un certo tipo, provocano un movimento di soggettivazione.

Il sé, inteso in questa maniera, è dunque la trama del tutto esteriore di un vissuto sul quale si esercita la riflessione individuale, la quale si pone così nella condizione epistemologica adatta alla costruzione di rappresentazioni della nostra identità: in questo senso il sé è il risultato sempre provvisorio di un lavoro su noi stessi che Foucault chiama «cura di sé», cioè una manipolazione consapevole della propria soggettività.

Il verbo manipolare, invece, è significativamente assente dagli apparati discorsivi dei movimenti New Age; e non solo perché si vuole allontanare il facile sospetto di indulgere verso atteggiamenti antidemocratici, ma per la ragione più profonda e fondante che il loro sistema epistemologico non prevede un sé che non preesista alla messa in atto di strategie che provvedono alla sua produzione ma, al contrario, postula un Soggetto trascendente sempre presente e che presiede alla vita di ciascun individuo, anche e spesso a sua «insaputa»: il compito della dottrina e della pratica dei movimenti è allora combattere questa ignoranza. Prima ancora che come pratica, l'illuminazione, la scoperta del Sé, l'evoluzione interiore è configurata come un atto di conoscenza che procede da un Soggetto eterno e sempre identico a se stesso, che non ha bisogno di prodursi e di costruirsi, ma necessita solamente dell'autocoscienza che lo riconosca; e questa si determinerebbe a prescindere dai modi di produzione, dalle tematiche di dominio e perfino dal linguaggio.

Da un lato, dunque, le pratiche e le idee del New Age sono il prodotto

dell'attenzione verso una nuova maniera di trattare la costituzione della soggettività promossa dalle scienze umane a partire dal secolo scorso e dall'altro rappresentano una reazione a quella rivoluzione epistemologica.

Questo, credo, è uno dei nodi nel quale è ravvisabile l'ambiguità costitutiva di questo genere di movimenti che, seppure a volte prendono avvio da spinte anti-convenzionali e «progressive», risultano sempre intrecciati a pulsioni reazionarie: queste ultime, attualmente, mi sembrano vincenti.

Un frammento di etnografia

In passato ho avuto modo di conoscere e studiare direttamente alcune pratiche che potevano essere ricondotte nell'alveo del New Age; quando, recentemente, ho avuto l'occasione di tornare a interrogarmi su quel mondo, ho constatato che molte discussioni vertono sul passaggio al cosiddetto Next Age. Non ero e non sono del tutto convinto che questo passaggio segni una radicale trasformazione: ne ho avuta prova indiretta quando negli ultimi mesi ho avuto occasione di fare esperienza di una pratica che decisamente possiamo incasellare nel cosiddetto Next Age per alcuni motivi che cercherò di mostrare.

Il fatto che questa nuova pratica mi sia stata presentata da persone che in un recentissimo passato conoscevo come attivisti New Age mi ha fatto pensare che probabilmente bisogna vedere i due fenomeni in continuità fra loro e che i cambiamenti riguardano sicuramente elementi anche importanti, ma le cui intime ragioni sono probabilmente da ricercarsi in caratteristiche già presenti. Non mi è sembrato, insomma, di trovarmi davanti a una transizione da una formazione discorsiva a un'altra. Seppure differenze sensibili possano riscontrarsi, non si tratta di discorsi tra loro alternativi, come forse vorrebbero apparire; più che un salto, mi pare possa ravvisarsi l'accentuazione di certi motivi e atteggiamenti che fino a poco tempo fa erano presenti, ma in ombra, poiché ancora esistevano, a mio avviso, delle condizioni che ponevano il discorso New Age in un ambiguo collegamento con gli altri movimenti di cui ho detto sopra.

La tecnica di cui parlo è denominata «tachionizzazione». Negli Stati Uniti sono già alcuni anni che questa pratica si è diffusa, credo abbia una discreta diffusione anche in Germania e attualmente alcuni promotori stanno procedendo alla sua diffusione nel nostro paese (nel mese di giugno, a Firenze, alcuni «terapisti dell'anima», fra i quali i «tachionisti», hanno avuto la possibilità di mostrare e vendere i loro servizi nella sede di un grande magazzino).

I «tachioni» — viene spiegato in un opuscolo, che si può anche leggere sulla home page della Advanced Tachyon Technologies — sarebbero delle «particelle subatomiche che si muovono più veloci della luce». Perciò non è possibile misurarle e dimostrare la loro presenza. Il fatto che lo stato attuale delle conoscenze scientifiche non permetta di attestarne l'esistenza non impedisce ai «tachionisti» di pensare che «l'Era dei Tachioni è iniziata», come si afferma in quell'opuscolo. Dunque, niente più Età dell'Ac-

quario, anche se permane il riferimento a una imminente età dell'oro. Per contrassegnarla non si fa più appello a simboli astrologici o antropomorfi, ma a qualcosa che richiama l'oltreumano nei termini, però, di una asettica particella subatomica. Sembra, insomma, che si parli di fisica quantistica e non di metafisica. Il suo scopritore, David Wagner — continua ancora l'opuscolo — crede che, sebbene questa energia sia atta a risolvere i problemi ecosistemici della terra, il problema principale dell'oggi «non è costituito da una crisi di energia, bensì da una crisi di consapevolezza». Ritorna qui un argomento che bene conosce chi si è occupato di New Age, quello della «consapevolezza», la quale è sempre indicata come lo stato supremo a cui bisogna mirare con tutti i mezzi, in primo luogo quello della meditazione.

L'interesse di questo documento sta anche nel fatto che con un procedimento tipico dell'ideologia olistica riporta il «tutto» a dipendere da un unico motore, in questo caso il «campo dei tachioni». Wagner avrebbe scoperto il processo tecnologico per tachionizzare dei materiali facendone delle «antenne» per catturare i tachioni, un'invenzione che, si dice, recherà grande beneficio al pianeta in termini di crescita armoniosa e di consapevolezza.

La precisione essenziale, che mi pare porre questo tipo di tecnica nell'ambito del cosiddetto Next Age, è il punto in cui si spiega che la tachionizzazione non richiede la «sacra geometria» e «tanto meno» preghiera e meditazione. Ecco l'uovo di Colombo, sul quale ha messo l'accento chi mi ha parlato di questo procedimento: «Basta con le imposizioni di mani, con i mantra, con i pranayama, con le visualizzazioni. Noi abbiamo il Sacro Graal: non dobbiamo fare altro che berlo, cioè applicare sul nostro corpo un'"antenna" e godere dei risultati. Seppure continueremo a meditare, il farlo con l'aiuto dei tachioni ci porterà a livelli di estasi naturale mai raggiunti prima. Ma non solo: i tachioni ci permettono di alleviare i nostri mali poiché, anche se non li eliminano direttamente, forniscono al corpo l'energia adatta a sconfiggerli».

La rottura mi pare evidente e altrettanto evidente mi sembra la continuità con l'epistemologia New Age. Il procedimento è sempre magico ma la novità è che, come si dice nell'opuscolo, «i tachioni sono assolutamente indipendenti dall'operatore»: basta applicarli al corpo perché inducano «una disintossicazione naturale, una miglior assimilazione delle vitamine e dei minerali disponibili, maggior energia per le attività fisiche, maggior presa di coscienza delle energie sottili, un miglior funzionamento del cervello, un miglior metabolismo e straordinari miglioramenti delle capacità atletiche».

Il distacco teorico da una visione comunitaria delle esperienze è evidente, come è evidente la fine della necessità di operatori dell'occulto, escluso uno naturalmente, cioè il creatore di questa nuova tecnologia il quale è l'unico detentore del procedimento per tachionizzare le cose. Se non ha brevettato l'invenzione, egli afferma, è solo per non esporsi a possibili violazioni del brevetto e per tenere i prezzi delle «antenne» il più possibile contenuti e stabili (salvo le fluttuazioni dovute, come aggiunge, al prezzo

dell'oro e del dollaro). Permane dunque in qualche misura la dimensione esoterica, del segreto, anche se si parla non di alchimia ma di scienze fisiche e matematiche.

L'energia prodotta dai tachioni, viene affermato, sarebbe in effetti quella che «unisce l'universo ed è responsabile della creazione di tutte le forme del pianeta»; inoltre c'è una perfetta corrispondenza strutturale tra il corpo umano e i tachioni. È a questo punto che si inserisce il discorso sulla malattia e la medicina: il motivo per cui gli animali selvaggi non soffrono delle malattie croniche e degenerative dalle quali è afflitto l'uomo sarebbe da addebitare al fatto che gli animali non bloccano, come invece fanno gli uomini, il «continuum energetico». Essi vivono nell'armonia; noi, invece, per raggiungerla dobbiamo servirci dell'energia tachionica che è naturalmente portata a creare ordine dal caos.

Come operare questa conversione energetica? Con strumenti inventati a questo scopo, i quali non solo favoriscono il nostro stato di salute psicofisica ma ci fanno anche muovere verso «l'unità col Divino», altrimenti chiamato «Tutto ciò che È». L'applicazione al corpo di fasce elastiche, solette, creme, olii «tachionizzati» e virtualmente di tutto ciò che quotidianamente viene a contatto col nostro corpo dovrebbe contribuire allo sblocco del flusso energetico e darci salute e benessere, ma anche farci comprendere che ognuno di noi è «energia divina». La teoria che vuole la malattia causata da blocchi energetici è ormai un classico della medicina New Age ed è declinata in vario modo: blocco dei chakra, blocchi muscolari-emozionali da sciogliersi tramite particolari tecniche di meditazione e così via. La novità di queste tecniche sta nel fatto che l'energia tachionica è il Divino o quanto meno la sua manifestazione fisica, e la sua cattura da parte nostra è il mezzo che ci permetterà di divinizzare il mondo intero. Per conseguire questo scopo, si avanza l'ipotesi della realizzazione di progetti di join-ventures con aziende ad alto livello tecnologico (telefonini, computer, ecc.) al fine di applicare dischetti «tachionizzati» ai loro prodotti, il che permetterebbe di convertire l'emissione di energia da «negativa» in «positiva».

L'apparecchio che ho provato e che sembrerebbe essere quello destinato forse ad avere più diffusione, si chiama *cocoon*, con un evidente richiamo all'eterna giovinezza (il riferimento all'omonimo film hollywoodiano è, credo, altrettanto ovvio). L'esperienza consiste nell'applicazione, una volta distesi per terra, di una fascia tachionizzata che passa sopra la testa per congiungersi sotto gli organi sessuali, di una mascherina sugli occhi e su ognuno dei piedi, di due dischetti (della forma e dello stesso materiale dei CD) sotto ognuno dei palmi delle mani. Cullati da una musica rigorosamente New Age si resta distesi per circa mezz'ora, il che dovrebbe bastare a un iniziale «caricamento». Tutti possono eventualmente comprare le «antenne» e farlo da soli, a casa propria, senza nessuna mediazione da parte di terapisti specializzati (che pure esistono, formati in seminari condotti dal famoso Wagner).

In ogni caso, nonostante i «tachionisti» mettano l'accento sul procedimento «rigorosamente scientifico» su cui si basano le loro tecnologie,

rimane forte la suggestione della possibilità del collegamento individuale con la dimensione del Divino, che viene da loro chiamato anche il Supremo. Inoltre, se è vero che viene sottolineata la possibilità per ognuno di essere il proprio terapeuta e la propria guida spirituale, tuttavia l'organizzazione «Advanced Tachyon Technologies» propone workshop di vario livello ai cui partecipanti sono riservati i migliori strumenti tachionizzati disponibili; oppure sarà lo stesso Wagner a insegnare le migliori tecniche per riuscire a integrare il beneficio materiale con il cammino spirituale.

Quali considerazioni possiamo fare? La prima è quella già accennata: coloro che stanno diffondendo tali tecniche e strumentazioni sono gli stessi che provengono da precedenti formazioni parareligiose di origine sincretica indo-occidentale, e che tuttora rimangono in quell'alveo. Non c'è ricambio, tanto gli inventori-promotori delle «nuove» tecniche quanto gli «utenti» passano da un modello all'altro con naturalezza e senza traumi: per questo mi sembra che si possa dire che non vi è un grande salto epistemologico e che non si tratta di sistemi dottrinari contrapposti o divergenti. È, a mio avviso, l'adeguamento ai nuovi stili di vita di massa nonché ai nuovi tipi di produzione che stimola la ricerca di strumenti atti a rassicurare sulla continuità della ricerca spirituale senza però rinunciare alle nuove tecnologie: queste, si dice, possono esse stesse essere purificate e, anzi, servire a facilitare il contatto con il Divino.

Poi, certo, c'è la quasi abolizione del fenomeno comunitario: i centri che sopravvivono non sono più concepiti, né funzionano, come comuni o come esperimenti di vita collettiva alternativa, ma sono semplicemente sedi di rappresentanza oppure luoghi di vacanza o di breve soggiorno dove apprendere le nuove tecniche, contattare i terapisti i quali poi viaggiano per il mondo per divulgarle. L'opuscolo dice che di per sé l'uso di questa tecnica, e implicitamente di tutte le altre, non può cambiare il mondo, ma ciascuno di noi può cambiare individualmente e contribuire così all'obiettivo della pace sulla terra. Questo mi pare il cambiamento maggiore rispetto al passato prossimo. L'affermarsi di un individualismo «spinto» che prevede — a differenza dei tempi in cui si diceva che potevamo progredire nella nostra ricerca spirituale solo componendoci con gli altri — l'unione intima con una triste subparticella atomica, che ci provvede di felicità, salute ed estasi «naturale».

MARCELLO TARI

dell'oro e del dollaro). Permane dunque in qualche misura la dimensione esoterica, del segreto, anche se si parla non di alchimia ma di scienze fisiche e matematiche.

L'energia prodotta dai tachioni, viene affermato, sarebbe in effetti quella che «unisce l'universo ed è responsabile della creazione di tutte le forme del pianeta»; inoltre c'è una perfetta corrispondenza strutturale tra il corpo umano e i tachioni. È a questo punto che si inserisce il discorso sulla malattia e la medicina: il motivo per cui gli animali selvaggi non soffrono delle malattie croniche e degenerative dalle quali è afflitto l'uomo sarebbe da addebitare al fatto che gli animali non bloccano, come invece fanno gli uomini, il «continuum energetico». Essi vivono nell'armonia; noi, invece, per raggiungerla dobbiamo servirci dell'energia tachionica che è naturalmente portata a creare ordine dal caos.

Come operare questa conversione energetica? Con strumenti inventati a questo scopo, i quali non solo favoriscono il nostro stato di salute psicofisica ma ci fanno anche muovere verso «l'unità col Divino», altrimenti chiamato «Tutto ciò che È». L'applicazione al corpo di fasce elastiche, solette, creme, olii «tachionizzati» e virtualmente di tutto ciò che quotidianamente viene a contatto col nostro corpo dovrebbe contribuire allo sblocco del flusso energetico e darci salute e benessere, ma anche farci comprendere che ognuno di noi è «energia divina». La teoria che vuole la malattia causata da blocchi energetici è ormai un classico della medicina New Age ed è declinata in vario modo: blocco dei chakra, blocchi muscolari-emozionali da sciogliersi tramite particolari tecniche di meditazione e così via. La novità di queste tecniche sta nel fatto che l'energia tachionica è il Divino o quanto meno la sua manifestazione fisica, e la sua cattura da parte nostra è il mezzo che ci permetterà di divinizzare il mondo intero. Per conseguire questo scopo, si avanza l'ipotesi della realizzazione di progetti di join-ventures con aziende ad alto livello tecnologico (telefonini, computer, ecc.) al fine di applicare dischetti «tachionizzati» ai loro prodotti, il che permetterebbe di convertire l'emissione di energia da «negativa» in «positiva».

L'apparecchio che ho provato e che sembrerebbe essere quello destinato forse ad avere più diffusione, si chiama *cocoon*, con un evidente richiamo all'eterna giovinezza (il riferimento all'omonimo film hollywoodiano è, credo, altrettanto ovvio). L'esperienza consiste nell'applicazione, una volta distesi per terra, di una fascia tachionizzata che passa sopra la testa per congiungersi sotto gli organi sessuali, di una mascherina sugli occhi e su ognuno dei piedi, di due dischetti (della forma e dello stesso materiale dei CD) sotto ognuno dei palmi delle mani. Cullati da una musica rigorosamente New Age si resta distesi per circa mezz'ora, il che dovrebbe bastare a un iniziale «caricamento». Tutti possono eventualmente comprare le «antenne» e farlo da soli, a casa propria, senza nessuna mediazione da parte di terapisti specializzati (che pure esistono, formati in seminari condotti dal famoso Wagner).

In ogni caso, nonostante i «tachionisti» mettano l'accento sul procedimento «rigorosamente scientifico» su cui si basano le loro tecnologie,

rimane forte la suggestione della possibilità del collegamento individuale con la dimensione del Divino, che viene da loro chiamato anche il Supremo. Inoltre, se è vero che viene sottolineata la possibilità per ognuno di essere il proprio terapeuta e la propria guida spirituale, tuttavia l'organizzazione «Advanced Tachyon Technologies» propone workshop di vario livello ai cui partecipanti sono riservati i migliori strumenti tachionizzati disponibili; oppure sarà lo stesso Wagner a insegnare le migliori tecniche per riuscire a integrare il beneficio materiale con il cammino spirituale.

Quali considerazioni possiamo fare? La prima è quella già accennata: coloro che stanno diffondendo tali tecniche e strumentazioni sono gli stessi che provengono da precedenti formazioni parareligiose di origine sincretica indo-occidentale, e che tuttora rimangono in quell'alveo. Non c'è ricambio, tanto gli inventori-promotori delle «nuove» tecniche quanto gli «utenti» passano da un modello all'altro con naturalezza e senza traumi: per questo mi sembra che si possa dire che non vi è un grande salto epistemologico e che non si tratta di sistemi dottrinari contrapposti o divergenti. È, a mio avviso, l'adeguamento ai nuovi stili di vita di massa nonché ai nuovi tipi di produzione che stimola la ricerca di strumenti atti a assicurare sulla continuità della ricerca spirituale senza però rinunciare alle nuove tecnologie: queste, si dice, possono esse stesse essere purificate e, anzi, servire a facilitare il contatto con il Divino.

Poi, certo, c'è la quasi abolizione del fenomeno comunitario: i centri che sopravvivono non sono più concepiti, né funzionano, come comuni o come esperimenti di vita collettiva alternativa, ma sono semplicemente sedi di rappresentanza oppure luoghi di vacanza o di breve soggiorno dove apprendere le nuove tecniche, contattare i terapisti i quali poi viaggiano per il mondo per divulgarle. L'opuscolo dice che di per sé l'uso di questa tecnica, e implicitamente di tutte le altre, non può cambiare il mondo, ma ciascuno di noi può cambiare individualmente e contribuire così all'obiettivo della pace sulla terra. Questo mi pare il cambiamento maggiore rispetto al passato prossimo. L'affermarsi di un individualismo «spinto» che prevede — a differenza dei tempi in cui si diceva che potevamo progredire nella nostra ricerca spirituale solo componendoci con gli altri — l'unione intima con una triste subparticella atomica, che ci provvede di felicità, salute ed estasi «naturale».

MARCELLO TARI

Bibliografia

- ADORNO, THEODOR W., HORKHEIMER MAX, *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it., Einaudi, Torino 1980.
- AMMANITI, MASSIMO, «Significati e malintesi del concetto di "Sé"», in *La nascita del sé*, Laterza, Roma-Bari 1989.
- BASTIDE, ROGER, *Il Sacro Selvaggio*, tr. it. Jaca Book, Milano 1979.
- DE MARTINO, ERNESTO, *Furore Simbolo Valore*, Feltrinelli, Milano 1980.
- DOBROCYNSKI, BARTOLOMEO, *New Age. Il pensiero di una «nuova era»*, B. Mondadori, Milano 1997.
- ELIADE, MIRCEA, *La prova del labirinto*, tr. it. Jaca Book, Milano 1980.
- ENZENSBERGER, HANS M., *Questioni di dettaglio*, tr. it. e/o, Roma 1998.
- FILORAMO, GIOVANNI, *I nuovi movimenti religiosi*, Laterza, Roma-Bari 1986.
- FOUCAULT, MICHEL, *Tecnologie del sé*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- INTROVIGNE, MASSIMO, ZOCCATELLI, PIER LUIGI, *New Age-Next Age. Una nuova religiosità dagli anni '60 a oggi.*, Giunti, Firenze 1999.
- RIVERA, ANNAMARIA, *Frammenti d'America. Arcaico e postmoderno nella cultura americana*, Dedalo, Bari 1989.
- TURNER, VICTOR, *Simboli e momenti della comunità. Saggio di antropologia culturale*, tr. id. Morcelliana, Brescia 1975.

New Age e Internet

Il New Age

New Age, Nuova Era o Età dell'Acquario sono termini comunemente usati per indicare il fenomeno — nato in Gran Bretagna e Stati Uniti negli anni Sessanta — del quale oggi, pochi saprebbero dare una definizione corretta. La rivista *Pensiero New Age* (febbraio 1999) riferisce che il fenomeno interessa, in Italia, circa tredici mila indirizzi, ai quali fanno riferimento approssimativamente un milione di persone: una corrente che abbraccia tutte le discipline, dalle Arti Marziali alla Biodanza, dalla Medicina Olistica alle Vacanze *New Age*, dalla Musica al Feng Shui alla Bioenergetica al Neo Reiki. Il pensiero *New Age* si è diffuso in ogni ambiente, tra persone di tutte le età e condizione sociale e contesta qualsiasi autorità escludendo ogni gerarchia. I *New Ager* possono organizzarsi, indifferentemente, in piccoli o grandi gruppi, talvolta guidati da terapeuti o esponenti di qualche religione orientale; preparandosi all'attesa della realizzazione del Nuovo Mondo. Secondo una legge astronomica, ormai conosciuta da tutti, siamo sul finire di un ciclo astronomico, segnato dal passaggio del sole dal segno zodiacale dei Pesci a quello dell'Acquario. Il passaggio del sole, da un segno zodiacale all'altro, avviene ogni 4160 anni e l'ultimo, quello nei Pesci, avrebbe segnato l'era della religione cristiana, del Dio Padre, mentre l'era dell'Acquario sembrerebbe essere caratterizzata dalla riscoperta di una maggiore femminilità e una ritrovata attenzione all'ambiente. Si attende un ribaltamento dei valori e un nuovo assetto socioculturale, mediato da una rivoluzione, combattuta in armonia con il proprio tempo, con l'ausilio dell'editoria, della tecnologia, di *Internet*.

Il New Age come Network

Possiamo pensare il *New Age* come un *network*, riferendoci alle parole di Luigi Berzano che, nell'introduzione al saggio *Forme del pluralismo religioso*, definiscono il «*network*: un insieme di punti di interesse, di produzioni e di consumi...»¹. *New Age* come rete che abbraccia tutte le ca-

¹ Cfr. LUIGI BERZANO, *Gruppi New Age a Torino*, in AA.VV., *Forme del pluralismo religioso*, Torino, Il Segnalibro Editore, 1997, p. 17.

tegorie sociali e le discipline (dall'astrologia alla musica, dalle arti marziali alla cromoterapia, dall'alimentazione al turismo ecologico alla biodanza al Feng Shui...). L'idea di *network* mi sembra la più adatta a spiegare il fenomeno in questione nella sua complessità. La sua caratteristica fondamentale è di essere in continua espansione e di non avere una gerarchia. Il *network*, come il *New Age*, è solitamente formato da individui costituiti in movimenti più o meno strutturati: la maggior parte delle volte da cerchie amicali che «... mancano di quel minimo di struttura necessaria perché si possa parlare di movimento»². Il *network* è costituito da gruppi — piccoli e grandi, radicati sul territorio — di individui con condividono gli stessi interessi e si riuniscono in seminari, convegni o semplicemente incontri informali per discutere e scambiarsi esperienze di vita, e da semplici utenti — quanto mai eterogenei per età, classe sociale e cultura — che usufruiscono dei canali d'informazione, più o meno tradizionali (dal libro alla rivista specializzata al multimediale, che trova in *Internet* la massima espressione). La scelta di pensare il *New Age* come *network* è soltanto un'esemplificazione, in quanto sarebbe più esatto parlare, come afferma Massimo Introvigne, di *metanetwork*: che nasce dall'incontro di «... diversi *network*, che hanno fra loro un certo grado d'affinità, [...] un "*network of network*", che è stato chiamato *metanetwork* [...] che costituisce, propriamente, il *New Age*»³. Frutto della modernità, il *New Age* non ha mai disdegnato di usufruire dei più moderni mezzi d'informazione, partendo dalla produzione cartacea che detiene ancora un posto fondamentale nella pubblicità delle attività *New Age*, alla radio, alla televisione, al cinema. Oggi l'avvento delle nuove tecnologie telematiche e la diffusione di *Internet* che ha reso accessibile il multimediale a chiunque possieda un *computer* e le migliaia di indirizzi telematici permettono al *New Ager*, o semplicemente a chiunque interessi un argomento correlato al *New Age*, di tenersi informato scambiandosi notizie, indirizzi e consigli in tempo reale; chiacchierando in rete, in una stanza virtuale creata per l'occasione.

La rete virtuale

La rete virtuale, il *Network* per eccellenza, *Internet* cioè nasce verso la seconda metà degli anni Sessanta da un progetto del Ministero della Difesa degli Stati Uniti d'America. Il progetto, chiamato *ARPAnet*, nasce con finalità militari per costruire un *Network* capace, in caso di guerra, di sopravvivere, anche se parte della rete fosse stata danneggiata. Siamo in piena guerra fredda e gli Stati Uniti sono interessati a cercare il modo di far funzionare le loro tecnologie, anche dopo un eventuale disastro nucleare. L'idea su cui si basa il progetto progenitore dell'odierno *Internet*⁴ è quella che un *calcolatore*, per comunicare con un altro poteva seguire

³ *Ibidem*, p. 40.

⁴ È calcolato che *Internet* è usato (dati raccolti nel 1994) da oltre venticinque milioni di utenti e che sta crescendo, ogni anno, di circa il 30%.

strade alternative a quella principale. Nasce la rete telematica, alla quale possono accedere tutti gli utenti dotati di *computer*, che non sfruttano necessariamente la stessa tecnologia. La tecnologia è sempre stata una valida alleata del fenomeno *New Age* che sin dall'inizio ne ha capito le potenzialità e l'ha utilizzata come valido aiuto per la diffusione delle proprie idee, ma soprattutto, come nel caso di *Internet*, allo scopo di «... trasportare gli individui in altri ambiti, incantarli, creare nuove esperienze»⁵, forse con l'intento di creare, almeno virtualmente, quel mondo «nuovo» tanto atteso. La fede nel *computer* si sostituisce a quella che, negli anni Sessanta, era riposta nelle droghe, capaci «... di trasformare la coscienza»⁶. Non è più una novità, oggi, che nascano gruppi intenti a meditare di fronte al televisore, con una telecamera in mano: «... perché è una nuova pratica che utilizza la tecnologia per raggiungere l'illuminazione...»: così raccontava un regista televisivo che ho incontrato in un caffè.

Lo sciamano *New Age* che alla fine degli anni Sessanta meditava in assoluta ascesi diventa, secondo una definizione più volte usata da Paul Heelas (e non solo), un *tecnosciamano*. Entrare nella «cospirazione dell'Acquario» equivale ad entrare in una «rete» di un *Network*, molto simile al *Word Wide Web* usato dagli utenti di *Internet*, rete che permette di collegarsi in modo diretto e immediato agli altri utenti della «rete virtuale». Una delle caratteristiche della «rete informatica» è di essere al contempo facilmente accessibile e elitaria. Tutti i possessori di collegamento *Internet*, possono, infatti, accedere alle informazioni presenti in «rete», ma soltanto una minoranza di loro riusciranno a raggiungere i «siti» più ricchi di notizie. Soltanto chi riesce a superare l'ostacolo rappresentato dall'enorme mole di dati offerti dal *Web* e ha operato una scelta critica del proprio percorso, sarà capace di accedere alle informazioni più rilevanti. Il «navigatore di rete» è simile a un esploratore che non deve mai arrendersi di fronte alle difficoltà incontrate durante il percorso, ma superarle per raggiungere la meta agognata. L'operatore *New Age* creerà il proprio percorso individuale, dettato dalla ricerca del Sé, ricomponendo un *Puzzle* formato da pratiche e credenze apparentemente incompatibili. Scopo ultimo della ricerca sarà una conoscenza più profonda del proprio Sé, orientata verso l'espansione della coscienza e l'acquisizione di una maggiore consapevolezza. Si arriva ad autopercepirsi come parte del tutto, di Dio. Un Dio disincarnato, senza tempo, fatto di «energia cosmica» in continua evoluzione e espansione. Soltanto attraverso il processo di percezione del Sé, si potrà riconoscere la propria realtà — unica e irripetibile — risultato di una ricerca interiore, in armonia con il Cosmo. Il *New Age* non inventa una nuova «scienza» ma elabora i modelli preesistenti, propri del mondo contemporaneo; in cui materia, psiche e spirito sono diversi aspetti di un'unica realtà. Ne consegue un forte interesse per l'uso di tutte le nuove tecnologie legate all'informatica, al risveglio della corporeità, a una filosofia

⁵ PAUL HEELAS, *The New Age Movement*, Blackwell Publishers, Oxford, 1996, Tr. it., *La New Age*, Roma, Editori Riuniti, 1999, pp. 230-231.

⁶ *Ivi*.

globale della rete, *Channeling* e alla ricerca di nuovi contatti interni e esterni all'individuo. Una caratteristica importante del « fare *New Age* » è impegnarsi sempre positivamente in qualsiasi occasione. Il *New Age* cerca il meglio e lo offre all'individuo per guarire se stesso e il mondo dallo sfruttamento incontrollato delle risorse naturali, dall'inquinamento e da tutto ciò che potrebbe limitare la libertà individuale. Il *New Age* fa proprio un cambiamento avvenuto nella scienza moderna: da una concezione meccanicistica a una monistico-olistica dell'universo (tutto è uno, uno è tutto⁷). Nel primo caso l'universo è visto come una macchina i cui elementi interagiscono fra loro e ne mantengono l'equilibrio; mentre nel secondo caso è considerato come energia, un tutto, una rete di collegamenti. Si discende dal globale al particolare, in tutte le sue parti, riconducibili ad una realtà superiore. Il globale e il particolare appaiono, quindi, strettamente uniti e coincidenti; così come Dio e l'uomo che sembrano essere interdipendenti. Alla base della cultura *New Age* troviamo la ricerca del perfezionamento e dell'esaltazione dell'uomo come creatore dei propri valori, frutto della ricerca interiore. Il *New Age* «... fa preferire gli incontri fluidi e instabili tra le persone "collegate" ai gruppi più istituzionalizzati e caratterizzati dall'organizzazione. Ma agli occhi dei cospiratori dell'Acquario la rete rappresenta anche un agente di cambiamento sociale »⁸. La rete o *Network*, che sembra essere lo strumento adatto al cambiamento evolutivo dell'uomo, è reso più potente dalle comunicazioni elettroniche e da tutte le moderne tecnologie di cui fa uso. «... è un luogo di raccolta invisibile, un mezzo per modificare il corso delle istituzioni [...] La rete assomiglia a uno psichismo collettivo connesso al tessuto sociale. La cospirazione dell'Acquario è una rete formata da numerose reti, la cui vocazione è la trasformazione sociale»⁹. Il *New Age* cerca di fare in modo che si esca dall'ottica nazionalistica, che scompaia la paura dell'altro, del diverso-nemico, con la speranza di eliminare, in questo modo, le guerre. Si esce da una visione tradizionale, strettamente nazionalistica, si allontana, così, la nostra paura dell'altro, eliminando di fatto la necessità delle guerre poiché si creerà una società di persone che non avranno paura della diversità e delle altre culture, dove tutte le rivoluzioni saranno combattute all'interno di Sé. Siamo di fronte alla nascita di una realtà globale, viviamo il nostro tempo utilizzando la tecnologia che ci è offerta. La globalizzazione della cultura e della società dovrebbe avvenire, secondo i *New Agers*, attraverso la costituzione di gruppi auto-organizzati che si formano in reti prive delle strutture di potere tradizionali. Reti che si estendono nel globo terrestre al di là delle frontiere nazionali, in vista di una coscienza cosmica: l'equivalente di una rete neurale di un unico cervello, del quale i *New Agers* sarebbero il pensiero.

⁷ CARLO MACCARI, *La New Age di fronte alla fede cristiana*, Torino, Editrice Elle di Ci, 1994, pp. 5-6.

⁸ JEAN VERNETTE, *La New Age*, Universitaires de France, 1992, tr. it., *Che cos'è il New Age*, Milano, SugarCo Ed., p. 30.

⁹ MARILLYN FERGOUSON, *The Aquarian Conspiracy*, Los Angeles, Tarcher Inc., 1980, tr. fr., *Les enfants du Verseau. Pour un nouveau paradigme*, Calmann-Levy, Paris, 1981, pp. 160-163.

Collegati alla rete

La facilità con la quale è ormai possibile accedere alla rete telematica è quasi disarmante: basta possedere un *computer*, un *modem* e un abbonamento *Internet* per consultare milioni di dati che provengono da ogni parte del mondo. Inizio la mia ricerca digitando *New Age* nell'apposita casella di testo di uno dei tanti *motori di ricerca*, presenti in rete. In pochi secondi ho la possibilità di collegarmi con milioni di indirizzi Web, più o meno rilevanti; leggo «Feng Shui», mi incuriosisce e vado a vedere. La «navigazione procede tranquilla» e mi trovo a leggere dell'arte cinese di disporre lo spazio. Pochi secondi per «scaricare» il materiale e sono di nuovo in rete per raggiungere un *sito* che parla di *Arti Marziali*; ho l'imbarazzo della scelta, decido di informarmi circa una delle discipline elencate: il *Viet Tai Chi*. Mentre il mio *calcolatore* riceve i dati che ho richiesto, apro una nuova finestra e mi immergo nella lettura di ricette regionali a base di fiori: «torta di papavero», non sembra male... Per gli appassionati di vacanze *New Age* potrei prenotare presso il centro «Alchimia d'Estate» che promette una «formula innovativa di vacanza che unisce il divertimento, con esperienze di crescita individuale, all'interno di un gruppo accogliente e caloroso. I partecipanti trascorrono la giornata tra attività rigeneranti per il corpo e per lo spirito, relax in residenze rustiche immerse nel verde, contatto con la natura, attività creative di gruppo e feste serali» [...] così recita il *dépliant* trovato in rete; cucina ovo-lacto-vegetariana, ambiente naturale ai piedi delle colline Lucchesi, tra il mare della Versilia e le cime delle Alpi Apuane. Cambio la parola chiave nel mio *motore di ricerca*, vorrei sapere delle associazioni che fanno riferimento o si ritengono *New Age*. Ho soltanto l'imbarazzo della scelta: Associazione Culturale Aura, Homo Sapiens, New Age Shiatsu, Centro Chi Gung, Associazione ARAT, Centro Ricerche Studi e Sperimentazione energetica New Age, ecc. È impossibile dare un quadro esauriente e completo della realtà *New Age* presente in rete, in quanto abbraccia tutte le discipline umane. Mi limiterò, quindi, a scrivere poche righe degli argomenti che più mi hanno colpito.

Il Feng Shui

Il *Feng shui* è l'arte cinese di disporre lo spazio, della scelta dei colori e dell'arredamento, per vivere armonicamente in relazione all'energia positiva, nella nostra abitazione. Questa disciplina, antichissima, nasce in Cina oltre cinquemila anni fa e significa, letteralmente, «acqua e vento». Il *Feng shui* si rifà al concetto degli opposti, dello Yin e dello Yang, alla base della teoria dell'armonia universale, applicata alla bioarchitettura (architettura ecologica che usa materiali naturali) e a «*I'Ching* o Libro dei Mutamenti», fondamentale per quasi tutta la filosofia tradizionale cinese. Secondo quanto apprendiamo dalla lettura dei documenti, trovati nel *Caos Ordinato* della rete informatica, lo scopo di questa disciplina sarebbe quello di trovare il giusto equilibrio energetico all'interno delle abitazioni e

facendone trarre grandi benefici al corpo e alla mente di chi vi abita. Secondo tale filosofia, come il corpo umano è attraversato da flussi d'energia — che scorrono in canali chiamati Meridiani — anche il globo terrestre è percorso da una rete di linee energetiche (chiamate dai Damanhuriani, «linee sincroniche»). Il *Feng shui* agisce nella regolazione del giusto flusso d'energia (Ch'i) presente nell'ambiente, allo scopo di eliminare qualsiasi «stagnazione» energetica nel corpo e correggerne i flussi negli ambienti in cui si vive e si lavora. Secondo tali insegnamenti, quando si deve procedere all'acquisto di una casa o di un terreno è preferibile scegliere forme simmetriche, regolari. Sì, quindi, a quadrati, rettangoli, esagoni, arcate e portici; mentre sarebbe meglio evitare spazi triangolari, pareti oblique e soffitti inclinati. Tra gli oggetti d'arredamento che possono essere usati per bilanciare squilibri energetici, sono indicati:

Specchi, che riflettono l'energia e ne favoriscono la circolazione;

Luci, che aumentano la presenza dell'energia in casa (simboleggiando il Sole);

Bocce di Cristallo, che convertono la luce in energia positiva,

Campane a vento, Fiori, piante e Acquari che richiamano l'energia positiva e favoriscono i guadagni.

Non mancano indicazioni riguardanti la posizione ideale di una casa, la tipologia delle piante che devono essere presenti, l'arredamento, i colori da utilizzare in una camera da letto e la suddivisione dell'appartamento.

Arti Marziali

«... La vera scelta dell'uomo non sta nel non combattere per non essere in grado, ma nel non combattere pur avendone la possibilità». Lo studio delle Arti Marziali, in un'ottica *New Age*, mira a una crescita equilibrata e coerente dell'individuo, ottenuta disciplinando la sua aggressività e il suo «impulso» di autoconservazione. Secondo chi si occupa di queste discipline, la forza delle Arti Marziali è da cercare proprio nell'opportunità di difendersi da eventuali aggressioni fisiche o mentali, attraverso la «possibilità di scelta» e la crescita interiore che si acquisisce attraverso l'assimilazione di queste discipline. Tra le discipline marziali consigliate dai centri *New Age* che operano in Italia, quelle che maggiormente sembrano essere insegnate sono il *Viet vo dao*, il *Viet Tai Chi*, il *Qi Gong*, ma sono reperibili «in rete» informazioni riguardanti molte altre discipline di varia origine (nipponica, cinese e vietnamita). Tra queste, vorrei porre l'attenzione sul *Viet Tai Chi*, d'origine vietnamita.

Shiatsu

Lo Shiatsu (shi - dita, atsu - pressione) è una tecnica che nasce dalla medicina cinese, integra tecniche tradizionali con tecniche moderne e si sviluppa in Giappone nel XX Secolo. Secondo la scuola medica tradiziona-

le cinese, l'energia vitale (Ch'I) fluisce fra Yin e Yan attraverso canali energetici, ognuno dei quali corrisponde ad uno dei cinque elementi (legno, fuoco, terra, metallo e acqua) di cui ogni individuo è composto. Il suo scopo è di rimuovere, dal nostro corpo, determinati blocchi energetici che impediscono il fluire libero dell'energia nell'organismo (lungo i meridiani, vi sarebbero dei punti dove l'energia vitale può ristagnare), frutto di uno stile di vita disarmonico, riequilibrando mente e corpo: Yin e Yang attraverso pressioni esercitate su punti del nostro corpo chiamati «tsubo».

Cromoterapia

Il colore sembra agire anche sull'essere umano, sugli stati d'animo sulla mente e sul corpo fisico. Si è infatti scoperto, sperimentalmente, che i colori agiscono anche sugli organi malati: emettendo o sottraendo energia (secondo l'equivalenza colore-luce, luce-energia: quindi colore-luce), in modo di riequilibrare l'energia. Anche la medicina tradizionale sembra utilizzare con successo la Cromoterapia: vediamo, ad esempio, utilizzare irradiazioni di luce blu per curare i neonati malati di itterizia. In passato si sarebbe reso necessaria una trasfusione del sangue, mentre le irradiazioni, sulla pelle, di luce blu distruggono la bilirubina che, in eccesso, il fegato del neonato non riesce a smaltire. Le irradiazioni di luce rossa sono, oggi, usate per curare dolori reumatici e artritici; mentre gli antichi romani usavano bendarsi le ferite con bende rosse per fermare le emorragie. Nella vita quotidiana l'uso dei colori è impiegato diffusamente, in linea con le più moderne teorie psicologiche sul loro utilizzo. L'uso del colore rosso provocherebbe disagio, se dipinto alle pareti. Una fabbrica automobilistica giapponese, per evitare che il tempo impiegato dai suoi dipendenti al bagno si prolungasse, avrebbe dipinto le pareti di rosso.

TIZIANO BORGHI

Bibliografia

- CARLO MACCARI, *La New Age di fronte alla fede cristiana*, editrice Elle Di Ci, 1994.
- BRYAN R. WILSON, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford, 1982, Tr. in It., *La Religione nel Mondo Contemporaneo*, Universale Paperbacks Il Mulino, Parma, 1996.
- GEORG SIMMEL, *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, Duncker et Humblot, 1989, Tr. in It. *Saggi di Sociologia della Religione*, Borla, 1993.
- JEAN VERNETTE, *La New Age*, Universitaires de France, 1992, Tr. in It., *Che cos'è il New Age*, SugarCo Ed.
- LUIGI BERZANO, *Gruppi New Age a Torino*, in AA.VV., *Forme del pluralismo religioso*, Il Segnalibro Editore, Torino, 1997.
- MARILLYN FERGUSON, *The Aquarian Conspiracy*, Tarcher Inc., Los Angeles, 1980, Tr. in Fr., *Les enfants du Verseau. Pour un nouveau paradigme*, Calmann-Levy, Paris, 1981.

- MASSIMO INTROVIGNE, *Il Cappello del Mago. I nuovi movimenti magici, dallo spiritismo al satanismo*, Sugarco Edizioni, Varese, 1990.
- MASSIMO INTROVIGNE, PIERLUIGI ZOCCATELLI, *New Age - Next Age. Una nuova religiosità dagli anni '60 a oggi*, Giunti Gruppo Editoriale, Firenze, 1999.
- PAUL HEELAS, *The New Age Movement*, Blackwell Publishers, Oxford, 1996, Tr. in It., *La New Age*, Editori Riuniti, Roma, 1999.
- PIERLUIGI ZOCCATELLI, *Il New Age*, Elle Di Ci, Torino, 1997.
- RUPERT BROWN, *Group Processes, Dynamics within and between Groups*, Basil, Blackwell Ltd, Oxford, 1989, Tr. in It., *Psicologia Sociale dei Gruppi*, Il Mulino, Bologna, 1990.
- SABINO ACQUAVIVA, ENZO PACE, *Sociologia delle Religioni. Problemi e prospettive*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1996.

...A. Windpress.com

WINDPRESS

Dove. Quando e Cosa. Sulla Stampa

**Avrete
PRIMA
CONSULTAZIONE
del Windpress**

- WindPress è il modo più comodo
- per reperire - via Internet - gli argomenti
- di vostro interesse pubblicati sulla
- stampa periodica in Italia e sapere
- subito quali riviste ordinare o ricercare
- in edicola.
-
- WindPress è consultabile al sito
- **www.windpress.com**

Windpress è un progetto de

RECORDER SITI
Esistenza e coesistenza

WindPress è realizzato da

MEDIA DATA
Distribuzione Servizi

MEDIADATA srl - Via G. Compagnoni 28 - 20129 Milano
Tel. (02) 70.00.41.50 - Fax (02) 70.00.41.48
E-Mail: info@windpress.com

Sta nascendo la scienza della coscienza?

Se tutto è un cieco vorticare di atomi, perché tu sei così bella e io così innamorato?

