

Donne e Ragazzi Casalinghi

Dispensa di pratiche ludiche - numero X/ f - inverno 2613 (2002)



SPIRITUALITA' AL FEMMINILE E MASCHI ERETICI

- ◇ Le dieci parole della libertà
- ◇ Maria, più vicina alla terra che al cielo
- ◇ Sant'Antonio "matrono" dei ragazzi casalinghi?
- ◇ Il laboratorio alchemico di un materialista
- ◇ Da veggente a santa
- ◇ Dove sta la conoscenza questo è il problema
- ◇ La fiamma dell'eretico
- ◇ Eremo: la postina del silenzio

Un alfabeto di cotone

“Mari Capable”, dai mantelli da parata dei re Akan ai “pagnes” di produzione occidentale, in mostra per la prima volta in Italia le “stoffe che parlano” dell’Africa occidentale. Al Museo Pigorini di Roma

TERESA MACRI

Ripescando McLuhan – secondo cui «il medium è il messaggio» –, e attraversando Barthes – secondo il quale l’evoluzione della moda stabilisce codici e canoni di trasformazione del sociale –, la bellissima mostra «Mari Capable, Africa - I tessuti parlano» (inaugurata il 19 luglio e aperta fino al 30 settembre al Museo Nazionale Preistorico Etnografico Pigorini di Roma), è una straordinaria rappresentazione simbolica della storia e della cultura dell’area centro-occidentale africana.

Il suggestivo allestimento dell’esposizione, curata da Egidio Cossa (con il supporto di Maria Giovanna Parodi da Passano), evidenzia il passaggio dall’antico al contemporaneo tessendone affinità e variazioni formali, ed è arricchito dall’ampia documentazione fotografica di Guido Schlinkert che, scartando l’immagine stereotipata dell’Occidente, restituisce i contorni di una realtà nel segno della contaminazione e della contemporaneità. Immagini dove la sensibilità dello sguardo si sofferma sul liminare del quotidiano cancellando così ogni tentazione didascalica.

Le duecento stoffe esposte, per la prima volta in Italia, che arrivano da ricercate collezioni romane e tedesche, (insieme a una miriade di gioielli tradizionali in oro, perle di vetro, sculture lignee, statuine) amalgamano la valenza simbolica e il messaggio che i tessuti nella loro sostanza evocano. La rappresentazione di segni iconografici su stoffa acquista così la capacità di rappresentare e comunicare l’avvicendamento storico (colonialismo, post-colonialismo, modernizzazione e globalizzazione) che le culture centro-africane hanno vissuto negli ultimi due secoli, ma anche le diverse scelte di comunicazione e di trasmissione interpersonale.

Dai tradizionali *Kente*, i grandi mantelli da cerimonia usati dai re Akan (gruppo etnico linguistico che comprende vari popoli che sono sparsi tra il Ghana e la Costa d’Avorio) fino alle cotonate industriali di African Print, di produzione occidentale (il monopolio europeo è soprattutto di dominio olandese e inglese) che vengono chiamate *pagnes* (panni) e che invadono il mercato africano attuale nella prerogativa comune di affermazione e identificazione del soggetto all’interno di un alfabeto simbolico che ne enuncia appartenenza e differenziazione di casta, di ruolo e di classe sociale. Ogni motivo dei *kente* ha un nome e un significato, se ne conoscono più di trecento e

alludono a proverbi, concetti etici, valori morali, codici sociali. Anche se, attualmente, i motivi decorativi che ordiscono le trame del cotone olandese, inseguono piuttosto una connotazione intima è relativa al mondo femminile, agli eventi e alle innovazioni tecnologiche che hanno dilatato l’immaginario metropolitano africano. Usate dalle africane di oggi per esprimere umori e trasmettere messaggi attraverso le centinaia di frasi, aforismi e nomi riferiti ai motivi stampati.