(John Hall, liberamente tratto)

Che cosa può mai avere a che fare la Scienza con la mente e la coscienza? Se questa domanda fosse stata posta un tempo non molto remoto (diciamo 60-70 anni fa) la risposta sarebbe stata: niente (o quasi). Ma le cose stanno cambiando e in effetti è già in embrione quella che è stata definita «scienza della coscienza», cioè lo studio scientifico della mente e della coscienza. Nasce una ricerca, attuata con canoni e metodi scientifici, tendente ad acquisire una conoscenza «scientifica» di, e quindi controllo su, mente, intelligenza, consapevolezza, coscienza (tutti termini che non voglio — e comunque non potrei, non ancora! — definire in maniera precisa, «scientifica» e che vanno quindi intesi nell'accezione comune). La cosa dovrebbe risultare assai *sorprendente*... In effetti la scienza moderna nasce 4 secoli fa (convenzionalmente con Galileo) come, citando proprio Galileo, «*l'arte di porre domande alla natura e di ascoltarne le risposte*», tenendo conto che «*la natura parla in linguaggio matematico*».

Esplicitando leggermente anche i presupposti «*filosofici*» impliciti, la situazione è:

1. Esiste una realtà esterna (un mondo oggettivo, materiale, indipendente da noi e dalla nostra eventuale indagine); che questo mondo/realtà/Universo sia frutto del caso, di un disegno cosmico o di un principio ordinatore immanente o sia creazione di un agente «esterno»? (Dio o demiurgo), per la scienza è irrilevante.
2. Questa realtà esterna è retta da leggi naturali e immutabili.
3. Queste leggi possono essere scoperte e almeno parzialmente comprese dall'uomo (parlo di uomini perché non siamo a conoscenza di altri esseri senzienti, ma è sottinteso che se tali esseri esistessero, arriverebbero alla nostra stessa scienza — le leggi fisiche sono «oggettive»!).

Questi tre punti, benché facciano ancora largamente parte del *background* della nostra cultura, sono in sé opinabili e di fatto non sono condivisi in molte culture anche attuali:

1. In molte «visioni del mondo» la realtà esterna è illusione, «maya», proiezione della coscienza. Inoltre la posizione solipsistica estrema (io solo esisto) è ovviamente inattaccabile da un punto di vista razionale/logico.

2. La concezione di una «legge» oggettiva e immutabile, cioè un principio di *causalità* forte, è chiaramente frutto della nostra cultura occidentale, un modo di vedere che stiamo esportando attualmente in tutto il mondo; comunque anche da noi nel passato (e forse nel futuro, vedi i movimenti «new age»), tale principio non era unanimemente condiviso (alcuni pensavano in termini teleologici anziché causali, altri vedevano in opera nella natura una *vis vitalis*, una forza immanente organica, una *anima mundi*).

3. Che la nostra mente possa comprendere la natura, è ancora un fatto fortemente misterioso. Gli evoluzionisti diranno che attraverso il processo di selezione naturale il nostro cervello si è configurato in maniera tale che sia così, i creazionisti diranno che è un dono di Dio, i solipsisti diranno che, essendo il mondo una nostra figurazione mentale, non è sorprendente che lo si possa comprendere... in realtà, come diceva Galileo, sembra veramente che la natura sia scritta in linguaggio matematico: tanto è vero che la Meccanica Quantistica, la teoria fisica che descrive con ottimo successo la realtà microscopica e che fornisce descrizioni di questa realtà ultima, fondamentale, ben lontane da (quando non in aperta opposizione con) il senso comune, pure è «facilmente» comprensibile a livello matematico. Intendo dire che in Meccanica Quantistica troviamo leggi e affermazioni che sembrerebbero a prima vista o contraddittorie o comunque inesprimibili nel linguaggio comune (ad esempio si può affermare che una cosa non si muove ma neanche è ferma, che è qui ma nel contempo non è qui — vedi anche dopo): eppure questa infelicità cede ad un opportuno formalismo matematico... Epperò anche nel campo semantico/matematico è in corso un acceso dibattito su come ciò sia possibile. Semplificando, anche qui emergono due posizioni opposte: per gli uni, la matematica è una nostra creazione, e dato che l'abbiamo creata per descrivere il mondo, non dobbiamo stupirci se essa descrive abbastanza bene il mondo (!); per gli altri, le «verità» matematiche ($2 + 2 = 4$, il teorema di Pitagora, l'ultimo teorema di Fermat, gli spazi di Hilbert multidimensionali) sono indipendenti da noi, sono là in una specie di mondo delle idee, in attesa di essere scoperte (da Pitagora, da Hilbert, da Fermat). Non si capisce quindi ancora come la mente, la coscienza, attingendo a questo astratto mondo Platonico, possa poi descrivere la «realtà» (a meno di ammettere che la realtà sia costruita (da chi?) su questo progetto ideale) [1].

Ritornando a Galileo e ai presupposti della scienza attuale, vogliamo sottolinearne ancora il carattere «sperimentale» (porre domande alla natura = esperimento) e matematico (il libro naturale è in linguaggio matemati-

co = i risultati degli esperimenti sono traducibili in numeri e altre entità matematiche). Vogliamo qui rimarcare che questo «metodo» scientifico, benché abbia evidentemente portato a innumeri risultati e conquiste, pone *de facto* gran parte della realtà al di fuori del campo di indagine scientifico. In effetti la scienza può occuparsi solo dello studio delle «grandezze fisiche», cioè di quelle cose per le quali può essere dato un set di operazioni di *misura*, in ultima analisi di tutto ciò che può essere ridotto a *numero*! Questo non è molto chiaro alla gente comune: comunemente veniamo persuasi che la scienza può occuparsi di tutto, che gli scienziati possano dare una opinione «autorevole» in qualsiasi campo! Ciò è profondamente falso, per esempio la scienza non può occuparsi della bellezza, semplicemente perché nessuno è riuscito a trovare un adeguato set di operazioni per misurarla... (ancora più sorprendente dovrebbe perciò apparire il fatto che la scienza sta iniziando ad occuparsi della coscienza: ma procediamo con ordine).

Ci sono ancora due presupposti del metodo scientifico anch'essi raramente esplicitati nei libri di testo ma che sono profondamente radicati nella *forma mentis* degli scienziati e ne condizionano ampiamente il *modus operandi* (e qualcuno ha giustamente osservato che in fondo «la scienza è quello che gli scienziati fanno»). Questi «principi nascosti» sono:

4. Riduzionismo
5. Separabilità

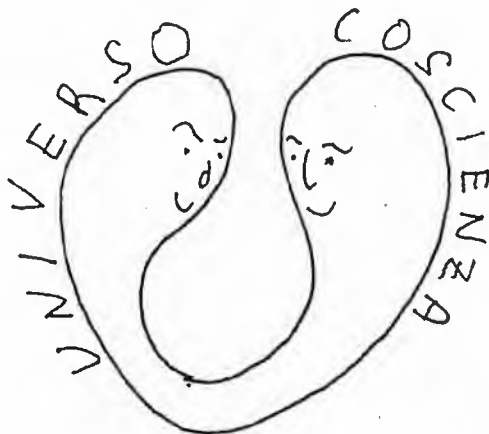
I due principi sono connessi tra loro e dato il loro significato «tecnico», dovremo spendere alcune parole per spiegarli nel linguaggio comune. *Riduzionismo* significa che ogni cosa può essere scomposta in parti più semplici: conoscere queste parti più semplici e come sono assemblate permette di conoscere tutto della cosa in questione. Riconoscerete ora che il *riduzionismo* ha retto la ricerca scientifica degli ultimi secoli e anche gran parte del modo di pensare comune: per conoscere come e perché funziona un orologio, bisogna smontarlo, esaminare il disegno e la funzione dei singoli ingranaggi e come sono collegati tra loro; per conoscere come e perché funziona il corpo umano, bisogna smontarlo (...), esaminare i singoli organi e le loro funzioni (fegato, cuore...) e se non basta bisogna smontare gli stessi organi (in sotto-organismi, in cellule, in proteine, in DNA); per conoscere la materia, basta smontarla (in molecole, in atomi, in nucleoni ed elettroni, in quarks, forse in stringhe...). Questa visione «meccanicistica» è stata indubbiamente fruttuosa (ci ha dato molte conoscenze, medicine, macchine) ma proprio ultimamente sta mostrando i suoi limiti con la contemporanea emergenza e in campo scientifico e nel pensare comune del suo opposto/complementare cioè l'*Olistismo*. Una visione olistica ammette che l'*insieme* possa essere *maggiore* della mera somma delle parti, cioè che possano esistere proprietà *emergenti*, cioè proprietà che non sono spiegabili in termine dei, o direttamente riconducibili ai, costituenti di un sistema (specialmente se il sistema è sufficientemente complesso). Per capirci: non si può spiegare/comprendere un gatto studiandone le orecchie, i reni, le

cellule... questo può tutt'al più portare a una conoscenza del cadavere del gatto — e secondo alcuni, neanche di quello). Per *separabilità* si intende che è sempre possibile separare (spazialmente e/o temporalmente) un sistema in due sottoinsiemi distinti, con la implicita ammissione che se i due sottosistemi sono «sufficientemente» separati essi non interagiscono più tra di loro (cioè non si influenzano più vicendevolmente). È evidente che la separabilità è una premessa essenziale del *riduzionismo*, ma qui vogliamo metterne in luce un aspetto specifico: conseguenza/corollario della assunta *separabilità* è la possibilità di effettuare la distinzione fondamentale nel campo della scienza «classica» cioè la separazione tra *soggetto* osservante (scienziato, sperimentatore, osservatore) e *oggetto* osservato (materia, energia, particelle...). Cioè si ammette che l'osservatore possa non alterare la realtà osservata (o quantomeno che tale alterazione si possa minimizzare a piacere e che gli effetti della stessa alterazione siano in linea di principio prevedibili e che quindi, volendo, possano essere inclusi nei «calcoli»). Certamente questo sembra un presupposto irrinunciabile per una scienza «oggettiva»: se non fosse vero, avremmo esperimenti che dipendono tanto dalla «realtà esterna» quanto dallo sperimentatore (per inciso, è esattamente quello che sembra avvenire nel contestato campo della *Parapsicologia scientifica*). Quindi cura e dovere primari dello scienziato erano ridurre il più possibile l'indebita interferenza dell'osservatore sulle cose osservate; questo in ultima analisi voleva dire escludere la mente (la coscienza, se preferite) dai laboratori e attribuirle un ruolo specifico, diverso, dal resto dell'Universo osservabile. Che cosa è dunque accaduto che ha aperto le porte ad un possibile capovolgimento di tale atteggiamento, per effetto di quale rivoluzione copernicana si tenta ora di portare la mente e la coscienza sotto la lente dell'indagine scientifica? È evidentemente impossibile dare una risposta esauriente e completamente convincente, anche perché non siamo affatto sicuri che la cosa abbia successo, non siamo sicuri che potrà nascere effettivamente una «scienza della coscienza» (potremmo figurativamente dire che per il momento è stata concepita, ma anche se si arrivasse al parto, la gestazione potrebbe essere ancora lunga e travagliata). Io credo però che se tale scienza si svilupperà effettivamente, i futuri storici rintracceranno le sue basi/origini essenzialmente nella Meccanica Quantistica (MQ) e nella ricerca dell'intelligenza artificiale (IA). La Meccanica Quantistica è una teoria ormai «matura» (in effetti ha più di 60 anni) e avrebbe dovuto rivoluzionare il nostro modo di concepire la realtà ben più profondamente della assai più famosa teoria della «relatività» di Einstein. In pratica la MQ ci ha permesso di controllare e conoscere cosa avviene a livello microscopico (e quindi «riduzionisticamente» profondo), ci ha consentito di costruire la bomba atomica, le centrali nucleari, il laser, il computer... ma le sue paradossali implicazioni «filosofiche», benché dibattute da sempre nel campo ristretto degli esperti (a cominciare dai «padri fondatori»: Einstein, Bohr, De Broglie, Schroedinger, Heisenberg, Pauli, Born...), hanno avuto poco effetto riguardo la comune percezione del mondo, o meglio riguardo ciò che la gente, anche con una buona cultura, ritiene sia la visione scientifica del mondo (tale visione rimane essenzialmente

«classica» e retta dai principi classici sovraespolti). Il punto è che la MQ è difficilmente divulgabile e le sue asserzioni, estratte dal formalismo matematico, cozzano con il senso comune. Sarò quindi necessariamente costretto a descrivere a parole quello che non può essere compiutamente espresso a parole (una situazione che ricorda molto quella dei mistici di ogni epoca e quella di molti sistemi di conoscenza religiosi e/o esoterici: non a caso analogie tra MQ e Yoga, Taoismo, Zen sono state notate e da Maestri di tali discipline e da scienziati — vedi a.e. [2]). Mi limiterò al punto cruciale che esporrò con molta libertà al fine di renderlo il più possibile comprensibile; sono tuttavia consapevole che parte del mondo scientifico non sarebbe d'accordo su tale «interpretazione» della MQ anche se tale interpretazione detta «idealistica» per motivi che saranno evidenti in seguito, è ed è stata condivisa da illustri fisici (da J. Von Neumann a J. Wheeler ai premi Nobel E. Wigner e B. Josephson; in fondo anche gli oppositori — da A. Einstein a De Broglie a Bohm — ammettono implicitamente la sua inevitabilità logica tanto che non si oppongono alla interpretazione stessa ma, considerandola inammissibile nel nome di una visione «realistica» dell'Universo (punto 1 sopra!), hanno cercato, senza successo, di invalidare la MQ stessa o almeno la sua completezza). Che cosa dice dunque di così straordinario la MQ? Essenzialmente che la «realtà pura, inosservata, in se stessa» (se pure esiste! Bohr direbbe che questo è irrilevante...) è ben diversa da quella che percepiamo, che conosciamo, con cui interagiamo: un fotone, un elettrone, un protone (e dunque noi stessi che di tali particelle siamo fatti) è onda e particella, è qui eppure è anche su una lontana stella (a rigore in tutto l'Universo), è fermo eppure si muove, un gatto è vivo e (allo stesso tempo) morto... Affermazioni paradossali alla luce del senso comune e che pure sono il fulcro, matematicamente esprimibile in modo non contraddittorio, della MQ stessa (e, ripeto, la MQ è una delle teorie più eleganti, fruttuose e più messe alla prova dell'esperimento e tale prova finora ha sempre brillantemente superato). Cosa fa sì, dunque, che questo libro sia qui e non sulla galassia di Andromeda, che io lo percepisca come oggetto solido e non come onda, che lo veda fermo se è fermo o in moto, se è in moto, cosa fa sì che un gatto possa essere solo vivo oppure morto e mai sia stato visto in una inconcepibile mistura dei due stati? Tecnicamente in MQ ciò che crea questa *determinazione* della realtà, questa restrizione da molte (spesso infinite) potenzialità ad una sola, si chiama «collasso (o riduzione) della funzione d'onda» ed avviene in ogni processo di misura. Ripeto ancora: la realtà (materia, energia, tutto ciò che è misurabile) prima della misura è in uno stato fisico che è una sovrapposizione di tutti gli stati possibili (anche se alcune possibilità sembrano tra loro contraddittorie alla nostra logica/ragione): se potessimo accedere a questo stato «indisturbato» un albero, una casa, il cielo sarebbero del tutto irricognoscibili... ma non possiamo: accedere vuol dire misurare e misurando necessariamente distruggiamo lo stato indifferenziato di partenza e creiamo uno stato ridotto (più povero!). In ultima analisi, misurando, creiamo la realtà così come essa ci appare. Ma che cosa è una misura? Quando avviene il collasso? J. Von Neumann ha lucidamente dimostrato

che la misura, e quindi il collasso, e quindi la creazione della realtà determinata, non può avvenire a nessun livello fisico (né strumentale, né cerebrale!): ergo, in ultima analisi, la misura è compiutamente effettuata, e la riduzione avvenuta, solo nel momento in cui ne prendiamo coscienza! Di nuovo, per chiarezza, ripeto: in ultima analisi, il rosso è rosso e non nero, il libro è qui e non su Andromeda, il gatto è vivo, l'auto si muove, perché noi ne prendiamo coscienza! Capirete quindi come i presupposti « filosofici » della scienza classica (punti 1-4 sopra) siano sconvolti, capirete perché alcuni padri fondatori della MQ come Einstein e Schroedinger e De Broglie non la abbiano mai compiutamente accettata. *La realtà è così e non altrimenti perché noi così la costruiamo.* E finora abbiamo parlato della realtà vicina, ordinaria: cosa possiamo dire sulla realtà globale, sull'Universo stesso?

Applicando la MQ all'Universo abbiamo un problema: possiamo sì scrivere (con approssimazione!) la « funzione d'onda » dell'Universo stesso (è stato fatto, tra gli altri, da S. Hawking) ma ora chi « misurerà » l'Universo? Chi collasserà la funzione d'onda? Chi creerà la realtà? Gli scienziati sono restii ad ipotizzare una « coscienza », al di fuori dell'Universo che determini l'Universo e quindi a tale domanda hanno risposto in due modi: o ipotizzando che tutti gli Universi possibili sono in atto o, come J. Wheeler (allievo di Bohr e maestro di Feynman), ipotizzando che la coscienza attuale (nostra o di eventuali alieni) determini *ORA* l'Universo così come è. Cioè quello che ci appare, il Big Bang, l'espansione, la formazione delle galassie, il nascere e il morire delle stelle, la comparsa della vita in alcuni pianeti, il suo evolversi verso forme intelligenti ed autocoscienti, tutto ciò sarebbe solo una « storia virtuale »: in realtà l'Universo è stato (ma l'uso di una forma temporale è improprio) in una forma indifferenziata e sostanzialmente inconoscibile (ricordate il **Kaos** della mitologia greca?) finché l'apparire della coscienza lo ha determinato così come è. La coscienza dunque ha imposto un Cosmos su un informe Kaos (e quindi anche il tempo, lo spazio, l'evoluzione e lo stesso apparire della coscienza). Detto a mo' di KOAN dello zen: **l'Universo ha prodotto la coscienza che ha prodotto l'Universo!** In un congresso di cosmologia apparve anni fa un disegnetto che esprime bene questo paradosso:



Benché l'idea sembri di nuovo assurda e la mente razionale tenda a dire che l'Universo è esistito per almeno miliardi di anni prima dell'apparire della coscienza e quindi non può essere un prodotto della stessa (principio di causalità: se non *post hoc* neppure *propter hoc*!), tuttavia questa interpretazione è più di una fantasiosa speculazione: in effetti è stato dimostrato sperimentalmente (con un esperimento proposto dallo stesso Wheeler) che è possibile una «riduzione ritardata della funzione d'onda», cioè che è possibile cambiare o meglio determinare il passato *dopo* che questo è apparentemente accaduto!

È quindi chiaro come con la MQ la coscienza sia entrata prepotentemente entro i confini della scienza, sebbene non ancora entro il campo di indagine della scienza stessa: questo ulteriore passo è stato agevolato dalla ricerca, iniziata 30 anni fa, della IA (Intelligenza Artificiale), cioè della ricerca volta a creare (o riprodurre) i primi sistemi/sogetti intelligenti diversi da noi... Tracciamo per sommi capi la storia di questa eccitante sfida (per approfondimenti vedi [3], [4], [5]). Buona parte degli scienziati, fino a non molto tempo fa, a meno di opinioni religiose personali, avrebbero concordato sulla tesi che l'intelligenza (e la coscienza) sono prodotti della attività cerebrale (il pensiero come *secrezione* del cervello) e che quindi, in linea di principio, una volta conosciuti sufficientemente i meccanismi e il *modus operandi* di neuroni, sinapsi e quant'altro (riduzionismo!), avremmo anche compreso come nascono e come operano mente, intelletto e coscienza. Restava solo da attendere che neurologi, biologi, biochimici accumulassero un database sufficientemente ampio. Una svolta sottile avvenne però con i lavori di Turing che dimostrò come costruire, in linea di principio, una macchina computazionale universale (macchina di Turing — MT —), con la costruzione effettiva di tale macchina (Von Neumann, nascita del calcolatore elettronico che realizza in pratica una MT) e con la diffusione su vasta scala di computers (cioè MT) sempre più veloci e potenti. In effetti, crescendo la familiarità con le tematiche legate ai computer, diventava di fatto irresistibile la seguente analogia: cervello = hardware, mente = software. In parole povere, la mente e quindi l'intelligenza, sarebbero il frutto di un software, di un programma abbastanza complesso che «gira» sulla macchina «cervello». Che poi tale software sia già impresso nel DNA e/o sia frutto di autoapprendimento, che il cervello «processi» in sequenza o in parallelo, che la programmazione sia Top-Down o viceversa, sono dettagli, importanti sì ma solo dettagli. Il punto principale è che se le cose stanno così allora è possibile replicare la mente e l'intelligenza semplicemente simulando/riproducendo il «computare» effettivamente eseguito dal cervello con un sofisticato programma eseguito da un computer. Questa è l'assunzione principale della cosiddetta IA *forte*, e su questa base sono iniziate le ricerche (con molte risorse e umane e finanziarie). Nonostante l'ottimismo iniziale, dopo 30 anni di ricerca (che pure ha avuto notevole ricadute pratiche con la produzione di sempre più sofisticati robots e sistemi esperti) siamo tuttavia ancora ben lontani dalla meta e forti dubbi si sono insinuati nel frattempo anche sugli assunti di base della ricerca stessa (su cosa siano in realtà intelligenza, comprensione, coscienza). In

particolare è stata messa fortemente in dubbio la plausibilità di un modello computazionale della mente. Le posizioni attuali sono state sintetizzate con efficacia dal fisico Penrose [6]:

A. Ogni pensiero è un computo: l'intelligenza (e forse la coscienza) sono sottoprodotti di subroutines del programma o proprietà emergenti che nascono dalla esecuzione (su qualsivoglia supporto!) di un programma sufficientemente complesso (probabilmente autoreferenziale).

B. La consapevolezza è frutto della attività fisica specifica di un sistema fisico specifico (il cervello). Benché questa attività possa essere simulata computazionalmente, la mera simulazione computazionale non può far sorgere la consapevolezza.

C. Una appropriata azione fisica del cervello (e forse di altri sistemi materiali) può suscitare la consapevolezza, tuttavia tale azione fisica non può essere simulata computazionalmente.

D. La consapevolezza trascende la fisicità e quindi non può essere spiegata in termini fisici e/o computazionali e/o genericamente scientifici.

Benché ovviamente ci possano essere mille sfumature e sovrapposizioni parziali, concordo abbastanza con Penrose su questa schematizzazione. Il punto di vista A è essenzialmente quello già citato dalla *IA forte*; notare comunque che benché sia da un lato fortemente materialista e riduzionista, dall'altro ammette che la coscienza sia una proprietà *emergente*, cioè non identificabile in singole parti dell'apparato/programma (*olismo!*). La posizione B è dovuta principalmente al filosofo Searle e alla sua critica serrata della *IA forte* e del Test di Turing, critica esemplificata dal famoso argomento della *stanza cinese*. Per completezza, riassumiamo sommariamente. Uno dei problemi per chi vuole creare una intelligenza artificiale è ovviamente quello di riconoscerla (!): quale è infatti una definizione accettabile di intelligenza? (provate ad elaborarne una per rendervi conto della difficoltà forse inestricabile di tale compito). Turing risolse il problema fornendo una definizione operativa, il famoso Test di Turing: in sintesi, un essere umano X, per assunzione intelligente!, viene posto davanti a due consolle attraverso cui può parlare a due soggetti che però non vede. Uno dei due soggetti, diciamo Y, sarà un altro essere umano (e quindi intelligente), l'altro, diciamo Z, sarà una macchina che deve mostrare la sua intelligenza... se, dopo un tempo ragionevole, X non riesce a distinguere Y da Z cioè se non riesce a capire chi è l'uomo e chi la macchina, allora Z ha superato il test e deve essere considerata «intelligente». Searle attaccò a fondo questa argomentazione asserendo che superare il Test di Turing non prova niente sulla intelligenza e soprattutto sulla consapevolezza di Z. Nel suo famoso argomento della *stanza cinese*, Searle ipotizza che un uomo, diciamo Giovanni, italiano con nessuna conoscenza del cinese, sia chiuso in una stanza per affrontare un Test di Turing. Attraverso una botola riceve dall'esterno strisce di carta con sopra domande espresse in lingua cinese

e ovviamente scritte in caratteri cinesi. Giovanni non capisce assolutamente nulla di quanto gli viene chiesto ma fortunatamente è provvisto di manuali che prevedono ogni situazione. Cioè i manuali gli dicono come «costruire» una adeguata risposta ai segni che Giovanni vede sulla carta; in pratica gli dicono: se vedi il segno tal dei tali insieme a... prima di... con sotto il segno..., allora disegna il tale segno... e poi il segno... e poi il segno... Notare che in pratica Giovanni fa (certo con più tempo e fatica) quello che fa un computer eseguendo un programma, cioè elabora, manipola simboli. Se i manuali/programma di Giovanni sono adeguati può darsi che il Test di Turing sia superato, cioè che il cinese all'esterno riceva risposte appropriate alle sue domande. Tuttavia, dice Searle, è innegabile che Giovanni non ha capito nulla né di quello che gli veniva chiesto né di quello che lui ha «risposto» (qualsiasi manipolazione simbolica non può portare alla comprensione). Notare che molti sostenitori della IA forte non hanno accettato l'argomento di Searle: appellandosi al carattere *emergente* della intelligenza/consapevolezza, hanno sostenuto che è inessenziale che Giovanni, cioè una parte dell'apparato, capisca o non capisca; ciò infatti non esclude che l'intero apparato (cioè Giovanni, la penna, i manuali, la stanza...) abbiano sviluppato una consapevolezza. Questa affermazione, benché sembri a prima vista paradossale e insostenibile, è però difficilmente attaccabile da un punto di vista logico e operativo. In effetti, a mio giudizio, l'argomento di Searle e la sua conclusione che la consapevolezza sia frutto di una qualche proprietà fisica specifica del cervello (posizione B) è logicamente indifendibile. Applicando l'argomento di Searle al cervello di un cinese, è chiaro che né i singoli neuroni, né le sinapsi, né la scatola cranica, capiscono alcunché quando il cinese parla cinese: eppure (si suppone) che un cinese capisca il cinese! Non si capisce allora logicamente che differenza c'è tra l'apparato neuroni/sinapsi/scatola cranica e Giovanni/manuali/stanza...

La posizione C è stata introdotta e strenuamente difesa da Penrose stesso, essa mina alle basi la possibilità di un modello computazionale della mente dimostrando che la mente può superare i limiti posti dal teorema di Gödel ad ogni sistema formale/computazionale abbastanza complesso da includere capacità aritmetiche. Non vogliamo entrare in dettagli (vedi [6]), vogliamo solo sottolineare che C non esclude la possibilità che un giorno la mente possa essere spiegata e forse riprodotta fisicamente anche se Penrose stesso è convinto che per far ciò sarà probabilmente necessaria una nuova Fisica.

Sulla «mistica» posizione D c'è ovviamente poco da dire: è la posizione di chi crede che la mente/coscienza sia *altro*, e quindi letteralmente «non di questo mondo».

È sufficientemente chiaro che molti filoni disparati stanno confluendo anche conflittualmente nella emergente «scienza della coscienza» e, come già detto, sarà difficile, pur se la gestazione avrà successo, individuare un padre fondatore o un evento chiave che ne segni la data di nascita: per gioco, potrei provare...

- fondatori: Francis Crick (lo scopritore del DNA) e il suo collaboratore, il neurologo C. Koch, che nel 1990 proclamarono sul «Seminars in the Neurosciences» che era tempo di fare della coscienza un argomento di indagine scientifica e indirizzarono la ricerca del californiano Salk Institute for Biological Research su tale sentiero
- evento, luogo e data natale: Tucson, Arizona, 12-17 Aprile 1999, convegno sul tema «Verso una base scientifica della coscienza» organizzato dalla Università dell'Arizona nel contesto di una manifestazione/raduno «new age» (!) con la partecipazione di neuroscienziati (tra cui Koch), filosofi e fisici importanti come R. Penrose e B. Josephson [7].

Forse, in conclusione, dovrei esprimere anche il mio punto di vista personale: peccato che non ne abbia uno o almeno uno ben definito. Sostanzialmente concordo con Penrose che (forse) una scienza della coscienza potrà nascere e che quindi la coscienza potrà diventare oggetto di indagine scientifica ma da parte di una scienza che avrà dovuto nel frattempo ampliare/rivoluzionare, in modo ora imprevedibile, i suoi metodi e i suoi strumenti. D'altronde, come sempre avviene quando la scienza si impadronisce di qualcosa dell'esperienza comune, il senso della «coscienza» nella futura accezione scientifica e della «coscienza» come ora la intendiamo, sarà diverso (così come, ad esempio, il significato di «energia», «forza», «lavoro» in Fisica è diverso da quello che gli stessi termini assumono nel linguaggio quotidiano).

MARIO BRUSCHI

Dip. di Fisica - Univ. «La Sapienza», Roma

Bibliografia

1. J.D. BARROW, *La luna nel pozzo cosmico*, Biblioteca scientifica V. 20, Adelphi Edizioni S.P.A., Milano, 1994.
2. F. CAPRA, *Il Tao della Fisica*, Biblioteca scientifica V. 4, Adelphi Edizioni S.P.A., Milano, 1982.
3. D.R. HOFSTADER, *Gödel, Escher, Bach: un'Eterna Ghirlanda Brillante*, Biblioteca scientifica V. 6, Adelphi Edizioni S.P.A., Milano, 1984.
4. D.R. HOFSTADER, *L'Io della Mente*, Biblioteca scientifica V. 7, Adelphi Edizioni S.P.A., Milano, 1985.
5. D.R. HOFSTADER, *Concetti fluidi e analogie creative*, Biblioteca scientifica V. 23, Adelphi Edizioni S.P.A., Milano, 1996.
6. R. PENROSE, *Ombre della Mente*, Rizzoli, Milano, 1996.
7. J. HORGAN, *Può la scienza spiegare la coscienza?*, Le Scienze, LIII, 313, 1994, pp. 80-86.

ESPERIENZE E TESTIMONIANZE

Fenomeni psichici: quale futuro per chi cerca di conoscere e capire?

I fenomeni psichici esistono

Sta cambiando qualcosa nel campo della non più nuova, ma sempre contestata scienza della Parapsicologia?

Certamente il nome, poiché oggi viene ridefinita ufficialmente come «Ricerca Psichica» e «Anomalous Research» e i Fenomeni psichici, «AP» (Anomalous Perception) e «AC» (Anomalous Cognition). Essa rappresenta un nuovo modo di concepire l'uomo e l'universo, studiando i fenomeni naturali controllati da leggi diverse da quelle della fisica classica, causati da una diversa forma di energia; in fase di studio e proprio per questo è una scienza la cui affermazione incontra molti ostacoli.

In proposito l'astronauta e scienziato americano Edgar D. Mitchell, fondatore dell'Istituto di Scienze Noetiche di Palo Alto in California, ha scritto nella prefazione della sua opera «Psychic Exploration»:

«L'evidenza della Ricerca Psichica suggerisce che l'umanità ha un enorme potenziale inutilizzato» e spiega, «essa ci porta ad una conclusione fortemente provocatoria: l'immagine che la scienza si è fatta dell'uomo e dell'universo deve essere completamente rivista. Per fare ciò, per portare una nuova luce sull'enigma dell'essere umano, la scienza deve sradicare non solo atteggiamenti dogmatici e ciecamente rigidi, ma soprattutto deve liberarsi di molte fondamenta filosofiche che da troppo tempo la sostengono alla base»¹.

Un simile problema lo pone da ottanta anni (tanti ne sono passati dalla sua scoperta) anche la fisica quantistica, che pure viene in parte ignorata per gli stessi motivi. Basti pensare che la fisica insegnata in Italia nei licei e in alcuni casi nelle università, come quella trattata di norma dai mass-media, non è la fisica moderna, ma grosso modo, la fisica della fine dell'800.

La Ricerca Psichica oggi non si può più considerare come un'indagine in fase iniziale, ma una scienza impostata su solide basi, poiché l'esistenza dei suoi fenomeni è stata dimostrata chiaramente da studiosi inseriti in

¹ EDGAR D. MITCHELL, vol. I e II *Esplorazioni psichiche in USA*, in italiano Torino Ed. MEB 1975.

varie università e istituti di ricerca, mentre i risultati ottenuti sono apparsi regolarmente sulle riviste scientifiche.

Nel dicembre 1989, su: *Foundation of Physics* sono stati pubblicati gli studi della P.E.A.R. (Princeton Engineering Anomalies Research), negli Stati Uniti, in cui è stata ampiamente documentata l'esistenza dei fenomeni psichici ed in particolare *l'influenza della forza del pensiero sulla materia*, con esperimenti di MicroPK (Psicocinesi)².

I risultati ottenuti in cinquant'anni di lavoro scientifico sulla Ricerca Psicica, sono stati valutati anche alla luce di una tecnica di analisi statistica molto avanzata ed efficace, detta di Meta-Analisi, da diversi scienziati, tra cui R. Rosenthal della Harvard University e Jessica Utts della Division of Statistic University of California, Davis. La conclusione è stata che:

«I fenomeni sono molto significativi e ripetibili ed il rapporto di causalità è così basso che questi dati raccolti hanno una validità superiore a quella di molti farmaci in commercio», smentendo così le tante false accuse mosse all'esistenza e alla validità dei fenomeni psichici³.

Inoltre, con l'indagine del parametro statistico dell'*Effect Size (Effetto Grandezza)* pubblicata nel 1987, si è rilevato che:

Il dato sull'Aspirina ha un valore di 0,03, mentre nell'analisi dei fenomeni paranormali il risultato è 10 volte superiore, con un valore di 0,29 e che, nonostante tutto, non viene considerato adeguatamente. Viviamo quindi in un paradosso: ciò che è meno vero passa per reale e scientifico.

Per quanto riguarda il fenomeno delle precognizioni, sono stati analizzati 309 esperimenti, con lo studio di 62 ricercatori e 2.000.000 di dati precognitivi di 50.000 soggetti. I risultati hanno portato l'elemento comparativo statistico ad un numero così basso di «verifica casuale», che scientificamente non può essere preso in considerazione.

Sul fenomeno della telepatia, il 1 febbraio 1994, il neuropsicologo Jacobo Grinberg dell'Università Nazionale del Messico, ad un convegno internazionale dimostrò, con un esperimento pubblico, l'esattezza di una sua tesi: «le menti dei fidanzati comunicano a distanza». L'esperimento venne riportato in Italia da un articolo del quotidiano torinese La Stampa.

Il dottor Grinberg in quell'occasione usò una camera Faraday e degli apparecchi elettronici per misurare l'attività elettrica dei cervelli. L'esperimento ebbe pieno successo: le reazioni dei soggetti furono simili, indipendentemente da chi dei due venisse stimolato per mezzo del dolore e di sensazioni luminose. Il nome stesso «telepatia» coniato nel 1882 dal professor Meyers, (tele = lontano e pàthos = sentimento) descrive perfettamente la natura di questa percezione che è: trasferimento di emozioni e non, come si crede, di parole o immagini.

Molto tempo prima, nel 1963, i numerosi esperimenti telepatici di T. Tart (attraverso il flusso sanguigno, reazioni epidermiche, ecc.) si dimo-

² «Evidence for consciousness related anomalies in random physical systems», pubblicato nel dicembre 1989 sulla rivista scientifica «Foundation of physics» n. 19, p. 1499-1514.

³ JESSICA UTTS «Replication and Meta-Analysis in parapsychology», pubblicato su «Statistical Science» 1991, vol. 6, n. 4, p. 363-403.

strarono significativi. Mentre Vasiljev, che aveva lavorato sulla teoria elettromagnetica della telepatia, induceva stati ipnotici in soggetti isolati in camere di metallo, dimostrando anche che questo fenomeno psichico è facilitato nelle notti di luna piena.

Su un altro tipo di fenomeno extrasensoriale si è basata l'indagine statistica dell'americano W.E. Cox, effettuata nel 1956 su passeggeri di treni, a dimostrazione che *il contatto con il Tutto* è presente nell'uomo e potrà essere determinante nel futuro. Cox rilevò che «il numero dei viaggiatori su una data linea tende a diminuire con l'approssimarsi di un disastro ferroviario su quella linea stessa, come se parte di coloro che avrebbero dovuto prendere un dato treno destinato alla disgrazia ne fossero stati dissuasi da un oscuro presentimento»⁴.

Una conferma ufficiale dell'esistenza dei fenomeni psichici è stata data da una serie di esperimenti americani. Nell'estate 1995, una Commissione del Congresso Usa affidò uno studio ad esperti esterni, per appurare «se i soldi spesi negli ultimi venti anni dal governo statunitense per finanziare ricerche sul "paranormale" fossero stati spesi bene o male».

Gli esperti incaricati, Jessica Utts della Division of Statistic University of California Davis, CA 95616 e lo psicologo Ray Hyman, noto per il suo scetticismo, eseguirono la loro indagine sulla *Remote Viewing* (Visione a Distanza) e concordarono che:

«L'evidenza statistica a favore della RV (*Remote Viewing*) è schiacciante». Mentre Hyman insisteva ad affermare che doveva esserci un'altra spiegazione, non sapendo però quale, la Utts, nella sua relazione al governo USA dichiarava:

«Usando i criteri di giudizio standard è assolutamente provata l'esistenza dei "poteri psichici". I risultati si sono dimostrati riproducibili in esperimenti ben congegnati» e concludendo, «Si raccomanda al governo USA di non sprecare ulteriori risorse in esperimenti volti a provare l'esistenza di tali fenomeni, perché questa è già stata ampiamente provata. Si consiglia invece di finanziare studi per cercare di capire come tali capacità psichiche funzionino e come si possa ampliarle»⁵.

Simili esperimenti con risultati positivi erano stati precedentemente fatti presso lo Stanford Research Institute, ora denominato SRI International e presso la Science Applications International Corporation (SAIC). Mentre nell'articolo intitolato: «*The paranormal: the evidence and its implications for consciousness*» di Jessica Utts e di Brian D. Josephson, Premio Nobel per la Fisica⁶, si confermano le valutazioni positive sullo studio delle percezioni extrasensoriali (ESP). Gli autori insistono sul fatto che esiste una ricerca scientifica sul paranormale portata avanti da più università come quelle di Princeton, Las Vegas, Edimburgo, Amsterdam, Dúrham, con

⁴ W. E. COX: «The effect of PK on Electrochemical Systems», «Journal of Parapsychology», 29-165, 1965.

⁵ «Report of Utts and Hyman», «Journal of Scientific Exploration», vol. 10 (1), sito web: <http://www.stat.ucdavis.edu/users/uttsc>:<http://anson.ucdavis.edu/utts>.

⁶ J. UTTS E B. D. JOSEPHSON: «The paranormal: the evidence and its implications for consciousness» sito Web: <http://anson.ucdavis.edu/utts>

metodi e protocolli propri della scienza ufficiale e che l'insieme delle ricerche prova al di là di ogni dubbio che i fenomeni extrasensoriali esistono.

Sempre nel 1995 una fuga di notizie, trasmesse dalle agenzie di stampa Reuters ed Associated Press, ha portato il mondo a conoscenza degli esperimenti sui poteri psichici in atto negli Stati Uniti da parte della CIA e, attraverso il Progetto «Stargate» (Cancello, Accesso alle stelle) del Pentagono. Le stazioni televisive CNN, NBC e ABC e i grandi quotidiani americani, nei loro servizi giornalistici hanno dato molto rilievo al fatto, che è stato ripreso dalla stampa di tutto il mondo.

In Italia, alla fine degli anni Ottanta, il professor Mario Bruschi del Dipartimento di Fisica dell'Università La Sapienza di Roma, effettuò un'indagine sulla possibilità di sviluppare il grado di «percezione» in individui normali, con risultati considerati eccezionali, pubblicati l'anno successivo in appendice al libro *Le Tecniche dell'Unione*⁷.

I test, eseguiti su rigorosi protocolli scientifici, furono fatti su un gruppo di circa 50 persone che avevano seguito per un anno un corso di «Tecniche dell'Unione e del Risveglio» basate sul metodo della «Biotestimolazione», da me elaborate dopo anni di studio e ricerca.

«L'idea» spiega il professor Bruschi, «è nata sia dalla curiosità da lungo tempo coltivata dell'autore di verificare di *propria manu* tali dati statistici, sia dall'opportunità di avere a disposizione un gruppo di soggetti che, per il training ricevuto, a priori poteva essere considerato (sperabilmente) sopra la norma e che tuttavia fosse lontano dai limiti della «professionalità», con tutti i pericoli connessi. I risultati in questo esperimento sull'ESP (Percezione Extrasensoriale), conclude il professor Bruschi, «sono altamente non casuali: la possibile esistenza di un fenomeno di acquisizione di conoscenza attraverso canali non convenzionali è suggerita».

Per meglio definire il risultato constatato dal fisico italiano, abbiamo ottenuto un valore di probabilità di casualità pari ad: 1 elevato alla diecimillesima. Sarebbe a dire che un valore analogo si potrebbe ripetere dopo dieci milioni di tentativi! *Se si pensa che in questo settore ci si è mossi sul risultato di 1 elevato a cento, qualche volta a mille, rarissimamente a diecimila, il risultato ottenuto in questo caso è sorprendente, superiore a quello di tutti gli esperimenti effettuati dalle migliori università ed istituti americani che si sono occupati di «Anomalous Research».*

Integralismo sistematico, disinformazione, alterazione dell'informazione

Richard S. Broughton, direttore dell'Institute for Parapsychology di Durham, nel North Carolina e direttore dell'International Parapsychological Association, nel suo esauriente libro pubblicato in Italia con il titolo:

⁷ MARIO BRUSCHI: la relazione sull'esperimento, corredata da alcuni protocolli dei relativi test scientifici, è pubblicata in calce al libro *Tecniche dell'Unione* di Umberto Di Grazia, Roma Edizioni Mediterranee 1990.

*Parapsicologia, scienza contestata*⁸ offre la più vasta raccolta di dati sulle più recenti ricerche in questo campo e denuncia energicamente, dati alla mano, l'integralismo imperante che contrasta lo sviluppo della Ricerca Psicica. (vedi l'estratto, di seguito pubblicato).

A questo riguardo, afferma: «I parapsicologi non hanno nulla da temere dalla critica responsabile. Sfortunatamente nel decennio passato si è vista la crescita di una forma di fondamentalismo scientifico che minaccia di minare la produttiva, anche se non sempre amichevole, relazione fra la Parapsicologia e la sua critica». Spiega come nasce in America lo CSICOP (Committee for the Scientific Investigation of Claims of Paranormal), che invece di eseguire indagini responsabili e scientifiche rivela presto obiettivi inquisitori, diversi da quelli inizialmente dichiarati, tanto da provocare presto le dimissioni del co-presidente Truzzi e di molti altri accademici.

Sulla falsariga dello stesso integralismo è nato da qualche anno in Italia il CICAP, che in Italia attacca sistematicamente ogni forma di Ricerca Psicica, estendendola fino a comprendere la medicina emergente, detta naturale, omeopatia compresa.

Un esempio del metodo operato dal Cicap l'ha avuto lo stesso professor Mario Bruschi. Nel periodo in cui aveva effettuato l'esperimento ESP si era messo in contatto con questa organizzazione e reso immediatamente disponibile per verificare i protocolli scientifici e procedere ad altri test. La proposta allora cadde nel vuoto, finché l'avvicendamento dei membri del gruppo sottoposto ai test, ormai rinnovato, rendeva necessario un eventuale nuovo esperimento.

«L'esperimento», aveva dichiarato nelle sue conclusioni il professor Bruschi, «pur essendo eseguito con il massimo del rigore e dell'attenzione possibili, era stato tuttavia concepito come preliminare, atto a selezionare ulteriormente il gruppo dei soggetti, ad affinare i protocolli e/o a suggerire altri test ed esperimenti». E ribadiva: «La stessa entità inaspettata dei successi ottenuti, suggerisce tuttavia di ripetere, mantenendo il più possibile inalterate le condizioni sperimentali, ma sotto il controllo di altri possibilmente più autorevoli, membri della comunità scientifica: l'intervento del neo-costituito Comitato Scientifico di Controllo sul Paranormale sarebbe auspicabile».