I tessuti moderni – raggruppati in quattro sezioni tematiche: potere e autorità; ricchezza e denaro; amore e sesso; vita moderna e città – con le loro icone e i loro paesaggi stampati rimandano infatti a una dimensione contemporanea che privilegia la comunicazione immediata del «messaggio». E in particolare testimonia di una incruenta e ludica battaglia tra i sessi combattuta dalle donne africane a colpi di *pagnes*. «Mari capable» (mio marito è capace) allude, per esempio, allo stato di superiorità economica e sessuale con cui la donna orgogliosamente attesta l’unione con il proprio uomo. Mentre la relazione a cui i *kente* rimandano (essendo un abbigliamento appannaggio di capi e re) è la supremazia del ruolo nell’ambito della comunità e la celebrazione dell’evento in cui il *kente* viene indossato. La caratteristica dunque del trasposto iconico nella sua stratigrafia temporale e sociale avvalorava un paradigma identitario che si proietta nell’analisi visiva dei suoi simboli.

Egidio Cossa, direttore del Museo Pigorini e curatore della mostra, articola così il percorso: «Il *kente* è un mantello cerimoniale portato dal re e dai grandi capi e viene indossato come una specie di toga. Può essere realizzato in cotone, seta e recentemente in rayon. È una stoffa molto antica che viene tessuta su telai di legno verticali in strisce di circa 8 cm ciascuno e che poi vengono cuciti tra di loro. I tessuti sono costituiti da 22/24 strisce per i re e di 10/12 per quelli da donna, poiché esse portano tradizionalmente 3 piccoli *kente*: uno che si avvolge sui fianchi, uno sulle spalle e il terzo generalmente come port-énfante. Ogni motivo di *kente* ha un significato diverso, se ne conoscono più di trecento dal punto di vista del significato del linguaggio. All’inizio venivano realizzati in raffia, poi in cotone bianco e indaco infine, quando arrivarono le cotonate di seta dall’Europa, furono realizzate in seta e in vari colori. Ancora adesso un re Asante non compare mai in pubblico senza *kente*».

Il «kente», oltre a identificare lo status a cui si appartiene, investe anche altre caratteristiche simboliche?

No, i *kente* possono essere solo regalati: è un regalo di grande prestigio e possono essere anche esibiti per attestare la potenza di un capo o di un re. Durante questi grandi cerimoniali vengono mostrati al pubblico e ai sudditi pile sconfinite di *kente* della riserva reale e della corona. I *kente* che vengono esposti nella mostra riflettono molte delle infinite e molteplici variazioni compositive del disegno che alludono ad altrettante significazioni. Il nome di questi *kente* viene dato dall’abbinamento di vari motivi costitutivi del tessuto (disegno del bordo e articolazione del tracciato geometrico, differenziazione del colore) e questi motivi hanno delle prerogative diverse e spesso vengono utilizzati in occasioni diverse essendo il re, il capo supremo della guerra, della giustizia, della religione. I *kente* che abbiamo esposti sono tipici dei gruppi Akan, si differenziano un po’ da quelli classici Asante.

Trasferendoci nell’universo dei simboli contemporanei come si articola il «pagne» nell’ordine socio-economico attuale?

Ho articolato questa sezione che riproduce il passaggio al tessuto realizzato nell’industria occidentale e che ricopre il mercato africano attuale, attraverso la produzione dei tessuti da parte delle Compagnie d’industria tessile e di cui la olandese Vlisco è la più antica e prestigiosa (e anche la più ambita). Queste stoffe che si possono vedere in mostra appartengono, per gentile concessione, alla Vlisco. In più ho raggruppato i tessuti in quattro sezioni tematiche: potere e autorità, ricchezza e denaro, amore e sesso, vita moderna e città: questi sono, a mio parere, i più importanti parametri di riferimento della costruzione delle nuove identità sociali. Nel suo specifico li ho rapportati al mondo femminile che li adotta come specchio di confronto e di contrapposizione.

I *pagnes* vengono realizzati da disegnatori europei in cui c’è una evidente conoscenza della storia dell’Africa: questi grafici, al di là dei disegni geometrici che sono scollegati al nome che gli viene dato, incarnano la quotidianità e lo spirito africano. «Il dito e la mano» per esempio illustra un proverbio africano che intende la forza della mano unita e alludendo quindi alla famiglia, al clan, al gruppo come solidità sociale.