Il Cicap in compenso è molto attivo nel negare aprioristicamente e con esperimenti poco scientifici ogni fenomeno che non sia spiegabile con la logica, da quelli psichici a quelli di guarigione, dall'omeopatia ai vari metodi di cura della medicina emergente.

D'altronde, mentre gli integralisti perdono tempo a negare e ad ostacolare la Ricerca Psicica e i ricercatori di questa scienza lo impiegano più che altro a dimostrare che i fenomeni psichici esistono e sono indicativi delle maggiori potenzialità dell'uomo, si rallenta il progresso.

Cosa si può fare per opporsi all'integralismo? Certamente si deve tacitarlo con l'evidenza della ricerca.

⁸ RICHARD S. BROUGHTON: *Parapsicologia, scienza contestata* tr. it., Milano, Sperling & Kupfer 1994.

Voci autorevoli di scienziati, studiosi e intellettuali di varie discipline si levano sempre più alte in favore dell'Anomalous Research. Voci che in questi ultimi anni si sono fatte sentire così chiaramente, che non è più facile ignorarle: come quella di Jessica Utts, con la sua relazione per il Governo USA e le sue ricerche presso la University of California di Davis, quelle degli scienziati di altre importanti università americane come Princeton, Harvard, Las Vegas, Durham e di università europee come Edimburgo e Amsterdam, l'Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene di Friburgo e La Sapienza di Roma. Voci di scienziati autorevoli come quella del Premio Nobel per la Fisica, Brian D. Josephson, che parla chiaramente dell'evidenza e delle importanti implicazioni dei fenomeni psichici, per arrivare alle sollecitazioni di uno dei padri della psicoanalisi italiana, il professor Emilio Servadio⁹, che ha sempre difeso questa scienza contestata, denunciandone gli arretrati e limitati metodi di ricerca in una delle sue ultime interviste:

«Ho l'impressione che nel campo più seguito della parapsicologia molti progressi non siano stati fatti, in fondo, se si pensa che la Society for Psychical Research è stata fondata a Londra nel 1882. Non possiamo dire che da allora sono state effettuate grandi scoperte. Perché? Perché i fenomeni cosiddetti paranormali non sono altro che frecce indicative di una diversa realtà e finché si insiste, come insistono oggi molti parapsicologi, a voler inscatolare i fenomeni paranormali nei confronti di una scienza positiva, meccanicistica, non si arriverà mai a contenerli, perché da quella scatola — se così mi posso esprimere — esorbitano».

Tuttavia anche le conferme sull'esistenza delle doti extrasensoriali esorbitano dagli angusti spazi in cui questa scienza fatica a svilupparsi, come dimostrano le fughe di notizie avvenute in America nel 1995. E quelle dello stesso anno, provenienti dal Giappone, pubblicate dal quotidiano italiano La Repubblica, che informò sugli esperimenti per l'impiego delle percezioni extrasensoriali effettuati nei laboratori segreti della Sony Corporation, a Shinagawa, di fronte al porto di Tokyo. E si sa che ne vengono effettuati anche in Russia, in Germania e in Israele. La nostra stampa specializzata in divulgazione scientifica, in genere, ignora l'argomento. Se lo fa, preferisce parlare di maghi e spiriti, al più accennando a qualche esperimento, magari discutibile, invece di dare notizie corrette sulla ricerca scientifica quando non ne travisa gravemente i dati.

Come ha fatto la rivista «Focus» in un articolo dedicato al «Paranormale» (n. 79, maggio 1999). Pur dando molto spazio ai cosiddetti esperimenti del Cicap, il giornalista ha liquidato in poche righe l'argomento dell'intera sperimentazione effettuata per il Congresso USA da Jessica Utts e Ray Hyman. Il breve giudizio riportato, come ho potuto verificare, era stato tolto dal suo originale contesto di un'altra analisi e si riferiva al campione di un singolo esperimento considerato inidoneo dalla Utts e che nulla

⁹ EMILIO SERVADIO: *Per un approccio ad una realtà diversa*, Il nostro Giornale n. 4, 1991 - Gruppo Ricerche Futuro.

aveva a che fare con la ricerca ufficiale, travisando così gravemente i risultati positivi registrati dai due esperti, comunicati ufficialmente al loro Governo.

A nulla sono valse le mie due lettere al Direttore della rivista, come presidente dell'Istituto di Ricerca della Coscienza, per segnalare l'errore e offrire la disponibilità e la collaborazione dell'Istituto, insieme a della documentazione scientifica. La breve risposta inviata mi ricusava l'errore. Mentre Jessica Utts, a cui abbiamo inviato quel numero di Focus e le copie delle lettere, ci ha risposto con una e-mail di approvazione e ringraziamento.

Antropologia e fenomeni psichici

L'antropologia, branca scientifica tra le più adatte a verificare e studiare i Fenomeni Psichici ed a contribuire alla nascita della scienza della Ricerca Psichica, ha in parte mancato a questo suo compito. Probabilmente perché la maggior parte degli antropologi ha preferito ometterne l'informazione o sminuirla per timore dell'integralismo accademico.

Naturalmente ci sono state anche voci autorevoli che ne hanno documentata l'esistenza e promossa la ricerca. Nel suo testo *L'Universo della Parapsicologia*, Benjamin B. Wolman¹⁰ raccoglie una buona documentazione sulle spiegazioni antropologiche degli eventi Psi (tutto ciò che è inerente ai fenomeni psichici e al loro studio), date da coloro che hanno deciso di rompere questo silenzio. Non mancano dunque illuminanti testimonianze di chi ha compreso l'importanza della Ricerca Psichica per l'uomo, portando fin dalla fine del secolo scorso la questione all'attenzione dei colleghi in convegni e conferenze, facendo ricerche e sperimentazioni, scrivendo libri. Sono stati moltissimi i fenomeni psichici riscontrati in sciamani, medium, stregoni e uomini-medicina delle tribù primitive di vari paesi dell'Africa, in Amazzonia e in Australia. C'è l'esperienza molto più documentata, tra religione e filosofia, dei mistici orientali, che dall'inizio del XX secolo ha attratto il mondo occidentale. Molto più rara e saltuaria è stata l'indagine scientifica effettuata da seri studiosi (sia in ricerche regolari che top-secret), dei fenomeni psichici di medium e sensitivi occidentali (quelli veri e non quelli da salotto), sottovalutati e considerati scomodi dalla nostra società. L'antropologo e archeologo J. Norman Emerson¹¹, dopo aver lavorato per undici anni con la collaborazione di un sensitivo, nel 1973 dichiarò ufficialmente: « *Per mezzo dell'intuito e della parapsicologia tutta una nuova visione dell'uomo e del suo passato è alla nostra portata. Come antropologo e come archeologo esperto in questi campi, dico che secondo me merita cogliere l'occasione di indagare e di studiare i dati che ci vengono forniti in questo modo. A ciò dovremmo dare precedenza assoluta su*

¹⁰ BENJAMIN B. WOLMAN: *L'Universo della Parapsicologia*, tr. it Milano, Armenia Editore, 1974.

¹¹ J. NORMAN EMERSON: «Intuitive archeology» relazione per il meeting «The American Anthropological Association» - Mexico City 1974.

tutto il resto». E aggiungeva, «In un prossimo futuro la paranormalità di oggi sarà la normalità».

Nello stesso anno, l'antropologo E. Fuller Torrey¹² sosteneva con convinzione che i praticanti la magia sono tanto efficienti nei loro rapporti con i propri compagni di tribù, quanto gli psichiatri americani o europei nelle loro relazioni con i propri pazienti e criticava ferocemente i nostri preconcezioni etnocentrici. Inoltre, osservava: «Le tecniche usate dagli psichiatri occidentali sono, con poche eccezioni, sullo stesso piano scientifico di quelle impiegate da medici stregoni. Se l'una è magica lo è anche l'altra. Se l'una è pre-scientifica l'altra lo è altrettanto.

Diversi anni prima, nel 1952, l'americano John Swanton¹³, dopo essersi ritirato dalla Smithsonian Institution e già presidente della Anthropological Association, scrisse ai colleghi della sua associazione una comunicazione ufficiale, invitandoli a familiarizzarsi con i risultati di laboratorio degli studi ESP, a causa della loro rilevanza per il campo dell'antropologia. Affermava:

«Una significativa rivoluzione che ci riguarda tutti sta verificandosi in una branca collegata della scienza senza grandi rumori, ma con sicurezza e non viene accolta in modo onesto e veramente scientifico».

Nel 1959, durante un convegno della stessa associazione C. W. Weiant lesse un suo saggio¹⁴, in cui sottolineava il riconoscimento scientifico che la Parapsicologia stava ricevendo e passava in rassegna alcuni resoconti etnografici di possibili eventi PSI. Notava: «Penso sinceramente che ogni antropologo, che vi creda o meno, debba familiarizzarsi con le tecniche della ricerca parapsicologica e farne uso, come di tutti gli altri mezzi a sua disposizione, per stabilire cosa sia reale e cosa illusorio nel cosiddetto paranormale. Se dovesse rivelarsi che i sostenitori di esso hanno ragione, vi saranno certamente implicazioni eccitanti per l'antropologia».

Nella nostra cultura abbiamo molti termini per denominare chi possiede forme di capacità paranormali: medium, sensitivo, psichico, paragnosta, chiaroveggente. Mentre in antropologia si indicano tali individui come: stregone, uomo della medicina, veggente, strega, mago, indovino, sciamano. Mircea Eliade nel 1966 dichiarava: «Tocchiamo ora un problema della massima importanza... cioè la questione della realtà delle capacità extrasensoriali e dei poteri paranormali attribuiti agli sciamani ed agli uomini della medicina. Sebbene la ricerca in proposito sia ancora agli inizi, un numero piuttosto grande di documenti etnografici ha ormai stabilito l'autenticità di tali fenomeni oltre ogni dubbio¹⁵».

Gli episodi di fenomeni ESP raccontati da antropologi sono miriadi. Weiant, ad esempio, nel 1960 descrisse la seguente esperienza avvenuta

¹² E. FULLER TORREY: *The Mind Game: Witchdoctors and Psychiatrists*, New York, Bantam Books, 1973.

¹³ JOHN SWANTON: riferimento in *L'Universo della parapsicologia* di BENJAMIN E. WOLMAN, Milano Armenia Editore, p. 744.

¹⁴ C.W. WEIANT, rif. *L'Universo della Parapsicologia* di BENJAMIN E. WOLMAN, Milano Armenia Editore, p. 744.

¹⁵ MIRCEA ELIADE: *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press 1966, in Italiano: *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma Ed. Mediterranee 1974.

a Puerto Rico: « Con due amici stavo facendo una seduta sotto un portico con una medium e ascoltavo stupito questa signora che mi descriveva nei particolari la mia casa a Peekskill, N.Y., indicando la collocazione degli alberi e delle siepi, i colori dei fiori, la disposizione dei mobili e dei quadri, i diversi membri della mia famiglia e la loro età approssimativa e perfino la diagnosi esatta di una malattia di cui soffriva allora mia suocera. Fece anche riferimento a particolari intimi della mia vita. Le circostanze erano tali che solo la chiaroveggenza poteva spiegare questa sua conoscenza».

Un esempio recente è di due anni fa, descritto dall'antropologo e ambientalista Brando Crespi¹⁶. Durante una delle spedizioni di ricerca sulla bio-diversità di Pro-Natura International, nella foresta amazzonica, l'ultima frontiera della ricerca, fu chiesto ad uno sciamano di trovare nella foresta un'erba capace di eliminare le macchie scure della pelle, a cui era interessata, per commercializzarla, un'importante industria cosmetica occidentale. Lo sciamano, in breve tempo, tra le centinaia di migliaia di specie vegetali della foresta, grazie alle sue capacità psichiche scelse e consegnò agli scienziati un rametto coperto da una resina (gli indigeni usano questa resina per rimarginare le ferite e alleviare il dolore delle bruciature e non conoscono certo il problema estetico delle macchie della pelle). L'estratto oleoso della resina risultò essere efficacissimo per questo problema degli occidentali.

Le percezioni extrasensoriali applicate all'archeologia

Fra i segnali che raggiungono la mente (secondo alcuni studiosi quella di tutti) e che solo pochi riescono a tradurre in pensiero logico, ci sono quelli che riguardano la possibilità di trovare brandelli di storia non scritta o reperti archeologici. Le emozioni, infatti, ci sopravvivono e sopravvivono alla vita, come diapositive di programmi sospesi, che aspettano di essere rivisti, riascoltati. L'impiego di questo tipo di percezione, nella ricerca, è stato definito « archeologia psichica o intuitiva » e ha dato spesso ottimi risultati. Con la collaborazione di un sensitivo si possono ottenere informazioni concernenti il luogo dove eseguire gli scavi o suggerire ipotesi concernenti la storia personale o culturale delle persone responsabili della produzione di artefatti trovati in luoghi archeologici.

Nel 1974 a Mexico City, in una riunione della American Anthropological Association, l'archeologo Goodman¹⁷ testimoniò che un sensitivo dell'Oregon gli aveva fornito informazioni, in stato di trance, permettendogli di localizzare un luogo presso Flagstaff in Arizona, in cui trovò un

¹⁶ BRANDO CRESPI: Co-fondatore con S. Schwartz dell'Organizzazione di ricerca americana Mobius Group e oggi Coordinatore delle Strategie di Pro-Natura International - sito web: www.Pronatura.org.br.

¹⁷ J. D. GOODMAN: « Psychic archeology: Methodology and empirical evidence from Flagstaff », Arizona, relazione Meeting The American Anthropological Association, Mexico City, 1974.

gran numero di manufatti risalenti a prima del 25.000 a.C. Il sensitivo predisse il tipo di oggetti che si sarebbero trovati alle varie profondità e la natura degli strati geologici con un elevato grado di significatività statistica.

J. N. Emerson, presidente della Canadian Archeological Association, ha riferito nel 1974 di utilizzare l'aiuto di un sensitivo di nome George per visitare gli stanziamenti irochesi. Egli era in grado di «stabilire l'età di tali stanziamenti, descrivere la gente, i loro vestiti, le loro abitazioni, l'economia e il comportamento generale» e lo studioso verificò che le informazioni erano esatte all'80 per cento¹⁸.

Nei primi anni Ottanta, a Los Angeles il «Mobius Group» fondato da Stephan Schwartz¹⁹, allora Assistente speciale per la Ricerca e le Analisi presso il Capo delle Operazioni Navali USA e Membro della Royal Geographical Society insieme all'antropologo e ambientalista Brando Crespi, ha realizzato importanti esperimenti (alcuni «top secret») e organizzato spedizioni archeologiche con la collaborazione di un'équipe di sensitivi, di cui ho fatto parte per nove anni.

Il Gruppo americano, associando ai metodi di ricerca ortodossi degli studiosi, l'impiego delle doti dei sensitivi, ha portato *un contributo importante alle applicazioni pratiche dei poteri mentali*.

Successivamente, al mio rientro in Italia, ho rappresentato l'organizzazione di ricerca americana fondando il «Future Research Group», divenuto attualmente l'Istituto di Ricerca della Coscienza, la cui attività è volta a conoscere ed a difendere le potenzialità della mente umana.

Quale futuro per chi cerca di capire?

Nel settore della Ricerca psichica, specialmente nel nostro Paese, che arriva sempre buon ultimo nella ricerca, la situazione è insostenibile e più che mai ora, in tempo di Giubileo, subiamo attacchi dal cieco, timoroso integralismo scientifico, religioso e sociale. Si cerca di confondere la vera ricerca, associandola al panorama di imbroglioni, falsi maestri, organizzazioni che mirano a fettine di potere. Ogni giorno io incontro gente che è stata truffata da un guaritore o da un mago, sempre di più mi imbatto in persone confuse da idee lanciate da chi non ha nessuna reale conoscenza e che vuole liquidare i fenomeni psichici come disturbi emotivi, mentali o possessioni demoniache.

Il grande fisiologo J.C. Eccles²⁰ disse in proposito: «*Dobbiamo imparare a vivere con problemi che vanno al di là della nostra attuale capacità di comprensione e non negare impulsivamente l'esistenza o la realtà di tali problemi*».

¹⁸ J. N. EMERSON: «Intuitive archeology», Meeting The American Anthropological Association, Mexico City 1974.

¹⁹ STEPHAN SCHWARTZ: *Le segrete volte del tempo*, Sperling & Kupfer Editori, 1983 e *The secret vaults of time*, Grosset & Dunlap, New York 1978.

²⁰ J. C. ECCLES: *The Neurophysiological Basis of Mind*, Oxford - The Clarendon Press, 1953.

Per questo dobbiamo chiederci: «Quale futuro si presenta a chi cerca di conoscere e di capire?».

Penso che dobbiamo continuare a lavorare seriamente per dissipare la paura del nuovo e la cortina di idee preconcepite e di ignoranza che frena la ricerca in questo settore. Ognuno di noi porta verità relative che devono essere unite alle altre. Per quanto sia difficile il campo della «vera ricerca» è questa la strada che si deve seguire se ci si vuole evolvere.

Personalmente ho preferito concentrare i miei sforzi per creare una struttura che aiuti a cercare di «capire», al di là dei protagonismi e delle teorie date per scontate e prive di una volontà di ricerca e di confronto.

Per quanto riguarda la mia esperienza di sensitivo e di ricercatore, mi sono trasformato in un soggetto di studio e quindi conosco le difficoltà che incontrano gli studiosi che affrontano tali argomenti, in particolare quando vogliono inserirli in metodi e protocolli non idonei.

Mi ritengo abbastanza soddisfatto del mio lavoro, perché sono passato dall'aver una serie di fenomeni incontrollati, che invadevano la mia vita, ad una forma di conoscenza e di controllo degli stessi. In particolare, con il controllo — benché parziale — degli sdoppiamenti, in inglese detti O.O.B.E. (Out of Body Experience), che costituiscono uno stato di dilatazione della coscienza, attraverso cui si possono percepire brevi informazioni su fatti o luoghi, anche se distanti nel tempo e nello spazio. Una dilatazione simile a quella tipica del «volo magico» degli sciamani e uomini-medicina di varie etnie.

Sempre con il controllo delle mie percezioni extrasensoriali, camminando su terreni sconosciuti sono riuscito e riesco a descriverne la storia, effettuando importanti scoperte archeologiche, riconosciute tali dalle Soprintendenze. Ad esempio, quelle di centri urbani e necropoli a nord del Lazio a Capranica, di un insediamento etrusco-romano presso il Sasso (Cerveteri), il Tempio delle Y di Trospadi, il Tempio dell'amore o Degli Incontri di primavera nella Sabina, una città all'interno della tenuta di Capocotta sul litorale romano, parte di un villaggio sommerso dell'età del bronzo al largo dell'isola di Ustica etc. Come sono riuscito a definire esattamente fatti accaduti in centinaia di precognizioni con data e luogo (di cui una parte sono state inserite anche in computers di fisici dell'Università La Sapienza). E ancora inspiegabili guarigioni di patologie mediche ed intuizioni di vario genere, pescate da una dimensione che sembra fuori dal tempo e dallo spazio, per come generalmente vengono considerati. Dopo tanti anni di studio e di ricerca in Italia e all'estero, ho pensato di mettere a punto delle tecniche per preparare persone che non avevano mai manifestato fenomeni inconsueti. E' stato un lavoro lungo, che mi ha portato necessariamente ad isolarmi per quasi cinque anni. I risultati mi hanno ripagato abbondantemente così che, visto che ero scomodo per buona parte della nostra società a causa delle mie capacità extrasensoriali, volevo verificare se ciò che avevo capito ed elaborato poteva diventare una realtà utile anche agli altri.

L'attuale associazione a scopo di ricerca che ho fondato insieme a studiosi, scienziati e persone comuni, ha come fine quello di conoscere

un punto di contatto tra le antiche tradizioni e le nuove acquisizioni scientifiche. Ho impiegato ogni risorsa e ogni energia in questo programma, dato che non sono evidentemente nato per fare il guaritore super pagato o il sensitivo alla moda, né tantomeno una delle tante divinità reincarnate. Dall'inizio delle mie ricerche, ormai da circa quarant'anni, durante gli sdoppiamenti cominciai ad intuire che doveva esserci una dimensione al di là delle leggi umane di dualità. Cominciai ad avere delle precognizioni e mi accorsi che oltre quello che possiamo chiamare *mondo parallelo del futuro*²¹ c'era una dimensione dove coesisteva un tutto difficilmente definibile dalle cognizioni logico-dualistiche. Ero entrato in un presente-continuo, fatto di tonalità luminose diverse, dove i fatti umani di futuro e passato vivevano senza suscitare in me nessuna emozionalità.

Un mondo attinguo dove le leggi costruite dalla logica sembrano ribaltarsi, per poi unirsi in una forma di raro equilibrio. Nasce da qui l'idea di parlare della *Unione degli Opposti*, di mettere a punto le regole della Biostimolazione come meditazione, postura, movimento con suoni e ritmi.

Ho lavorato quindi con oltre un migliaio circa di persone ed alla fine di questi lunghi anni, i risultati non sono mancati. Circa il 40% ha manifestato dei particolari ipersensi (assolutamente non registrati prima) e molte di queste persone hanno migliorato la propria qualità di vita, superando problemi anche gravi e ponendosi con maggior incisività sia verso se stessi, che verso gli altri e nella vita quotidiana.

Dopo aver effettuato moltissimi esperimenti tramite meditazioni profonde, la psicoscopia, le proiezioni per leggere fatti emozionali del passato delle persone o di oggetti nascosti in contenitori chiusi, esercitazioni sulla telepatia, da vicino e a distanza e la cura di varie patologie, mi sono rivolto a ricercatori di varie discipline scientifiche, come medici, sociologi, psicologi, matematici e fisici, per chiedere la loro collaborazione in successive sperimentazioni, allo scopo di valutare meglio l'efficacia delle tecniche elaborate.

Per questo gli esperimenti eseguiti successivamente sono stati rigorosamente controllati sia nei protocolli tradizionali (di cui conosciamo bene i limiti), sia nelle modalità del loro svolgimento e in seguito pubblicati.

Sistema Olistico: «Verso la nuova Era»

La rivoluzione culturale che è in atto porta con sé un processo di cambiamento basilare della visione del mondo, radicale quanto la rivoluzione copernicana. Qual' è il risultato di questo cambiamento? L'ossessione di quantificare e misurare della scienza attuale, insieme ai successi di un progresso indiscutibile, ha richiesto all'uomo e al pianeta un tributo pesante, i cui problemi sociali ed ambientali non si possono assolutamente risolvere, seguendo il modello di vita meccanicistico, che ancora ci governa.

²¹ UMBERTO DI GRAZIA: riferimento alle esperienze raccolte nel libro *L'altra dimensione*, Milano, Armenia Editore 1983.

Su questo punto lo psichiatra R.D. Laing²² (ha giustamente notato: «Dovevamo distruggere il mondo in teoria, prima di distruggerlo nella pratica. Il programma di Galileo ci offre un mondo morto. Vista, udito, gusto, tatto, odorato perdono ogni attendibilità ed insieme con loro vengono meno da allora: la sensibilità estetica ed etica, i valori, la qualità, l'anima, la coscienza, lo spirito.

Sta cambiando, nonostante gli ostacoli della scienza ufficiale e del potere socio-politico-economico, il paradigma ovvero il modello che ci governava: stiamo passando dal modello di vita meccanicistico o riduzionistico, che dava risalto alle parti, a quello *olistico*, organicistico, ecologico, che dà risalto al tutto. Di conseguenza cambiano i nostri valori e cambia l'etica che regola il nostro comportamento, secondo i concetti di bene e di male.

Dobbiamo arrivare a capire che non siamo stati creati per distruggere, che tutti: animali, piante, minerali, energie conosciute e non, facciamo parte di un unico organismo, da rispettare e difendere. Non siamo delle macchine e i fenomeni psichici lo dimostrano ulteriormente. Se una persona, una pianta, una specie animale muoiono, anche in un paese lontano, questi fatti ci colpiscono ad altri livelli, impoverendo le nostre possibilità di condiscere. Il modello meccanicistico ha portato gravi danni, anche irreversibili, alla nostra vita e a quella del pianeta: La fisica quantistica e l'ecologia ne hanno dimostrata l'errata visione, ma al cambiamento in favore del modello olistico si oppongono la scienza ufficiale e il potere socio-politico-economico.

Molti scienziati e filosofi, tra cui diversi premi Nobel, riconoscono il nuovo paradigma come l'unico possibile e lottano per il cambiamento e per l'evoluzione della qualità della nostra vita e di quella del pianeta, da cui dipendiamo. Il prezzo pagato è altissimo e aumenta ogni giorno. I problemi che dobbiamo risolvere, come dice il fisico Fritjof Capra²³, sono problemi sistemici del pianeta, come la sovrappopolazione, la fame del terzo mondo, l'aumento di povertà nel mondo industrializzato, la desertificazione, l'estinzione di specie animali e botaniche, l'inquinamento dell'ambiente, la bioetica e la sopravvivenza della specie umana in una simile prospettiva di vita, che protegge un sistema economico così poco civile da seguire a privilegiare pochi a scapito di molti e mette a rischio gli equilibri che regolano la natura.

Un forte segnale di questo malessere si è avuto in America, tra il 29 novembre e il 3 dicembre 1999, in occasione della recente Conferenza dell'Organizzazione Mondiale del Commercio di Seattle: quattro giorni di manifestazioni e violente proteste della gente, in guerra contro l'erosione genetica e l'uso indiscriminato delle biotecnologie da parte delle multinazionali, conclusasi con 24 ore di coprifuoco, la dichiarazione dello stato di emergenza e 600 persone arrestate. La gente cosiddetta comune non intende più accettare dogmi, né essere dipendente dalle leggi dei monopoli indu-

²² R. D. LAING: rif. F. CAPRA in *La rete della vita*, Rizzoli 1997 e Sansoni 1998.

²³ FRITJOF CAPRA: *La rete della vita*, Rizzoli 1997 e Sansoni Editore 1998 e 1996 - (Doubleday - Anchor Book, New York).

striali, ma pretende di sapere anche cosa mangia e quali prodotti della terra seminano i coltivatori per la sua tavola.

Negli stessi giorni del vertice di Seattle, in Inghilterra, il quotidiano *Financial Times* e la prestigiosa rivista scientifica «*Nature*», hanno pubblicato i risultati di una ricerca scientifica del professor Guenther Stotzky, biologo all'Università di New York: «Il mais modificato geneticamente per resistere agli insetti produce la tossina TB. Questa molecola proteica attraverso le radici penetra nel terreno e lo avvelena per 15 giorni circa. Si teme, dagli studi in corso, che il pesticida prodotto geneticamente provocherà in seguito la nascita di insetti resistenti alla stessa tossina». Altre analisi su vari cibi transgenici, effettuati in Canada e in America e in Europa, dai risultati allarmanti sulle conseguenze per la salute dell'uomo, non sono stati divulgati, tranne rare eccezioni. Come nel caso degli esperimenti effettuati sulle patate alterate geneticamente dal dr. Pusztai, in un istituto di ricerca in Scozia: i topi alimentati con queste patate hanno riportato lesioni interne rilevanti, confermate anche da un importante patologo che ha riesaminato i resti delle bestiole del laboratorio. E' quanto ha rivelato il «*Mail on Sunday*» in un articolo pubblicato lo scorso anno e riportato recentemente dall'edizione italiana della rivista *Nexus*. In conseguenza delle sue rivelazioni lo scienziato è stato cacciato dal suo programma di ricerca dal suo capo, professor Philip James ed anche sollevato dal ruolo di capo della nuova Agenzia degli Standard Alimentari del governo, che dovrebbe essere costituita il prossimo mese di aprile. Il dr. Pusztai, tuttavia, ha effettuato altri esperimenti utilizzando patate alterate da un altro gene, quello del bucaneve. I test hanno confermato la peggiore delle ipotesi, con effetti devastanti. Il rapporto dello scienziato inviato al professor James ed allo Scottish Office, ha evidenziato danni al fegato e agli organi del sistema immunitario delle cavie.

Le conclusioni del dr. Pusztai vengono ora appoggiate da più di 20 scienziati di 13 paesi diversi, mentre il Dr. Stanley Ewen, consulente patologo dell'Università di Aberdeen, ha effettuato un'analisi indipendente. Le conclusioni dei due scienziati rappresentano un contrattacco per l'industria plurimiliardaria delle biotecnologie, la quale sta cercando di ottenere in tutto il mondo autorizzazioni per far crescere estesi raccolti transgenici. All'inizio dell'esperimento si pensava che la lectina del bucaneve non avrebbe probabilmente prodotto effetti dannosi e considerata adatta ad uno sfruttamento commerciale. Ora queste rivelazioni hanno creato scompiglio nella ricerca sui cibi geneticamente alterati²⁴.

Gli effetti dei cibi manipolati geneticamente potrebbero essere, dunque, quelli di una bomba a scoppio ritardato.

Inoltre, le frutta e le verdure transgeniche sono sterili, con la conseguenza che chi le coltiva non ha possibilità di riseminarle e, se non verrà

²⁴ «*The Mail on Sunday*»: articolo di CHRISTOPHER LEAKE e LORRAINE FRASER, Londra 31.1.1999 - *Nature*: vol. 39777, 18.2.1999, sito web del Rowett Research Institute: www.rri.sari.ac.uk *Nexus*, edizione italiana, n. 24, rubrica «deBriefing».

regolamentato l'uso delle biotecnologie, ci sarà presto anche un monopolio dei semi.

Tutto questo risponde alla logica consumistica del modello di vita meccanicistico, che considera l'uomo comune un «vuoto a perdere». Vogliamo dare ascolto a chi sottolinea lo «stato di fatto» della mancata diffusione di ricerche e di metodi utili ad affrontare e vincere i vari veleni, generalmente non richiesti, con cui viviamo? O vogliamo abbassare la testa ed accettare i loro comandamenti da nuova inquisizione?

1. Se non ti ammali sei pericoloso
2. Se non compri più di ciò che ti serve sei perdente
3. Se hai delle idee tue sei rivoluzionario
4. Se hai sensazioni paranormali sei pazzo.

Già negli anni Settanta Willis W. Harman, direttore del Centro per gli Studi di Politica Sociale all'Istituto Stanford, parlando della necessità di adeguarsi al modello di vita olistico, dichiarava:

«E' stato nel nome della scienza che le basi trascendentali dei valori umani si sono via via erose, lasciando gli USA e le nazioni progredite prive di una guida che non fosse la crescita a tutti i costi, che ci ha condotti all'attuale crisi sociale ed ecologica. Così quando i fenomeni della ricerca psichica sfidano, come stanno facendo, il paradigma scientifico dominante in realtà affrontano anche il paradigma sociale dominante. Se diverrà dominante il nuovo paradigma collegato al fenomeno della ricerca psichica, avremo lo spostamento da un orientamento per lo sviluppo materiale a una società basata sull'apprendimento e la programmazione guidata da un'etica ecologica ed autorealizzativa; lo sviluppo di una scienza aperta rivolta verso l'esplorazione delle esperienze soggettive; l'emergenza della corporazione come principale forma istituzionale in cui gli individui potranno ricercare l'autorealizzazione con basi di legittimità radicalmente nuove; l'adozione di una politica della piena occupazione, basata sul bisogno umano di una realizzazione nel lavoro; l'assunzione dell'educazione come processo vitale intimamente collegato al lavoro e non andare incontro alle richieste di un sistema economico intossicato dal proprio sviluppo²⁵».

Nella rivoluzione scientifica-filosofica-culturale in atto, si delinea oggi una nuova connotazione sociale, simile a quella della lotta contro la povertà e la fame delle più grandi rivoluzioni popolari.

Siamo di fronte alla presa di coscienza della gente comune, che da tempo ormai ha cominciato a scegliere con quali medici e con quali medicine curarsi, (in Italia sopportandone i costi, poiché il sistema sanitario vigente non dà possibilità di scelta, né rimborsi mutualistici), adottando sempre di più la medicina e le tecniche naturali ed energetiche. E che oggi comincia a dover combattere anche per il diritto di scegliere il cibo con

²⁵ WILLIS W. HARMAN, rif. Su *Esplorazioni psichiche in USA* di EDGAR D. MITCHELL, vol. II, Torino, Edizioni Meb 1975.

cui nutrirsi, per salvaguardare la propria salute e la propria sopravvivenza. Qualcosa nel modello meccanicistico sta già cambiando. Sì, la nuova rivoluzione è in atto e fermarla significa condannare il nostro futuro.

UMBERTO DI GRAZIA
Istituto di Ricerca della Coscienza

Umberto Di Grazia
Presidente I.R.C.
(Istituto di Ricerca della Coscienza)
Largo Strindberg, 34 - 00142 Roma
Tel/fax: 06-51962550
Sito: <http://www.coscienza.org>
E-mail: irc.irtiscalinet.it
Uff. stampa: Gardenia Zanoni
tel.0335-8437524 / 06-39741089

L'importanza di amarsi

Louise L. Hay, inizia il suo meraviglioso libro *You Can Heal Your Life* con l'assunto «*La vita è veramente semplice, ciò che diamo riceviamo*». Prosegue poi spiegando che ciò che pensiamo di noi e della vita diventa la nostra stessa realtà.

Se, ad esempio, pensiamo che la gente sia fondamentalmente pericolosa, sentiremo, vedremo e sperimenteremo pericolo ovunque. Se invece pensiamo che la gente sia fondamentalmente amichevole, vivremo un'esperienza completamente diversa. Il nostro pensiero accompagnato da una forte emozione diventa così la nostra realtà, poiché la vibrazione generata dall'emozione si sperimenta con altrettanta forza nella vita.

L'altro giorno ho tenuto un seminario che ha avuto una buona accoglienza. Ho lasciato l'aula sentendomi molto soddisfatta. All'improvviso ho incontrato un vecchio amico che era stato mio vicino di casa molto tempo fa e non ci vedevamo da almeno quindici anni. In risposta all'entusiasmo che il mio viso lasciava trasparire, il mio amico mi ha detto: «Però, hai un magnifico aspetto, sembri più giovane ora di quindici anni fa». Al mio pensiero «Il seminario è andato veramente bene» si è unita una forte, chiara e piacevole sensazione positiva che subito è divenuta esperienza.

Sfortunatamente anche il contrario è possibile. Se ti passa per la mente «Io non mi merito la felicità, è colpa mia» attirerai persone che ti procureranno solo dispiaceri e dolori.

Molte persone ottengono ciò che hanno senza fare il minimo sforzo. Hanno un modo di pensare confuso e in merito ad uno stesso argomento mostrano simultaneamente atteggiamenti positivi e negativi. Ad esempio «Mi piacerebbe avere tanti soldi, ma i soldi non hanno nessuna importanza per me», oppure «Vorrei tanto incontrare la mia anima gemella ma alla mia età, siamo realisti, è impossibile». Da quando l'universo ci concede la possibilità di fare esperienza, indipendentemente da ciò che vogliamo veramente, potremmo guadagnare dei soldi, ma non molti, oppure averne tanti e poi perderli e così via. Oppure si potrebbe trovare l'anima gemella che vada bene per alcuni aspetti della vita ma non per altri.

Ciò che abbiamo acquisito sino ad oggi, relativamente al nostro stato fisico, economico, relazionale, etc. è la conseguenza di tutti i pensieri e le scelte che abbiamo fatto finora. Il momento più importante, comunque, è proprio ora, poiché è in questo momento che i nostri pensieri stanno gettando le fondamenta del nostro futuro.

Molte volte ci è stato ripetuto quello che Cristo ha detto, «Ama il

prossimo tuo come te stesso», ma questo è stato in genere interpretato con il significato: ama il prossimo tuo più di te stesso, oppure: ama il prossimo tuo invece di te stesso. Ci siamo dimenticati che amare il prossimo è strettamente legato al grado di amore per noi stessi.

La ragione è perfettamente comprensibile e facilmente attuabile. Quando una persona non accetta se stessa e non si approva, molta della propria energia è spesa nello sforzo di nascondere la vergogna e il senso di colpa e nel «curare» il dolore che la stessa vergogna e lo stesso senso di colpa generano. L'energia che rimane per amare gli altri viene inibita oppure si manifesta in forme contorte: ci preoccupiamo per l'altra persona (non ci si può preoccupare e amare nello stesso momento, sono due emozioni di natura ben distinta), oppure ci prendiamo cura dell'altro provando il senso di colpa, di responsabilità, di dovere o di paura per ciò che gli altri potrebbero dire (nessuno di questi modi di fare scaturisce dall'amore).

Così la formula è questa: il pensiero, la convinzione, l'aspettativa - la mia realtà. Di conseguenza, il pensare «Non sono abbastanza bravo» è dannoso non solo per se stessi ma anche per un certo numero di persone che appartengono al proprio mondo.

Risentimento, critica, vergogna e senso di colpa sono i modelli di pensiero più dannosi. Liberare il risentimento attraverso il perdono può anche dissolvere la malattia più seria. Questo perché ogni pensiero e ogni emozione si riflette nel corpo e se protratti nel tempo possono anche generare malattia. La soluzione è quella di riconoscere che il «Non essere abbastanza bravo» è solo un modo di ragionare che si può modificare. Il pensare «Mi amo e mi approvo» ci porta a sperimentare esperienze completamente diverse.

La conoscenza di come l'universo funzioni risale a tempi remoti ma, in qualche modo, l'umanità sembra averlo dimenticato. Ne rimangono solo poche pillole di saggezza come «Fai agli altri quello che vorresti che gli altri facessero a te». La logica è affascinante ma come funzioni e se mai abbia funzionato è oggetto di dubbio. Inoltre in epoche precedenti l'importante era agire piuttosto che pensare.

Oggi tutto questo è cambiato. I pionieri del pensiero come Lode Hay, Caroline Myss a Abraham-Hicks, ci dicono che il nostro modo di pensare dà forma non solo alle nostre azioni ma anche all'universo che a noi si relaziona. Pensiero e azione sono causa ed effetto e se noi lo comprendessimo potremmo condurre noi stessi alla felicità e al benessere.

Traduzione di Alessia Botti

JUDITH FAULKNER

Dalle tecniche Ayurvediche al Quantum Healing di D. Chopra

Parte prima

Molti di voi scopriranno di sapere già alcune delle cose che dirò perché in effetti sono concetti «vecchissimi» proposti soltanto con un nuovo linguaggio, più attuale e comprensibile e inseriti in un sistema di riferimento integrato.

A mio parere la New Age è in gran parte questo: antiche e arcaiche conoscenze riproposte in forme fruibili oggi.

Ayur-Veda è termine sanscrito che significa semplicemente «Scienza della Vita» e le cui origini, rintracciabili negli antichi trattati indiani del Veda, delle Upanishad etc., si perdono nella notte dei tempi, incrostate poi come concrezioni coralline delle esperienze di secoli di studiosi e praticanti tanto da dare poi origine a «sistemi ayurvedici» differenti secondo le varie zone dell'India. Non vi parlerò di questo, in questo breve intervento, perché esiste una vastissima letteratura sulle pratiche ayurvediche. Desidero solo accennare alle Radici di questo «corpo di conoscenze» così come lo propone Deepak Chopra.

Chopra è un medico indiano specializzato in endocrinologia negli Stati Uniti, di formazione totalmente occidentale, che in un certo momento nella sua vita incontra e diventa allievo di Maharishi Mahesh Yogi, il fondatore della Meditazione Trascendentale. Si sostiene che in effetti tutto ciò che si conosce in realtà si ri-conosce e cioè che non è possibile insegnare qualcosa a qualcuno che già non l'abbia dentro in «nuce» o come si dice nel potenziale... Infatti provate a insegnare la matematica a una mucca! Quindi il processo di apprendimento è in realtà a ricordare.

Ora facciamo un esperimento semplicissimo che non è né ipotesi né suggestione: immaginate di andare nella vostra cucina e di prendere un limone. Poi cercate un coltellino ben affilato e tagliate il limone in quattro pezzi, poi prendete uno spicchio e lo mordete e lo succhiate... che accade? Per la maggior parte di noi è iniziata la salivazione! Banale, no? Sembra ovvio e semplicissimo, ma cosa è accaduto? Il riflesso della salivazione è un meccanismo biochimico molto complesso e sofisticato: in presenza di un acido sulle papille gustative della lingua, che sono dei microscopici laboratori di analisi chimica dove viene rapidamente identificata la sostanza con cui si è verificato il contatto, viene inviato un impulso, tramite un'altra sostanza chimica detta «neurotrasmettitore», al computer centrale nel si-

stema nervoso che interpreta questa informazione come «sostanza potenzialmente irritante: diluire!». A questo punto parte un ordine, sempre per via biochimica, che viene interpretato dalle cellule riceventi come «spremere le riserve di acqua delle sacche salivari!». L'ordine, ricevuto, simultaneamente da migliaia di cellule muscolari, sanguigne etc., si trasforma nell'evento di cui facciamo esperienza, l'acquolina in bocca! Come vedete è un meccanismo estremamente complesso, di grande precisione e sofisticato che avviene in un «batter d'occhio»! La cosa che ci interessa qui però è che il limone non c'è e nessuna sostanza acida è venuta a contatto con la nostra lingua! Tutto il riflesso è avvenuto ugualmente, più o meno intensamente e l'esperienza quella è «reale»! Forse avete sentito parlare dei film porno e lascio alla vostra immaginazione riflettere sulla complessità delle reazioni biochimiche e muscolari che producono semplici impulsi visivi! Tutto questo porta ad una logica conclusione: il sistema nervoso non è in contatto diretto con la realtà, ma con la interpretazione di una memoria. Notate che di nuovo ci imbattiamo nella memoria e nel ricordo.

Ora l'assunto di questa scuola di pensiero, che è un diretto derivato degli studi sugli effetti della M.T.-Meditazione Transcendentale — uniti agli sviluppi della nuova branca medica denominata Psiconeuroimmunologia (1981), è che noi non siamo in «presa diretta» con la realtà: là fuori c'è una quantum soup una zuppa antica di input, di bit di informazione ed energia che caoticamente e in numero incalcolabile sono captati dai recettori sensibili specifici della nostra specie. Ricordo che un quantum è definito nella fisica come l'impulso minimo di una qualunque energia che può essere emesso o assorbito: es. unità di energia come luce = Fotone, come elettricità = Elettrone, come gravità = Gravitone e così via. Ora tutti questi impulsi che ci arrivano dal «campo quantico», che Chopra chiama anche «Campo delle Infinite Possibilità» vengono dal nostro sistema ricevuti e filtrati attraverso una «griglia» che sostanzialmente riduce, cataloga e organizza i dati caotici, ne evidenzia alcuni e ne occulta completamente altri, in schemi che siano sensati ed adeguati per noi, per ciascun soggetto in maniera specifica: questo filtro riduttore e organizzatore è la percezione. Il «modo» di percepire è in funzione delle precedenti esperienze (quindi appreso e condizionato), della memoria genetica umana frutto di miliardi di anni di evoluzione e del tipo e funzionalità dei recettori. Noi non percepiamo altro che ciò che siamo stati condizionati a percepire! Questo vale per tutti gli esseri senzienti, non solo per l'uomo, ma è chiaro che una rosa sarà percepita in maniera molto differente da me e da un'ape in cerca di polline. Riflettiamo ulteriormente su questo: cosa accadrebbe se i nostri sensori fossero anche solo minimamente differenti da quello che sono? Supponiamo ad esempio che il cristallino del nostro occhio che interpreta l'incidenza dei raggi di luce riflessa da un oggetto invece che di forma ovale fosse cubico: una palla avrebbe la forma di una matita! Allora qual è la «vera forma» di una palla? Nessuna! Ogni forma deriva dal tipo di recettore che procede alla osservazione. Tutte le forme, i colori, i suoni, i profumi del nostro mondo li inventiamo noi con i nostri sistemi di percezione: non hanno alcuna realtà in sé! Ora dalla percezione (che è tutta appresa

e condizionata) deriva la *interpretazione delle Memorie* di cui parlavamo prima e da questa interpretazione derivano le reazioni fisiologiche, emotive e quindi le azioni che compiremo in conseguenza cioè il comportamento e le sue conseguenze... Poiché noi apparteniamo tutti allo stesso Club degli esseri umani ci siamo messi d'accordo di interpretare e memorizzare le categorie di dati tutti allo stesso modo in quella che Chopra chiama Social Programmed Hypnosis, una ipnosi socialmente programmata, ma... Una caratteristica peculiare del Club umanità è che può in una certa misura riprogrammarsi ovvero modificare la interpretazione delle memorie e da qui riprogrammare anche tutte le conseguenti reazioni fisiologiche e biochimiche, la percezione del corpo come anche la percezione dello stress di qualunque natura o la struttura di una relazione e così via.

Uno yogi che resta sotto terra una settimana, un gruppo di persone che cammina sui carboni ardenti, un lama tibetano che suda e scioglie la neve intorno a sé dimostrano tutti di essere in grado di ristrutturare la percezione e quindi tutta la loro reazione fisiologica fino al risultato finale che si esprime in quel «Vortice addensato di Energia e Informazione» che è il nostro corpo fisico.

Il punto successivo di riflessione ci riporta ai Rig Veda e a una paroletta in sanscrito che è come un pulsante di ascensore che ci conduce su un altro piano di osservazione: la parola è *Ka*, cioè chi? Chi percepisce la percezione? Chi si rende conto che una certa programmazione non serve più e, anzi, può rivelarsi dannosa e dice di riprogrammare? Chi «si rende conto» o come si dice oggi «prende consapevolezza» ad esempio che è necessario cambiare dieta o schiacciare il freno in discesa? Questo Chi è «Colui che fa la scelta» The choice maker, Colui che sceglie l'esperienza.

Dove troviamo questa «Origine di Tutto», questo *Chi*, questo testimone? Non è difficile e ne facciamo subito esperienza... Voi state ascoltando o leggendo e ponete la vostra attenzione all'oggetto della esperienza che state vivendo... ora volgete il focus della vostra attenzione e chiedetevi silenziosamente e internamente chi sta leggendo?... Chi sta facendo questa esperienza?... Datevi qualche secondo per assaporare la sensazione interiore del porsi questa domanda... Ora certamente avete fatto una esperienza indefinibile a parole perché questo chi c'è senza dubbio, ma come definirne il vissuto? Questo chi, questo colui che fa esperienza è il vostro spirito. A questo processo di centratura sulla origine delle esperienze nello spirito e non nell'oggetto delle esperienze stesse Chopra dà il nome di *Autoriferimento*.

Come si accede al contatto con questa *Origine Unica*? Entrando volontariamente nel *gap* cioè nell'intervallo di silenzio tra un pensiero e quello successivo, nello spazio che nello Zen è chiamato *Non-Mente* e in sanscrito è *Dhyan*, appunto «al di là della mente» discorsiva, linguistica. È quindi necessaria una pratica che ci porti a cogliere questo vuoto, questo intervallo e tale pratica nel sistema di cui stiamo parlando si chiama «Meditazione del Suono Primordiale», ma che si può iniziare anche solo praticando 20 min. di silenzio mattina e sera, silenzio interiore con il corpo seduto e rilassato e l'assenza di disturbi esterni (televisione, ragazzini, cani e così via).

C'è un'altra domanda logica, anzi centinaia di domande affiorano quando ci si addentra in questo campo, chi è chi?

Per poter sprogrammare e riprogrammare qualcosa è necessario avere in mano un progetto: se voglio ristrutturare la casa ho bisogno di avere in mano un disegno. Questo progetto originario è la *memoria dell'unità*. Conoscete immagino tutti il concetto di ologramma... allora il mio spirito è il tutto e ricapitola il tutto come qualunque frammento infinitesimale di un ologramma riproduce sempre e comunque l'intero. Il mio chi, il mio spirito individuato è, olograficamente, lo spirito universale che oscilla tra *ordine non-manifesto* e *ordine manifesto*. Sembra un concetto difficile, ma prendiamo un manifesto di carta, un poster, e arrotoliamolo a spirale su se stesso: così c'è già tutto, ma è ripiegato su se stesso e perciò invisibile, non percepibile, è un non-manifesto. Quindi lo srotoliamo e il suo disegno diventa percepibile a noi, il dispiegarsi della manifestazione, diventa un Manifesto, ma in realtà è sempre la stessa cosa in due stati differenti.

Per tornare alle pratiche del bene-essere, ogni disturbo è visto come manifestazione che può essere riprogrammata a partire dal «Ricordo dell'Intero» cui si accede principalmente tramite la Meditazione. A questa pratica è necessario aggiungere interventi sui vari livelli del dispiegarsi della manifestazione, riprogrammando tutto, dai ritmi del sonno alle abitudini alimentari, alle relazioni e soprattutto attraverso il rimodellamento delle interpretazioni con lo sviluppo della consapevolezza e della abilità di compiere scelte creative.

Parte seconda

Ora vi illustrerò un altro aspetto della poliedrica personalità di questo medico indiano dal sorriso bonario e sensuale; un aspetto che lo rende una figura emblematica della New Age o Next Age o di quello che per gli studiosi più tecnici dell'argomento è chiamato il «nuovo paradigma».

Chopra opera un ribaltamento speculare rispetto a quello che gli occidentali hanno fatto con la cultura orientale e indiana in particolare. Per almeno un secolo, dalla fine dell'800 in poi scrittori e artisti europei hanno parlato, narrato, illustrato e fantasticato a proposito e a sproposito, in modo attendibile o del tutto fantasioso dei misteri dell'oriente e dell'India con la sua mitologia sovrabbondante. Pensiamo ad esempio al famosissimo Herman Hesse e alla sua libera interpretazione romanzata della vita nientemeno che dell'iniziatore della terza religione mondiale, cioè il Buddismo (terza solo come numero di popolazioni di appartenenza ovviamente), cioè quel Siddharta che continua ad essere un best-seller ancor oggi. Pensiamo anche al nostro amatissimo e più casalingo Salgari con il suo Sandokan o con le tigri di Mompracem. Potremmo formare una nutritissima bibliografia su questo tema sia per ragazzi che per adulti e di sicuro ciascuno di noi porta dentro di sé qualche delizioso ricordo di pomeriggi dell'infanzia o dell'adolescenza passati sprofondati nella lettura di storie e leggen-

de dell'India misteriosa... Bene, Deepak Chopra con la sua aria sorniona e semplice ci rende... pan per focaccia! Ci racconta autobiograficamente... A proposito, per inciso, la narrazione della sua storia personale e di tutta la sua famiglia è sempre presente sia nei suoi libri che nelle conferenze dal vivo, tanto da farci sentire in qualche modo «amici di casa»: sappiamo storie del suo fidanzamento con Rita, della nascita dei bambini, episodi e storielle dei nonni e dei domestici e vicini di casa e anche nella realtà la moglie Rita e i figli ormai grandi Gauthama e Mallika sono quasi sempre presenti e presentati vicini a lui, nonché il nonno, cardiologo, incoraggiato e spinto anch'egli a scrivere un libro grazioso e interessante sulla saggezza ed esperienza di vita di un medico in India, libro certamente più «Old Style» di quelli di Deepak come c'era da aspettarsi. Tutta una grande famiglia nel più puro stile «Dinasty» insomma, che fa nascere, almeno in persone come me quasi una punta di benevola invidia nel constatare con quanta efficacia e affiatamento funzioni il gioco di squadra familiare là dove si è cresciuti in un clima di sostegno e incoraggiamento reciproco costante. Tornando all'argomento principale dicevo appunto che Deepak ci racconta di essersi fin da ragazzo appassionato al ciclo delle leggende dei Cavalieri di re Artù, di aver sognato nei caldi ed afosi pomeriggi indiani il clima freddo e nevoso di Camelot, di aver cavalcato con la fantasia durante le interminabili ore di lezione per le foreste nordiche dall'aria pungente e resinosa... Insomma cosa può sognare un ragazzo indiano di buona famiglia se non la vecchia Europa e il ciclo dei miti più nordici ed europei che esista? E fra i tanti personaggi il più affascinante, intrigante e misterioso Mago Merlino con il suo seguito di Fata Morgana, spada nella roccia e così via. Da questa incontenibile passione giovanile nasce l'altro filone di libri di Chopra, questa volta romanzi rocamboleschi pieni di intrighi e colpi di scena, affollati di personaggi che cambiano continuamente forma, nome e spazio-tempo tanto da rendere a volte difficile seguirne l'intreccio. Mi viene in mente lo stile narrativo dei cantastorie girovaghi Baul del Bengala che, come una volta nel nostro sud, girano tuttora con storie dipinte e illustrate e cantate di interminabili battaglie e duelli di umani con dèi e animali che sono umani e oggetti che sono fatali e incantesimi che fanno perdere memoria e identità all'eroe, che poi è aiutato da alberi che sono di nuovo divinità o Deva sotto forma di albero e così via finché la mente cede, si arrende, rinuncia a tenere il filo logico e sprofonda nel piacere della narrazione in quanto tale, dell'episodio in quanto icona senza spazio né tempo, che parla all'inconscio attraverso archetipi universali. Una lettura estenuante e a volte ipnotica che però resta misteriosamente dentro per giorni e giorni finché ci scopriamo a comprendere in momenti di illuminazione improvvisi il senso di tante metamorfosi (e non erano forse *Metamorfosi* quelle di Apuleio e del suo asino d'oro che costò già allora all'autore un processo appunto per magia? E non è una metamorfosi quella di Pinocchio o quella di Ulisse e compagni sotto la Maga Circe...? Per non parlare di tutta la tradizione esoterica riguardante la ricerca del Sacro Graal, gli ordini cavallereschi con ben altre storie che romanzi per ragazzi...). Finché tutto si ricollega a tutto in livelli e strati sovrapposti e comprensenti, secon-

do l'età e il livello culturale ed evolutivo del «fruitore» di tale narrativa. «*Il ritorno di Merlino*» edito in Italia in ben due volumi e il nuovissimo *Lord of the Light* non ancora tradotto sono i titoli ben presto diventati best-seller internazionali, tanto da creare quasi una sorta di sdoppiamento nel pubblico, cioè una fascia di fruitori conosce Chopra principalmente per il discorso della *Guarigione Quantica* e delle *Meditazione*, affine alla M.T. di Maharishi e un'altra lo apprezza come romanziere del magico e del genere «fantasy». Si vola senza preavviso dal traffico di Los Angeles al castello nella brughiera, un intrigo risolto nel presente modifica non il futuro, bensì il passato e viceversa, perché di fatto esiste solo il presente dove tutto avviene contemporaneamente. Queste vicende non sono di lettura immediata per chi non abbia già un bagaglio di conoscenze e di chiavi simboliche specifiche e allora ecco quel furbacchione di Deepak fornirci accanto ai puzzle anche il «Manuale di istruzioni», cioè i ragionamenti e le chiavi per la comprensione a vari livelli. Tale manuale (in 20 lezioni, dichiara la copertina) è nell'edizione inglese «*The Way of the Wizard*», ma nell'edizione italiana assume il titolo ben più velato e pretenzioso di *L'antica saggezza dell'Anima*. (Tutti i riferimenti bibliografici sono alla fine).

Esiste poi ancora una terza componente caratteristica della modalità di espressione di questo Maestro-terapeuta-mago-romanziere-showman che dal passato del *Vedanta* si proietta nel futuro del virtuale e cioè il suo amore per la poesia, in particolare di Rumi, il misterioso fondatore dell'Ordine dei Dervishi Girevoli, forse il più famoso fra noi dei grandi iniziati del Sufismo. La poesia mistica di Rumi parla di Amore con la maiuscola, di dialogo intimo con il Sé supremo, con l'Amico sempre presente nell'aria fresca del mattino e nei colori del tramonto, la cui presenza si manifesta attraverso lo struggimento interiore dell'assenza, come sempre lamenta il flauto di canna dal giorno che è stato strappato dal suo letto di canne. C'è qualcosa di incredibile nel constatare come questo poeta persiano del 1200 sia diventato in questi anni l'autore più letto, amato, recitato, in testa alle classifiche americane per la poesia, grazie anche alle *Performances* di Deepak che legge appassionatamente durante le sue conferenze e nei seminari e alla TV e ovunque sia chiamato ad intervenire i versi di Rumi, accompagnato da abili musicisti di diverse etnie.

In uno splendido doppio CD corredato di libro fotografico e di testo storico si può gustare questo ulteriore aspetto dell'insegnamento e della «Trasmissione di informazione ed Energia» che Chopra attua nella maniera più attuale, cioè multimediale. Sui rapporti fra l'esoterismo islamico e la cultura vedica, sul sincretismo fra le due scuole che molti Maestri indiani famosi in occidente ed etichettati New Age mostrano palesemente, come lo stesso Osho Rayneesh, alcuni maestri della discendenza di Guru Nanak, Kirpal Singh e molti altri. Rimando agli studiosi del tema per maggiori approfondimenti, perché per quanto mi riguarda ho potuto constatare questa confluenza direttamente e per esperienza, mancando però di una base teorica e storica: anzi sarò grata a chi mi vorrà indicare, se esistono, testi di studio su questa «fusione».

Per concludere e ritornare al tema, riprendo il concetto che a mio

parere di nuovo nella New Age ci sia solo il riproporre antiche forme di conoscenza mistica, simbolica, psicologica e terapeutica in linguaggi comprensibili se non proprio alla massa almeno a fasce piuttosto ampie di fruitori, ovvero il nuovo è la *forma* e non il contenuto, la modalità di *comunicazione* e non il messaggio intrinseco e che la Next Age è la naturale evoluzione dei medesimi ed eterni contenuti diffusi dalle forme e gli stili di diffusione musicali, grafici e quant'altro dei «figli dei fiori» degli anni '60, nella attuale forma informatica, virtuale, multimediale e «navigante in rete» che è il nostro presente ed immediato futuro. In sostanza il mio parere è che l'*Evoluzione sostanziale* sia proprio nella modalità di comunicazione e nella diffusione su scala planetaria di contenuti della tradizione ancora sempre e comunque proveniente geograficamente da quella California-Nuovo Messico-Arizona che da almeno quarant'anni occupa un posto di primo piano nell'immaginario collettivo. A La Jolla in S. Diego, nella zona fra le più ricche e belle della costa californiana, a pochi chilometri dal confine con il Messico, la scuola del Well-Being di Deepak Chopra mi sembra offrire l'esempio più tangibile della attivazione di questo Nuovo (antico) Paradigma ed è «California dreaming».

MA PUJA CRISTINA CANDUCCI

Bibliografia

Edizioni Sperling e Kupfer

- DEEPAK CHOPRA, *Guarirsi da dentro*. Le rivoluzionarie terapie sul rapporto fra mente e corpo nel fondamentale saggio di un maestro della medicina ayurvedica.
- DEEPAK CHOPRA, *La vita senza condizioni*. Come curare lo spirito e la sfera emotiva governando le forze che determinano la nostra realtà individuale.
- DEEPAK CHOPRA, *Benessere totale*. Il programma di Chopra per raggiungere il perfetto equilibrio fra mente e corpo, rispettando le esigenze di ciascun individuo.
- DEEPAK CHOPRA, *Corpo senza età, mente senza tempo*. Un programma su misura per aiutare il corpo e la mente a «non invecchiare» e a mantenersi in salute malgrado l'età.
- DEEPAK CHOPRA, *Il ritorno del grande saggio*. L'autobiografia spirituale e professionale di Chopra, alla scoperta dell'Ayurveda, il sapere degli antichi maestri orientali.
- DEEPAK CHOPRA, *L'antica saggezza dell'anima*. La storia e il mito di Merlino rivisitati alla luce dei bisogni d'oggi. Venti percorsi spirituali per fare della vita un'esperienza straordinaria.
- DEEPAK CHOPRA, *La mia via al benessere*. Il libro rivoluzionario in cui il massimo portavoce della medicina ayurvedica elabora una nuova visione della salute, della malattia e del potere di guarigione della mente.

Su «Merlino»

Il Cammino della Magia, Sek 98.

La Scelta del Mago, Sek 98.

Lords of the Light, Non tradotto.

The way of the Wizard (vedi *Antica saggezza dell'anima*), Sek.

Su Rumi

Libro + doppio C.D. con lettura di poesie.

RASA TOMMY BOY MUSIC, 902 Broadway, New York 10010.

Love Poems of Rumi, Harmony Books, N.Y.

Libri dei Familiari di D.C.

KRISHAN CHOPRA (Paclie), *La via spirituale della salute e della felicità*, Ed. Armenia '98.

Libro del figlio GAUTAMA CHOPRA su www.CHOPRA.com.



*Per informarVi su
ciò che la stampa
scrive sulla Vostra
attività o su un
argomento di
Vostro interesse.*

L'ECO DELLA STAMPA

Tel. 02 74.81.13.1 r.a.

Fax 02 76.110.346 - 76.111.051

Nell'età dell'acquario la ribellione degli angeli

Non riesco con facilità a parlare di oggi, della vita così come la penso oggi e a fare un conto dei profitti e perdite, a vent'anni dall'80 e dieci anni dopo il '90, oltre il nuovo del «new age», trovarmi a ripensarlo con accanto una esperienza di più di un modello superato, di molti ideali dei quali è sempre più difficile portarsi addosso la memoria.

Ecco, mi trovo a citarmi: i corsivi che troverete qui di seguito sono tratti dai testi del mio intervento al convegno sul «new age» del 30 Aprile 1999 alla facoltà di Sociologia della Università «La Sapienza» di Roma; mi aiutano a parlarvi del mio punto di vista su quello che è stato, ma ancora dell'impegno quotidiano per quello che è ora.

Un quotidiano esercizio di attenzione, mi riesce ogni giorno eppure mi sembra ogni volta difficile, mentre cerco di dipingere, di cantare, di osservare, di respirare, di danzare.

Sento che ancora il fidarsi è la chiave, la fede come gesto continuo di presenza e qualità, da applicarsi sempre e indistintamente a tutte le cose, tutte le volte che si riesce e meglio che si può.

Ogni volta il dubbio, davanti ad una tela ancora da cominciare, prima che le pennellate acquistino un senso, prima che la voce prenda un corpo più caldo, l'incertezza di un movimento, che poi va a prendere senso, per conquistare lo spazio, per segnare in modo significativo e personale lo spazio con il suo ritmo perché, se è vero che c'è una musica nell'aria...

*C'è una musica nell'aria e la vogliamo respirare
Questa musica*

*E questa musica nell'aria noi la vogliamo sentire
Questa musica*

*E se non la possiamo vedere, non ci dobbiamo preoccupare
Perché la musica*

*Noi la possiamo respirare, noi la possiamo sentire
Questa musica*

*Perdonatemi l'ansia che mi vive nel cuore
Perdonatemi il dubbio che mi riempie le ore
Fra un carattere forte e una poesia struggente
Amo il suono di questa musica
Che si sente*

Dipingo cielo in tempesta, mare in tempesta, li ripeto, con colori molto simili, ma con onde sempre diverse; è il cuore battuto dal vento, e sotto, questo mare cresce come un campo che spinge lingue verso il cielo.

Questi suoni più forti del ripetersi senza senso delle nenie rassicuranti della falsa contestazione mi liberano gli orecchi dal dover sentire tutto il copione scontato...

*Durante la
Frode ecologica
L'espropriazione della ribellione
L'acquietamento delle coscienze*

A chi mi ostenta una sfrontata convinzione di essere nella nuova era, auto insignito del titolo di acquariano e quindi automaticamente capace di interloquire con alte realtà, magari anche aiutato dai mezzi della nuova tecnologia, a chi mi riporta risposte, presunti risultati inconfutabili, pretendendo di maneggiare l'ineffabile con la stessa grossolanità con la quale tratta quotidianamente le persone e le cose che ha intorno; recitando la sua posizione come un dogma malamente contrabbandato per suo, acriticamente e senza un doveroso atto di generosità nei confronti della sopravvivenza del Dubbio... rispondo con questa visione:

*Nell'età dell'acquario la ribellione degli angeli
Nell'età dell'acquario la ribellione degli angeli
Stanchi dei depliant
Stanchi dei workshop
Stanchi*

*Nell'età dell'acquario qualche problema con le alghe
Nell'età dell'acquario incomprensioni coi pesci
Stanchi del nostro cattivo nuotare
Del nostro sbagliato respirare
Stanchi*

*Nell'età dell'acquario la rivolta degli spiriti
Dalle vite precedenti, dagli incontri carmici
Stanchi del nostro stupido parlare
Stanchi del nostro sbagliato sentire
Stanchi*

*Nell'età dell'acquario la vendetta dell'aura
Fotografata e vista in circostanze incresciose
Stanca delle forzate descrizioni
Degli improbabili colori
Stanca*

*E tutti al weekend, al workshop, allo stage, per l'uso e il disuso
Del prana, dell'aura, dei ciakra, per l'uso e l'abuso
Yogico carmico psicosomatico
Pranico olistico eutropico*

*Nell'età dell'acquario la ribellione degli angeli
Nell'età dell'acquario la ribellione degli angeli
Stanchi dei depliant
Stanchi dei workshop
Stanchi*

*Nell'età dell'acquario la ribellione della natura
Contro gli ambientalisti, contro gli ecologisti
Stanca di una pietosa attenzione
Di una scientifica pianificata redenzione
Stanca*

*Nell'età dell'acquario io ti debbo parlare
Non ti voglio mentire, ma mi devi ascoltare
Ci sono poche cose
Che vorrei salvare*

*Le puoi sentire
Se stai in silenzio ad ascoltare*

L'invito di Rumi che si rinnova: «taci come il centro del cerchio»; un punto fisso invisibile che presiede la realtà di una figura che gli appare intorno: il cerchio. Il cerchio lo vediamo, il centro no, l'esercizio è essere il cerchio e nel cerchio, tacere come il centro, mentre tutto intorno gira e continua a girare.

*Gira intorno a me E gira sopra di me
Gira intorno a me E gira sopra di me
E tutto quel che gira È salvo dalla paura*

*Gira intorno a me E gira sopra di me
Gira intorno a me E gira sopra di me
E tutto quel che gira È salvo dalla paura*

*Gira intorno a me E gira sopra di me
Gira intorno a me E gira sopra di me*

*Perso nella polvere Nel pianto di una strada Una colonna di fumo
Dimmi che è vero Ancora un momento Poi non ci vedrà nessuno*

*Gira intorno a me E gira sopra di me
E tutto che gira È salvo dalla paura*

*che giorno è questo è un giorno di tuono che sembra una notte scura
Battete i tamburi e più non parlate l'anima stessa ha paura*

*Giro intorno a me E gira sopra di me
E tutto quel che gira È salvo dalla paura*

*Oggi verrò nel tuo primo sogno, verrò per portarti via
Niente da perdere, niente da lasciare, neanche la nostalgia*

*Gira intorno a me E gira sopra di me
E tutto quel che gira È salvo dalla paura*

E finalmente alleggerirsi di tutti gli orpelli, i pesi, le inutili sovrastrutture e forme per una purezza del sentire che ti possa rendere capace di ricordare, completamente, totalmente, con tutto il corpo e con una mente i cui limiti non siano più solo quelli consueti...

*Poter vivere la nuova era lasciando a casa i bagagli
Saper vivere la nuova era senza chincaglierie nell'anima
Sotto le stelle di un cielo infinito ad ascoltare la notte
E ricordarsi*

*Dell'alba nel mare dell'anima
Della propria fede al di là delle cose
Del colore degli occhi di quella meraviglia
Della lucida certezza di quando ci si crede
Di chi risponde a un simile richiamo
Delle parole del vecchio maestro
Del silenzio del centro del cerchio
Dei giri infiniti sotto a una tenda
Della mano sfiorata e già dentro al cuore
Del primo giorno sotto a quel nuovo cielo
Di un fiume che fa la foce di sabbia sul mare
Del rumore del respiro vicino all'orecchio*

Roma Gennaio 2000

CESARE MAGRINI

GIUBILEO E DINTORNI

Parrocchie romane: in vista del Giubileo

1. Introduzione ¹

Questa ricerca si è posta l'obiettivo di monitorare le politiche pastorali del Vicariato di Roma, attuate da due parrocchie in preparazione al Grande Giubileo del 2000. Ho cercato di saggiare il ruolo di queste parrocchie, alle porte del nuovo millennio, il loro impegno nei confronti del Giubileo, la loro dimensione all'interno della Chiesa, le eventuali forme di invecchiamento e la spinta a rilanciarsi come centro di evangelizzazione dei valori della dottrina cristiana nell'individuo credente e non.

Il campo d'indagine, vista la vastità delle realtà parrocchiali presenti nella Diocesi di Roma e la complessità del territorio, è stato circoscritto a due parrocchie romane. Sono state scelte due chiese locali non facenti parte del centro della città in quanto queste, per il loro particolare valore artistico e turistico, non sarebbero state rappresentative della normale vita parrocchiale. Sono state identificate due parrocchie situate ai confini opposti della città; la parrocchia di San Giovanni Crisostomo, insediata nella IV circoscrizione e la parrocchia di San Filippo Neri della XVIII circoscrizione, per avere due casi esemplificativi ma di differente contesto socio-territoriale. Si tratta, quindi, di uno «studio di casi» (*case-study*) che, in quanto tale, può avere una funzione orientativa per eventuali future ricerche.

Il lavoro di raccolta-dati, riguardante le due parrocchie, è cominciata all'inizio di maggio e si è protratto fino a metà settembre '99. La decisione di iniziare la ricerca in questo periodo non è stata casuale ma è dipesa dal fatto che le ultime iniziative giubilari (la missione negli ambienti di lavoro) in cui erano impegnate le parrocchie, terminavano alla fine della Quaresima ². Ho ritenuto più opportuno, perciò, intraprendere lo studio trascorso un mese, lasciando il tempo alla comunità parrocchiale di riprendere i consueti impegni e di catalogare i dati concernenti le attività giubilari. Ho voluto analizzare le due parrocchie, perciò, al termine della missione cittadina, per poterle osservare in una situazione «quotidiana» che prescindesse dall'eccezionalità delle iniziative giubilari intraprese. Quindi, il

¹ Questo paper è tratto dalla Tesi di Laurea «*Verso il Grande Giubileo del 2000: L'esperienza di due parrocchie romane*» di DILETTA BERARDINELLI, discussa il 09/11/99 presso la Facoltà di Sociologia, Università degli studi di Roma *La Sapienza*.

² Per *Quaresima* si intende il tempo di quaranta giorni che precede la Pasqua e che è dedicato secondo la tradizione cattolica alla penitenza (Dizionario Garzanti Italiano).

programma di ricerca si è prefissato lo scopo di studiare le due comunità in base a due aree di analisi distinte ma integranti:

1) *la struttura e il contesto socio-organizzativo*: ho individuato diverse proprietà necessarie a caratterizzare il contesto d'azione di ciascuna delle due comunità (storia/evoluzione della struttura, localizzazione territoriale, attività ordinarie e giubilari, sistema decisionale e tipo di leadership);

2) *il programma della pastorale giubilare e le relative strategie operative*: ho ritenuto necessario distinguere: l'obiettivo del programma (considerandolo variabile dipendente) dalle risorse, in questo caso, umane (variabile indipendente), investite dalla comunità per attuare l'obiettivo stabilito poiché l'obiettivo ultimo del programma d'indagine consiste in un monitoraggio delle attività giubilari in cui la parrocchia è stata impegnata.

Le fasi procedurali comuni alla realizzazione dell'indagine nelle due parrocchie romane sono state: l'analisi documentale, l'osservazione condotta all'interno delle comunità e la realizzazione di colloqui e interviste con i membri. Mi sono recata sul luogo ed ho iniziato il lavoro di ricerca, limitandomi inizialmente all'analisi di documenti appartenenti all'archivio delle parrocchie (giornali, bollettini, relazioni parrocchiali), mettendo a punto una griglia interpretativa finalizzata alla ricostruzione della storia evolutiva della parrocchia e della struttura organizzativa attuale e delle attività svolte in vista del Gran Giubileo del 2000. Contemporaneamente al lavoro di ricerca bibliografica, ho iniziato ad allacciare rapporti con i membri della parrocchia che mi hanno permesso di introdurmi nell'«ambiente naturale» dell'organizzazione. La mia presenza di ricercatrice è stata accolta senza difficoltà in quanto il mio ruolo estraneo al gruppo era legittimato dal legame istituzionale che avevo con l'università nello svolgere l'indagine. Ho, dunque, utilizzato il metodo dell'osservazione partecipante³ in maniera non strutturata, cioè non ho ricercato un comportamento specifico da analizzare ma ho osservato e registrato ciò che avveniva abitualmente. Ho inoltre utilizzato anche la tecnica di partecipazione osservante⁴, partecipando in entrambe le parrocchie a diversi incontri liturgici, a messe domenicali e ad alcune conferenze sul Giubileo. L'osservazione ha avuto, pertanto, lo scopo di cogliere le modalità *organizzative formali e di fatto* che strutturano il funzionamento della vita comunitaria. Inoltre, ho ritenuto necessario sottoporre delle interviste focalizzate con domande non strutturate e modalità di risposta non prefissate, circoscritte a tematiche precise per valutare le opinioni e gli atteggiamenti del leader e dei membri dell'organizzazione, per prevenire ad una conoscenza più articolata e organica sul contesto socio-organizzativo e sul programma giubilare attuato.

La scelta del tipo di intervista focalizzata mi ha permesso di concentra-

³ *Osservazione partecipante*: il ruolo del ricercatore è dichiarato ma la partecipazione alle attività comunitarie è poco impegnativa, al contrario dall'osservazione che costituisce dichiaratamente l'impegno precipuo del ricercatore (AGNOLI M.S., *Concetti e pratica nella ricerca sociale*, ed. Angeli, Milano 1994, pp. 152).

⁴ *Partecipazione osservante*: il ruolo del ricercatore è dichiarato e la partecipazione alle attività comunitarie è impegnativa e primaria (AGNOLI M.S., *Concetti e pratica nella ricerca sociale*, ed. Angeli, Milano 1994, pp. 155).

re l'attenzione sugli effetti dell'«evento» (preparazione al Giubileo) cui il soggetto intervistato ha preso parte. L'utilizzo di tale tecnica di rivelazione mi ha concesso una certa discrezionalità nel decidere quali domande porre per individuare le opinioni e gli atteggiamenti dei soggetti intervistati.

I soggetti intervistati sono stati scelti in base al ruolo che ricoprono all'interno della comunità parrocchiale. In entrambe le parrocchie, ho intervistato il parroco per avere il punto di vista del leader dell'organizzazione. Successivamente, ho incontrato un rappresentante di ogni gruppo laicale presente all'interno della parrocchia. La scelta dei soggetti da intervistare mi è stata suggerita dal parroco, il quale mi ha indicato da laici con una certa esperienza nel gruppo secondo il loro grado di partecipazione e di «anzianità» e che quindi potessero rispondere esaustivamente alle informazioni a me necessarie. Inoltre, sono state individuate persone che si sono impegnate come missionari o che hanno prestato servizio nella Segreteria della Missione cittadina, alle quali ho fatto le interviste per rivelare un'opinione specifica nell'ambito delle iniziative giubilari attuate dalle due parrocchie in questione. Nella parrocchia di San Giovanni Crisostomo sono stati intervistati 14 laici e il parroco. Gli intervistati hanno un'età compresa tra i venti e i settanta anni; tre sono donne e undici uomini. Nella parrocchia di San Filippo Neri invece, sono stati intervistati 16 laici e il parroco. Gli intervistati hanno un'età compresa tra i trenta e i settanta anni; sette sono donne e nove uomini: un piccolo campione che non ha pretese di rappresentabilità dell'universo parrocchiale.

L'approccio all'analisi dei dati è stato di tipo qualitativo, attraverso un'interpretazione personale delle note raccolte sul campo e delle registrazioni su nastro, organizzata in funzione dello schema concettuale che aveva orientato l'elaborazione dell'analisi tematica. I dati numerici emersi nella raccolta delle informazioni non sono stati invece sottoposti ad un'analisi quantitativa ma sono stati solo sistemati in griglie di carattere riassuntivo a fini descrittivi. Pertanto, la mia ricerca non ha nessuna pretesa di rappresentatività in quanto vuole essere uno «studio di casi» condotto attraverso una strategia di indagine multi-criterio e multi-tecnica, caratterizzata cioè dal ricorso a diverse fonti di informazione raccolte e registrate mediante tecniche differenziate, che si limita ad avere una funzione orientativa per eventuali future ricerche.

2. La parrocchia in cammino verso il Giubileo del 2000

Il Grande Giubileo del 2000 è iniziato ufficialmente la notte del 24 dicembre '99 con l'apertura della Porta Santa della Basilica di San Pietro e terminerà il giorno dell'Epifania nel 2001. Questo evento ha vissuto una fase preparatoria che ha avuto come scopo la sua organizzazione ottimale.

Il Comune di Roma e la Santa Sede sono stati i due attori principali, con competenze diverse, nell'elaborazione di un programma di gestione organizzativa dell'evento. Il Comune di Roma ha istituito l'*Agenzia romana per la preparazione del Giubileo*, un organo apposito con il compito

di attuare un « Piano di Accoglienza » che ha avuto e tuttora ha come obiettivo il coordinamento degli interventi necessari per consentire alla capitale di avere delle infrastrutture adeguate (trasporti, alloggi, assistenza sanitaria, punti di informazione, itinerari turistici) per accogliere i pellegrini del 2000.

Invece, la Santa Sede ha elaborato un programma organizzativo riguardante prevalentemente la gestione spirituale delle iniziative giubilari, affidandone il compito a un organo appositamente costituito, il *Comitato Centrale per il Grande Giubileo del 2000*⁵. La Santa Sede ha affidato alla Commissione pastorale il compito di offrire dei criteri pastorali alle chiese locali per la preparazione all'evento giubilare e di fornire agli operatori parrocchiali una corretta conoscenza sul significato del Giubileo attraverso la diffusione di materiale informativo (sussidi, periodici, schede illustrative e audiovisive di carattere catechetico) e attraverso incontri di formazione e conferenza con esperti.

Inoltre, la Santa Sede ha predisposto, per il coordinamento delle parrocchie, il *Comitato romano* con l'obiettivo di sensibilizzarle all'accoglienza dei pellegrini. Infine, il Pontefice Giovanni Paolo II, autorità suprema della Chiesa cattolica, ha incaricato personalmente le parrocchie romane di un ulteriore compito evangelico in vista del Giubileo: la *Missione cittadina*⁶ che è stata da lui stesso definita «atto di amore e di speranza per Roma — con l'obiettivo di portare — (...) dappertutto la testimonianza di Cristo e di sviluppare con gli abitanti della città un dialogo fraterno e cordiale, orientato alla comune salvezza»⁷. Nello specifico la Missione cittadina ha impegnato le parrocchie per tre anni: nel 1997 e nel 1998 si è svolta la Missione alle famiglie, nel 1999 la Missione negli ambienti.

La missione alle famiglie prevedeva una visita alle famiglie mentre la missione negli ambienti consisteva in una visita nei luoghi di lavoro che facevano parte dell'area parrocchiale da parte di una équipe di laici formati in ogni parrocchia. Inoltre, ogni chiesa locale è stata incaricata di incoraggiare i laici della propria parrocchia ad aprire dei *Centri di ascolto del Vangelo*⁸ nelle proprie case. Tutte queste iniziative fanno riferimento e prendono ispirazione dalla lettera apostolica di Giovanni Paolo II, *Tertio Millennio adveniente*, Magna Charta del Giubileo del 2000. Le direttive

⁵ Il Comitato Centrale del Gran Giubileo del 2000 si suddivide in otto commissioni (commissione ecumenica, commissione per il dialogo interreligioso, commissione liturgica, commissione dei nuovi martiri, commissione teologia-storica, commissione pastorale, commissione artistico-culturale, commissione sociale) e in quattro comitati (comitato mass-media, comitato romano, comitato gerosolimitano, comitato tecnico).

⁶ La Missione cittadina nel territorio di Roma è stata indetta da Giovanni Paolo II, il 25 maggio 1996 ed è durata tre anni a partire dal 1997. Prevedeva un intervento di alcuni membri parrocchiali nelle zone territoriali circoscritte all'area parrocchiale con lo scopo di annunciare la Parola di Dio e un messaggio sul Giubileo veniente.

⁷ Dalla rivista ufficiale del Comitato centrale del Gran Giubileo del 2000, *Tertium millennium*, anno I n. Speciale-febbraio 1996, pp. 15.

⁸ I Centri di ascolto del Vangelo sono degli incontri, svolti in case private, senza la presenza necessaria di un consacrato, dove si leggono le Sacre Scritture e si approfondiscono le tematiche giubilari.

del Vicariato rivolte alle parrocchie in preparazione al Giubileo emergono dal «nuovo progetto culturale» della Chiesa cattolica, elaborato dalla Commissione episcopale italiana, che prevede un rilancio delle chiese locali nella società odierna. Il «nuovo progetto culturale» prevede una «rievangelizzazione» di ogni ambiente quotidiano attraverso una testimonianza attiva soprattutto da parte di laici credenti. Lo slogan: «La parrocchia deve cercare se stessa fuori di se stessa», invita le chiese locali ad un processo di rinnovamento ecclesiale che coinvolge la comunità parrocchiale verso la riscoperta dello scopo della propria organizzazione e la invita a riflettere sul rapporto di responsabilità dei membri (laici/sacerdoti), a rinnovare le dinamiche pastorali interne e ad ampliare le vie di comunicazione con l'esterno.

La parrocchia, dunque, in occasione del Giubileo del 2000, si trova impegnata ad attuare una serie di iniziative pastorali «straordinarie» che hanno come obiettivo manifesto la preparazione spirituale all'evento religioso, ma che stanno inoltre comportando una riforma meno visibile della struttura organizzativa parrocchiale. La Santa Sede ha richiamato le parrocchie ad una linea di azione pastorale missionaria. La Missione cittadina, infatti, è stata un'iniziativa che ha assunto come modalità di attuazione il principio cristiano di *andare e predicare*. Questo richiamo verso una pastorale che esca dalle mura parrocchiali ha comportato ai laici ad avere un ruolo più attivo nell'organizzazione parrocchiale e di conseguenza una riflessione sulla propria identità di credenti. Inoltre, con la Missione cittadina, la parrocchia ha dovuto incontrare la gente della propria area parrocchiale, occasione questa per avere una visione allargata della realtà socio-territoriale della zona⁹. Infatti, emerge da una recente indagine sulla «Religiosità a Roma», a cura di Cipriani, nonostante l'immagine di Roma come centro del cattolicesimo e nonostante la concentrazione di edifici religiosi, la situazione religiosa della capitale vive un trend contraddittorio: di apertura all'idea religiosa ma di disassuefazione nel praticarla. Infatti, emerge dall'indagine, che i cittadini romani hanno un ambivalente comportamento con la religione: «Il 70% circa dei romani crede nel Dio della tradizione cristiana, il Dio che assume il volto di Gesù Cristo (...) quanti si dichiarano credenti ma di religione non cattolica ammontano a poco meno del 3% della popolazione. L'11% crede in un essere superiore o una realtà superiore ma non si identifica in alcuna confessione religiosa. Infine il 16% dei romani risulta ateo-agnostico o in ricerca o non è interessato al problema dell'esistenza di Dio»¹⁰. Questi dati, infatti, affermano che la maggioranza della popolazione romana crede ed è disposta ad un dialogo con il sacro. Tuttavia da un'analisi più approfondita, risulta che il riferi-

⁹ La linea di apertura della parrocchia verso il contesto sociale in cui si è inserita ritrova riscontro nella stessa Costituzione pastorale della Chiesa del mondo contemporaneo, *Gaudium et Spes* che afferma: «dobbiamo conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo — perché ogni — (...) trasformazione sociale e culturale ha una ripercussione nella vita religiosa dell'uomo» (*Gaudium et Spes*, 22).

¹⁰ AA.VV., *La Religiosità a Roma*, a cura di Roberto Cipriani, Ed. Bulzoni, Roma 1997, p. 226.

mento religioso dei romani è più ideale che esperienziale. Se si vanno ad esaminare le statistiche relative alla pratica religiosa, si nota un trend di diminuzione da parte della popolazione romana nella domanda dei sacramenti. La pratica religiosa è un indicatore della vitalità del sentimento religioso e a quanto emerge anche se la maggioranza della popolazione romana si definisce credente, tuttavia non pratica coerentemente il proprio sentimento religioso in forme di partecipazione collettiva.

Per quanto concerne nello specifico il ruolo della parrocchia nel territorio romano, si evidenzia¹¹ una scarsa partecipazione agli incontri ed alle conferenze organizzate dalla parrocchia. Il 76% di coloro che si definiscono «credenti in Gesù Cristo e nella Chiesa cattolica» non frequentano per mancanza di tempo e di interessi; solo il restante 24% si reca in parrocchia per interesse personale o a motivo dei figli. Anche i momenti di catechesi, per il 45% dei cittadini credenti avvengono al di fuori del canale parrocchiale, attraverso programmi radiofonici o televisivi. Questi indici evidenziano una crisi della parrocchia come «comunità di fede», ossia come luogo privilegiato dove espletare le funzioni religiose.

Da un lato dunque la Santa Sede ha disposto delle precise iniziative giubilari rivolte alle parrocchie romane, dall'altro vi sono i dati statistici che disegnano una città, Roma, alquanto lontana dalla pratica religiosa e dalla frequentazione di luoghi dove si pratica collettivamente il *sacro*, e al centro vi è la parrocchia, soggetto che secondo la gerarchia ecclesiastica è sottoposto all'autorità della Santa Sede ma che è inoltre comunità di credenti della città stessa. Dunque, la mia analisi ha cercato di monitorare gli effetti delle direttive della Chiesa cattolica in preparazione del Gran Giubileo del 2000 rivolte a due parrocchie romane e il modo in cui queste parrocchie hanno affrontato tali iniziative che le cercate di monitorare quali siano stati gli effetti delle direttive della Chiesa cattolica in preparazione del Gran Giubileo del 2000 rivolte a due parrocchie romane e come queste parrocchie hanno affrontato tali iniziative che le coinvolgevano ad un dialogo con la città di Roma. Andiamo a vedere come due parrocchie romane hanno vissuto questi anni di preparazione spirituale al Giubileo del 2000.

3. Due parrocchie romane in cammino verso il Giubileo del 2000

3.1. *Significato pastorale e sociologico di parrocchia*

Prima di iniziare il programma di ricerca sulle due parrocchie romane, ho ritenuto necessario concettualizzare l'unità di analisi del mio studio: la parrocchia. La costruzione della definizione del soggetto d'indagine è partita dal considerare la parrocchia, sia come fenomeno teologico, che come fenomeno socioculturale. La parrocchia, infatti, ha il compito pa-

¹¹ *Ibidem.*

storale di promuovere tra i credenti la relazione soprannaturale tra Dio e l'uomo e di contribuire alla santificazione e alla salvezza degli esseri umani ma ha anche un ruolo « sociale di primaria importanza, rappresentando in molte zone l'unico riferimento di aggregazione non solo per i fedeli, ma per il quartiere o la borgata e la gente che vi abita »¹².

L'analisi sociologica sulla parrocchia, perciò, non si scontra con l'origine essenzialmente soprannaturale della vita parrocchiale anzi per il fatto che *l'uomo che crede non vive isolatamente ma è un uomo che vive in gruppo*, la sociologia acquista una funzionalità operativa ben precisa, quella di studiare l'organizzazione orizzontale e le dinamiche verticali della struttura parrocchiale, correlate al contesto sociale.

Nelle scienze sociali, diversi sociologi per definire la parrocchia sono ricorsi al concetto di *comunità*, in quanto diversi tratti distintivi della comunità sono presenti nella vita parrocchiale¹³. Tuttavia, il concetto di comunità costituisce un tema ampio degli studi sociologici, perciò ho cercato di individuare dei caratteri peculiari della nozione sociologica di comunità, adatti ad analizzare le strutture in esame.