Poi esistono delle stoffe fantastiche che fanno riferimento all'esistente: «African moto», per esempio, fa riferimento alle tracce di pneumatici delle macchine. «Six bugies» è una stoffa classica e allude al po-

tere femminile. «Six bougies» sono le macchine a sei candele, le Mercedes, e la donna che sta al centro del disegno è talmente potente che è capace di gestire sei uomini. Le donne attraverso il vestito manifestano

umori, desideri, stato sociale, rapporti tra i sessi. Il *pagne* è dunque una stoffa ostentativa che si sostituisce al linguaggio orale.

Il Manifesto - 24 luglio 2001

CULTURA

La lingua della parola ricamata

MARTA MARSILI

«**R**eclusa nella torre, scrivo Nu Shu. Storie di vedova ricamate su un ventaglio». Delle donne della Cina antica e della loro posizione sociale oggi si conosce abbastanza e le ricerche condotte sulle aberranti pratiche inflitte al corpo femminile, come quella della fasciatura dei piedi, hanno contribuito a far luce sulla loro condizione. La letteratura cinese antica, al contrario, ha sempre parlato molto poco delle donne e l'assenza di una tradizione letteraria dell'amore - come potrebbe essere quella dei nostri trovatori - ha fatto sì che la donna venisse raramente citata nei componimenti dei poeti antichi, privilegiando i temi tipici della tradizione confuciana.

Esiste però una trattazione alternativa della storia delle donne dove troviamo numerosi esempi di leggende riservate ad esse. Si narra, ad esempio, di una ragazza di nome Pan Chao, nota nel suo villaggio per l'abilità nel ricamo: i segni da lei cuciti sulla stoffa avevano il potere di divenire oggetti reali. Questa capacità la rese ben presto sospetta agli uomini del suo villaggio, che finirono per imprigionarla. Non potendo dare notizie della sua condizione riuscì tuttavia a raccontare la sua sorte ricamando una gran quantità di segni sconosciuti ai suoi carcerieri: le donne del suo villaggio inspiegabilmente furono in grado di interpretare e successivamente utilizzare come codice segreto questa lingua di stoffa comunicando così tra loro.

Questo codice sembra essere proprio il Nu Shu - il linguaggio delle donne della Cina antica: ed è proprio in occasione di riti riservati alle donne, come il pellegrinaggio al Tempio di Po Wang (il tempio della Regina delle Donne) che si svolgeva ogni anno in primavera, che è ormai accertato si leggesero testi Nu Shu e si recitassero canzoni composte in quella lingua.

Ma cos'è il Nu Shu? Letteralmente scrittura (Shu) delle donne (Nu); si tratta di una lingua rituale, scritta e orale, sviluppatasi in epoca incerta (la datazione del primo documento va dal 1000 al 1500 d.C.) nell'Hunan, una regione del Sud della Cina. Questa lingua fu «scoperta» agli inizi degli anni '60 e alcuni segnali della sua esistenza sono giunti in Occidente a metà degli anni '80; (*il manifesto* è stato il primo quotidiano in Italia a parlarne, pubblicando il 22 ottobre del

1991 un articolo di Ilaria Maria Sala che ha illustrato alcuni tratti salienti delle donne Nu Shu).

È una lingua che non è mai stata riconosciuta ufficialmente, giunta a noi solo grazie alla caparbieta e al desiderio delle donne che sono riuscite a conservarla nel tempo, tramandandola di madre in figlia.

Questo linguaggio, pur derivando dalla lingua cinese della Tradizione Centrale, possiede una struttura essenzialmente sillabica, complessa perché variabile: il valore della parola cambia a seconda del contesto nel quale è inserito; il vocabolario Nu Shu, allo stesso modo presenta molte imprecisioni e ripetizioni, che nascono dalla mancata limitazione dei termini e del loro ambito semantico.

La lingua Nu Shu già presentata come «lingua della parola ricamata» (*il manifesto*, 11 marzo 2001, commento di Elfi Reiter), si fonda sul supporto tradizionale della scrittura sul tessuto da ricamo, un'arte che tutte le ragazze avevano il dovere di conoscere e che veniva loro insegnato dalle donne anziane fin dalla tenera età; l'andamento del carattere Nu Shu, in effetti, si presenta in forma più allungata rispetto al cinese, quasi fosse stato appositamente realizzato per essere iscritto in una losanga, forma tipica del ricamo.