Ho ricercato di ripercorrere per grosse linee lo sviluppo della riflessione sociologica sulle comunità, soffermandomi in particolar modo sulla tipologia comunità-società (*Gemeinschaft-Gesellschaft*) di Tönnies, il quale definisce la comunità: « ogni convivenza confidenziale, intima ed esclusiva » ossia forme di associazionismo, nate dalle « relazioni tra volontà umane » concepite « come vita reale ed organica, uniti da un legame di spontanea collaborazione e non contrattuale »¹⁴. Weber ha introdotto un altro aspetto rilevante, definendo la comunità « nella misura in cui la disposizione dell'agire sociale poggia su un'identità di interessi, oppure su un legame di interessi motivato razionalmente » rispetto al valore e allo scopo. Perciò la comunità non è solo un gruppo sociale legato da dei rapporti di carattere primario ma è inoltre un gruppo di persone razionalmente orientato a soddisfare uno scopo. Pertanto, alcuni caratteri della parrocchia sono tipici del concetto di comunità in senso sociologico e sono riconducibili: alla dimensione territoriale (condizione di minoranza rispetto all'ambiente sociale esterno) e alla dimensione psico-socio-culturale (legami di tipo primario, senso di appartenenza, condivisione di un'obiettivo che è la ragione dell'esistenza del gruppo).

Se andiamo, inoltre, a decifrare il significato etimologico del termine parrocchia, anche questo ci conduce al concetto di comunità. Infatti, la parola parrocchia deriva dal greco *paroikein*, che tradotto significa *abitare presso*. Una delle caratteristiche originarie dello stile di vita dei primi cristiani era, infatti, di *abitare* in comunità, che accomunavano tutti a tal punto che « nessuno diceva di sua proprietà ciò che possedeva »¹⁵. Questa

¹² Dal *Libro del Sinodo della Diocesi di Roma*, Ed. S.G.S. Roma 1993, pag. 83.

¹³ Cfr. DONOVAN J., *The sociologist looks at the parish*. Tratto dalla rivista *American catholic sociological review*, vol. XI, June 1950, nn. 2, Ed. Gallagher, Chicago 1950.

¹⁴ TÖNNIES F., *Comunità e società*, Ed. Comunità, Milano 1963, p. 62.

¹⁵ *Atti degli Apostoli* 3, 45.

forma di associazionismo comunitario nasceva dall'esigenza di incontrarsi presso la Casa di Dio: «Dove due o tre sono riuniti in mio nome, io sono in mezzo a loro»¹⁶.

La Casa di Dio, nel corso dei secoli, si è identificata con la cappella, elemento distintivo della parrocchia e luogo dove si svolge la ragione primaria di quell'incontrarsi, la celebrazione Eucaristica. Attualmente la parrocchia è intesa secondo il Codice di diritto canonico, come: «Comunità di fedeli che viene costituita nell'ambito di una Chiesa particolare, e la cura è affidata, sotto l'autorità del Vescovo diocesano, a un parroco quale suo proprio pastore»¹⁷. Una definizione, perciò, completa della parrocchia, considerando sia il suo aspetto pastorale che sociologico può essere quella che la definisce come: «un'unità aggregativa e organizzativa ultima e completa della struttura ecclesiale, presente in un territorio all'interno di una diocesi, capace di espletare tutte le funzioni necessarie per la vita ordinaria della comunità ecclesiale locale e caratterizzata dall'immediatezza dei rapporti»¹⁸.

3.2. *Struttura organizzativa della parrocchia di San Giovanni Crisostomo e di San Filippo Neri*

Questi connotati che sono emersi nella determinazione del dominio concettuale del problema mi sono stati utili per orientarmi nella ricerca in termini di comunità delle strutture parrocchiali in questione.

Dall'elaborazione dei dati raccolti, è emerso che la parrocchie studiate hanno sviluppato atteggiamenti e comportamenti diversi nei confronti del programma giubilare del Vicariato. Si sono inoltre rilevare differenze nella struttura organizzativa delle parrocchie.

La parrocchia di San Giovanni Crisostomo¹⁹ ha apportato diverse modifiche strutturali che hanno dato la possibilità ai membri di partecipare più attivamente alla vita della comunità. Il Sinodo pastorale²⁰ ha assunto una dimensione decisamente più democratica, quando il nuovo parroco recentemente ha deciso di allargarne la partecipazione da 30 a 300 membri. Il modello di aggregazione socio-religiosa creatosi è, dunque, di tipo assembleare elettivo²¹: non ha il potere di deporre il capo dell'organizzazione che in questo caso è il parroco, tuttavia ha la facoltà di esporre pro-

¹⁶ *Vangelo di Matteo*, 18, 20.

¹⁷ *Codice di diritto canonico*, can. 216.

¹⁸ SCARVAGLIERI G., *Sociologia della parrocchia*, Ed. Pontificia università gregoriana, Roma 1991, p. 15.

¹⁹ La parrocchia di San Giovanni Crisostomo è ubicata in Via Emilio De Marchi 60, appartiene alla IV circoscrizione del Comune di Roma ed è una delle dodici parrocchie della X prefettura della Diocesi di Roma.

²⁰ Collegio composto di laici e sacerdoti che ha il compito di stabilire le linee direttive annuali della parrocchia. Un sinodo pastorale di qualsiasi parrocchia prevede la partecipazione di massimo cinquanta parrocchiani.

²¹ ACQUAVIVA S., PACE E., *Sociologia delle religioni*, Ed. Arti grafiche, Urbino 1996, p. 129.

prie critiche e giudizi sull'operato dell'autorità. La partecipazione allargata al Sinodo ha lo scopo di rendere più responsabili i laici alla programmazione dell'attività pastorale parrocchiale. Non è dunque una parrocchia clero-centrica, sebbene il parroco rimanga la figura carismatica e propulsiva della comunità. La separazione e diversità di status del clero dal resto del popolo è ancora presente e viene ancora rinforzata da una serie di status-symbol (gli abiti sacri, doveri speciali). Tuttavia è presente in questa organizzazione religiosa una tendenza a diminuire la separazione clero-laici. È sempre più forte l'invito del parroco a reclutare personale laico per svolgere funzioni sacre o rappresentative di servizio per la comunità. Come egli stesso afferma: « Il parroco, ministro ordinato — come si dice in teologia — non è più cristiano dei suoi parrocchiani »²². Tuttavia, analizzando l'organizzazione interna parrocchiale si percepisce una struttura circolare dove i gruppi sono posizionati alla medesima distanza al punto interno del cerchio dove è inserito il parroco che coordina, approva, suggerisce.

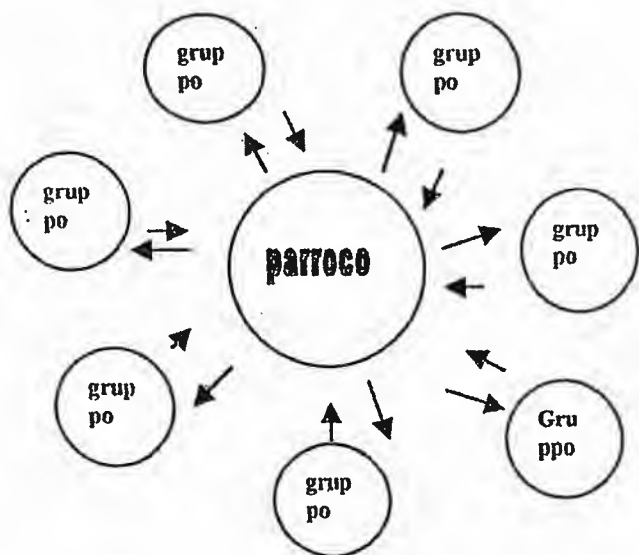


Fig. 1.1: struttura comunicativa interna della parrocchia di San Crisostomo.

Come si nota dalla figura 1.1, la comunicazione tra il parroco e i gruppi è bidirezionale, ed è sufficiente per ottenere un'organizzazione delle attività parrocchiali. I gruppi, invece, non hanno nessuna freccia che li collega tra loro, ciò esprime una mancanza di comunicazione reciproca. Ogni scambio di informazione tra i gruppi avviene, quindi, a livello informale.

²² Dalla relazione iniziale del Sinodo della parrocchia di San Giovanni Crisostomo, «Una chiesa di fratelli e sorelle alle porte del duemila», 1999.

Questo crea dei disturbi nel percepire la parrocchia come *un insieme di coloro che abitano vicini*, per il fatto che un gruppo non conosce cosa l'altro gruppo faccia e cosa pensi su determinate questioni parrocchiali. Addirittura sia alcuni parrocchiani sia alcuni membri dei movimenti (parrocchiani più attivi) non sanno quanti gruppi ci sono nella parrocchia e che attività svolgono. La parrocchia di San Crisostomo è riuscita a diventare un punto di incontro nel quartiere sia per chi crede che per chi non è credente attraverso l'offerta a prezzi scontati rispetto agli altri impianti sportivi del quartiere dei corsi sportivi che si svolgono nell'Oratorio che hanno permesso l'avvicinamento alle strutture parrocchiali di gente non necessariamente cattolica e attraverso le attività di volontariato e culturali dei vari movimenti laici parrocchiali dove, infatti, partecipano persone che si definiscono agnostiche o atee. Per quanto concerne la struttura organizzativa della parrocchia di San Filippo Neri, questa risulta ancora legata al ruolo leader del parroco. La presenza dei laici è ancora relegata ad un ruolo alquanto secondario nei processi decisionali. Gli organi politici ed economici della parrocchia non sono rappresentativi della comunità, in quanto partecipano solo 30 che oltre a ciò sono scelti dal leader e non dal popolo parrocchiale. Inoltre nonostante i dati statistici della XVIII circoscrizione che mettono in risalto una carenza di luoghi di incontro, la parrocchia non è riuscita ad usare a suo favore la mancanza di una concorrenza per diventare un punto di ritrovo per la gente del quartiere. La parrocchia di San Giovanni Crisostomo sta avviando un processo che la sta conducendo ad essere una *Comunità intenzionale*, che secondo la definizione di Nesti è un'organizzazione basata su libere scelte e su una partecipazione attiva dei membri che la compongono; la parrocchia di San Filippo Neri si trova ancora ad essere una *Comunità di associazioni* che ha come scopo quello di inserire i laici solo attraverso attività e servizi²³.

3.3. *Le iniziative giubilari*

Per quanto concerne le attività svolte in preparazione al Giubileo del 2000 le due parrocchie hanno condotto in maniera differente l'organizzazione della pastorale giubilare «suggerita» dal Vicariato. La parrocchia di San Giovanni Crisostomo ha avuto un atteggiamento critico sull'impostazione organizzativa del Giubileo e si è ritenuta libera di non accettare i «suggerimenti» della Santa Sede, considerando le esigenze della propria comunità e dell'area pastorale. Invece, la parrocchia di San Filippo Neri si è preparata al Giubileo seguendo dettagliatamente tutte le iniziative proposte dal Vicariato, anche se queste non sono state di facile attuazione. Nella parrocchia di San Giovanni Crisostomo, le varie fasi di preparazioni sul valore e il significato del Giubileo si sono svolte senza quel rigore sistematico con cui erano state prescritte.

²³ Per un approfondimento consultare MARIA I. MACIOTI, *Religione, chiesa e strutture sociali*, Ed. Liguori, Napoli, 1974.

La «fase antipreparatoria» (1994-1996) e la «fase preparatoria» (1997-1999) che avevano la funzione di approfondire spiritualmente i contenuti del Giubileo e le figure della Santa Trinità non sono state svolte secondo le modalità proposte dalla Santa Sede.

La parrocchia ha ritenuto utile, invece, organizzare conferenze ed incontri, invitando esperti di temi giubilari (uno di questi incontri fu presieduto dal Card. Ruini) e rappresentanti di altre confessioni religiose. La parrocchia ha intrapreso un percorso alternativo rispetto a quello «ufficiale» che si è rivelato aperto a promuovere un dialogo ecumenico con altre religioni sul tema del Giubileo. La parrocchia inoltre ha organizzato nel mese di Giugno 1999 nel quartiere, «La marcia della Pace per il Kossovo», invitando rappresentanti di tutte le religioni presenti a Roma a scendere in strada insieme.

Questa esperienza interreligiosa indica l'apertura della parrocchia a un dialogo sia con le religioni abramitiche sia con quelle più lontane.

Per quanto riguarda la Missione cittadina, la parrocchia di San Crisostomo solo nell'anno 1998 con la visita alle famiglie, ha attuato le direttive del Vicariato. La missione alle famiglie ha visto la partecipazione di venti volontari della parrocchia, volontari di un'età compresa dai vent'anni ai settant'anni. I missionari hanno ricevuto la formazione che il Vicariato aveva previsto. Si sono recati così ad otto incontri, insieme alle parrocchie della X prefettura, con esperti del Vicariato. Hanno poi visitato 4.000 famiglie ossia il 40% dei nuclei familiari del quartiere. Il 90% delle famiglie contattate ha aperto le porte ai volontari e ha gradito le visite. La durata media delle visite è stata di venti minuti. Si sono incontrate anche famiglie di religione non cattolica. Gli incontri si svolgevano con la seguente procedura: la consegna del Vangelo di Marco e una breve conversazione, la benedizione della casa e una preghiera comunitaria (queste ultime due non venivano effettuate nelle famiglie non cattoliche per ovvie ragioni di rispetto e di differenza di credo).

Per decisione del parroco, il territorio parrocchiale è stato diviso in otto aree e in ogni area è stato aperto un Centro di Ascolto del Vangelo. I parrocchiani hanno messo a disposizione le proprie abitazioni per degli incontri dove si commentava e approfondivano le Sacre Scritture. L'intenzione è che questi Centri di ascolto rimangano aperti durante tutto il Giubileo e anche dopo affinché possano diventare delle comunità di base: «(...) centri permanenti di ascolto dei bisogni umani. Una vera e propria catena di solidarietà per laicizzare ancora di più la parrocchia e dare ai parrocchiani quella dignità di "sacerdoti" che il Battesimo loro conferisce, cioè di pastori che insieme ai preti consacrati diventano responsabilità del gregge»²⁴.

Per quanto concerne la Missione negli ambienti di vita per l'anno 1999, la comunità non ha ritenuto necessario recarsi negozio per negozio e portare la lettera del Papa e il crocefisso. Ha sostituito, quindi, la visita negli

²⁴ Cfr. *Appendice della Tesi «Verso il Grande Giubileo del 2000: l'esperienza di due parrocchie romane»*, dall'intervista al parroco della Parrocchia di San Giovanni Crisostomo, p. 194.

ambienti di lavoro con un'esperienza ritenuta dal parroco di maggior efficacia per il territorio: le Celebrazioni eucaristiche condominiali. La parrocchia ha deciso di sostituire la solita benedizione alle case con una benedizione collettiva da svolgersi in una sala del condominio, considerando appunto il condominio un ambiente di vita. Sono state così celebrate tra messe nelle otto zone pastorali, per un totale di 24 celebrazioni. L'invito a partecipare alle Messe condominiali era aperto non solo ai condomini, ma sia ai loro amici sia alla gente del vicinato. Lo scopo delle celebrazioni è stato quello di avvicinare la parrocchia alla gente del quartiere e quello di avvicinare le persone tra loro.

Un'altra richiesta del Vicariato in vista del Giubileo è stata quella di cercare di valorizzare il «Giorno del Signore», come giorno di riposo e di festa per la comunità e la famiglia e di rendere più partecipativa la liturgia eucaristica. Il parroco di San Crisostomo ha sentito l'esigenza di intensificare la partecipazione dei laici alla vita liturgica della parrocchia, proponendo durante il Sinodo pastorale del 1998 di organizzare una celebrazione infrasettimanale particolare, che consentisse una partecipazione più significativa e animata alla Messa.

La «sfida» della liturgia così come è stata definita dal parroco ha avuto come obiettivo quello di rendere più partecipi i laici alla celebrazione Eucaristica: «Non deve essere un passivo assistere ma piuttosto un attivo partecipare. So che è un discorso duro da capire perché non vi siamo abituati. Vivono ancora persone cui è stato insegnato che, durante la Messa in latino, per non perdere la concentrazione bisognava recitare il rosario. Ci sono tanti modi per esserne partecipi: da leggere avendosi preparati prima le letture, allo stare accanto all'altare, al distribuire l'Eucaristia, guidare il santo, celebrare i sacramenti»²⁵. La parrocchia inoltre per quanto riguarda le proposte giubilari rivolte alla carità ha proposto per 1999/2000 l'adozione dei bambini di Cernobyl ovvero la disponibilità ad accogliere nelle case dei parrocchiani, per un tempo determinato, i bambini che subirono la violenza della nube tossica provocata dall'esplosione della centrale nucleare di Cernobyl in Russia nel 1986.

Per quanto concerne l'accoglienza dei pellegrini, la parrocchia si è detta disponibile ad ospitare nelle sale parrocchiali i pellegrini che giungeranno, mettendo a disposizione dei posti letto.

Dalle interviste ai responsabili dei vari movimenti parrocchiali emerge che non è stata svolta nessuna attività specifica in preparazione al Giubileo e tantomeno ci si è soffermati in particolar modo a riflettere sul significato religioso e sociale del Giubileo. Solo a partire da quest'anno alcuni gruppi hanno proposto dei progetti da intraprendere per l'inizio dell'anno giubilare. I movimenti dell'area culturale hanno proposto le seguenti iniziative: *La Pulce nell'orecchio* pubblicherà un numero speciale sul Giubileo del 2000; *La Pulce tour* ha deciso di organizzare delle visite guidate nei vari luoghi santi e negli itinerari giubilari. I movimenti di formazione giovanile

²⁵ Dalla relazione iniziale al Sinodo parrocchiale di San Giovanni Crisostomo, 1998.

hanno deciso entrambi di partecipare alla Giornata mondiale della Gioventù che si terrà ad Agosto a Roma e la sezione dei bambini del Gruppo Scout inoltre parteciperà alla Giornata giubilare per i bambini, il 2 gennaio.

I vari membri dei movimenti e i parrocchiani in generale ammettono di non aver pensato ad inserire delle iniziative specifiche in vista del Giubileo e tantomeno a dedicare qualche riunione ai temi spirituali sul Giubileo. Ritengo che i vari gruppi parrocchiali non hanno inserito un programma giubilare specifico nella loro agenda di attività per due ragioni: la prima dipende dal fatto che sono già molto attivi e impegnati nel territorio, la seconda è dovuta al fatto che sono stati poco sollecitati dal parroco, in quanto il parroco rimane sempre la figura leader e propositiva dell'organizzazione parrocchiale. L'inerzia del parroco non nasce da una sua disattenzione personale ma forse dipende dall'atteggiamento perplesso che egli stesso riserba sull'organizzazione del Giubileo del 2000 a Roma: «Come romano mi chiedo insieme con voi: come possiamo fare del Giubileo l'occasione di riscoperta della fede e dei frutti della fede? Come possiamo evitare il rischio di staccarci emotivamente sempre di più da quell'organizzazione tipicamente ecclesiastica, burocratizzata da oscuri personaggi di curia dei quali i posteri rammenteranno in prevalenza la capacità di fare soldi e affari?»²⁶. Come emerge, la parrocchia di San Crisostomo ha percorso una preparazione al Giubileo abbastanza autonoma da quella suggerita dal Vicariato.

Questa posizione distaccata nasce, non da un mancato impegno alle attività della Curia ma da un'impostazione autonoma e critica nel ritenere cosa è più adatto e corretto per la parrocchia e il territorio. Emerge che le proposte del Vicariato, prima di essere attuate, vengono vagliate sia dal parroco che dai laici. Una stessa parrocchiana fa notare: «Il Vicariato è positivo finché non s'impone ossia finché le sue direttive non si trasformino da consigli ad ordini da eseguire. Le imposizioni dall'alto danno fastidio. Il cristiano non si forma con l'imposizione, il cristiano si forma con la convinzione. Questi trionfalismi sono assurdi e ridicoli, non aumentano la fede e tantomeno non fanno crescere nella fede»²⁷.

La parrocchia di San Crisostomo è riuscita a superare una pastorale troppo rigida e chiusa dentro schemi preordinati che ignorano la situazione di fede e di cultura delle persone, per impostare invece itinerari più rispondenti alle loro concrete possibilità (di tempo, di disponibilità) ed esigenze (personali, familiari e sociali) del quartiere. Infatti la parrocchia ha attuato diverse iniziative (Messe condominiali, Marcia della Pace, etc.) che hanno permesso un contatto con il quartiere forse anche più profondo dagli effetti che si potevano avere con una breve visita alle famiglie o negli ambienti di lavoro.

La parrocchia di San Crisostomo dunque si è inserita a pieno nel «*progetto culturale orientato in senso cristiano*», proposto dalla Diocesi di Ro-

²⁶ Dalla relazione iniziale al Sinodo parrocchiale di San Giovanni Crisostomo, 1998.

²⁷ Cfr. Appendice della Tesi «*Verso il Grande Giubileo del 2000: l'esperienza di due parrocchie romane*», dall'intervista a un volontario della missione cittadina, p. 205.

ma, avendo anche l'intelligenza di riadattarlo alle esigenze e alle domande del territorio circostante.

La parrocchia di San Filippo Neri, invece, ha svolto un'accurata preparazione al Giubileo del 2000, seguendo ogni suggerimento proposto dal Vicariato. Non si è, infatti, assolutamente discostata dai dettami della Curia nel programmare le varie attività in preparazione dell'evento giubilare. La preparazione sul significato del Giubileo e i tre anni di riflessione sulle tre figure della Trinità si sono svolti nella parrocchia avviando degli incontri che coinvolgevano sia tutta la comunità sia alcuni gruppi che hanno approfondito durante i loro appuntamenti le tematiche giubilarie.

Per quanto riguarda l'organizzazione della missione cittadina, la parrocchia si è assunta questo impegno coscienziosamente. Nel settembre 1997 è stata aperta la Segreteria della Missione cittadina che ha avuto il compito di organizzare e coordinare i volontari e le varie attività. All'inizio sei laici rappresentativi dei gruppi della parrocchia si dedicavano al lavoro della Segreteria, ma col passare del tempo sono rimasti in tre volontari che non erano sufficienti alla mole di lavoro organizzativa. La Segreteria aveva i seguenti orari dalle 10-12 e dalle 16-20 tutti i giorni tranne il giovedì, il sabato e la domenica.

Sono stati aperti 70 Centri di ascolto del Vangelo nelle case e ne sono rimasti attivi 40. Partecipavano a questi incontri da un minimo di 5 persone a un massimo di 15.

Un altro frutto della missione cittadina è stata la formazione dei laici che si è svolta in 16 incontri al Seminario minore insieme ai volontari delle 11 parrocchie della XXXIII prefettura. Inoltre si sono svolti degli incontri di formazione e di preghiera nella parrocchia alla presenza dei soli missionari parrocchiali. È stata avviata anche l'iniziativa del Vicariato di dedicare un giorno alla settimana per la Celebrazione feriale della Parola di Dio che si svolgeva ogni giovedì alle 18.30. Inoltre la parrocchia ha inserito diversi momenti di preghiera nel programma dell'animazione liturgica come: preghiera Mariana (rosario meditato), preghiera eucaristica, vesperi, esercizi spirituali per tutta la comunità, via crucis nel quartiere, preghiera comunitaria di ringraziamento per la missione, preghiera alla croce giubilare per i giovani, adorazione eucaristica continua e apertura no stop della Chiesa dalle 6.30 alle 20.00.

La Missione cittadina durante i tre anni non si è svolta solo nel periodo della Quaresima (come era stato fissato dal Vicariato) ma si è protratta fino a giugno per riuscire a portare a termine il compito. La missione nelle famiglie si è svolta in due anni, nell'anno 1997 e nel 1998. Il primo anno hanno partecipato 50 volontari e hanno visitato 6.000 famiglie nell'intera area parrocchiale. L'età dei volontari è compresa tra i 25 e i 70 anni, con una maggiore presenza di giovani nel primo anno. La maggior parte dei volontari era già impegnata in qualche attività o gruppo della parrocchia, una percentuale più bassa dei missionari frequentava la parrocchia solo in occasione dell'Eucarestia domenicale. Il secondo anno sono diminuiti i volontari (30) e si è voluto ridurre la visita alle famiglie a una delle sei aree in cui è stato diviso il territorio parrocchiale. Il numero dei volonta-

ri è sceso a causa del minore entusiasmo che aveva colto la comunità all'inizio della missione. La decisione di ridurre il numero delle famiglie a 2000, è stata presa per rendere meno onerosa e frettolosa la missione avendo un numero minore di incontri potevano essere meno superficiali.

Il primo anno hanno accolto i missionari l'80% delle famiglie incontrate, il secondo anno, il 65%. Questa diminuzione è stata giustificata dai parrocchiani, da una diffidenza ad aprire le proprie abitazioni, a causa di rapine subite dalle famiglie da finti missionari.

Ogni giorno dall'inizio della Quaresima, partivano 8 gruppi di missionari formati da due laici, dalle 15.30 alle 20.00. Il maggior ostacolo che i volontari hanno incontrato è stato a causa dell'orario della visita che non faceva trovare in casa la famiglia o si incontrava solo un certo tipo di categorie di persone, anziani, casalinghe e non l'intero nucleo familiare.

Le visite si svolgevano in due fasi. Prima passava il parroco per la consueta benedizione annuale delle abitazioni, poi passavano i missionari che consegnavano in dono, a seconda dell'anno o il *Vangelo di Marco* o gli *Atti degli apostoli*. Dalle visite alle famiglie è emerso che forti sono i preconcetti circa la Chiesa in generale, solo il 20% delle persone accostate in questa occasione partecipa alla messa e alla vita parrocchiale e vi è un'alta percentuale di ignoranza diffusa sulle verità di fede.

I missionari proponevano inoltre alle famiglie visitate la possibilità di partecipare o di attivare un Centro di Ascolto del Vangelo nella propria casa per leggere e approfondire le Sacre Scritture con altre famiglie. Su 70 centri di ascolto ne sono rimasti aperti 40 che continueranno ad essere attivi. Un intervistato fa notare: «Come iniziativa, credo che sia stata la più efficace di tutte perché molte famiglie hanno potuto riflettere e così sono sollecitati a dire quello che pensano. Secondo me è il frutto migliore della missione perché se riusciamo a far leggere la parola di Dio e a farla meditare si comincia a capire che siamo *chiesa tutti*»²⁸. La partecipazione ai Centri di ascolto è stata discreta (una media di 10 partecipanti a riunione), si sono avvicinate persone «nuove» e i sussidi del Vicariato sono stati tracce utili da seguire.

La missione negli ambienti, svolta nel 1999, ha visto prima il passaggio di una coppia di laici nei negozi e uffici del quartiere dove veniva consegnato in dono la lettera del Papa sul lavoro e un crocefisso, poi chi lo desiderava riceveva la benedizione del sacerdote.

Le particolari connotazioni di questa specifica forma di missione e l'eseguità delle forze a disposizione hanno introdotto un quadro di iniziale difficoltà. I volontari erano solo una trentina e gli ambienti di lavoro erano quasi 500. Il panorama degli ambienti di lavoro nel territorio è apparso piuttosto variegato, esistendo nell'area parrocchiale agenzie di grandi istituti bancari, negozi, studi professionali di diversa natura e scuole di vario ordine e grado. Per quanto riguarda in particolare gli istituti scolastici gestiti da ordini religiosi, la missione è stata curata personalmente dal parro-

²⁸ Cfr. *Appendice della Tesi «Verso il Grande Giubileo del 2000: l'esperienza di due parrocchie romane»* dall'intervista ad un volontario della Segreteria della Missione cittadina, p. 228.

co e dal vescovo ausiliare, mons. Apicella. L'unica casa di cura localizzata nel territorio è stata invece visitata da una suora, che da parecchi anni assiste i malati che vi sono ricoverati.

Hanno accettato la lettera del Papa 500 locali visitati e la benedizione è stata accolta da 285 esercenti.

In modo ancor più indicativo, va evidenziato che in ben 175 casi gli esercenti hanno accettato di esporre stabilmente il Crocefisso consegnato in dono dal parroco. Va rilevato che diversi esercizi nel quartiere sono di proprietà ebraica ed hanno anch'essi accettato la visita missionaria. Alcuni negozi ebraici hanno accettato la lettera del Papa e un momento di preghiera in comune, rifiutando ovviamente il Crocefisso in dono. Inoltre, grazie all'iniziativa di alcuni lavoratori laici (tassisti) della parrocchia, si è organizzata con la suddetta categoria dei tassisti una messa e la benedizione delle autovetture. Il parroco fa notare: «Mi sono reso conto che quando c'è l'animazione di un parrocchiano all'interno della categoria lavorativa la missione viene molto meglio»²⁹.

Poiché si possono ipotizzare effetti a lungo termine non ancora rilevabili, non si può stabilire se la comunità parrocchiale sia riuscita a creare un nuovo contatto con il quartiere e soprattutto se il frutto della missione cioè di annunciare e di avvicinare la gente al messaggio e ai luoghi della religione cattolica sia andato in porto.

Tuttavia, emerge che la missione ha dato la possibilità ai parrocchiani di uscire dalle mura parrocchiali per conoscere e creare un legame con il quartiere; ma il dato più rilevante è stato quello di far riscoprire il valore dell'identità cristiana del lavoratore. La missione negli ambienti di lavoro ha permesso che uomini e donne di fede cattolica avessero la possibilità di parlare della propria religione e dei valori cristiani attinenti al lavoro in un ambiente in cui normalmente non emergono questi tipi di discorso: «È stata una testimonianza grande perché molti laici cattolici hanno scoperto che il proprio collega d'ufficio è credente, per questo è stata un'occasione importante per incontrarsi e confrontarsi»³⁰. I laici si sono visti coinvolgere in un'esperienza pratica prima sempre delegata al sacerdote: «Personalmente è stata una riscoperta, del senso del valore della missionarietà dei cristiani, pensando che fosse un valore esclusivo dei sacerdoti. Non mi sentivo all'altezza in realtà grazie anche alla preparazione mi sono sentito più pronto ad andare. Il frutto della missione è stato per me la formazione che altrimenti non avrei ricevuto»³¹.

I missionari si sono dovuti preparare attraverso gli incontri e i sussidi del Vicariato. Questi incontri si sono rivelati molto utili, tuttavia alcuni intervistati hanno fatto notare l'esigenza di inserire nella formazione spirituale dei consigli di carattere pratico su come affrontare e accogliere la gente che si incontra.

²⁹ Cfr. *Appendice alla Tesi «Verso il Grande Giubileo del 2000: l'esperienza di due parrocchie romane»*, dall'intervista al parroco di San Filippo Neri, p. 219.

³⁰ *Ibidem*, p. 219.

³¹ Cfr. *Appendice della Tesi «Verso il Gran Giubileo del 2000 cit.»*, dall'intervista a un missionario della missione cittadina, p. 230.

La catechesi finalizzata alla missione cittadina ha portato a un obiettivo non esplicitamente dichiarato: la formazione dei laici verso una spiritualità più attiva e pratica. I parrocchiani si sono sentiti in maniera maggiore consapevoli della propria fede e della necessità di proporre il modello culturale cristiano alla società, come fa notare un laico impegnato nella missione cittadina: «Io credo che si debba tornare a parlare di Gesù e delle proprie esperienze di fede con la semplicità e la naturalezza con cui parliamo delle quotidiane vicende della nostra vita. Dall'incontro con i fedeli che non credono può nascere una duplice occasione di crescita, verificare la maturità della nostra fede ed essere occasione di ripensamento per chi si è allontanato o non ha mai potuto o voluto incontrare la Parola di Gesù»³².

Per quello che concerne i festeggiamenti per il Giubileo, la parrocchia celebrerà all'interno della propria comunità il Giubileo durante la festa patronale di San Filippo Neri, il 26 maggio. Organizzerà anche un pellegrinaggio per ottenere l'indulgenza per ogni fascia d'età dei parrocchiani.

La preparazione della parrocchia di San Filippo Neri in vista del Giubileo non si è discostata dalle direttive del Vicariato ma ha obbedito scrupolosamente ad ogni suggerimento della Santa Sede, anche se diverse sono state le difficoltà incontrate dovute all'estensione eccessiva del territorio.

Tuttavia la missione cittadina è stata un'esperienza fruttuosa per la comunità nel rendersi conto della situazione socioreligiosa del quartiere e per aver formato e reso responsabile il parrocchiano ad essere missionario al di fuori della parrocchia, ruolo che per la prima volta responsabilizza il credente nella coerenza con la propria fede in una società secolarizzata.

4. Conclusioni

La preparazione alla celebrazione giubilare è stata un'occasione per due parrocchie romane di riflettere sul ruolo della comunità parrocchiale nel territorio e sul rapporto interno tra i laici e il parroco. Credo che la preparazione spirituale verso il Giubileo del 2000 si inserisca in un momento di rinnovamento delle chiese locali, già iniziato con il Concilio Vaticano II ed oggi ripreso con l'elaborazione da parte della Commissione episcopale italiana del «nuovo progetto culturale della Chiesa». Perciò la Missione cittadina e le iniziative giubilarie intraprese sono state motivo di riflessione e di verifica sull'efficienza organizzativa della struttura parrocchiale. Entrambi le parrocchie studiate hanno compreso l'importanza di avviare un processo di rinnovamento che abbia come scopo quello di portare l'organizzazione parrocchiale ad essere un vero centro di accoglienza e di annuncio verso anche chi non è credente, per arrivare, infine, ad essere: «una

³² Tratto dal Notiziario della Parrocchia di San Filippo Neri «*La Voce*», n. 1, 23 maggio 1999, p. 22.

chiesa che si edifica dal basso, ad opera della comunità, frutto di libera iniziativa e associazione (...) in futuro il cristianesimo dovrà essere rappresentato dalla testimonianza e dalla vita di un'autentica comunità cristiana che anticipa concretamente ciò che propriamente s'intende per cristianesimo»³³.

DILETTA BELARDINELLI

Nota Bibliografica

- AA.VV., *La Religiosità a Roma, a cura di Roberto Cipriani*, Ed. Bulzoni, Roma 1997.
AA.VV., *Libro del Sinodo della Diocesi di Roma*, Ed. S.G.S. Roma 1993.
ACQUAVIVA S., PACE E., *Sociologia delle religioni*, Ed. Arti grafiche, Urbino 1996.
AGNOLI M.S., *Concetti e pratica nella ricerca sociale*, ed. Angeli, Milano 1994.
La Sacra Bibbia, Ed. ufficiale della C.E.I., Ed. Paoline, Milano 1987.
MARIA I. MACIOTI, *Religione, chiese e strutture sociali*, Ed. Liguori, Napoli 1974.
K. RAHNER, *Trasformazione strutturale della chiesa come compito e come chance*, Ed. Queriniana, Brescia 1975.
SCARVAGLIERI G., *Sociologia della parrocchia*, Ed. Pontificia università gregoriana, Roma 1991.
TÖNNIES F., *Comunità e società*, Ed. Comunità, Milano 1963.

Riviste

- DONOVAN J., *The sociologist looks at the parish*. Tratto dalla rivista *American catholic sociological review*, vol. XI, June 1950, nn. 2, Ed. Gallagher, Chicago 1950.
Dalla rivista ufficiale del Comitato centrale del Grande Giubileo del 2000, *Tertium millennium*, anno I n. Speciale-febbraio 1996.

Documenti interni alle parrocchie

- Notiziario della Parrocchia di San Filippo Neri «*La Voce*», n. 1, 23 maggio 1999.
Relazione iniziale del Sinodo parrocchiale di San Giovanni Crisostomo, 1998.
Relazione iniziale del Sinodo della parrocchia di San Giovanni Crisostomo, «*Una chiesa di fratelli e sorelle alle porte del duemila*», 1999.

Tesi

- BELARDINELLI DILETTA, *Verso il Grande Giubileo del 2000: l'esperienza di due parrocchie romane*, discussa il 9/11/1999 presso la Facoltà di Sociologia, Università degli Studi di Roma «La Sapienza».

Sguardi sul Giubileo. Mostre a Roma

Tre modi diversi eppur analoghi di guardare al Giubileo hanno caratterizzato tre interessanti mostre svoltesi a Roma nei mesi di febbraio e di marzo 2000.

Dal 4 al 25 febbraio presso il Complesso monumentale del Vittoriano, con il patrocinio del Comune di Roma, Assessorato alle Politiche Culturali, è stata presente l'opera pittorica del maestro Gianpistone, dal 1993 al 1999, «Ierofanie» per il Giubileo. Ierofonia è la manifestazione del sacro e l'artista ha lavorato sette anni per eseguire un ciclo di 58 opere, di cui 50 sono presenti alla mostra di Roma. A Gianpistone si può ascrivere il merito di rappresentare il sacro e la spiritualità anche in ambiti non esclusivamente cristiani. Egli, infatti, ha trascorso molti anni in Oriente ed in altri paesi entrando in contatto con popoli e religioni diverse. È un artista viaggiatore:

«(...) il viaggio è importante se tu sai guardare (...) è sempre qualcosa che fai fuori se sai guardare, ma non con gli occhi. Gli occhi vedono una piccola parte della realtà, ci vuole anima e cuore e poi, con molta lentezza e molta pacatezza, pensare che non lavori per il mercato (...)».

Lo sguardo di «gianpistone» (così l'artista ama firmarsi) è quello dell'anima e del cuore, l'unico possibile per cogliere il sacro e la spiritualità. È lo sguardo di un cristiano: «Io credo che il Cristo, Gesù di Nazareth sia la figura più importante di tutte le religioni, di tutte le spiritualità, in assoluto» che però afferma fortemente, così come le sue opere dimostrano, l'idea del rispetto della fede altrui. Così, nelle sue grandi tele di due metri per due, il maestro danza con i dervisci, immagina Sai Baba, viaggia tra Gerusalemme, Benares, Roma, Marrakesh, Isfahan, Stone Henge, o altrove, per catturarne la sacralità. (Alcuni titoli delle sue opere: *L'Arcangelo Gabriele annuncia a Maometto...*; *Esagramma del cuore*, *In filigrana Gerusalemme*, *Tempio d'oro di Amristar*, *Bismalla Sufi*, *Beato Padre Pio*, *Dervisci danzanti*, *S.S. Giovanni Paolo II*, *SS. Dalai Lama*, *Ho immaginato Sai Baba*, *Varanasi*, *Benares*, *Gerusalemme con Spirito Santo*).

Un'opera che ha richiesto un profondo impegno, una grande fatica e tantissime letture, circa novecento volumi il che però non ha appesantito lo sguardo di Gianpistone che, come dimostrano i colori dei suoi dipinti, sia quelli tenui dei pastelli che quelli acidi, è riuscito a sollevarsi dall'oriz-

zonte del quotidiano e del concreto e a guardare oltre al sentire dello spirito. Infatti, lui stesso afferma:

«Quante volte abbiamo liberato il nostro sguardo oltre un nostro possibile orizzonte! E lo abbiamo accompagnato, questo sguardo liberato, fino alle lontananze cosmiche e lo abbiamo spinto ancora più oltre, anche con l'esperienza del ricordo, perché possa vedere dentro alle cose. Lo sguardo fatto proseguire finisce per vedere il loro interno, scopre in ognuna di esse lo spirituale».

Un'opera, quella di Gianpistone, che ben si accorda allo spirito di questo Giubileo, al lavoro di ricerca di una comunicazione tra religione e culture diverse in nome di un'unica, universale spiritualità che sta portando avanti papa Giovanni Paolo II.

«(...) ci sono tante maniere di parlare di spiritualità o di religione, però io credo che la spiritualità sia una sola, come una sola è la religione della vita». (Gianpistone).

La promozione di un dialogo più ampio tra il magistero della Chiesa e le diverse culture e realtà sociopolitiche del mondo per assicurare la pace tra gli uomini, oltre che il rafforzamento dell'unità della chiesa, era già stato avviato da Giovanni XXIII con le sue encicliche *Mater et magistra* (15 maggio 1961) e *Pacem in terris* (11 aprile 1963). Il Giubileo di Paolo VI, il Giubileo del 1975, il Giubileo della riconciliazione, trae spunto e linfa dal rivoluzionario pontificato di Giovanni XXIII. Infatti, nella bolla d'indizione dell'Anno Santo 1975, *Apostolorum limina*, la Chiesa chiama ad uno sforzo di tutti per la giustizia e il progresso dei popoli.

Ben illustra il Giubileo del 1975 la bella documentazione offerta dalle quasi 80 fotografie di Luigi Albertini esposte alla Galleria «Al Ferro di Cavallo» in via di Ripetta dall'8 febbraio al 4 marzo. Titolo della mostra: «L'altro. Fotografie del Giubileo 1975». Le fotografie sono in bianco e nero e, per Franco Ferrarotti, «perspicue, essenziali e struggenti». «Altro Giubileo» perché sicuramente più spontaneo di questo del 2000, meno organizzato e, soprattutto, meno controllato. Nel 1975, come lo stesso Albertini afferma, il fotografo era più libero di agire, di indirizzare il suo sguardo. C'era la possibilità di atterrare al centro di Piazza San Pietro con un paracadute, di arrivare a piedi portando sulle spalle una pesante croce o di travestirsi da suora e invocare Maria, come mostrano alcune foto. Molteplici immagini mostrano la spontaneità e l'allegria di gruppi che ballano felici nella grande piazza. Oggi tutto questo sarebbe impossibile. Cordoni e *passi* controllano strettamente lo svolgersi di tutte le attività giubilari.

«Una cosa che non c'era allora: la presenza di guardiani (...). Nessuna di queste fotografie si sarebbe potuta prendere oggi, sarebbe spuntato un guardiano!» (Albertini).

Lo sguardo di Albertini è uno sguardo laico. A differenza dell'opera di Gianpistone, nelle sue fotografie non è rappresentato il sacro ma è documentato visivamente il mutare dei tempi. Le espressioni dei pellegrini, gli abiti, le acconciature delle signore e i capelli lunghi dei giovani fedeli risultano così un vero specchio «anni Settanta»!

Il Giubileo del Duemila si presenta viceversa superorganizzato e ben programmato, Roma ha aperto più di settecento cantieri per offrirsi al meglio ai milioni di turisti e di pellegrini attesi per quest'evento. Ed i cantieri del Giubileo sono stati l'oggetto dello sguardo di Maurizio Di Loreti, un fotografo che si può definire *sociale*. Le sue foto, circa 40, sono state esposte nell'ex Chiesa di Santa Rita in via Montanara, dal 14 al 26 marzo in una mostra dal titolo «Sorella Polvere, Fratello Sudore. Visi, braccia e sudore nei cantieri del Giubileo». L'idea di queste immagini nasce dal desiderio dell'artista di mostrare il duro lavoro che sta dietro la facciata di rinnovato splendore che mostra adesso la città di Roma, nasce dal disagio che l'apertura dei cantieri ha creato per tanto tempo ai cittadini ma, soprattutto, come dice egli stesso, nasce dal bisogno di «mettere in evidenza le anime perse dietro i mattoni»; le persone. L'idea originaria era, infatti, quella di ritrarre i volti di 100 operai per sottolineare l'umanità, la fisicità, la corporeità del lavoro ma poi, lo sguardo di Di Loreti si è indirizzato alla città-cantiere, agli uomini nei tunnel, al sudore, ai mattoni che convivono con chiese e monumenti. Ha ritratto, infatti, con un sapiente bianco e nero, oltre che gli operai in carne ed ossa, anche elementi simbolici della fatica umana come alcuni attrezzi del mestiere. Per Di Loreti è stato un lavoro lungo, un lavoro di ricerca durante il quale ha faticato con gli operai, ha mangiato con loro, ne ha condiviso le pause. In queste fotografie l'immagine di un Giubileo stereotipato appare veramente lontano ed è merito del Comune di Roma l'aver patrocinato una mostra che ci ha consentito di riflettere anche sugli aspetti e i costi umani della sua preparazione.

L'occhio *spirituale*, l'occhio *laico*, l'occhio *sociale*, tre modi diversi di guardare, di ritrarre, di impressionare una realtà che comprende il sacro, il mutare dei tempi, la quotidianità della vita, il duro lavoro e che si colloca in una precisa scadenza sulla quale sarà ancora indubbiamente utile soffermarsi: l'evento giubilare.