Caratteristica di questa lingua è la varietà di significazione assai limitata - soltanto 700-1000 caratteri, pochi paragonati ad altre forme di scrittura. Questa apparente povertà è dovuta proprio al fatto che le autrici di questa lingua erano donne che vivevano isolate e in condizioni di analfabetismo e hanno strutturato il loro idioma intorno ai temi e alle emozioni essenziali della loro esistenza: parole per sconfiggere l'isolamento e il dolore dato dalla solitudine, ricette per infondere coraggio alle giovani e alle coetanee, in occasione del matrimonio o della vedovanza, messaggi per resistere alla vita che sola era consentita loro dalla Tradizione Confuciana. Il concetto intorno al quale si è sviluppata una tale lingua è proprio quello della resistenza, della forza per combattere il dolore e il suicidio, che spesso sembrava configurarsi come soluzione estrema alle loro sofferenze. Grazie all'uso di questo codice segreto molte di loro sono riuscite a garantirsi uno spazio collettivo femminile, proi-

NU SHU - Trame di vita: Un idioma segreto, le cui cifre sono vergate su tessuto da ricamo, per superare isolamento e analfabetismo. Una scrittura, quella delle donne dell'antica Cina, creata per esprimere le emozioni essenziali dell'esistenza, garantire uno spazio collettivo femminile proibito agli uomini e consentire la creazione di un ambito affettivo comune

bito e formulato perché fosse ignorato dagli uomini.

Un'importante conquista di questo linguaggio è stata la creazione di un ambito affettivo comune che ha permesso alle donne che lo praticavano di riunirsi e di riconoscersi l'una con l'altra, come recitano alcuni versi di una delle loro canzoni: «Se il tuo cuore prova l'amore che sente il mio, noi due saremo una persona sola. Sono così felice, tu in me hai una sorella» e ancora

Messaggi dalla torre

Parole per sconfiggere il dolore della solitudine, per dare coraggio alle più giovani o alle coetanee in occasione del matrimonio o della vedovanza. Per resistere alla vita

«Verrò a cercarti quando vorrai, non temerò il sole cocente e neppure la pioggia. Non sarai mai sola, boccio di fiore nato dalla pietra».

L'occasione più comune per la scrittura e il canto dei testi Nu Shu è sempre stata quella della «Cerimonia del terzo giorno». Il rito confuciano voleva che la sposa, promessa a sua insaputa ad un marito deciso dalla famiglia e dai suoi intermediari, si trasferisse nella casa del marito in occasione delle nozze e che potesse rivedere la propria famiglia solo in particolari situazioni, come appunto tre giorni dopo il matrimonio. Alla ragazza era allora consentito di tornare tra le donne della sua famiglia d'origine, e di



passare un po' di tempo in loro compagnia. Le donne in questa occasione speciale, donavano alla giovane sposa ricami di testi Nu Shu e alle volte quaderni di poesie che erano appartenuti alle loro ave e che le avevano in precedenza aiutate a superare il dolore della separazione. Erano per la giovane dei segni tangibili di un mondo che era costretta a lasciare, ma al quale con il pensiero e con la trasmissione alle discendenti avrebbe in un certo modo continuato ad appartenere.

La lingua Nu Shu in questo senso ha sempre rappresentato un mondo di comunicazione e relazione parallelo e del tutto autonomo rispetto al Nan Shu - la lingua cinese viene chiamata anche così, ossia lingua degli uomini - e ad una tradizione maschile chiusa e ostile. Ed è per questo che oggi, sebbene le donne cinesi godano di una notevole autonomia e autodeterminazione, questo linguaggio continua ad interessare per le sue qualità storiche originarie.

Come si è già accennato, le prime ricerche sono cominciate negli anni Sessanta, quando il caso ha voluto che questo contesto di comunicazione, limitato alla provincia di Jianyong e dintorni, venisse scoperto dalle autorità locali e addirittura scambiato per un codice segreto di spionaggio.