RITA CHERUBINA FOTI

Giordano Bruno e il paradigma dell'eresia

Chi mai ebbe un reale e disinteressato
amore per l'eresia; un'eresia senza scopo;
puramente inventrice. No, no ognuno
cercava la *vera ortodossia*
PIER PAOLO PASOLINI¹

Il termine eresia, [...] (lat. *Haeresis*) che significava in origine «scelta», «propensione», è diventato con l'andare del tempo, con i nuovi modi di sentire, una parola ad effetto. Ha acquisito in seguito un senso dispregiativo. Ha avuto pertanto una proliferazione di significati, nello svolgimento della sua storia millenaria e sconcertante, a volte molto distante dal significato iniziale di eresia in senso religioso, dottrinale, confessionale. La *Heresy* nella lingua inglese, ad esempio, è associata al «paradosso», si sottolinea cioè con essa un *paradoxical character*, rispetto ai modi correnti di pensare. Si sono sovrapposte, inserite e confuse, le varianti, i sinonimi antichi e moderni della parola: da sacrilegio a scisma, a trasgressione, infrazione, sovversione, dissidenza, sfida nei confronti di un certo dogma, di un'ortodossia, di una censura, di un allineamento obbligatorio².

Con questa analisi Guido Zingari, docente di Filosofia del linguaggio all'Università Tor Vergata di Roma, dà avvio alle argomentazioni contenute nel suo libro *Il pensiero in fumo - Giordano Bruno e Pasolini: gli eretici totali*.

Zingari era presente il 17 Febbraio, in qualità di relatore, nella sala-congressi dell'Università La Sapienza di Roma, ad un «incontro commemorativo», organizzato dalla «neonata» rivista *Libertaria*, sulla figura di Giordano Bruno nel 400° anniversario della sua morte, «*manu clericali*», nella piazza romana di Campo de' fiori.

In quella sede Zingari, rivendicando l'estraneità di tale iniziativa dalle «ricorrenze ufficiali», colloca la figura di Giordano Bruno «parallelamen-

¹ In GUIDO ZINGARI, *Il pensiero in fumo - Giordano Bruno e Pasolini: gli eretici totali*, Costa & Nolan, Ancona-Milano, 1999.

² GUIDO ZINGARI, op. cit., pag. 8.

te dentro e fuori» gli ambiti istituzionali e forse, più generalmente, anche del senso comune.

A suo parere la figura dell'eretico nolano continua a ribadire l'invito ad una «sommossa dell'intelligenza», la stessa, del resto, veicolata anche dall'altro «eretico totale», Pier Paolo Pasolini, la cui «furia del capire» sarebbe in certa misura accostabile alla «religione dell'intelligenza» di cui parlava Bruno.

Dopo Zingari, all'incontro organizzato da *Libertaria*, ha parlato Giuliano Montaldo, regista e autore del film *Giordano Bruno* (proiettato, gratuitamente, il pomeriggio e la sera di Giovedì 17 Febbraio al cinema Farnese in Piazza Campo de' fiori), oltre che del forse più famoso *Sacco e Vanzetti*.

«La mia insofferenza per l'intolleranza non poteva non passare per l'avventura terribile del mio amico Giordano [...] non ho messo la parola *fine* al film *Giordano Bruno* perché, a mio parere, quel rogo brucia ancora...». Così Montaldo definisce Bruno un «eretico impenitente che, orgoglioso delle sue idee non avanzava a capo chino come è rappresentato nella statua a Piazza Campo de' fiori, triste, no, lui guardava in alto, in cielo, alle stelle, agli infiniti mondi» e conclude «cerchiamo di spengere quel fuoco che, a tutt'oggi continua a bruciare!».

È in questa direzione che hanno cercato di adoperarsi i membri del «Comitato di iniziativa laica e libertaria», organizzando, a partire dal pomeriggio di Giovedì 17 Febbraio e terminando la sera di Sabato 19, escludendo il Venerdì, una manifestazione-celebrazione nella piazza che, 400 anni or sono, vide il martirio di un accanito propugnatore del libero pensiero.

Ho intervistato uno degli organizzatori di detta manifestazione, Francesco Carlizza, conosciuto come «il Fricche», 36 anni, impiegato a RAI-SAT, militante della «Federazione anarchica italiana» e dell'«Associazione per lo sbattezzo», un'associazione nata, sedici anni fa, nell'ambito dei *meetings* anticlericali organizzati, tradizionalmente, a Fano (Ps) e che, negli ultimi anni, «sono diventati itineranti».

A proposito dello «sbattezzo» l'intervistato dice:

... non è una cosa che ci siamo inventati noi, è una norma di diritto canonico che equivale all'abiura della religione, che sostanzialmente ognuno lo può fare, non è un sacramento, è una dichiarazione di abiura da inviare alla diocesi di appartenenza o a quella dove è stato registrato il battesimo, invitandoli a eliminare il proprio nome dalla lista dei battezzati [...] il battesimo viene utilizzato dai preti per dimostrare che in Italia c'è, se non sbaglio, il 96% di cattolici, al di là del fatto che ultimamente, fortunatamente, i battesimi sono diminuiti, siamo sulla percentuale dell'80% dei battezzati in Italia, rispetto ad anni fa dove battezzavano quasi il 100% dei nati, è sicuramente un grosso passo in avanti.

L'«Associazione per lo sbattezzo», inoltre, si dedica anche ad altre, varie attività:

... che vanno dalla tutela giuridica dei membri... [...]... abbiamo fatto una battaglia contro il reato di vilipendio di capo di stato estero [...] per cui erano stati denunciati, battaglia poi vittoriosa, nel senso che sono stati assolti i due denunciati organizzatori del *meeting* anticlericali di Fano. Fa delle battaglie di tipo politico, come nel caso di Giordano Bruno o come le battaglie condotte sulle spese per il Giubileo. Fa delle attività di tipo culturale con la promozione di convegni, detti anche dei *meetings*, il *meeting* anticlericale probabilmente è il più grosso evento, più grosso in termini di massa, della cultura laica in Italia, non soltanto anticlericale, arrivano diverse migliaia di persone ogni anno. Questa è grosso modo l'attività dell'«Associazione per lo sbattezzo», attività di denuncia, di propaganda, edita un giornale *Il peccato*.

A detta dell'intervistato, grazie all'«Associazione per lo sbattezzo», si sarebbero sbattezzate, complessivamente, sino ad oggi, all'incirca 50.000 persone.

Francesco si è detto decisamente soddisfatto per la riuscita delle celebrazioni commemorative in Piazza Campo de' fiori, malgrado il forte ostruzionismo da parte dei *media* e del comune di Roma. Il «Comitato d'iniziativa laica e libertaria», infatti («dove grosso modo ci si sono trovati un po' tutti. Le anime vere sono state l'Associazione per lo sbattezzo, l'Associazione nazionale libero pensiero Giordano Bruno di Roma, una serie di sindacati di base, USI in particolare ma anche COBAS e UNI-COBAS, una serie di circoli anarchici romani, la redazione di alcuni riviste, la Lega italiana per i diritti dell'uomo...»), ha dovuto confrontarsi con una serie di problemi decisamente insoliti:

... c'è stato, diversamente da altre manifestazioni, due aspetti grossi. Il primo è stato una sorta di censura giornalistica, operata ai nostri danni in modo assai vistoso. Una manifestazione di 10.000 persone che viene di fatto ignorata, il giorno dopo, da tutti i giornali, ad eccezione della cronaca romana di Repubblica³ [...]. Il comune di Roma ha fatto di tutto per impedire la manifestazione. Ha chiesto

³ In realtà, pur non facendo una ricerca accurata, ho avuto modo di constatare che diversi quotidiani, pur ignorando la manifestazione di cui si sta parlando in questo articolo, non hanno mancato di riportare altri eventi commemorativi della figura dell'eretico nolano. Il *Sole 24 ore* del 13 Febbraio, ad esempio, ha pubblicato un'intera pagina di annunci, da parte del «Centro Internazionale di Studi Bruniani» e dell'«Istituto Italiano per gli Studi Filosofici», dei programmi per Giordano Bruno (incontri a Roma, a Parigi, a Londra, a Melbourne, a Stoccolma, a Wittemberg). Nella stessa data ha dedicato la prima pagina del supplemento letterario a Giordano Bruno, con un pezzo di Tullio Gregory: «Al rogo il libero pensiero». *La Repubblica* del 20/2, poi, ha pubblicato, oltre al pezzo di Carlo Picozza «E per Giordano Bruno sfilò il contro-giubileo», cui allude l'intervistato, anche «Per Giordano Bruno la cantata dei giovani» e, nel numero del 23/2, è presente l'articolo «per Giordano Bruno un omaggio da Leone» di Rodolfo Di Giammarco.

Nel *Messaggero* del 18/2, infine, sono presenti due pezzi: «Giordano Bruno nell'istituto che porta il suo nome» e, in *Cultura e Spettacoli*, «Giordano Bruno, ora il papa chiede perdono», già annunciato in prima pagina col titolo «Peccato il rogo ma non lo riabilito».

una pianta della piazza con l'indicazione dei pozzetti del mercato. Noi abbiamo chiesto, abbiamo 8 fax di richiesta al comune della pianta con l'inventario dei pozzetti. La piazza era stata appena rifatta, è stata completata a Gennaio e nessun ufficio ce l'ha fornita. Hanno chiesto la valutazione dell'impatto sonoro per il concerto, abbiamo dovuto montare l'amplificazione, fare le prove, pagare un tecnico del comune, iscritto in un registro particolare che prendesse le misure dei *decibel* in tutta l'area circostante, hanno chiesto l'assicurazione per la piazza, è la prima manifestazione a cui viene chiesta un'assicurazione per la piazza in cui si svolge, il tutto ovviamente due giorni prima dell'iniziativa, dopo che noi gli abbiamo chiesto il permesso... abbiamo notificato in questura a Ottobre [...]. Due giorni prima ci hanno chiesto tutte queste cose, cercando di trovare un pretesto burocratico per impedire la manifestazione stessa. Allucinante, questo... sono state dal punto di vista organizzativo le difficoltà più rilevanti. C'è anche da dire che abbiamo trovato una complicità [...] da parte di tantissime persone, dalla segretaria che lavorava all'ufficio del comune che ci ha procurato, sottobanco, la mappa dei pozzetti che ci hanno tenuto nascosta, altrimenti non avremmo fatto in tempi, in due giorni, a prendere tutte le misure della piazza, all'assicuratore che ci ha assicurato la piazza [...], che ci ha fatto pagare pure relativamente poco, ci ha assicurato per oltre un miliardo Piazza Campo de' fiori, c'è costato un centinaio di mila lire.

Nel corso dell'intervista Francesco non manca di dire che, dal punto di vista economico, la manifestazione è stata completamente auto-finanziata, per una spesa complessiva di circa sette milioni. La Regione Lazio e il Comune di Roma avrebbero offerto loro, rispettivamente, trecento e cinquanta milioni «per ricordare Giordano Bruno nel 2000» a patto di poter partecipare attraverso una delegazione. Offerte rifiutate dal comitato organizzatore, senza alcuna esitazione «da parte di nessuna delle associazioni presenti».

Per l'intrattenimento e la sensibilizzazione del pubblico nel corso della manifestazione...

... ci sono stati dagli artisti di strada a una serie di gruppi musicali, a recite teatrali a un corteo rievocativo, il primo fatto dai tempi del rogo di Giordano Bruno, dalle carceri di Tor di Nona con tutte le persone in costume d'epoca che è arrivato, secondo il percorso fatto da Giordano Bruno il giorno dell'esecuzione [...] fino in Campo de' fiori. Hanno suonato due gruppi musicali, i Casbah e la Banda liberatori. C'è stato il 17 uno spettacolo teatrale di Mauro Quattrina, un attore molto bravo che ha raccontato una ricchissima aneddotistica su come si svolgevano i processi per eresia, come avvenivano le torture e di una compagnia teatrale di attori non professionisti coordinati da un attore professionista, il 19, che hanno fatto una recita su Giordano Bruno. C'è stato un po' di tutto, il *Leaving Thea-*

tre ha fatto una *performance*, [...] la Banda liberatori ha fatto una canzone su Giordano Bruno. C'erano una serie di *stand* con libri, pubblicitaria, abbiamo dato a tutti la possibilità di esporre e vendere il proprio materiale, ci sono stati gli interventi dal palco che hanno cercato di chiarire il significato politico della manifestazione, c'è stato il microfono aperto perché abbiamo dato a tutti la possibilità di dire la loro, perché non pretendiamo di avere il monopolio di nulla. Insomma questo è più o meno quanto è stato fatto. Soprattutto è stata la prima manifestazione laica durante questo Giubileo che sta uccidendo questa città.

Non è mancato, nel corso di tali celebrazioni, un momento di polemica con le forze dell'ordine, a seguito dell'esposizione di uno striscione recante la scritta «Zona dewoytilizzata», sequestrato perché sono stati ravvisati gli estremi di «vilipendio a capo di stato estero».

Tra i quotidiani di domenica 20/02/2000 solo «La Repubblica» ha dedicato al «contro-Giubileo» un breve articolo sulla cronaca romana. Il giornalista (Carlo Picozza) si è soffermato, inizialmente, a caratterizzare in senso politico la manifestazione (dandone, sostanzialmente, la paternità agli anarchici) e a presentare, brevemente, i personaggi in costume del corteo rievocativo: «dal papa Clemente VIII, al monaco in catene, dal boia incappucciato a una strega alla gogna».

In seconda battuta ha sostanzialmente parole di elogio per la riuscita della manifestazione «non istituzionale» a commemorazione del «frate martire del libero pensiero».

Di altre manifestazioni, quelle istituzionali si era detto e parlato. Poi nulla. Così, nel Giordano Bruno *day*, è alla processione e alla manifestazione anticlericali (5 mila persone) che arrivano gli applausi dei romani in finestra, ai bordi delle strade, nella piazza gremita.

«Umanità Nova», il settimanale anarchico organo della FAI, ha toni più trionfalistici:

La previsione che questa fosse la più importante manifestazione anticlericale degli ultimi 80 anni si è confermata.

Ho partecipato alle due giornate di manifestazione, pur non avendo presenziato a tutti gli eventi in programma. L'impressione che ne ho riportato è stata positiva. Ho trovato particolarmente brillante l'idea del corteo «mascherato», anche se vi ho ravvisato alcune «cadute di tono».

Riguardo agli interventi dal palco, poi, ve ne sono stati alcuni che ho trovato particolarmente suggestivi, permeati da uno slancio utopistico che è difficile, oggi, comunemente riscontrare. Altri che forse hanno peccato, a mio modo di vedere, di eccessiva veemenza.

Giordano Bruno è stato forse il più grande filosofo del Rinascimento ma quello che è prevalso nelle celebrazioni contro-giubilari del 17 e del

19 Febbraio è, per dirla con le parole del Fricche, «più che l'aspetto filosofico [...] la figura dell'eretico, il paradigma dell'eretico», a fronte del fatto che «si seguita a perseguire l'eresia, cioè il non rispondere a canoni dettati da altri» e «che gli eretici continuano a essere perseguiti. Oggi non fanno più i roghi con il legno, li fanno mediatici, li fanno con quel fuoco freddo che è la televisione».

In conclusione, una citazione dal *De monade* di Giordano Bruno:

Ho combattuto ed è tanto: ritenni di poter vincere... ma natura e sorte studio e sforzi repressero. Ma già è qualcosa esser sceso in lotta, poiché vedo che in mano al fato è la vittoria. Fu in me quanto era possibile e che nessun venturo secolo potrà negarmi: ciò che di proprio un vincitore poteva dare; non aver avuto timore della morte, non essersi sottomesso, fermo il viso, a nessuno che mi fosse simile; aver preferito morte coraggiosa a vita posillanime.

MANUEL OLIVARES

Per l'anno Duemila

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

ITALIA

Abbonamento annuo L. 80.000 (IVA compresa) / euro 41.31
una copia L. 22.000 / euro 11.36

ESTERO

Abbonamento annuo per l'Europa L. 160.000 /euro 82.63
per i paesi extraeuropei L. 200.000 / euro 103.29

CRONACHE E COMMENTI

Storia dell'umanità

Questo è un periodo importante nella storia dell'umanità. È significativo perché sta nascendo una nuova civiltà, diversa da tutte quelle che ci hanno preceduto. Il che significa nuovi valori che emergono, altri che muoiono o si modificano profondamente.

Questo accade ogni cinquecento o mille anni, e noi abbiamo il privilegio di vivere uno di questi periodi. Di fronte ad eventi di tale portata anche gli studiosi, specie quelli di scienze sociali, devono guardare al mondo con occhio molto diverso. In realtà esistono tre categorie di analisti: quanti guardano al passato con nostalgia e ragionano, prevedono, giudicano, in funzione di quel passato; quanti sono appiattiti su un presente che analizzano con il bilancino; quanti invece sono già nel futuro, culturalmente e psicologicamente, e cercano di comprendere quale destino ci prepara questa nuova civiltà che nasce.

Antonio Saccà appartiene a quest'ultima categoria di studiosi. Il suo ultimo libro «Lavoratore imprenditore» (Dino editore, p. 152), tenta appunto (con un lungo saggio introduttivo e una serie di interviste), secondo me con successo, di demolire le vecchie categorie a proposito del rapporto fra lavoratore e imprenditore. Un rapporto che è fra quelli che più si trasformano nella «sobrietà del mattino» di questa nuova civiltà.

Saccà osserva che il vecchio legame fra profitto, sviluppo economico e occupazione tende a sfilacciarsi o scomparire. Le esigenze di sempre dell'imprenditore, il progresso tecnologico, la flessibilità, la libera circolazione del capitale e del lavoro, fanno sì che, in pratica, il capitale possa investire ovunque e quindi valersi di mano d'opera a basso costo. In queste condizioni, che può fare il lavoratore? Deve essere agile e flessibile come il capitale e trovare da sé un'occupazione, spesso inventarsela, farsi lavoratore indipendente e quindi imprenditore. Certamente, non tutti diventeranno imprenditori, ma è anche vero, come dimostra lo sviluppo del Triveneto, che la diffusione della microimprenditorialità, dell'imprenditorialità del lavoratore, è ormai quasi indispensabile per lo sviluppo e l'occupazione. Insomma, questa figura del lavoratore imprenditore del proprio lavoro è essenziale nella società che sta nascendo, almeno guardando a questa sua fase di sviluppo. Certamente, osserva Saccà, il capitale cerca lavoratori immigrati, quindi a basso costo, oppure tende a trasferire le imprese dove il costo del lavoro è minore. Di qui, o meglio, anche di qui, una serie di pericoli di grande rilevanza per la nostra società. Tra questi, ad esempio, la caduta della natalità, che porta ad un drammatico invecchiamento della popolazione.

Ma, in queste condizioni, come non temere che lo sviluppo della società perda di slancio perché pochi giovani, pochi lavoratori, cercheranno di diventare imprenditori? E come dimenticare che alcuni dei fenomeni sociali che si accompagnano al cambiamento, a cominciare dall'immigrazione di massa ormai inevitabile, si trasformano, almeno in certi contesti sociali, in fenomeni sociali di disadattamento, scarsa integrazione, micro-criminalità diffusa? E l'aumento, costante e ineludibile, appunto a causa della caduta della natalità, della presenza degli stranieri, non può portare, se male gestito, allo stravolgimento dell'identità, anzitutto culturale, di questo paese? E d'altronde, in mancanza degli immigrati, chi pagherà domani le pensioni degli anziani in un paese dalle culle vuote? I giovani stranieri, venuti a riempire i vuoti? Con quali conseguenze sociali, economiche, politiche e culturali? Ma se concludessi con queste osservazioni le mie riflessioni sul libro farei un torto all'autore. Infatti, come risulta chiaramente dalla lunga analisi introduttiva di Saccà, la nascita di questa nuova civiltà è anche, forse soprattutto un evento positivo, pur offuscato da drammatiche incognite. Infatti stiamo assistendo, Saccà lo sottolinea, alla nascita di un nuovo mondo.

I progressi dell'astrofisica, della genetica, dei trapianti di organo, della gerontologia, della progettazione sociale, della sperimentazione di nuove forme di convivenza, ci annunciano un futuro radicalmente diverso. Dopo la lunga introduzione dell'autore, il libro contiene una serie di interviste a figure qualificate della cultura. Si tratta di una specie di controcanto, di conferma delle tesi sviluppate nell'introduzione o talvolta di contrapposizione, esplicita o implicita, al quadro drammatico ed entusiasmante dipinto dal libro. In ogni caso si tratta di un'analisi che fa riflettere, che ci invita a farci una serie di domande che incalzano a ogni pagina. Insomma, un libro da leggere, capace di porsi i problemi della società, di farsi le domande che si pone la sociologia, ma senza pestare l'acqua nel mortaio, una cosa che purtroppo fanno in molti.

SABINO S. ACQUAVIVA

Una diversa lettura dell'Islām in Italia: il fenomeno dei convertiti

L'occasione di discutere su un fenomeno sinora poco conosciuto e approfondito dalle diverse ricerche svolte sulla presenza islamica in Italia è quella della presentazione del libro di Stefano Allievi, sociologo dell'Università di Padova, su I nuovi musulmani [Edizioni Lavoro, Roma, 1999 p. 296]. Il sottotitolo chiarisce l'identità di questi soggetti — individuali e collettivi — che emergono all'interno di un universo che, nella generalità dei casi, viene letto come un fenomeno derivato dall'immigrazione. In questo caso l'oggetto della ricerca di Allievi ribalta il problema. I nuovi musulmani sono, infatti, I convertiti all'Islam, italiani che, per diverse ragioni, si avvicinano alla religione islamica, sino a compiere il «grande passo»

dell'adesione alla «Parola di Allah». Il libro viene presentato a Roma, presso l'Auditorium di via Rieti; un luogo da molti anni legato alle Edizioni Lavoro che — all'interno della collana Islam — diretta da Pier Giovanni Donini, hanno curato la pubblicazione di questo volume. È interessante notare come l'incontro di Roma sia stato fortemente voluto, oltre che dallo stesso Donini, anche da Omar Camiletti, un italiano convertitosi all'Islam, direttore di «Islamica». Ciò mette in luce uno degli aspetti maggiormente rilevanti che caratterizzano, secondo l'autore, l'universo dei convertiti italiani: l'essere il «ponte» tra gli immigrati di fede islamica e la società italiana. Non solo in virtù della loro conoscenza linguistica che li favorisce rispetto agli immigrati, ma soprattutto, come si approfondirà più avanti, grazie alla capacità di inserirsi nelle dinamiche di «visibilizzazione» di una religione altra in un contesto dominato da millenni dal cattolicesimo. È questo il punto di partenza della lettura che Filippo Gentiloni — invitato come discussant alla presentazione — fa del fenomeno Islām in Italia. Egli, infatti, anticipando il suo non essere un esperto di religione islamica, affronta il problema a partire dalla domanda «come si pone il mondo cattolico italiano nei confronti dell'Islām?».

La prima impressione che si ha è quella di una diffusa ignoranza degli italiani rispetto a tale universo. Un'ignoranza e un'ambiguità culturale, prima che strettamente religiosa. Sono i luoghi comuni o, se si vuole, gli stereotipi a nutrire l'immaginario della gente comune di fronte all'Islam. Una delle principali equazioni che generano ambiguità, sottolinea Gentiloni, è quella che fa necessariamente corrispondere l'essere immigrato all'essere islamico; come se tutti gli immigrati che si trovano nel nostro Paese debbano essere esclusivamente di religione islamica e come se tale religione possa essere immaginata come monolitica e priva al suo interno di correnti e filoni diversi tra loro. Questo è uno degli aspetti che viene, invece, approfondito da Allievi; ad esempio, rispetto all'osservanza religiosa è possibile individuare una maggioranza di osservanza sunnita che convive con correnti sciite (iraniani, pakistani, libanesi, ecc.) e con altre correnti spiritualiste (si pensi a quella dei murid, diffusa tra i senegalesi, o quella che segue la tradizione sufì). Tale relazione — immigrato = musulmano — viene smentita da Allievi con le cifre; infatti, come ricorda Gentiloni, l'universo religioso musulmano rappresenta solamente circa il 35% dell'intera popolazione degli immigrati in Italia. Un altro esempio degli stereotipi che configurano l'Islām agli occhi dell'italiano medio è quello che assimila il musulmano all'essere arabi. Anche in questo caso, come per quello sopra richiamato, andrebbe sviluppata una politica di informazione ed educazione all'interno delle istituzioni scolastiche. Gentiloni continua spiegando come l'atteggiamento dei cattolici nei confronti dell'Islam sia spesso quello di paura o soggezione, derivante da un'immagine di Islām forte e vincente. Tale immagine sorge dalla capacità dell'Islām di essere «globalizzante»; di sommare, cioè, al suo interno il livello sociale, quello etico, quello religioso e — anche se non in Italia — quello dello Stato. E vero anche che l'atteggiamento del mondo cattolico muta radicalmente sulla base della dicotomia: Islām moderato, Islām Integralista o integrista. Verso la prima

forma d'espressione della religione islamica si ha un atteggiamento di apertura, confortata anche dalle ultime dichiarazioni di Giovanni Paolo II; mentre verso l'Islam integrista la chiusura è totale. Ma il problema si pone proprio rispetto alla reale comprensione del significato di integralismo/integralismo. Gentiloni afferma che, quasi sempre, i problemi che definiscono questo concetto non vanno molto più in là del dibattito sul chador (parola di origine persiana e non araba, utilizzata come generalizzazione «esotica e provinciale» dalla stampa italiana, come sottolinea nel suo testo Allievi, cfr., pp. 136-138) o sulle mutilazioni femminili. Il problema è invece quello dell'immagine di un Islām forte e integrista perché integrato. Una religione che non giustifica le debolezze umane e che non si piega alle differenti istanze e domande individuali, ma si propone come risposta unica per tutti i soggetti. È, infatti, noto che l'Islām professa il principio dell'Unicità di Dio e quello della funzione profetica di Maometto (Muḥammad), a partire dalle quali si ricava la scienza della Legge Divina: la shāri'a; che comprende tutti gli aspetti della vita umana, dalle scienze, all'arte, sino alla quotidianità. Dal canto suo, il cristianesimo, spiega Gentiloni, appare sempre più «sfilacciato»; e il cattolicesimo, sulla base dell'antica politica di «assorbimento» che porta avanti, è divenuto un «universo poroso». Le persone si allontanano e si avvicinano dall'istituzione religiosa a seconda delle esigenze del momento; le parrocchie ospitano corsi di yoga e meditazione e anche i cattolici praticanti, spesso, dichiarano di credere nella reincarnazione, nella magia o nel malocchio. L'Islam no. La shāri'a non concede deroghe alle singole esigenze individuali o a sincretismi vari. Ma il sentimento di paura del mondo cattolico, afferma Camiletti, è simmetrico a quello musulmano nei confronti di una Chiesa che vuole governarlo. Egli definisce il libro di Allievi come «un'ecografia di una gestazione che sta avendo luogo». E pone in evidenza le difficoltà degli islamici a inserirsi in una società, a suo dire, fortemente caratterizzata nella sua quotidianità dalla cultura cattolica; l'esempio che viene addotto è quello di una scuola dove tutti i bambini «devono imparare le canzoni di Natale», o «fare i lavoretti di Pasqua», anche laddove queste dimensioni si presentano estranee all'educazione religiosa della famiglia. Camiletti, in tal senso, insiste sulla necessità di istituire scuole islamiche dove i figli di musulmani possano studiare la lingua araba e apprendere anche elementi di storia e cultura islamica. L'autore, a partire da queste riflessioni, afferma che il suo libro potrebbe esser letto non tanto come un saggio sui convertiti — che chiarisce, come si vedrà più avanti, essere numericamente pochi —, quanto come una riflessione sul mutamento culturale in Europa. In tal senso egli parla dei convertiti come di un «indicatore di tendenza». Una tendenza all'incontro tra culture; l'islām dei convertiti, infatti, «si intreccia con l'islam degli immigrati, lo nutre e soprattutto ne è nutrito» (Allievi, 1999, p. 18). Un diverso punto di vista, dunque, per affrontare i processi di mutamento sociale e culturale che stanno interessando il nostro paese anche, ma non solo, in relazione alle dinamiche di immigrazione.

La ricerca di Allievi — frutto del suo lavoro di dottorato e del suo antico interesse per queste tematiche, si ricordi il lavoro sviluppato con

Felice Dassetto Il ritorno dell'Islam: i musulmani in Italia, del 1993 — si connota, quindi, per il suo essere un' esplorazione di un mondo ancora poco conosciuto. Per questo l'autore opta per un approccio qualitativo; una strategia che gli permette di raccogliere numerosi documenti biografici primari che vanno da interviste informali a vere e proprie storie di vita. Come si legge nell'edizione francese Les convertis à l'Islam (L'Harmattan, 1998), di cui I nuovi musulmani rappresenta una sintesi — seppure rivista e, in alcuni punti, approfondita — i dati su cui l'autore ha lavorato sono dei récits de conversion; la ricerca si è sviluppata tra il 1994 e il 1997, con una serie di colloqui informali preparatori di quelle 46 interviste biografiche che costituiscono il materiale su cui Allievi sviluppa il suo ragionamento. L'analisi delle biografie è stata sviluppata sulla base di parole chiave che hanno permesso al ricercatore di arrivare a una tipologia delle conversioni. Illustrata, seppur brevemente, la genesi del testo italiano e chiarita l'impostazione metodologica della ricerca, vediamo come Allievi nel suo testo, avvalendosi di diverse fonti — da quelle giornalistiche a quelle reperibili nei diversi Centri Islamici (in particolare quelli di Roma e Milano) —, stimi che le conversioni in Italia siano tra le 300 e le 400 unità per anno e che, a tutt'oggi, il totale dei convertiti nel nostro Paese non supererebbe le diecimila unità. L'autore nota anche come, escludendo le conversioni a fini matrimoniali, non vi sia, in effetti, una particolare crescita del fenomeno (cfr., p. 43). Una volta stabiliti i parametri numerici, l'autore passa alla descrizione della tipologia che emerge dalle interviste raccolte. Questa distinzione viene, essenzialmente, fatta sulla base delle motivazioni che spingono alla conversione e si « articola intorno a due macro-variabili (...): a. conversione relazionale; b. conversione razionale» (p. 48). Ma la tesi che è sottesa a questa tipologizzazione e all'intero sviluppo del libro è che l'islam ha una sua peculiare « offerta » — o meglio, trattandosi di un sistema di credenze, « offerte » — di beni religiosi che può interessare alcune categorie di persone (cfr., p. 235). La prima modalità di conversione sembra essere l'esito di occasioni e relazioni sociali che possono produrre, indurre o forzare nei soggetti una scelta che può apparire, secondo l'autore, strumentale o non strumentale. Le conversioni strumentali, che Allievi definisce anche « spurie », sono tali in quanto rappresentano « un mezzo per ottenere un determinato risultato, che con la conversione ha poco o nulla a che fare. (...) In questi casi il convertito (...) non accetta propriamente una nuova cultura, ma solo una nuova « nominazione », priva di conseguenze culturali di rilievo » (p. 52). È il caso di coloro che si convertono per sposarsi, ma anche di quelli che lo fanno per agevolazioni politiche o perché devono lavorare in paesi islamici in cui non è possibile fare altrimenti. Ma l'esempio più interessante di tali conversioni, che Allievi connota con la definizione di islam business, è quello dei cosiddetti « musulmani a tempo pieno »: soggetti che a seguito della conversione all'islām hanno radicalmente cambiato vita e lavoro, trovandosi « a svolgere quello che essi stessi chiamano « lavoro islamico » (...) a tempo pieno, diventando militanti, attivisti, dirigenti organizzativi, intellettuali, produttori e mediatori di cultura » (p. 58). Le conversioni non strumentali — che ricadono sempre

all'interno del tipo relazionale — si connotano, invece, per essere il frutto di un rapporto personale che ha luogo o nel proprio Paese, grazie all'incontro con l'altro (gli immigrati), o in seguito a un viaggio che immette il soggetto all'interno di un'esperienza diversa e forte, capace di incidere sulle sue strutture di senso e significato ordinarie e di modificarle sino a condurlo alla conversione.

La seconda modalità di conversione, quella razionale, ribalta le dinamiche sinora esaminate. «...il punto di partenza della ricerca sta nell'individuo, non è un'occasione offerta dall'esterno o da un'altra persona» (p. 75). Il percorso del soggetto è solitario in questo caso. Esso si può caratterizzare in senso intellettuale — laddove l'esperienza mentale precede quella spirituale —, come nel caso di alcuni orientalisti o di curiosi della cultura islamica; ma può rappresentare anche una valida alternativa a un impegno politico (sia di destra che di sinistra, ma mai moderato) oramai spento. «La continuità biografica con l'attività o l'attitudine militante precedente è tale che, in alcuni casi, non è la dimensione politica ad essere cambiata o ad essere stata "convertita", ma in un certo senso solo i suoi simboli, la sua bandiera» (p. 91). La matrice politica si innesta sulle letture di Guénon, l'autore che maggiormente ricorre nelle interviste, o sull'egualitarismo, almeno come richiamo ideologico, testimoniato dal pellegrinaggio alla Mecca durante il quale tutti, senza eccezione, vestono abiti privi di cuciture. O ancora, sul richiamo alla umma universale che è il vero dār al-islām, una casa dell'islam che prescinde e quindi supera le differenze etniche o quelle dei confini degli Stati. L'ultima sottocategoria di questo tipo di conversione è quella dei mistici, persone che si avvicinano all'islām attraverso l'adesione al sufismo o alle confraternite. La «via mistica» dell'islām, è, secondo l'autore, la corrente spirituale di pensiero che riscuote maggior successo al di fuori del mondo islamico; sino al punto di rilevare come alcune confraternite sufi presenti in Europa siano composte solamente da convertiti.

Chiarito il «prima», ovvero i percorsi che conducono alla conversione, Allievi si occupa delle conseguenze che tale scelta determina: il «dopo». L'autore mette in luce come le conseguenze della conversione comprendano tutte le cinque dimensioni della tipologia di Stark e Glock (1968): belief, practice, experience, knowledge, consequences. Chiarendo che l'atto di conversione è nella maggioranza dei casi frutto di un percorso o di un processo, l'autore individua come quest'azione sia vissuta, però, come una svolta, una rottura, una peak-experience (cfr., p. 102) e, in relazione a ciò, egli ne approfondisce le conseguenze sul piano dei precetti e delle pratiche, su quello della vita quotidiana e delle dinamiche di socializzazione e su quello della cultura, dell'ideologia, dei simboli e della dimensione collettiva. Rispetto ai precetti e alle pratiche, particolarmente interessante è la notazione di come l'islām sia una religione della prassi. «Prima ancora che un'ortodossia, l'islam offre innanzitutto agli occhi dell'osservatore anche superficiale, e tanto più quanto più superficiale, un'ortoprassi. (...) è l'ortoprassi che veicola l'ortodossia, per così dire, e non il contrario. (...) L'ortodossia può esaurirsi in una ortoprassi: ed è precisamente l'orto-

dossia a suggerirlo. La pratica della Šharīa, delle leggi e dei comportamenti codificati nella sunna, la tradizione, è necessaria e sufficiente per acquisire la salvezza» (p. 103, corsivi nel testo). È interessante ancora vedere come — seguendo in tal senso le medesime dinamiche del processo di socializzazione primaria —, almeno da principio, il convertito assuma e rispetti con più facilità ciò che non si può fare nell'islam, rispetto a ciò che esso permette. I precetti e le pratiche vengono analizzati a partire dai cosiddetti cinque pilastri (arkàn) dell'islam. La šahāda, è l'attestazione di fede; «il primo e principale elemento del percorso islamico che il convertito deve compiere» (p. 105). Essa prevede che colui che vuole aderire alla nuova religione proclami, davanti a due testimoni musulmani: «afferma che non c'è altro Dio all'infuori di Allah, affermo che Muhammad è l'inviato di Allah». Una scelta che viene, dunque, formalmente attestata da un certificato di conversione, utile sia per sposarsi che per recarsi in pellegrinaggio alla Mecca. Leggendo alcune testimonianze di convertiti, colpisce il fatto che, a volte, questa professione di fede venga da loro fatta all'estero «...più per insoddisfazione o delusione nei rapporti con i centri islamici autoctoni che per desiderio di maggiore "autenticità"» (p. 107). Al di là di questo ingresso ufficiale nell'islām gli altri arkàn sembrano seguire quasi con naturalezza. La preghiera rituale, ad esempio, pur dovendo esser fatta obbligatoriamente in cinque particolari momenti della giornata, non sembra recare particolari problemi ai convertiti neppure sul lavoro. Il digiuno durante il mese sacro di ramadān viene vissuto come una «prova generale, un ostacolo provvidenziale la cui funzione è di misurare la fede e la convinzione del convertito o dell'aspirante tale» (p. 113). Così pure è vissuta la familiarizzazione con la distinzione tra il puro e l'impuro, il lecito e l'illecito; gli interdetti alimentari, in tal senso, «...sono una cifra identificativa fondamentale del comportamento islamically correct» (p. 117). In tutti questi casi, il cambiamento d'identità religiosa coinvolge il soggetto nella sua più profonda e intima quotidianità. Specie nelle prime fasi, i convertiti si mostrano intransigenti e più ortodossi dei naturaliter musulmani. Questo avviene per poter ridefinire un sé nuovo e prendere le distanze da quello precedente. In questa dinamica giocano un ruolo molto importante l'assunzione di un nome islamico, una diversa attenzione al vestiario, che per le donne più che per gli uomini diviene simbolo di una nuova appartenenza, e il «marcare il corpo». Questi non sono obblighi, ma, specie se letti come «riti di passaggio», definiscono simbolicamente e non solo simbolicamente la nuova identità dei soggetti. Si potrebbe parlare di meccanismi di controllo, formali e informali, utili alla nuova costruzione del sé, utili in una parola alla ri-socializzazione del convertito; un processo che porterà a quella nuova «visione del mondo» che orienterà il soggetto nella sua nuova vita quotidiana e nelle sue dinamiche di socializzazione. La vita e le amicizie, infatti, mutano. Ci si costruisce nuclei familiari islamici, spesso in seconde nozze, anche grazie a viaggi ad hoc in Paesi musulmani. Muta radicalmente il «...paesaggio relazionale del convertito. (...) Non sappiamo più cosa dirci, non abbiamo niente in comune: sono espressioni ricorrenti quando si parla delle reti di relazione precedenti la conversione» (p. 149). Anche

in relazione a ciò la lettura del convertito come anello di congiunzione tra l'Occidente e l'Islam sembra corretta. Il convertito si pone tra due universi creandone quasi un terzo, come lo definisce un'intervistata: «non è che sono due mondi diversi, sono come l'insiemistica: un mondo qui, un mondo qui e uno in mezzo, e io sono nel mondo in mezzo, io sto meglio nel mondo in mezzo, perché troppo di là non è il mio mondo lo stesso» (p. 200).

Una doppia identità difficile certo da gestire, ma anche ricca di opportunità. Tra le altre, è utile sottolineare che «...quasi tutto l'islam scritto [in Italia] è "monopolio" sostanziale dei convertiti» (p. 203). Ciò che sfugge ancora ai convertiti sono i ruoli di leader religiosi che, però, Allievi immagina siano in futuro una sicura «collocazione» per molti dei rampolli di «seconda generazione» (cfr., pp. 166-168). Molti altri ancora sono i problemi che l'autore sottolinea: da quelli legati alla posizione della donna nell'islām, a quelli tra la visione della religione musulmana dei convertiti e quella degli «arabi»; come pure viene analizzato in profondità il rapporto con le altre religioni. Ma la chiave di lettura e l'originalità di questa ricerca stanno nel porre in luce come sia forse finalmente possibile nei paesi europei procedere a un rinnovamento culturale del mondo islamico. I convertiti, in tal senso, giocano un ruolo fondamentale di mediazione culturale, traduzione linguistica e cognitiva. Come scrive Allievi, la presenza dei convertiti risulta particolarmente rilevante nel concreto in relazione a: «a. l'apporto in termini di know-how associativo; b. la messa in comune di un tessuto di rapporti (...) già esistenti e della capacità di costruirne; c. la peculiare funzione intellettuale esercitata attraverso la capacità di intermediazione e di produzione culturale, rivolta all'interno della comunità (...) ma anche e soprattutto all'esterno, nel contributo dato alla costruzione dell'immagine dell'islam (...); d. talvolta il ruolo di interfaccia con i paesi d'origine dell'islam (...)» (p. 220, corsivo nel testo). È importante la stessa esistenza dei convertiti sia «...come elemento di legittimazione rispetto al contesto (...) perché fanno, con la loro attività, l'immagine dell'islam e anche i suoi contenuti, nella misura in cui contribuiscono a creare la prima e a elaborare i secondi. (...) Come elemento di conferma ad uso dei nuclei più deboli in termini identitari della comunità immigrata [funzione «riconfortante»]. (...) come elemento di garanzia: ricordiamo che un convertito è un cittadino, e un militante o leader islamico cittadino è anche un militante o leader islamico che non può essere espulso, consegnato, magari in una logica di scambio di favori o per semplici e non comprovati sospetti, a questo o quel paese islamico d'origine» (pp. 220-224, corsivi nel testo). Riassumendo, i convertiti, proprio in virtù della loro condizione di «bi-posizionamento» sono i soggetti privilegiati per guidare il passaggio dall'islām dei padri all'islām dei figli; dall'islām in Europa a quello d'Europa. «Essi sono nel contempo il prodotto e i mediatori dell'incontro tra l'islam e l'Europa» (p. 247). Nella loro posizione di «gente di frontiera», i convertiti giocano quel ruolo che nel passato fu dei «rinne-gati», come scrive Bennassar: intermediari fra due civiltà e due culture «che si detestavano molto meno di quanto si dica o si creda».

Sangue mestruale, differenza, ecumenismo

Il corpo e il sangue femminile, il sangue mestruale, sono tornati a imporsi con forza nei giorni pasquali sugli schermi italiani grazie al film Kadosh (sacro) di Amos Gitai: che si svolge a Gerusalemme, protagonista una rigida comunità ultraortodossa (i fondamentalismi non sono solo islamici — e neppure solo ebrei —, accompagnano troppo spesso grandi e piccole religioni). Un universo ristretto, separato, in cui alle donne è affidato il compito della riproduzione: servono figli per sconfiggere i nemici, gli altri. Quegli israeliani cioè che non si riconoscono in una lettura così pedissequa, così letterale della Bibbia ebraica. Dominano la scena poche figure di donna, perdenti: due sorelle, Rivka e Malka, la loro madre. E alcuni uomini: il rabbino, uomo che non ha alcun dubbio circa il suo essere dalla parte della Bibbia e della ragione, in cui non c'è traccia di comprensione o di compassione verso la nuora Rivka, verso il figlio Meir. Un rabbino che non è neppure sfiorato dall'idea che il loro forte reciproco amore, anche se non ha dato frutti filiali, possa essere un valore in sé. E che impone il divorzio: un divorzio che Meir, aduso ad anni di sottomissione e obbedienza, accetterà, farà suo. Come lo accetterà, in silenzio, Rivka, cui non è valso il suo amore, contraccambiato, per il marito, cui non è valsa la sua innocenza circa la mancata procreazione: non è lei che è sterile. Ma non importa. Lei, il suo corpo voluttuoso, i suoi lunghi, magnifici capelli sempre negati e nascosti sotto stoffe variopinte, vengono relegati lontano, in una stanza anonima e squallida (mai, comunque, come quella in cui è costretta a vivere da un forzato matrimonio Malka). Rivka perderà ogni gusto per la vita, cui darà volontariamente fine, non senza aver prima cercato un ultimo contatto con il marito.

Sua madre intanto è stata costretta dal rabbino a seguire il rituale di purificazione per la nuova sposa di Meir, lo stesso rituale fatto invano da Rivka dopo le ultime mestruazioni: il marito non aveva comunque più voluto accostarla. Dopo dieci anni senza figli, Meir non era sicuro che ne avessero il diritto.