In realtà era sempre stato sotto gli occhi di molti, ma ignorato perché, essendo legato all'universo femminile era considerato poco importante.

A livello accademico il Nu Shu è stato recentemente studiato da molti esperti. Uno dei primi è stato lo studioso Zhuo Shuoyi, nipote di una delle ultime donne in grado di leggere e scrivere in Nu Shu. Nel 1957 egli ha avuto modo di entrare in contatto con questa lingua grazie al ritrovamento di alcuni esemplari entrati in suo possesso a seguito di una eredità. Negli anni '80 è diventato responsabile del Dipartimento della cultura della provincia di Jiangyong raccontando di come sia stato complesso per un uomo reperire e studiare tali materiali. Successivamente le ricerche sono continuate ad opera di Cheng Qiguang dell'Università Centrale delle Minoranze Etniche e di Gong Zhebing dell'Istituto Meridionale delle Minoranze Etniche che, nel 1982, ha proposto il Nu Shu all'attenzione degli accademici come lingua scritta dotata a tutti gli effetti di una struttura grammaticale e sintattica definita.

Dopo una reazione iniziale di sostanziale disinteresse per un argomento tanto «marginale» come quello di una scrittura delle donne, o l'appropriazione della scoperta a fini folkloristici per rinvigorire il turismo locale, le ricerche sulle radici di questa lingua e gli studi approfonditi sui suoi sistemi di trasmissione e di classificazione sono proseguite; numerose sono state le pubblicazioni negli ultimi anni. Il più grande ostacolo per tutti coloro che sono interessati alla sopravvivenza del Nu Shu è che al giorno d'oggi è rimasta, che si sappia, una sola donna, piuttosto anziana, in grado di reci-

tare, cantare e soprattutto scrivere Nu Shu: con la sua morte un tesoro linguistico notevole potrebbe andare perso. Molti degli antichi testi Nu Shu, infatti sono già andati perduti con la morte delle autrici, data l'usanza di bruciare gli oggetti appartenuti alla defunta in occasione delle cerimonie funerarie. Nel 1985 lo stesso professor Gong Zhebing riuscì a convincere gli ambienti accademici che il Nu Shu poteva essere considerato un esempio di sistema di scrittura autonomo dalla lingua cinese e l'anno seguente una giovane ricercatrice dell'Università Qinghua di Pechino di nome Zhao Liming ebbe l'incarico di approfondire la ricerca sulle origini e sul sistema di scrittura Nu Shu, pubblicando molti libri a riguardo.

Queste ricerche hanno stimolato l'interesse di molte altre donne, in particolare modo di gruppi di femministe in tutto il mondo, che negli anni '90 e ancora oggi organizzano convegni per la conoscenza, l'apprendimento e lo studio approfondito di questa lingua ormai a rischio di estinzione.

Luce Irigaray e altre scrittrici femministe hanno chiamato *écriture féminine* quel tipo di scrittura che ha rivoluzionato un'intera tradizione linguistica, i suoi soggetti, la sua struttura formale, le sue forme grammaticali e il supporto di scrittura, scegliendo il corpo o altri materiali alternativi alla carta.

Prendendo spunto dall'esistenza di una *scrittura delle donne* così come è definita da queste studiose, lo scorso anno il *Chinese Society Women's Studies Center* ha organizzato un corso di scrittura femminile, con lettura di testi ed esercitazioni di composizione, al fine di sviluppare il lavoro critico e letterario delle donne, e ha inserito nel programma anche la trattazione del Nu Shu.

Il Ncwca (Lega per l'Arte delle Donne del Nord California), che ha organizzato nel marzo scorso una tavola rotonda internazionale sulla scrittura delle donne nel mondo, ha invitato la professoressa Jaqueline Tobin della facoltà di Studi femminili dell'università di Denver a presentare il Nu Shu nell'ambito della Conferenza annuale del comitato per le arti delle donne.

La stessa Jaqueline Tobin insieme con Pamela Metz è stata l'autrice nel 1995 di un libro intitolato *il Tao delle Donne* (Edizioni l'Età dell'Acquario). Questo libro lega l'antica filosofia taoista alla saggezza femminile presentando per la prima volta 81 caratteri Nu Shu e la loro traduzione.