Ancora due figure maschili si affacciano nel film: quella del marito imposto di Malka, che non la capisce neppure quando lei, nonostante la brutalità della prima notte di nozze, cerca di aprirgli gli occhi sui suoi desideri di donna, e la figura del suo amore giovanile, un uomo che ha lasciato la comunità, che ne vive lontano, in ambienti forse un po' equivoci. Un uomo da cui lei, donna sposata e disillusa, tornerà una volta per una breve parentesi d'amore.

Ma contano qui — a parte varie comparse, tra cui quella di un uomo che assume su di sé il compito di una dura propaganda contraria a letture morbide della Bibbia, che ricorda con l'altoparlante l'ingiunzione antica dell'occhio per occhio, dente per dente — soprattutto le figure di donne. Legate alla loro fisicità, costrette a rituali di purificazione a causa del ciclo mestruale, a causa della loro fondamentale impurità. Ripudiate, se il loro corpo non serve alla procreazione. Il meno duro, il più umano di questi personaggi, Meir, è pur sempre colui che ringrazia nelle sue preghiere mat-

tutine Dio per non averlo creato donna, è colui che accondiscende a ripudiare la donna amata. Che resterà orripilato dalla sua morte, ma in quanto avvenuta sul proprio letto, il corpo di lei accostato al proprio. Unica speranza, la giovane Malka, colei che ha osato trasgredire e che si vede, nelle sequenze finali del film, contemplare da lontano una Gerusalemme che sta lasciando.

Analfabeti di linguaggi che non siano quelli della costrizione e del potere, in questo caso, gli uomini. Che non sembrano comprendere la voce dei sentimenti, del corpo. Del sangue mestruale, di cui si ha diffidenza e paura: a che serve, se non a procurare figli? È indice di impurità.

Ed è proprio dal sangue emorragico femminile che parte una riflessione della teologa domenicana Antonietta Potente, di origine italiana, boliviana per elezione, docente nelle università di Cochabamba e di La Paz, dal titolo Un tessuto di mille colori. Differenza di genere, di cultura, di religione (Anterem, Roma, 1999). La Potente si richiama, in apertura, a un racconto evangelico, quello di Marco (5,25-34) in cui si narra di una donna — anonima — che tocca il mantello di Gesù per richiamarne l'attenzione. E' una donna impura: da dodici anni soffre di crisi emorragiche molto forti. È quindi «del tutto impura», né «poteva trovare ufficialmente spazio nei canoni etici e religiosi del mondo sociale del suo popolo» (17). Una donna da lasciare da parte, da non avvicinare.

Una donna che non fa storia. Pure, lei irrompe nelle vicende evangeliche, tocca il mantello di Gesù. E lui ne avverte la presenza, la interroga. Si tratta, dice l'autrice, di una storia di donna «assolutamente inedita, sconosciuta e nascosta: per la mentalità della moltitudine non può fare storia, può solo essere lasciata da parte e soprattutto non può essere avvicinata» (17). Ma tra lei e Gesù, inaspettatamente, si apre un dialogo. Un dialogo assai poco verbale: «Sono il corpo, i gesti, le cose, il sangue a chiedere la parola». Il risultato è la cessazione del flusso di sangue: la donna se ne andrà danzando. Un gesto nato dalla paura, il toccare il mantello. La danza con cui si allontana: motivi impreveduti, estranei ai comportamenti accettati. Un piccolo episodio da nulla, apparentemente.

Eppure la teologa ne fa discendere una riflessione su «il difficile cammino della prospettiva di genere», un richiamo a «il canto e la danza della differenza». Si può ricavare molto, a suo parere, da questa minima storia. Il motivo della danza, quello della differenza e della prospettiva di genere come altro dal linguaggio della religione istituzionale, altro quindi dal linguaggio teologico e liturgico. E dice: «La nostra storia amerindia lo sa molto bene: le orme lasciate dall'ingresso di una religione, il cristianesimo, sono state lasciate quasi sempre ignorando o uccidendo le differenze» (20). Non basta affatto, quindi, parlare di dialogo interreligioso come di un dialogo tra logiche teologiche, tra linguaggi politici. E' invece necessario tener conto del «linguaggio della donna malata di emorragia». Infatti «Il linguaggio ecumenico sarà linguaggio di genere se si trasformerà in un linguaggio meno dogmatico e più umano e se si lascerà narrare dalla differenza: nella parabola, la donna impura» (21). L'iniziativa da tener presente è quella della differenza, al di là, contro le «teologie sommamente arrogan-

ti» (22). Nella prospettiva di genere invece, a suo parere, «irrompono nuovi linguaggi, nuove prospettive, perché irrompono nuovi soggetti e nuove problematiche ecumeniche» (22). Ed è solo il «riconoscimento dell'inedito» che, a suo parere, ci fa riscoprire i differenti linguaggi della storia umana.

La donna e il sangue, la donna e la stanchezza del corpo, l'incapacità dei medici: la teologa ci legge un farsi avanti delle donne «anche in nome della creazione, dei suoi dinamismi segreti e delle sue componenti» (25). Una piccola parabola quindi che chiama in causa la creazione, che cerca di recuperarla in quanto soggetto e non solo strumento, in accordo con le prospettive sapienziali amerindie. Ascolto quindi dell'inedito, delle differenze, dei nuovi soggetti, come la donna che piange ed esprime il suo dolore, la sua paura in gesti. Sono i gesti, i colori, i vestiti che ce la ricordano. Va accolto, dice la Potente, il suo grido, quello della creazione. Esistono infatti ancora oggi molti linguaggi alternativi che non abbiamo riconosciuto: non c'è solo il linguaggio della razionalità ma anche quello della poesia, delle cose, degli avvenimenti, delle differenze.

Di tre capitoli è composto breve testo. Il secondo affronta il tema del genere minacciato nella sua diversità da globalizzazione e neoliberalismo; del linguaggio di Dio, per buona parte ancora inedito: Dio comunica attraverso i sogni, attraverso piccoli oggetti. Che compaiono anch'essi nel Vangelo, dove sono altresì presenti animali, stranieri, maghi, streghe, pubblicani e pastori, contadini: «Si tratta di cominciare a meravigliarci dell'inedito che esiste nella vita, nei gesti, nei linguaggi. Se noi siamo ancora molto istituzionali, per lo meno permettiamo alla storia di essere inedita» (33). In quest'ottica è ancora una volta il corpo che emerge con chiarezza, che «si fa linguaggio dell'incontro, della pace e della giustizia» (36). L'autrice riprende un suggestivo esempio proposto da E. Galeano circa le potenzialità comunicative del corpo, in cui si narra degli indigeni del Nuovo Messico che esprimono il narratore attraverso una figura di argilla da cui germogliano tanti piccoli esseri: «colui che racconta la memoria collettiva è tutto coperto, come germogliato, da piccole persone» (36). Invece la nostra tradizione occidentale, dice l'autrice, deriva da ciò che abbiamo letto più che non da quello che abbiamo visto. Dimentichiamo così la precarietà quotidiana, il risultato di uno sviluppo insostenibile. Dimentichiamo la marcia della folla che cammina con l'Agnello dell'Apocalisse (Ap. 7, 14), folla poco angelica, che «grida il basso livello di vita, di beni, di servizi, la sua insicurezza sociale, il suo alto indice di mortalità, le sue interminabili migrazioni, il suo ingiusto analfabetismo, il suo basso salario, la sua esclusione culturale. La sua progressiva colonizzazione» (40). Oggi siamo di fronte a una «irruzione della differenza e del pluralismo» (41), anche di quelle differenze e di quei pluralismi che un tempo sono stati messi a tacere, come nel caso delle terre Amerindie. Una sfida da raccogliere. Per l'autrice, cattolica e credente, un cammino verso la conversione che deve partire dall'ascolto dell'inedito. Un inedito che «è proprio dei paesi o dei continenti che hanno sofferto una lunga storia di ingiustizia», che richiede «disobbedienza» (47). L'inedito, dice l'autrice, ci chiama ad essere ecumenici.

E l'ecumenismo è il tema di fondo di un denso terzo capitolo (L'ecumenismo: nuove sapienze chiedono la parola). Ecumenismo: un termine, a suo avviso, da reinterpretare «come un ambito della storia di donne e uomini e di tutta la creazione» (50). Ecumenismo quindi come «il lento farsi delle nostre relazioni che cercano la pace; quelle relazioni a cui non interessa il potere, né il privilegio di avere sempre ragione o di possedere la verità; ecumenismo sarà intraprendere cammini di riconciliazioni delle idee e delle persone, entrare in tempi nuovi di umili ascolti e di sereni dialoghi... a partire dal rifiuto di comprare o scambiarsi interi popoli e culture in nome di facili conversioni» (51).

Oggi sono numerosi i confini che si sono aperti. C'è una nuova peregrinazione verso l'ecumene, anche a partire da motivi negativi. Le persone si trovano in nuovi ambienti, con nuovi linguaggi: «I popoli esiliati non sanno che quello che sentono e che chiamano nostalgia, memoria, ricordo, che riscalda il loro cuore, è il timido soffio che accompagna all'incontro, che sospinge a incontrare gli altri, a solidarizzare. In Europa, terra che si è trasformata in questi ultimi anni in un Tempio di incontro di religioni e di culture, di popoli e di tradizioni, tutto ciò si può comprendere o intuire...» (53). Non siamo «figli unici», la vita di tutti i giorni ci pone oggi a confronto con infiniti altri volti e linguaggi: si tratta di accettare il confronto, di iniziare un cammino di reciproco riconoscimento, di lasciare spazio ai tanti linguaggi della vita: solo così, attraverso difficili e lenti dialoghi, si potrà realizzare un reale ecumenismo. Altrimenti si realizzerà al più un confronto tra religioni istituzionali, che è altra cosa. Bisogna muoversi, oggi, «nei sentieri della differenza» (60), cercando un incontro con le tante minoranze, con le categorie escluse: ai tempi di Gesù, i lebbrosi, i pubblicani, i mendicanti, le donne. Sono, oggi, incontri che postulano «umili scambi», con la vita, con le persone. Accompagnamenti silenziosi. L'autrice si richiama a un «ecumenismo inedito, ancestrale, presente ma fortemente minacciato giorno dopo giorno dal movimento neoliberale economico della globalizzazione, ma anche dal modo di pensare di alcuni di noi che, per il fatto di appartenere ad antiche e sistematizzate culture e tradizioni, ci pensiamo ancora i migliori» (67-68). Serve, in quest'ottica, anche l'utopia: serve a camminare. Verso un ecumenismo che non sia più «proprietà esclusiva delle religioni» (71) ma che vada nella direzione di una verità comunitaria. Un ecumenismo che è anche un sogno che chiama in causa, quindi, il corpo e la natura.

Chiude il testo una densa intervista di Gianni Novelli (nome noto tra quanti seguono il dibattito all'interno del cattolicesimo) ad Antonietta Potente, intervista condotta a Cochabamba, in Bolivia, nel 1998.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

SCHEDE E RECENSIONI

NICOLETTA CAMPANELLA, *Roma: Laurentino-Forte Ostiense*, Napoli Li-guori, 1999), pp.

«Il libro che presento racconta un'esperienza in itinere. Si tratta di un lavoro di ricerca sociologica condotto in un quartiere noto per essere stato disegnato, costruito e infine abbandonato a se stesso denigrato dalla stampa come Bronx; lavoro che vede la luce ad opera del Comune di Roma che ha dato mandato di studiare il quartiere mentre sta pensando alla sua riqualificazione». Queste le parole con cui Amedeo Piva, assessore alle politiche sociali del Comune di Roma, dà avvio alla sua prefazione del libro di Nicoletta Campanella, riuscendo a riassumere le tematiche affrontate da questo studio: e vicende della costruzione; il vissuto di disagio, la presenza e la fruizione dei servizi da parte degli abitanti, l'autopercezione della popolazione del quartiere Laurentino e il rapporto con l'immagine di bronx che dello stesso la stampa ha contribuito a produrre o comunque a enfatizzare.

Il sottotitolo del libro: *Teorie urbanistiche e pratica quotidiana* chiarisce l'impostazione di base della studiosa che, approntando l'indagine, ha fatto sua l'ipotesi secondo la quale la marginalità non attanaglierebbe più i nostri quartieri periferici (p. 23).

Basandosi anche su precedenti studi sulle periferie romane (in particolare gli studi di Franco Martinelli, *Roma nuova. Borgate spontanee e insediamenti pubblici*, Milano, F. Angeli 1990 (1986) e quella della stessa autrice sul quartiere romano di Corviale; *Roma: Nuovo Corviale. Miti, utopie, valutazioni*, Roma, Bulzoni, 1996), Nicoletta Campanella osserva che il dibattito sull'emarginazione e sul

degrado che attanaglia certi quartieri limitrofi di Roma è corredato spesso dalla confusione fra concetto di centralità e il principio di efficienza. La stessa estensione della periferia rispetto al totale della superficie del comune di Roma implicherebbe, infatti, l'abbandono del concetto di marginalità a favore del principio di efficienza: ecco spiegata la grande attenzione riservata alla presenza e alla fruizione dei servizi, da quelli sanitari a quelli culturali, dalle scuole ai negozi... Si tratta, come spiega l'autrice, di una ricerca a carattere socio-ecologico che si articola in: osservazione diretta, raccolta statistica di dati, studio delle strutture dell'ambiente e interviste più o meno strutturate. La raccolta di queste ultime chiarisce il lungo sottotitolo, che oltre alla già citata frase: «Teorie urbanistiche e pratica quotidiana» precede anche il corsivo *Storie di vita, soddisfazione e bisogni degli abitanti di un quartiere periferico*.

Le testimonianze degli intervistati, de-costruite e ri-costruite per tematiche hanno, in effetti, largo spazio in questo testo, forse anche a scapito dell'interpretazione critica. Questa prevede sempre la distinzione fra le diverse tipologie di abitanti dal quartiere Laurentino, gli abitanti Iacp e proprietari degli appartamenti in cooperativa, che attraverso la mediazione della ricercatrice sembrano dialogare e confrontarsi su problematiche comuni. Memore del precedente lavoro su Corviale infatti, la Campanella pone fra le ipotesi da verificare quella secondo cui: «il grado di soddisfazione per l'inquinamento Iacp sarà differente da quello del proprietario di appartamento (in cooperativa, non solamente per la evidente differenza di tipologia abitativa. Maggiore sarà l'insoddisfazione dell'assegnatario»

tipo perché si sentirà scaraventato in una dimensione che non si è cercato, mentre il proprietario, al pari dell'occupante di Corviale, sarà più positivo verso quello che si è conquistato» (p. 5).

In effetti la vicendevoles rappresentazione di assegnatari, proprietari e occupanti i locali posti sui ponti del quartiere nati per altro per ospitare negozi e altri servizi e giudicati unanimemente come un'idea controproducente e anzi dannosa ai fini della socializzazione e della vivibilità del quartiere), hanno una presenza significativa nelle testimonianze degli intervistati, almeno quanto il rapporto con l'immagine del quartiere rinviata dalla stampa. Per quanto riguarda il secondo punto: «Quello che mi sembra più imprevedibile — scrive l'autrice — è che proprio gli abitanti di quartieri così difamati, spesso, pur non confermando il giudizio dei media tout court, lo condividono in parte...» (p. 160).

La riqualificazione del quartiere passa secondo l'autrice, nelle sue brevi conclusioni, proprio per quei «ponti» che ne hanno causato il degrado a causa dell'abbandono e delle occupazioni dei locali vuoti che «potranno divenire finalmente motivo di vanto, motivo di orgoglio» puntando su nomi e marche di qualità; (...) guardando alla specializzazione, al servizio altamente tecnologico, di qualità e quindi di richiamo anche ad altre zone» (p. 196). Si tratta, in realtà, di porre «rimedio» ad un progetto che non aveva considerato adeguatamente il rapporto fra ambiente e cittadinanza: quali sono in effetti i commercianti che non preferirebbero le vie di passeggio ai ponti, magari nello stesso quartiere?

Interessante sia la ricostruzione dei ritrovamenti archeologici durante l'avvio dei lavori di edificazione (cap. 2 cui si aggiunge il documento di Alessandro Bedini *Il ritrovamento dell'abitato protostorico* e quello di Carmelo G. Severino. *Il progetto per il Parco archeologico Laurentino — Acqua Acetosa*) sia quella della politica urbanistica del Campidoglio (cap. 1 e documento di Romano Maria Dellisanti *La sistemazione delle aree a verde*).

STEFANIA ALOTTA

JOANNE B. CIULLA, *The Working Life*, Times Books, New York, 2000, pp. 266.

È un'analisi della «vita di lavoro» che per molti aspetti richiama le testimonianze autobiografiche raccolte alcuni anni fa e poi pubblicate, nel 1995, da Studs Terkel nel grosso volume *Working*, di lì a poco seguito dal contributo curato da Pierre Bourdieu su *Misère du monde*. Ma le considerazioni che fa venire alla mente sono altre. In Europa un ragguardevole numero di sociologi del lavoro, tanto attenti a cogliere le novità superficiali quanto sordi alle situazioni problematiche reali, hanno per parecchio tempo esaltato la «crescita economica senza posti di lavoro» (la *jobless growth*), ascrivendone l'imprevisto successo a una non ben definita «rivoluzione tecnologica» di importazione nordamericana.

È probabile che a tale abbaglio siano stati indotti da un'incauta lettura del libro di Jeremy Rifkin enfaticamente intitolato *The End of Work* (G.P. Putnam's Sons, New York, 1995). Per fortuna proprio dagli Stati Uniti, a gelare gli acritici entusiasmi e a imporre un minimo di realismo, arriva una precisa, severa smentita. Lungi dal registrare, come sosteneva Rifkin, il «declino della forza lavoro globale e l'alba dell'era del dopo-mercato» e ben lontani dal lavorare di meno grazie all'automazione e alla robotificazione della produzione, il libro di J.B. Ciulla documenta che negli Stati Uniti si lavora tutti (c'è da almeno un lustro il pieno impiego) e si lavora troppo. Senza alcun monito legale o coercizione formale, si sta tornando alla giornata lavorativa della prima «Rivoluzione industriale», a quella di dodici, quattordici e anche sedici ore, che sembrava dettata unicamente dal carattere ancora primitivo della tecnologia e dalla voracità predatoria dei padroni. Come mai?

Ciulla si pone la domanda e mi sembra notevole che non si contenti di rindicare all'etica del lavoro di ascendenza puritanica, alla weberiana *Beruf*, concetto polivalente in cui convergono un significato religioso, la «chiamata» o «voca-

zione» del calvinista ginevrino, e un significato laicamente professionale, il gusto del lavoro ben fatto, quello che per Thorstein Veblen era l'istinto dell'operosità o *Instinct of Workmanship*. L'autrice tende piuttosto a ricercare motivi quotidiani, direttamente collegati con la situazione economica e sociale americana di oggi. È un fatto che il bisogno di realizzarsi al di fuori della famiglia e nella vita di lavoro extra-casalinga sembra aver ormai contagiato la grande maggioranza degli americani, uomini e donne, bianchi, neri e ispanici. La società americana ha sempre più l'aspetto di un laborioso, attivissimo formicaio in cui il lavoro ferve costante, continuo, giorno e notte. Si direbbe che si è verificato uno strano rovesciamento dei valori: il lavoro doveva porsi come fonte di guadagno, anche di prestigio e di potere al di là della pura sopravvivenza, ma non doveva essere un fine, non poteva aspirare ad essere concepito e vissuto come un valore finale, realizzazione piena della personalità, aspettativa e mèta di tutta la vita. Il lavoro è oggi invece, nella cultura degli Stati Uniti, il valore centrale. Altri valori, come la convivialità, l'ozio creativo, il tempo speso nell'ambito della vita familiare sono stati spodestati e rischiano di venir considerati atteggiamenti obsoleti.

Ciulla cita grandi nomi, scomoda addirittura Aristotele e tutta la tradizione filosofica classica viene chiamata alla riscossa per dimostrare l'importanza della vita contemplativa rispetto al furore attivistico e al culto feticistico della macchina. Ma è strano che le sfugga il carattere essenzialmente pragmatico della cultura a cui appartiene. L'attivismo americano non piove dalle nuvole. E non va neppure concepito come la pura e semplice eredità puritana dei Padri fondatori. È l'inevitabile esigenza di un modo di vita che poggia sul «consumo onorifico» di oggetti non sempre oggettivamente necessari, ma fondamentali per dimostrare di essere solvibili, rispettabili, e nello stesso tempo cittadini *pleno jure*

dell'Unione. Di qui, il lavoro forsennato e la fretta internalizzata come elemento fondamentale della personalità, la superiorità del *doer*, di «chi fa», rispetto a chi si limita a pensare, a ruminare e a contemplare, con un'enfasi tutta proiettata verso il futuro, protesa nella realizzazione empirica di ciò che ancora non esiste, del «nuovo», nella più completa, e innocente, ignoranza dell'antefatto. Che ciò finisca per negare la storia o per ritenerla irrilevante, non dovrebbe meravigliare. Sta però di fatto, storicamente parlando, che l'America di oggi va trasformandosi nel paradigma della società industriale avanzata, che è nello stesso tempo *pan-lavorista* e *cronofagica*.

F.F.

BRIAN C. ROBERTSON, *There's no place like Work*, Spence Publishing, New York, 2000; pp. 206; Paul Ormerod, *I limiti della scienza economica*, Edizioni di Comunità, Torino, 2000, pp. 270; Barrington Moore, jr., *Aspetti morali dello sviluppo economico*, Edizioni di Comunità, Torino, 2000, pp. 272; Carla Ravaioli, Bruno Trentin, *Processo alla crescita*, Editori Riuniti, Roma, 2000, pp. 159.

Nelle sue forme estreme, il femminismo, come del resto il maschilismo, finisce per sortire paradossalmente gli effetti contrari rispetto a quanto si proponeva. Il lavoro extra-casalingo viene esaltato come un momento supremo di liberazione della donna; in realtà, può tradursi in una servitù supplementare, addirittura giungere all'angoscianta rinuncia, da parte della donna, a funzioni materne, alla cura dei figli o alla loro educazione affettiva, e nello stesso tempo determinare l'impossibilità di sottrarsi alle contraddizioni laceranti del doppio ruolo: moglie a casa e donna al lavoro fuori di casa; madre piuttosto assenteista di figli lasciati in mani altrui e dirigente lanciata al successo in fabbrica o in ufficio. Robertson scrive in proposito pagine non

del tutto originali, e tuttavia degne della massima attenzione. Egli non sembra nutrire dubbi: la famiglia va sgretolandosi nelle società tecnicamente progredite, vale a dire nelle società industrializzate, in cui regna il pan-lavorismo e il denaro è così importante da giustificare o, anzi, rendere necessaria la doppia entrata per riuscire a mantenere un tenore di vita considerato rispettabile, anche se ciò significa sempre più spesso madri al lavoro o figli abbandonati a casa.

A questa situazione legata al neo-liberismo selvaggio odierno Paul Ormerod oppone, sul piano teorico, i limiti della scienza economica. Questa andrebbe a suo giudizio profondamente riorientata, riconoscendo che le economie sono intrinsecamente «sistemi non lineari» e che la saggezza convenzionale, come la chiama John Kenneth Galbraith, basata com'è su teoremi che poco hanno a che fare con le specifiche realtà economiche, non è in grado di conoscerli e ancor meno di controllarli. «La maggior parte delle politiche economiche convenzionali — conclude Ormerod — appartiene a questa categoria, quella degli aggiustamenti minori, anche se non resisteremo alla tentazione di osservare che molte politiche economiche degli anni Ottanta non sembravano molto più sofisticate del metodo di estrarre un dente legandolo alla maniglia e chiudendo di scatto la porta». I limiti della scienza economica corrente non sono tuttavia solo interni a questa scienza e quindi di carattere tecnico. Vi sono anche importanti aspetti morali, Barrington Moore, jr., è in proposito portato a offrire esempi dai quali traspare in tutta evidenza che lo sviluppo economico comporta scelte morali e comportamenti non sempre limpidi. L'idea che il benessere, una volta imboccata la strada dello sviluppo, si allarghi necessariamente a macchia d'olio fino a lambire le frange estreme della società, sanandone automaticamente la povertà e l'emarginazione, appare chiaramente insostenibile. «La tendenza a una crescita autoalimentata — scrive Barrington Moore jr. — accresce la disuguaglianza.

Qualche volta può anche produrre oppressione. L'abuso assume la forma dell'uso dell'autorità o del potere per interesse personale a danno della popolazione... Nella realtà storica c'è quasi sempre stato qualche elemento di violenza e di inganno nel modo in cui i gruppi dominanti conseguivano e mantenevano il potere». Barrington Moore, jr. non coglie in proposito la flagrante contraddizione fra una società che si vuole basata sul calcolo razionale, come quella industriale, e gli elementi e i comportamenti neo-feudali che ancora la contraddistinguono. Ma gli esempi che adduce sono di per sé probanti e in qualche caso inquietanti.

Sembra evidente che la crescita di per sé, lungi dal porsi come una positività assoluta, costituisca un problema. È questo il tema del serrato dialogo fra Carla Ravaioli e Bruno Trentin. Le numerose «irrazionalità» della società industriale «razionale» sono duramente richiamate da Ravaioli, secondo una linea di coerenza che segna tutto il suo lavoro di ricercatrice sociale e di scrittrice. Amiamo considerare le società industrializzate come grandi strutture produttive, ma sono anche, più spesso del necessario, strutture che distruggono». «Si distrugge anche cibo eccedente — osserva Ravaioli — insomma c'è troppo di tutto. È l'eccedenza che caratterizza il nostro sistema. Tranne che di qualità e di giustizia sociale. Perché, ben sappiamo, si distrugge cibo mentre ci sono miliardi di affamati».

Trentin si dice d'accordo, tanto da prospettare l'idea che un'Europa veramente autonoma potrebbe farsi portatrice di un nuovo equilibrio tra beni materiali e beni sociali, tra merci e persone. Ciò non vorrebbe dire negare il mercato, questo foro di contrattazioni libere assolutamente indispensabile, che spesso però non sa dove vada e quali effetti stia producendo e che andrebbe al contrario orientato da «vincoli comuni per il rispetto dei diritti umani e dell'ambiente». In questo senso il «processo» alla crescita è necessario, ma non sufficiente. Occorre risalire al potere, spesso nascosto, delle

grandi società multinazionali monopoliste della tecnologia, che è il motore dello sviluppo: un motore dinamico, efficiente, ma privo di scopo, incapace di produrre da sé i valori sociali, oltre che produttivi, che lo giustifichino.

F.F.

Ivo GERMANO, *Il villaggio globale. Le politiche della differenza comunicativa*, SEAM, Roma 1999, pp. 167.

Un saggio originale quello di Ivo Germano, giovane sociologo dell'Università di Bologna, che, partendo da una profonda e critica rivisitazione delle teorie esistenti sulla modernità, sulla post-modernità e sulla globalizzazione, prende in esame con grande lucidità le complesse dinamiche spesso conflittuali — alla cui base vi è soprattutto lo straordinario sviluppo della comunicazione — del cosiddetto «villaggio globale», che può essere definito con un neologismo (oggi di moda) «glocale» — nato evidentemente dalla fusione dei concetti di «globale» e «locale» — proprio perché conserva al suo interno una natura ambivalente, costituita da spinte irrefrenabili verso la globalizzazione e forti resistenze culturali allo stesso processo. Alla fine di questo tumultuoso e affascinante XX Secolo — un secolo che, oltre ad aver assistito a due drammatici conflitti mondiali, ha visto crollare tutti i dogmi e le grandi ideologie — i sistemi sociali sono attraversati da profondi mutamenti destinati letteralmente a stravolgere la configurazione spaziotemporale dei loro processi produttivi e culturali. Protagonisti indiscussi di questo scenario in continua evoluzione sono i mezzi di comunicazione ed, in particolare, Internet, la «Grande Rete». Il sistema dell'informazione, conseguentemente, ha assunto una posizione di assoluto rilievo nello scacchiere dei moderni Stati nazionali, destinati ad essere letteralmente scavalcati dalle nuove dinamiche e dai nuovi flussi: comunicazione, conoscenza ed informazio-

ne sono ormai, oltre che dei *bisogni primari*, le principali fonti di produzione di ricchezza, oltre che di potere.

Stiamo vivendo una fase storica, definita «globalizzazione» per le sue spinte centripete e centrifughe allo stesso tempo, nella quale l'*immateriale* (le informazioni) ha definitivamente trionfato sul *materiale* (le merci) e le conoscenze rappresentano il vero «propulsore» dello sviluppo. La circolazione delle idee e delle informazioni — fattore decisivo per il progresso dell'umanità — sta rapidamente sostituendo quella delle persone e delle merci. La cosiddetta *new economy*, basata sul flusso incessante delle informazioni e sulla *virtualizzazione* della moneta e dei capitali, ha fatto nascere un «mercato globale» che sta contribuendo in modo decisivo all'annullamento degli stessi confini dei «vecchi» Stati nazionali. In politica stanno nascendo nuove forme di partecipazione e le tecnologie interattive sono sul punto di generare un nuovo rapporto tra cittadino e partiti politici, tra cittadini e Pubblica amministrazione. Oltre ad aver praticamente annullato la barriera dello spazio-tempo e riconfigurato la geografia degli spazi fisici e sociali, le nuove tecnologie della comunicazione — basate sull'interattività — stanno modificando in profondità i rapporti tra i diversi attori sociali, condizionandone l'interazione con il loro ambiente di vita. Mai in passato si era verificata un'accelerazione così rapida ed impressionante del progresso tecnologico come quella che stiamo vivendo attualmente. E questa improvvisa accelerazione dei *flussi* (economici, comunicativi e culturali) e dei processi, che caratterizza il processo di globalizzazione, è arrivata a generare una «nuova» economia ed un nuovo «modo di produzione»: la *new economy* — così come è stata definita da osservatori e studiosi — che si fonda sull'*informatizzazione* delle sfere di produzione economica e culturale. A tal proposito, nella storia del progresso umano, Internet sembra essere potenzialmente il primo grande medium in grado di realizzare — nel lungo periodo evidentemente

— la metafora del Villaggio Globale, proposta da McLuhan anni fa e tornata prepotentemente d'attualità; il sistema-mondo — caratterizzato dalla globalizzazione e dalla virtualizzazione dei mercati e delle conoscenze — va sempre più configurandosi come una «Grande Rete» formata da infiniti centri decisionali; Germano descrive con grande lucidità questo processo così complesso e articolato, partendo come detto dal concetto epistemologico di glocalismo e riaffermando con forza alcuni elementi centrali dello scenario che si va rapidamente delineando: a) la centralità della comunicazione (b) la nascita di un mercato della comunicazione (e lo sviluppo di un'industria culturale) (c) la trasformazione degli spazi comunicativi e delle interazioni sociali (d) il contemporaneo rafforzamento di forme di interdipendenza culturale e di conflitto locale (e) l'opportunità, offerta dai new-media, di nuove *chances* comunicative e di una democratizzazione delle conoscenze e dei saperi (f) la questione centrale della cittadinanza, di un nuovo rapporto tra soggetto, collettività e ambiente. Il saggio, pur trattando argomenti complessi, è scritto con un linguaggio tutt'altro che «accademico» ed è ricco di riferimenti bibliografici importanti abilmente utilizzati dall'Autore per fornirci alcune chiavi di lettura dei fenomeni in atto.

PIERO DOMINICI

GILES MILTON, *L'isola della noce moscata*, Milano, Rizzoli, 2000, pp. 373 (1999).

Uscito per la prima volta in italiano nel 1999, il libro nei primi mesi del Duemila è già alla terza edizione, cosa che si spiega con la scorrevolezza della scrittura, con l'importanza della materia trattata, ben più ampia di quanto il titolo non lasci supporre. Non solo della noce moscata infatti si tratta, anche se questa era ritenuta la più preziosa delle spezie, capace di curare coliti e dissenteria, di allontana la flatulenza, di risvegliare la sessualità ove necessario o, all'opposto, di

frenarne gli empiti smodati; capace persino, pare, di guarire la famigerata e temutissima peste bubbonica. Ma, al di là della noce moscata, il libro propone la storia dei tentativi occorsi, dei viaggi intrapresi, delle cruenti battaglie sostenute per la sua conquista. Sono in causa le politiche coloniali delle grandi potenze del 1600, specialmente dell'Inghilterra e dell'Olanda. Si tratta della vivida narrazione di lunghissimi viaggi «in climi prodigiosamente insalubri», viaggi di anni, in cui si poteva affondare perché le navi erano marcite, o perché cannoneggiati da forze nemiche più potenti o più fortunate; oppure, si poteva finire incagliati nei ghiacci dei mari del Nord, solcati alla vana ricerca di un passaggio a Nord-Est. O, invece, imbattersi in nuove terre sconosciute.

È una narrazione di spaventose crudeltà, di prigionieri feriti lasciati per ore sotto un sole implacabile, senza riparo, di giorno; nelle fogne, lordi di escrementi e di urina, la notte. Di prigionieri affamati, di cui viene spezzata la resistenza con ogni mezzo, ivi comprese le torture. È anche una storia di espropriazioni: le grandi Compagnie delle Indie Orientali aprono agenzie, costruiscono fortezze, si impadroniscono di terre altrui, con stragi e uccisioni, con modi intolleranti.

Obbligano i nativi a commerci in esclusiva, ovviamente svantaggiosi, affondano a cannonate le navi di altre nazioni che cercano anch'esse sbocchi commerciali. Crudeltà, atrocità che qui risultano soprattutto di parte olandese: sarebbero stati soprattutto loro a imporsi con armi moderne, ma anche con la fame e la tortura. Sarebbero stati particolarmente odiati dai nativi, più propensi al commercio con gli inglesi: ma bisognerebbe leggerli anche una storia delle guerre coloniali scritta da parte olandese. Per ora, gli inglesi campeggiano nel testo come persone più affidabili e di parola, più attenti agli indigeni, più cortesi nei modi. Troviamo, nel testo, racconti di tremende sfortune, come nel caso di navi che incappano in tempeste e venti tali da non poter scampare alla furia degli elementi; navi costrette all'approdo in terre

insalubri, dove l'equipaggio e il comandante resistono pochi giorni o pochi mesi e muoiono per le malattie contratte. O equipaggi accolti con il carcere e la fame.

Vi sono anche racconti di grandi fortune, venti favorevoli che eccezionalmente permettono viaggi veloci, momenti politicamente meno tesi, che comportano la possibilità di aiuti laddove nessuno se li sarebbe attesi, ecc. Anche fortune non subito evidenti in tutta la loro portata: come nel caso di Hudson che nel 1609 cerca un passaggio a Nord Ovest verso le isole delle spezie e incontra un gran fiume di cui risale la corrente fino a un punto detto Manna-hata. «Quasi sei mesi dopo aver lasciato l'Olanda e a più di quattromila miglia dal luogo in cui si presumeva dovesse trovarsi, Hudson era giunto all'isola di Manhattan» (180). Li parteciperà a un banchetto offerto bevande molto apprezzate dagli indigeni, che si sarebbero tramandati per secoli il racconto di questo avvenimento.

Che sarebbe passato nel linguaggio: Manahactanienk, da cui Manhattan, vorrebbe dire isola dell'ubriachezza generale. Hudson comunque distribuirà perline, asce e zappe molto apprezzate e utilizzate come gioielli, calze adibite a borse per il tabacco. Con il tempo, in quelle zone sorgeranno avamposti inglesi e anche olandesi.

È un libro che evidenzia tradimenti, vigliaccherie spaventose, inaffidabilità anche in uomini in posti di comando importanti. Ma vi sono anche splendidi esempi di coraggio e fedeltà alla parola data, esempi di attaccamento al dovere: come nel caso del mercante Nathaniel Courthope, che riceve l'ordine di occupare l'isoletta di Run, un atollo vulcanico, nell'arcipelago indonesiano, non lungi dalle più grandi isole Banda. È l'isola della noce moscata, un'isola che si odora prima ancora che sia possibile scorgerla. È difesa da insidiosi banchi di corallo, non ha acqua, il cibo vi scarseggia. Non solo: nelle isole vicine dominano gli olandesi, che non apprezzano affatto la concorrenza inglese. Pure, con pochi uomini e due navi, la Swan e la Defence,

Courthope riesce a sbarcare, accolto con gioia dai nativi che temono il dominio olandese e che firmano una «resa» amplissima al re d'Inghilterra. Il che non vuol dire molto, al momento: l'isola è sotto assedio olandese, non vi è cibo, si beve acqua putrida. La Swan, inviata in cerca di rifornimenti, verrà distrutta. La Defence dovrà essere trainata a riva per impedirne la cattura, dopo che i cannoni saranno stati utilizzati per postazioni sull'isola. Courthope, che ha ormai teoricamente il monopolio della noce moscata, verrà abbandonato sull'isoletta e sopravviverà a stento, per tre anni, sperando invano in un soccorso inglese. In effetti una nave carica di vettovaglie si avvicina a Run nel 1618, ma a causa del vento contrario dovrà soprassedere e accettare una impari battaglia: sovraccarica, il comandante preferirà la resa. Courthope è ormai allo stremo, sono sopravvissuti solo 38 uomini, non vi è più cibo. Attenderà ancora con ansia l'arrivo preannunciato di Sir Thomas Dale che, alla fine del 1618, giunge con 11 navi al largo di Giacarta dove incontra la flotta olandese, inferiore per numero (7 navi), già provata da avventure precedenti, in stato deplorabile. Tra la fine di dicembre e i primi giorni del gennaio 1619 le due flotte si affrontano: sconfitta, quella olandese prende il largo, fa vela verso le isole Banda. E Dale non la insegue. Non soccorre neppure Courthope e i suoi uomini; preferisce invece far vela verso Coromandel, in India, dove avranno presto fine i suoi giorni. Gli inglesi di Run apprendono con ritardo di non avere più speranze, di essere stati abbandonati. Pure, Courthope ancora resiste, incoraggia i suoi uomini, si prodiga nella difesa dell'isola. Tenta di raggiungere Neira, una più grande isola dove è in corso una sollevazione anti-olandese. Avvertito da un supposto disertore, il governatore generale olandese appronta un agguato in cui cade il comandante inglese, che morrà in questo ultimo impari combattimento. Un sacrificio comunque utile, dice Milton, perché la «resa» di Run costituirà una base legale per successive trattative con l'Olanda.

Nelle guerre tra le due potenze, Run diverrà una roccia «inospitale e spoglia», le piantagioni di noce moscata verranno tagliate alle radici e la vegetazione completamente bruciata per dissuadere gli inglesi da ulteriori tentativi. E in effetti l'Inghilterra si rivolgerà soprattutto verso i territori americani, con grande gioia di Carlo II che si esprimerà con toni compiaciuti circa la conquista di New Amsterdam, ora New York.

Nel XVII secolo, più volte si sono avuti tentativi di accordi tra Inghilterra e Olanda; vengono ripresi nel 1667. Gli inglesi chiedono la restituzione di Run e forti indennizzi. Gli olandesi chiedono la restituzione di New Amsterdam, e indennizzi. Le trattative sembrano a un punto morto quando intervengono i commissari di pace con una loro proposta: gli olandesi si sarebbero tenuti Run, gli inglesi Manhattan. Dopo molte perplessità da parte inglese si addiuvano il 18 aprile 1667 al Trattato di Breda che ratifica questo accordo. Merito, dice l'autore, del coraggio e della tenacia di un semplice mercante, Nathaniel Courthope, che difese l'isola di Run resistendovi per tre anni contro un esercito più forte almeno cento volte rispetto al suo. Non viene, oggi, particolarmente ricordato. «Eppure la sua resistenza a Run avrebbe rimodellato il corso della storia nell'altra parte del mondo e, sebbene la sua morte avesse privato l'Inghilterra della noce moscata, nondimeno le consegnò la più grande delle mele» (360).

Il testo, che è una splendida ricostruzione di avventure e viaggi, di azioni imprevedibili come quella delle tante recite di Shakespeare sostenute dall'equipaggio di una nave inglese lungo la via per le Indie, è anche un interessante affresco di usi e costumi, della forza e debolezza di certi strati sociali nell'ambito della cultura occidentale. Si basa su giornali di bordo, diari, lettere: un materiale che si rivela, una volta di più, prezioso per chi sappia utilizzarlo in modo adeguato. Assenti, invece, se non come sfondo, le popolazioni indigene.

MARIA IMMACOLATA MACIOTTI

SHAUN MOORES, *Il consumo dei media*, Bologna, il Mulino, 1998, pp. 267 (Interpreting Audiences. The Ethnography of Media Consumption, London, Sage, 1993).

A partire dalla fine degli anni Settanta le analisi sul consumo dei media sono state caratterizzate da una «svolta etnografica», orientata a comprendere usi e significati dei mezzi di comunicazione in specifici contesti sociali e culturali. Si tratta di un metodo di tipo qualitativo che si distingue dagli approcci puramente quantitativi, ormai ritenuti fuorvianti sia nelle ricerche accademiche sia nelle indagini di mercato poiché non tengono conto delle forme molteplici e diversificate di funzione dei media. Questa capacità di analisi contestualizzata è il nucleo dell'approccio etnografico proposto da Shaun Moores nel volume *Interpreting Audiences. The Ethnography of Media Consumption* (London, Sage, 1993), su cui la recente traduzione di Il Mulino (1998), con il titolo *Il consumo dei media*, induce a richiamare l'attenzione.

Il libro viene a collocarsi in un'area di ricerca e di analisi che sembra aver fatto definitivamente propria la consapevolezza dell'impossibilità di studiare lo sviluppo dei media prescindendo da più ampi processi storico-sociali. Anche il notevole volume di John B. Thompson, *Mezzi di comunicazione e modernità. Una teoria sociale dei media* (Bologna, Il Mulino, 1998; tit. orig. *The Media and Modernity. A Social Theory of the Media*, Cambridge, Polity Press, 1995) si caratterizza infatti per l'intenzione di presentare un approccio ai media di tipo culturale, che indagli cioè «sia il contenuto di significato delle forme simboliche, sia la loro contestualizzazione sociale». Condividendo la prospettiva di Austin per cui ogni comunicazione è una forma di azione, Thompson focalizza infatti l'attenzione sui contesti sociali strutturati all'interno dei quali tutte le forme di comunicazione hanno luogo e rispetto ai quali vanno rispettivamente comprese, soffermandosi in particolare sull'esigenza di con-

testualizzare l'attività di ricezione dei contenuti simbolici, analizzata come un processo tipicamente ermeneutico di attribuzione del significato sulla base di una vasta gamma di variabili.

Moore approfondisce, come accennato, la tematica del differenziarsi dei «pubblici» in relazione alla diversità dei mezzi di comunicazione. Egli passa in rassegna, con chiarezza espositiva e ampiezza di esemplificazioni, le diverse modalità di ricezione in rapporto al tipo di prodotto, ai contesti sociali del consumo, ai modelli culturali del gusto, alle caratteristiche dell'audience (individuale, familiare, collettiva), all'impatto delle tecnologie mediatiche sull'ambiente domestico e sulla vita quotidiana.

Nella prima sezione del lavoro, dal titolo *Approccio ai pubblici*, Moore dichiara l'intento di «presentare una rassegna di sviluppi nella ricerca qualitativa sui pubblici», confidando nel fatto che una pratica etnografica critica possa fornire strumenti per comprendere i diversi usi e significati dei media per particolari soggetti sociali in specifici contesti culturali. L'etnografo, aggiunge Moore, «presta attenzione ai molteplici significati dei media in diversi contesti di ricezione, invece di occuparsi esclusivamente della quantificazione tramite la ricezione». Dopo aver sottolineato come nessuna stabile entità possa essere isolata e identificata come «il pubblico dei media», che è in realtà composto di molti gruppi diversi per preferenze e posizioni sociali e culturali, tanto che «le condizioni e i confini del pubblico appaiono inevitabilmente instabili», l'autore approfondisce la tematica dell'etnografia come metodo di indagine culturale. Infatti, se questo approccio può essere considerato ancora relativamente nuovo nel campo degli studi sui media, nell'antropologia e nella sociologia esso ha ormai una lunga storia alle spalle: basti pensare alle ormai consolidate tecniche qualitative basate sull'osservazione partecipante sul campo o alla tecnica dell'intervista conversazionale strutturata con i cosiddetti informatori. In questi casi il fi-

ne è quello di comprendere una cultura dal punto di vista del nativo, cercando di ricostruire i modi soggettivi in cui la gente concepisce il proprio ambiente sociale. Pur riconoscendo che «i discorsi etnografici sono necessariamente verità parziali e le culture che essi intendono descrivere sono sempre in certa misura il prodotto dell'immaginazione del ricercatore», Moore conclude la sua premessa metodologica sostenendo come si possa certamente convenire sulla natura parziale della nostra conoscenza senza per questo rinunciare a ricostruire il punto di vista del consumatore.

L'autore prosegue evidenziando i principali settori di interesse propri degli studi qualitativi sul pubblico condotti negli ultimi quindici anni: il potere dei testi mediati di determinare i significati costruiti dai lettori, la relazione tra i diversi generi mediati e i gusti dei vari pubblici, i contesti quotidiani e le situazioni dinamiche del consumo, soprattutto in riferimento alla sfera domestica e alle relazioni familiari, nonché gli usi culturali di una vasta gamma di tecnologie della comunicazione in ambito domestico. Nel dedicarsi a questa rassegna, egli ripercorre le principali tappe della ricerca sul consumo dei media degli ultimi anni, riportando numerosi esempi di modelli teorici e soprattutto empirici e corredandone l'esposizione con puntuali e sistematiche osservazioni che ne evidenziano di volta in volta pregi e difetti.

Il capitolo *Gusto, contesto e pratica etnografica* si caratterizza invece per l'esame di una serie di modelli di ricerca volti ad illustrare i contesti situazionali in cui i media sono usati e interpretati. Moore distingue i microcontesti quotidiani, cioè i normali luoghi fisici e relazionali in cui avvengono le ricezioni, dalle più ampie formazioni strutturali di una società che attraversano i primi e in cui i primi sono radicati. Onde porre le basi di una «antropologia del consumo quotidiano», fa riferimento in particolare agli studi di Lull (1980) sulla distribuzione differenziale del potere tra i consumatori nel contesto domestico, un approccio volto ad

indagare la strutturazione delle relazioni di potere tra i generi in rapporto al consumo dei media nella sfera familiare, in antitesi con una consolidata attitudine della ricerca a concentrarsi sull'individuo come unità di base del consumo dei media.

In questo contesto figura anche un'attenzione alla problematica della funzione televisiva da parte dell'infanzia, tramite la quale l'autore dimostra con ricchezza di esempi come sia ormai da rivedere l'idea a lungo dominante secondo cui l'impatto esercitato sui bambini a livello psicofisico dal mezzo televisivo sia caratterizzato da assoluta negatività. Affermando che spesso sussiste una discrepanza tra le definizioni proprie dei bambini e le percezioni che gli adulti hanno del loro consumo televisivo, Moores infatti fa propria la tesi centrale della Palmer (1986) secondo cui i bambini negoziano attivamente le loro relazioni quotidiane con la televisione, «definendo le situazione» dal loro punto di vista, pur sottolineando egli la necessità di tenere in considerazione la valenza ideologica che le parole e le immagini televisive possono assumere nel definire il mondo sociale per i bambini. Moores è anche particolarmente interessato a quegli studi che hanno indagato il consumo televisivo come un'interazione non solo tra messaggi e utenti ma anche tra membri della famiglia. La televisione è un oggetto attorno al quale i modelli di autorità e di resistenza domestica sono regolarmente messi in gioco, assumendo essa un ruolo di attivazione e temporanea risoluzione dei conflitti intergenerazionali.

In *Media, tecnologia e vita domestica* Moores sottolinea poi, in accordo con Joshua Meyrowitz (1985) e citando il Giddens de *Le conseguenze della modernità* (1990), come la trasmissione elettronica dell'informazione abbia oggi alterato profondamente la «geografia situazionale» della vita sociale, sottolineando come nell'era contemporanea le interazioni non siano sempre dipendenti dalla copresenza dei partecipanti. Egli riporta in particolare lo sfondo teorico e metodo-

logico di una sua ricerca, in corso di elaborazione, a proposito del posto che la nuova tecnologia della televisione satellitare sta iniziando ad occupare nella vita quotidiana, esaminando il significato di questo nuovo oggetto di consumo domestico come «segno di distinzione culturale».

Il capitolo conclusivo del volume si presenta come il più innovativo, essendo i precedenti impostati in forma prettamente riepilogativa dei vari approcci finora adottati dalla ricerca sul consumo dei media. In questa sede l'autore presenta invece un'originale tesi, secondo cui sarebbe utile, a suo avviso, integrare i risultati ottenuti nello studio dei pubblici dei media con i più ampi dibattiti sulle pratiche e le politiche del consumo culturale. In altre parole, spiega Moores, «gli etnografi dovrebbero contestualizzare le reazioni del pubblico mettendole in relazione con tutta una serie di altre attività sociali, di artefatti e di interpretazioni. Così, penso che sia giunto il momento di cominciare ad indagare non soltanto i modi in cui la radio e la televisione, i videoregistratori e i computer, vengono usati e dotati di senso dai consumatori, ma anche gli abiti che essi scelgono di indossare, o i cibi che mangiano o l'arredamento delle loro case». Moores è consapevole del fatto che tale mosca può confondere i confini della ricerca sui media ed ampliare a dismisura l'oggetto di studio; nondimeno crede che occorrerebbe salutare con favore tale spostamento di accento, per quanto esso segnerebbe il declino di un campo specializzato noto come «etnografia del pubblico».

Tale intenzione metodologica conduce Moores a ripercorrere le ipotesi dei principali studiosi nel campo del gusto e del consumo, prima di presentare la sua soluzione del problema. Mentre in questo campo alcuni teorici hanno evidenziato la capacità dei consumatori di appropriarsi attivamente dei beni e di usarli in modo creativo nella costruzione delle culture quotidiane, altri, al contrario, hanno dato più peso alle costrizioni strut-

turali che si impongono ai consumatori, ovvero alle limitate risorse economiche e culturali disponibili in relazione alle rispettive collocazioni sociali. Egli non può naturalmente esimersi dal soffermarsi sull'opera di Pierre Bourdieu, la cui analisi della strutturazione delle pratiche culturali di consumo resta fondamentale in questo campo. Come è noto, la tesi cui Bourdieu perviene ne *La distinction* (1979) è che tutte le preferenze, le interpretazioni e i giudizi di valore siano socialmente costruiti e che i modelli di consumo, lungi dal riflettere semplicemente le differenti collocazioni dei soggetti sociali, giochino un ruolo importante anche nella riproduzione concreta delle differenze. Il sistema di distinzioni serve in generale a sostenere e riprodurre le relazioni di dominio e di subordinazione tra i diversi raggruppamenti di classe mentre la stabilità della riproduzione sociale è assicurata dall'interiorizzazione dei valori e delle norme. Pur simpatizzando con l'approccio del sociologo francese, Moores rinviene nelle sue conclusioni un'«infelice tendenza funzionalista», tipica di un modello che, malgrado i riferimenti alla lotta per la trasformazione sociale, lascia poco o nessuno spazio alla possibilità che si verifichi un cambiamento sociale radicale. Oltre a peccare di un certo pessimismo politico, Bourdieu inoltre esamina, a giudizio di Moores, quasi esclusivamente le relazioni di classe, senza considerare dimensioni trasversali della stratificazione quali il sesso, l'età, gli stadi del ciclo di vita e l'etnicità.

Se Bourdieu appartiene a quel gruppo di analisti della cultura che si occupano prevalentemente dei modelli strutturati di distinzione, segmentazione e riproduzione sociale, altri preferiscono evidenziare le pratiche creative di «bricolage» e di resistenza sociale che permettono ai gruppi sociali di esercitare un ruolo più attivo nei confronti dei fenomeni di potere. Il concetto di «bricolage», proveniente dall'antropologia e sostenuto soprattutto da De Certeau e Hebdige, si riferisce al processo di costruzione attiva del significato che si realizza attraverso una combinazione improvvisata e crea-

tiva di elementi discorsivi preesistenti. Nell'ottica di Moores, la divisione tra le due correnti schematizzate si traduce nel dibattito che vede contrapposte «costrizione» e «creatività»; secondo l'autore, nessuna delle due posizioni può da sola consentire di teorizzare adeguatamente il consumo culturale. Occorre invece elaborare un modello delle culture dei consumatori che riconosca l'operare simultaneo sia degli elementi di creatività sia degli elementi di costrizione.

Tuttavia, anche in questa sede l'autore finisce col non articolare adeguatamente tale proposta in senso personalistico e critico, preferendo rifarsi piuttosto a soluzioni di altri autori in cui, a suo avviso, possono rinvenirsi in qualche misura le esigenze da lui stesso espresse. La teoria della «strutturazione» di Anthony Giddens (1984), secondo cui «le proprietà strutturali dei sistemi sociali sono sia il medium che il prodotto delle pratiche che essi ricorsivamente organizzano», può infatti costituire, dice Moores, una via d'uscita dal tradizionale dilemma sociologico attore/struttura e, per estensione, può risolvere le controversie sulla questione della creatività e della costrizione nelle culture quotidiane dei consumatori. Come Janet Wolff, sociologa britannica della cultura, ha applicato infatti nel suo *The Social Production of Art* (1981), ciò significa che la creatività artistica si configura come una pratica attiva e talvolta innovativa che è sempre svolta entro contesti situati di azione e definiti vincoli materiali o ideologici.

Per quanto poco innovativo e alquanto espositivo nell'approccio (a dispetto delle intenzioni programmatiche del sottotitolo), il volume, la cui lettura è resa peraltro scorrevole dall'uso di un linguaggio semplice e dinamico, risulta comunque di indubbia utilità soprattutto per quanti vogliano approfondire i principali paradigmi interpretativi adottati dalla ricerca in materia di funzione dei media e di consumi culturali, grazie anche all'apporto dell'abbondante bibliografia che il lavoro mette a disposizione del lettore.

ERICA ANTONINI

MICHAEL NOVAK, *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, Torino, ed. di Comunità, 1999, p. 210.

L'ultimo libro di Novak si inserisce nel dibattito di critica a Max Weber ed al suo pensiero, grazie o a causa del quale, nell'ultimo secolo, sono comparsi centinaia di testi di *sociologia riflessiva*, tanto da rendere il confronto con l'opera del sociologo di Erfurt una sorta di passaggio obbligato per chiunque abbia a che fare con la dottrina sociologica. Così è anche per lo stesso Novak, sociologo americano, di cui recentemente Marco Lunari ha curato, per le Edizioni di Comunità, la traduzione italiana, de *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*. Il libro, la cui versione originale risale al 1993 (*The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, The Free Press, New York), offre interessanti spunti di ricerca e di riflessione. Soffre tuttavia di non indifferenti aporie metodologiche. Con un tono profetico figlio di quella propensione alla *pastoralità* che gli è propria, in quanto gesuita, Novak, espone, nella sua opera, la tesi per cui «dal crogiolo di un dibattito interno alla Chiesa durato un centinaio d'anni è sorta una visione del capitalismo più completa e soddisfacente dell'«etica protestante» di Max Weber» (*Prefazione alla op. cit.*, p. XI). L'autore analizza, quindi, attraverso le encicliche papali di maggiore portata sociale, quella che è l'etica teologica dello stesso soglio pontificio rispetto alle «cose nuove» che la società capitalista ha introdotto. La ricerca di Novak prende, infatti, proprio le mosse dalla celeberrima enciclica di Leone XIII *Rerum novarum* del 1891, considerata dall'autore una sorta di apertura della Chiesa verso il sociale ed un affrancamento del Cristianesimo istituzionale dall'isolamento causato dall'autarchia di Pio IX. Riesce difficile, tuttavia, comprendere come un testo palesemente reazionario, *antisocialista ed anticapitalista* come la *Rerum novarum* possa essere scelto a modello di fondamento etico per un capitalismo che si vorrebbe più umano di quello descritto da Weber.

È indubbio che il contesto sociale nel quale Novak opera, non rappresenti un esempio di piena realizzazione storica delle tesi profetizzate dal sociologo tedesco. Gli Stati Uniti degli anni '90, vivono, difatti, da una parte, il crollo della tanta agognata utopia della *classless society*, dall'altra le innegabili difficoltà di un'integrazione multiculturale che negli eventi di cronaca nera, negli improvvisi tragici *breakdown* di violenza ed intolleranza, palesa quotidianamente i propri limiti. Allo stato attuale è possibile affermare, anche, che il modello indicato da Weber non abbia potuto trovare piena realizzazione in alcuna altra società storicamente determinata. Del resto, la grandezza di alcune tesi non si palesa a pieno se non nella loro raggiunta *obsolescenza*, e, rispetto a quanto sostenuto ne *L'etica protestante*, a Novak, sono antecedute altre critiche avvedute come quelle di Hayek, Schumpeter e Kizner, fra gli altri.

È giusta e meritevole, tuttavia, la ricerca di un modello che si adatti meglio di quello weberiano all'attuale contesto socio-economico globale e di ciò bisogna dare atto al saggio di Novak. Nello stesso, ciò malgrado, il sociologo americano compie, a mio avviso, due evidenti *errori* metodologici. Anzitutto, scegliendo le bolle papali come indicatori dell'etica sociale nei paesi cristiani e cattolici, si compie l'errore di confondere l'etica trasmessa dalle istituzioni con l'etica recepita dai cittadini. A tal riguardo, Novak non sembra quasi del tutto tenere conto di un fenomeno sociale così evidente come la *secolarizzazione*. Ha ancora senso, infatti, credere che un monito papale possa avere effetto diretto ed assoluto, se non per una piccola minoranza, sui comportamenti dei membri delle società contemporanee? Io credo di no e l'importanza crescente dei mass-media nella produzione di senso né è una riprova.

In secondo luogo, combattere Weber sul piano del metodo storico-comparativo non è opera così *semplicitica* come l'autore sembra credere. Af-

fermare che la debolezza delle tesi weberiane «fu l'essersi limitate al calvinismo» appare, infatti, una forzatura impropria dell'opera del sociologo tedesco. La realizzazione storica di realtà capitalistiche evolute come quella giapponese, pur in contesti del tutto alieni all'etica calvinista, non sembra a mio avviso, a tal riguardo, in alcun modo contraddire e falsificare le tesi di Weber. Alcuni aforismi, come ad esempio: «chi getta via un pezzo da cinque scellini *uccide* (!) tutto quello che si sarebbe potuto produrre con esso: intere colonne di sterline» (Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. it., p. 73, Rizzoli, 1991), nascevano e facevano riferimento ad una specie di capitalismo, come quello occidentale, con tratti peculiari, allora, non altrove riscontrabili. Le grandi realtà industriali che sono seguite e che seguiranno, riconoscono, al riguardo, all'*èthos* del *self-made man* protestante di cui parlò Weber, un implicito dovere di *paternità*. E così anche per le realtà emergenti che Novak porta come esempi di società neocapitaliste, sorte da un'etica cattolica: Polonia, paesi dell'America Latina, e così via.

Va riconosciuto, comunque, ulteriore merito all'opera del sociologo americano laddove essa introduce, rispetto alla metodologia weberiana, la variabile dell'inventività creativa, legando la stessa all'associazionismo ed alla rivelanza del fenomeno corporativo negli Stati Uniti: «La più peculiare caratteristica dello spirito del capitalismo non è l'individuo, ma il convergere di più individui in iniziative creative, come ad esempio le società a responsabilità limitata, le società per azioni... e finanche lo stesso mercato, se considerato come un meccanismo sociale che obbliga chi vi partecipa a interagire con gli altri secondo alcune regole comportamentali» (Novak, *op. cit.*, p. 34). Il testo offre, inoltre, interessanti spunti per ulteriori ricerche, sul ruolo di Fanfani e dell'intero *entourage* democristiano nell'evoluzione del capitalismo italiano, nel boom economico di fine anni '50. Di non secondaria importanza, in-

fine, nel testo di Novak, sembra palesarsi la necessità di una maggiore attenzione, nell'analisi dello sviluppo economico italiano, al ruolo svolto da quella sorta di struttura di potere fantasma che è la corrente gesuita.

VINCENZO ROMANIA

DON JUAN E. VECCHI, *I guardiani dei sogni con il dito sul mouse. Educatori nell'era informatica*, Intervista di Carlo Di Cicco, Torino, ELLEDICI, 1999, pp. 224.

Don Juan E. Vecchi è oggi il Rettore Maggiore dei Salesiani di Don Bosco, ordine di cui è noto l'impegno educativo, il costante contatto con le fasce giovanili. Il testo ribadisce questo impegno: «L'educazione dei giovani con il sistema preventivo rimane la ragione dell'essere salesiani, nello scorrere del tempo e nel mutare del quadro sociale e politico sullo scacchiere internazionale» (pp.10-11). Ed è proprio da questa consapevolezza che muove le sue molte, attente, anche dure domande Carlo Di Cicco. Dure domande, perché non vengono evitati gli argomenti più difficili, ivi compresi quelli riguardanti debolezze e carenze dell'ordine e più in genere della chiesa cattolica.

Il testo è suddiviso in tre parti: *L'inverno educativo; la primavera può ritornare; la stagione dei frutti*. Ognuna di queste trattazioni è preceduta da una breve introduzione — compendio del curatore, che dà il senso del successivo dialogo.

Figlio di italiani emigrati in Argentina, J.E. Vecchi parla de «l'inverno educativo che stiamo vivendo», in un mondo che ha vissuto profonde trasformazioni, in un contesto in cui i ragazzi devono tra l'altro fare i conti con la crescente consapevolezza delle giovani donne. Di qui un certo stato di sofferenza educativa, di disagio, di distanza tra generazioni. Un fossato che Don J.E. Vecchi intende comunque affrontare, superare: e

mostra di averne la possibilità, utilizzando sempre un approccio decisamente ottimista e di apertura, parlando con apprezzamento delle diverse e nuove sensibilità giovanili, delle tante possibilità comunicative e creative, del rinnovamento del linguaggio, della inventiva musicale; mostrando di apprezzare e comprendere, tra l'altro, il linguaggio del rock. «Credo — spiega — che nel grande consumo musicale giovanile influssano il bisogno di superare una certa solitudine interiore e un silenzio che non si sa mai come riempire». (p. 18). Sottolinea, ancora, l'importanza della dimensione del futuro.

Il Rettore Maggiore dei Salesiani non rifugge, come si diceva, dagli argomenti difficoltosi: viene affrontato così il tema della violenza da parte delle strutture educative, ivi comprese le violenze sessuali, che hanno a volte visto come protagonisti anche alcuni esponenti del clero. Ma insieme non perde l'occasione per parlare del ruolo della pubblicità, il più potente forse tra i tanti guru. A partire da un'ampia conoscenza della situazione educativa non solo in Europa ma anche in America Latina, Africa e Asia, egli mostra una piena consapevolezza del fatto che «... è in gioco una certa concezione della società e del potere di controllo dello Stato rispetto ai privati» (p. 36). Molti gli interrogativi che ne derivano: è lecito l'abbinamento educazione cattolica — impegno politico? Certamente, risponde il Rettore, un'educazione cattolica può orientare le scelte politiche dei giovani che hanno ricevuto, vissuto questa formazione. D'altro canto dalle scuole cattoliche sono usciti anche molti leaders della sinistra. Perché si spende relativamente poco per l'educazione? Perché si tratta di un investimento che non rende abbastanza nell'immediato, probabilmente. Si deve educare in vista del mercato? Certo, «non ci si può collocare fuori dalla storia e dal contesto produttivo», ma neanche pensare alla formazione del giovane in funzione della produttività (pp. 43-44).

Di Cicco traccia un percorso che è an-

che storico: si affronta quindi il tema della «discontinuità degli anni '60» con una particolare attenzione al famigerato 1968, quando «Tutto il disagio accumulato è confluito in un movimento orientato con leaders caratterizzati politicamente. Si è trasformato in una forte contestazione di massa organizzata che non ha maturato in un progetto educativo» (p. 47). Non vi è stata, a suo parere, una piena coincidenza tra movimenti giovanili e istanze conciliari. Si sono comunque verificati mutamenti in campo giovanile, accelerazioni, si è registrata una maggiore partecipazione giovanile. Non senza limiti: «Il movimento del '68 è stato più ampio dei moti studenteschi che hanno manifestato vistosi limiti nella fase propositiva, molto più debole della fase di denuncia» (p. 51): una posizione non poi troppo lontana da quella espressa, forse con maggiore pessimismo, da Franco Ferrarotti nel corsivo introduttivo del n. 126 de «La Critica Sociologica», dedicato appunto al 1968. In causa, la genericità delle proposte emerse. Don Vecchi si inoltra quindi, stimolato da Di Cicco, in un discorso relativo ai «buoni maestri»: tra cui ricorda Romano Guardini e Dietrich Bonhoeffer, il pastore tedesco antinazista che ha insegnato l'etica della responsabilità, «escludendo un Dio tapabuchi» (p. 53). Ancora, si sofferma su Roger Schulz, priore della ormai notissima comunità ecumenica di Taizé, Chiara Lubich, fondatrice del Movimento dei Focolari, donna attiva nel campo della pace e del dialogo interreligioso, promotrice di una economia solidarista.

Ed ecco il tema della soggettività, le numerose richieste di dare maggiore spazio alla soggettività femminile, il movimento delle donne: motivi tutti pure presenti nel '68, motivi che hanno suscitato ansie, paure evidenti. In sintesi, chiede Di Cicco, come caratterizzerebbe il '68 Don Vecchi? «Racconterei, risponde il Rettore, di una idealità giovanile, di una progettualità anche di tipo politico, quasi mondiale seppure allo stato indeterminato perché si aveva un grande sogno di nuova umanità e nuovi rapporti sociali

non ancora ben delineati e anche a volte contraddittori... Narrerei poi il desiderio di partecipazione attiva che nel tempo è confluita nel volontariato. E poi la libertà creativa della mente, sebbene ancora a uno stato indeterminato...» (p. 57). Le istanze avanzate, in sintesi, gli paiono ancor oggi importanti, la condizione di disagio giovanile, allora come oggi, vera e reale: ancora non si sarebbe proceduto, a suo avviso, a un «patto tra generazioni». Anzi, «Si potrebbe dire che stiamo vivendo una specie di inverno educativo, un momento difficile, quasi di attesa». (p. 64). Eppure è evidente la buona volontà di molti, certificata anche dal crescere del volontariato. Importante quindi oggi l'educazione, tra i cui compiti, a suo modo di vedere, vi dovrebbe essere il «Dare gioia di vivere» (p. 65). Semplice da qui, conseguente il passaggio alla seconda parte del testo, dedicata ad una possibile futura primavera, agli orizzonti culturali per un nuovo patto educativo. Un passaggio che postula l'uso di linguaggi di oggi, di linguaggi comprensibili: «Le povertà, l'informatica, l'amore, l'ambiente, la bioetica e la pace, l'accoglienza e le religioni in dialogo, sono gli orizzonti culturali entro i quali si può costruire la griglia di una proposta educativa adeguata ai tempi». (p. 68). La povertà e le disuguaglianze sociali divengono, sono infatti discriminanti educative, l'iniqua distribuzione delle risorse è fortemente condizionante se non costrittiva. La chiesa, dice Don Vecchi, dovrebbe intervenire su questi argomenti, portare un proprio contributo anche alla cultura dell'impresa, troppo spesso abbinata ad una povertà di tipo spirituale.

Si arriva così a discutere del ruolo dell'informatica, della comunicazione sociale. Internet, riconosce il religioso, dà indubbiamente una certa sensazione di vicinanza, dà l'impressione di poter intervenire più rapidamente. E' certamente meglio la fisicità, però «riguardo... alle persone che sono fuori dalla portata di una presenza personale, certamente Internet avvicina» (p. 85). Non sono da sottovalutare, ne è consapevole, i rischi

dell'isolamento: «Non mi rinchiodo in Internet quando le circostanze della vita, il ritmo comunitario, anche la presenza di una persona conosciuta mi indicano che la forma più interessante di comunicare è proprio l'interagire personalmente». (85). Internet pone, a suo parere, una sfida agli educatori, postula un adeguamento con capacità critica: imprescindibile, oggi, la comunicazione elettronica: ma rimane il ruolo di «accompagnatore» dell'educatore: ...considero la comunicazione informatica un compagno che ha grandi elementi positivi e, dunque, i ragazzi vanno aiutati a incorporarla con senso critico alla propria vita» (p. 90). Con senso critico, tanto più che esiste in effetti, nell'era della comunicazione, un problema di solitudine: basti pensare al ruolo delle grandi città, alla crisi della famiglia, alla logica del consumismo. Bisognerebbe quindi accogliere le varie apparecchiature informatiche e, insieme, sapersene difendere: «La persona va abilitata a gestire la molteplicità, la quantità e la frammentazione delle offerte di informazione» (p. 93). Il tutto, senza considerare mai il mezzo tecnico come l'unica e neppure come la più importante forma di comunicazione.

Ancora, vengono affrontati i temi dell'eroticismo e dell'amore, dell'omosessualità, della masturbazione e dello stupro: affrontati in un'ottica cattolica, ma con senso della misura, senza visioni apocalittiche. Né si rifugge dall'attualissimo e scottante tema degli sviluppi della bioetica. Questa, in sintesi, la posizione del Rettore dei salesiani: «Il problema dell'umanità non è quanto la tecnica andrà avanti, ma come verrà adoperata: se per il bene dell'umanità o la sua distruzione; se per il benessere di tutti o il privilegio di una minoranza» (p. 121).

La facilità di mobilità e di comunicazione non porta necessariamente all'accoglienza dell'altro: parlando di intercultura, J.E. Vecchi parla di importanza dell'educazione. «In Europa si considera l'accoglienza da una posizione quasi di forza culturale ed economica, come una benevola concessione misurata. In

altri paesi l'accoglienza è una necessità sofferta». (p. 125). Accoglienza e integrazione sono, a suo parere, frutti di lunghi processi culturali, non sono il risultato dell'improvvisazione. E le tentazioni, sempre presenti, al razzismo? A suo parere, andrebbero rapportate a meccanismi di difesa e di esaltazione collettiva o di gruppo, da smontare con pazienti processi educativi.

Ed ecco comparire il tema del confronto con le altre religioni: fatto tipico del '900, voluto a suo parere dalla chiesa cattolica, importante. Esistono, certamente, tendenze contrarie, tentazioni integraliste, paure verso le antiche culture orientali: ma già molte barriere e steccati sono caduti, sempre più vivo, a suo modo di vedere, è il tentativo da parte di molti di vivere nel quotidiano l'incontro con gli altri, il dialogo. Pace ed ecologia vengono proposti come assi portanti nell'educazione delle nuove generazioni.

Ed eccoci a *La stagione dei frutti*, che richiede una «pianificazione alla pace». Don Vecchi si richiama qui al suo predecessore, don Bosco, che, in tempi «di profonde trasformazioni sociali, ha visto il fenomeno della gioventù disorientata, senza istruzione e mezzi di vita e si è messo a orientarla, guidarla, attrezzarla di idee, di sentimenti, di ideali, di orizzonti, di energie interiori» (p. 153). Scopo perseguito, aiutare i giovani a sviluppare le proprie potenzialità. Sono, questi, tempi di solitudini e prevenzioni? La risposta è che la solitudine può essere la premessa di forti esperienze spirituali.

Ma ha ancora una certa attualità, la figura di don Bosco? Lui, dice il suo ottavo successore, ebbe per i giovani un amore disinteressato. Scelse i giovani e non le istituzioni o lo staff educativo. Ancora oggi, questa è la scelta da fare, nonostante il continuo rischio derivante dalle tante necessità di ordine burocratico, amministrativo, gestionale e organizzativo. Ancora oggi sono importanti il contatto e la pratica diretti, il comprendere i ragazzi, il dialogo con loro. Oggi, secon-

do Don Vecchi, siamo in quello che potrebbe definirsi un «tempo di semina»: nonostante le troppe guerre, i luoghi dove troppi giovani muoiono, nonostante vi sia la necessità di ripensare all'oratorio e alla sua funzione, la visione di J.E. Vecchi appare globalmente ispirata alla fiducia nel futuro.

Libro difficile da riassumere per i tanti argomenti presi in esame (c'è anche quello delle suore di don Bosco, oggi pienamente autonome), sorprende per l'evidente diretta conoscenza della tematica giovanile da parte dell'intervistato, mai superficiale e coperto nelle risposte, pronto sempre ad esaminare in profondità il tema proposto, ad individuare vie di uscita da impasse apparentemente insolubili. Ne emerge la figura di un educatore non irrigidito nel suo ruolo, non vinto dalla ripetitività, dalla stanchezza di un'opera educativa certo difficoltosa, fiducioso nella possibilità, sempre, di comprendere e di farsi comprendere. In grado di apprezzare un metodo educativo secolare, ma anche le odierne possibilità offerte dalla più avanzata tecnologia. Pronto ad accogliere Internet, ma senza diventarne dipendente, con un ragionato distacco.

Insieme, come sempre avviene nelle interviste, il testo rivela anche l'intervistatore, un giornalista che conosce in profondità la tematica, il campo ecclesiastico, le traversie, i passi falsi ed i successi della politica ecclesiastica degli ultimi decenni. Un intervistatore che non arretra di fronte a domande difficili, imbarazzanti, su cui in molti avrebbero sorvolato. Ha avuto indubbiamente una mano felice nella scelta del suo interlocutore, nella conduzione del dialogo. L'esito è un libro interessante, che si legge piacevolmente, che sfata molti pregiudizi e fa comprendere come la chiesa cattolica possa essere ancora oggi un punto di riferimento importante per molti.

MARIA IMMACOLATA MACIOTI

VTDAL D., in collaborazione con J. ALGAZY, *Il peccato originale di Israele. L'espulsione dei palestinesi rivisitata dai «nuovi storici» israeliani*, Edizioni della Pace, San Domenico di Fiesole 1998, pp. 213.

Al centro di una polemica che certo non è destinata a placarsi tanto facilmente, è in Israele la questione relativa alle origini dello Stato, a come cioè gli israeliani si sono posti il problema della colonizzazione della terra che era stata loro assegnata dalla risoluzione Onu del 29.11.1947, e subito precedente la dichiarazione da parte di Ben Gurion della creazione dello Stato sionista.

Una « versione ufficiale recita che gli arabi, di fronte all'incalzare degli avvenimenti, senza pressione alcuna e anzi sollecitati dai loro capi, avrebbero abbandonato le loro case, i loro villaggi e le loro abitudini più quotidiane, per lasciare posto agli ebrei e prepararsi a dichiarare loro guerra, vinta la quale, «gettati in mare gli ebrei», sarebbero tornati alle loro occupazioni di sempre.

L'allontanamento dei palestinesi dalla loro patria sarebbe stato condotto, secondo questa versione, nel rispetto di quelle regole umane, civili e politiche che una popolazione reduce dai campi di sterminio nazisti avrebbe applicato, anche in memoria delle persecuzioni subite.

Ma davvero le cose andarono così? Davvero gli arabi lasciarono volontariamente le proprie abitazioni? Davvero non ci furono vessazioni da parte dei nuovi arrivati che avevano acquistato il terreno dove i loro padri erano vissuti nei tempi biblici? Davvero gli arabi erano più forti militarmente dei poveri israeliani che prendevano possesso dagli insediamenti in terra d'Israele all'indomani della catastrofe della *sho'ah*?

Le conclusioni cui «i nuovi storici» israeliani giungono non sono affatto in sintonia con «la versione ufficiale» dei fatti spiegati tante volte nelle scuole e nelle mille adunanze sull'argomento.

I «nuovi storici» israeliani sono: Benny Morris, Ilan Pappé, Simha Flapan e

lo studioso palestinese Walid Khalidi.

Lo scenario politico è quello del 1948, dopo il 14 maggio, data della dichiarazione dello Stato d'Israele. La persona di maggior spicco attorno cui il dibattito si sviluppa è Ben Gurion, e naturalmente il suo governo.

Si trattò, dunque, non già di *abbandono volontario* delle case da parte dei palestinesi, ma di *pulizia etnica*: circa 900.000 persone vennero brutalmente scacciati dai loro villaggi; ogni rivolta repressa, ogni casa in cui gli ordini non erano ascoltati, bruciata; ogni popolazione che poneva questioni allo strapotere dilagante dell'esercito israeliano sorretto dagli Stati Uniti e rifornito di altre armi dalla Cecoslovacchia e dalla Francia (pag. 75), schiacciato. Contrariamente a quel che dice «la verità ufficiale», gli israeliani erano già militarmente più forti e meglio addestrati dei divisi, impauriti arabi locali.

I «nuovi storici», e in particolare le ricostruzioni di Benny Morris, puntano il dito sulla figura bifronte e viscida di Ben Gurion, socialista, umanitario e pieno di energia, se visto come sionista militante; doppiogiochista e spregiudicato, se invece lo si vuol leggere dall'angolatura della popolazione residente in Israele fin dai tempi dell'islamizzazione di quella terra, e già dunque da almeno nove secoli.

Un trasferimento della figura di «vittima sacrificale» sta alla base di questa rilettura del 1948: come gli ebrei erano state le vittime dei nazisti, così i palestinesi diventano le vittime degli israeliani. Il loro ruolo sarebbe stato di diventare «vittime di vittime»: un ruolo senza via d'uscita. L'opinione pubblica internazionale, europea e americana, ancora sotto choc dopo l'emergere delle verità dei campi nazisti, non riuscì a sintonizzarsi sull'altro dramma che invece si stava sviluppando in Medio Oriente. I *natives* vennero scacciati dalle loro terre in nome di un «diritto biblico», in nome delle persecuzioni naziste, del voto dell'Onu, del credo sionista che predicava il ricongiungimento degli ebrei alla loro terra arcaica, e infine la dura repressione

militare, gli atti criminali, i massacri, gli eccidi, i saccheggiamenti e le violenze perpetrati dagli israeliani.

Una vera e propria strategia militare, aggressiva e spregiudicata, era stata messa a punto per scacciare i palestinesi. Una strategia che da sola basterebbe a sfatare il mito dell'abbandono volontario delle case da parte palestinese. Ma gli eccidi si moltiplicarono: i più tragici furono quelli legati al Piano Delet: Lydda e Ramleh, Deir Yassin e poi ancora molti altri minori, in un moltiplicarsi di interventi spietati che immediatamente provocavano la reazione delle resistenze palestinesi, con ritorsioni, atti vandalici, furti e terrorismo.

Una tragedia reciproca e spietata, dominata dalla logica dello spossessamento, della sostituzione di popolazione (ebrei contro *natives*) e infine dall'instaurarsi di un nuovo dominio territoriale, secondo lo schema: distruzione, rinnovo, re-insediamento.

La crisi morale si sarebbe manifestata più forte nel MAPAM. «Sono inorridito», scriveva Meir Yaari, uno dei segretari di quel partito (pag. 82), «molti di

noi perdono la loro immagine umana... noi ricordiamo coloro che hanno utilizzato questi metodi contro il nostro popolo durante la seconda guerra mondiale».

Questo tipo di analisi storiche se ci dovessero portare fino alla delegittimazione della nascita di Israele, diverrebbero inaccettabili; ma se invece, documenti alla mano, potessero sostituirsi, in forma documentale, alla verità ufficiale, e fossero in grado di fornirci più elementi circa quel fatidico 1948, allora diverrebbe una traccia di conoscenze da seguire; con spregiudicatezza, per quanto dolorosa possa essere l'ammissione di fatti fin qui camuffati o nascosti. Il «peccato originale» di Israele diverrebbe una chiave di lettura essenziale per capire un processo politico oggi ancora incompiuto.

Un «revisionismo» in più, tra i molti cui assistiamo in questo periodo storico.

Di ciò tratta con argomentazioni assai ben scritte il libro di D. Vidal, presentato al pubblico italiano da Antonio Gambino.

GIULIANO DELLA PERGOLA

Summaries in English of some articles

MASSIMO INTROVIGNE — *Between New Age and Next Age: the Movement of Spiritual Inner Awareness*. This is a well documented essay concerning the internal evolution of New Age and its possible outcome into the new reality of Next Age. It encompasses also the important development of the Movement for Spiritual Inner Awareness AMORC which, according to the author, points to remote Egyptian origins. Especially after his being in danger of dying in 1963, the leader John-Roger represents an opening toward an occult metaphysic, both christian and non christian, essentially oriental, emphasizing especially the individual awareness rather than utopian plans for a radical change of social reality.

FEDERICO DEL SORDO — *For a sociology of New Age Music*. The author contends that New Age music represents an alternative to recent dodecaphonic and generally atonal music. Far from becoming captive of media industry, New Age music has developed toward some sort of «hyeromorphosis», capable of creating a spiritual and actually magic climate that perhaps a new ager might have experienced while listening to a Sioux song or watching a Sufi dance. An interesting section on film music of New Age inspiration is finally offered making reference also to some analyses by Theodor Adorno e Igor Strawinski.

MARIO BRUSCHI — *Is the science of consciousness about to be born?* The importance of this contribution lies, in the first place, in the *caveat vis-à-vis* the recent attempts on the part of narrow-minded methodologists to convey a reductive concept of science. Not only the principle of causality or the concomitant conception of «scientific law» as an immutable, dogmatic research outcome, but also the implicit principles, or presuppositions, of «reductionism» and «separability» are here called into question. From a cognitive point of view, while refraining deservedly from drawing a definite conclusion, the author feels that a science of consciousness will probably find its way and have its breakthrough in the near future.

UMBERTO DI GRAZIA — *What does the future hold for those who try to know and understand psychic phenomena?* The author maintains that at present people in the streets start asking themselves what is the value of traditional therapies and begin to question tradition bound, dogmatic doctors. This seems to be a positive development, considering the fact that even everyday food and general family staple, mostly due to transgenic experimentation, need to be critically appraised.

CESARE MAGRINI — *In the Age of Aquarius the revolt of the angels*. This is a poetical, delightful piece on the music of everyday life which sounds everywhere and is full of surprises and joys while nobody seems to be capable of listening to it and make it part of his/her own life.

PER AFRICA INSIEME

Ci è giunta la notizia che la sede pisana di *Africa insieme*, su indicazione dell'assessorato ai problemi sociali del Comune, è stata chiusa, presidiata da una pattuglia di vigili che hanno fatto murare le porte e le finestre. Il tutto senza alcun preavviso all'associazione che ancora ha dentro materiali e corrispondenza.

Riteniamo tale comportamento espressione, almeno, di mancanza di sensibilità nei confronti della meritoria attività di *Africa insieme*. L'associazione, da più di dieci anni, offre al mondo dell'immigrazione ricchezza di competenze specifiche e di solidarietà umana per percorsi di cittadinanza e di diritti. Tale attività merita certo riconoscenza per il suo valore sociale e per il sapere accumulato, non certo un trattamento tanto miope quanto privo di rispetto.

Temiamo che dietro questo atto ci sia, nei fatti, la rinuncia a conoscere la complessità dell'immigrazione e quindi ad esprimere una politica che ne sia all'altezza. Oggi, il sociale, l'immigrazione in particolare, rischia di essere luogo di ossessioni securitarie e spazio aperto per folcloristici e improvvisati imprenditori.

Troppo facile è cancellare chi traduce il "disagio" in diritti da rivendicare o costruire. Anche le risposte di solidarietà immediata (*Africa insieme* aveva ospitato una famiglia Rom ed anche per questo deve essere punita?) diventano insostenibili quando richiamano alle proprie responsabilità chi governa un territorio. Esprimiamo affettuosa solidarietà all'associazione ed auspichiamo che continui ad essere laboratorio vivace e intelligente nei percorsi difficili della nuova cittadinanza, senza semplificazioni e senza sudditanze.

NICOLA BADALONI
ADRIANA BUFFARDI
FRANCO CASSANO
FRANCO FERRAROTTI
MARIA I. MACIOTI

GIOVANNI MOTTURA
LUIGI PERRONE
ENRICO PUGLIESE
ANNA MARIA RIVERA

IL POLITICO

Rivista italiana di scienze politiche

190

(Luglio-Settembre 1999)

Rocco Alfonso, *Oltre lo Stato liberale: il progetto di Alfredo Rocco.*

Jean-Yves Frétygné, *Una critica dimenticata delle teorie di Cesare Lombroso.*

Sara Lorenzini, *L'Austria «incolpevole» e le riparazioni alle vittime ebraiche (a proposito di un risarcimento sofferto).*

Ugo Rossi Merighi, *Parlamento ed altri organi costituzionali tra politica della difesa e missioni militari nell'emergenza.*

Virginio Paolo Gastaldi, *Totalitarismo, intellettuali e guerra fredda.*

Franco Cesetti, *La politica locale francese negli studi etno-antropologici.*

Notiziario - Attività degli Istituti

Anno LXIV

N. 3

191

(Ottobre-Dicembre)

Mario D'Addio, *La crisi dello stato liberale e l'avvento dello stato fascista.*

Gianni Paramithiotti, *The Funding of EU Enlargement.*

Franca Maino, *La regionalizzazione della sanità italiana negli anni '90.*

Giuseppe Bottaro, *La teoria degli States' Rights nelle risoluzioni della Virginia.*

Arturo Colombo, *Il «Nietzsche» di Beonio - Brocchieri.*

Notiziario n. 11 della Società Italiana di Studi Elettorali (SISE)

Indice generale dell'annata 1999

ANNO LXIV

N. 4

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

Direzione e redazione: Facoltà di Scienze Politiche, Università di Pavia,
Strada Nuova 65, Casella postale 207, 27100 Pavia

Amministrazione: Dott. A. Giuffrè editore, Via Busto Arsizio 40, 20151
Milano

Abbonamenti 1999: Italia lire 100.000. Estero lire 150.000.

Ridotto studenti lire 120.000

PAPERS

Revista de sociologia

Universitat Autònoma de Barcelona

SUMARI
Núm. 58, 1999

Les noves relacions laborals

FAUSTO MIGUÉLEZ, Presentación

CARLOS PRIETO, Globalización económica, relación de empleo y cohesión social.

A. MARTÍN ARTILES; ANDREU LOPE, ¿Sirve la formación para tener empleo?

RAMON ALÓS MONER, Las políticas de desarrollo local en Cataluña.

SUSANA PALLARÉS; MAITE MARTÍNEZ, ¿Podemos hablar de estrés en el mando intermedio?

JOAN LLUÍS CAPELLERAS I SEGURA, Desenvolupament i implantació de programes de canvi organitzatiu: la Gestió de la Qualitat Total.

ALBERT RECIO, Sindicatos, globalización económica y crisis ambiental.

ISABEL CALBET; SÍLVIA GARRIGA; XAVIER LOMBARTE, La reducció de la jornada a trenta-cinc hores.

M. JESÚS ESPUNY TOMÁS, Les relacions laborals: un espai per a la professionalització.

SUSCRIPCIONES

Número suelto: 1.500 PTA. anual (tres números: 57-59): 3.800 PTA; estudiante: 3.040 PTA; institucional: 4.300 PTA; extranjero: 46 US \$. Las solicitudes de suscripción han de dirigirse a: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona. Apartado postal 20. 08193 Bellaterra (Barcelona). Spain. El abono debe hacerse mediante transferencia bancaria a la cuenta 118-54 de la oficina 424 de "la Caixa" o con talón nominativo a Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona (en este tipo de pago, sume al precio de la suscripción 250 PTA en concepto de gastos bancarios). Los envíos al extranjero tendrán un recargo de 3 US \$ para gastos de transporte. Para hacer efectiva la suscripción, ésta deberá ir acompañada del resguardo de la transferencia bancaria o del talón nominativo.

LA CRITICA SOCIOLOGICA

Periodico Trimestrale diretto da Franco Ferrarotti

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Spedizione in Abb. Postale - 45% - Art. 2 comma 20/b

Legge 662/96

L. 22.000