Nell'ambito di un seminario internazionale dedicato agli «effetti della globalizzazione e delle tecnologie delle donne in Asia», nella sessione dedicata agli studi culturali e artistici delle donne cinesi, il *Centro di Studi per l'Asia* dell'University of British Columbia di Vancouver ha presentato lo scorso anno la situazione delle ricerche sul Nu Shu.

Il *Women's Resource Center*, creato nel 1970 per assistere le donne negli studi acca-

demici e nella vita sociale, ha curato l'approfondimento delle ricerche sul Nu Shu, mettendo a disposizione risorse finanziarie e personale specializzato per l'avanzamento dell'educazione e per la parità di diritto delle donne negli studi e nel raggiungimento di una cultura superiore.

La rivista femminista *Said it* di Seattle

Genealogie femminili

Nato intorno al I secolo e mai riconosciuto ufficialmente, il Nu-Shu è giunto sino a noi grazie al desiderio delle donne che l'hanno tramandato di madre in figlia

nel 1999 si è occupata di Nu Shu, dedicando alcune sue pagine del sito internet alla presentazione di questo particolare linguaggio.

Alcuni contributi alla conoscenza di questa lingua sono stati proposti da donne - con approcci diversi, non solo accademici - in Germania, in Francia, in Italia (la tesi di laurea di Raffaella Biscarini, discussa nel 1998 a La Sapienza di Roma, ne è un esempio). Un'importante spinta allo studio del Nu Shu è stata data in occasione della conferenza Mondiale delle Donne di Pechino del 1995 con l'organizzazione di un gruppo di studio inserito nel circuito delle conferenze non-ufficiali. Nel 1999 la regista sino-canadese Yang Yueqing, che aveva sentito parlare della lingua Nu Shu per la prima volta proprio alla Conferenza di Pechino, ha realizzato e prodotto un documentario tematico dal titolo «Nu Shu - il linguaggio segreto delle donne dell'antica Cina» (Silvana Silvestri, *il manifesto*, 11 marzo 2001). Dopo molti tentativi è riuscita a raccogliere e a filmare la testimonianza delle donne Nu Shu che oggi abitano la provincia di Jiangyong. Il documentario, realizzato a seguito di personali ricerche sulla condizione femminile nella Cina antica, ha preso le mosse dal tentativo della regista di comprendere la situazione delle donne e il motivo che le induceva ad accettare le devastanti pratiche loro inflitte dalla società confuciana, come quella che le costringeva a fasciarsi i piedi e a compiere questa atrocità sul corpo delle figlie - un antico proverbio cinese recita: se ami tua figlia fasciava i piedi, se ami tuo figlio fallo studiare - per garantire loro un posto adeguato nella società.

Questo documentario contiene la testimonianza di una delle ultime donne in grado di leggere e soprattutto scrivere in Nu Shu, ed è uno strumento essenziale alla conservazione di un'eredità che altrimenti andrebbe irrimediabilmente perduta.

Il filmato è stato presentato in occasione di numerosi festival cinematografici su tematiche alternative in tutto il mondo, e ha riscosso un notevole successo. Nell'aprile di



quest'anno è giunto anche al Festival del cinema delle donne di Torino e anche in Italia si è ricominciato a parlare di Nu Shu.

È in effetti a partire da questo straordinario documento che l'interesse per il Nu Shu ha ripreso vigore, ed è nata in rete una sorta di dibattito spontaneo dal titolo «Le donne guerriere e il Nu Shu» tra persone desiderose di conoscere e approfondire tale originale realtà del mondo delle donne.

Una lingua del genere è destinata a non vivere più nell'uso quotidiano, perché frutto «naturale» di una visibile segregazione operata dagli uomini della tradizione; oggi non avrebbe più ragion d'essere. Le donne

in Cina hanno scoperto il loro ruolo, non più confinato all'interno del *ménage* familiare. Rimane però e si vede da numerosi contributi e dall'attenzione dimostrata da alcune associazioni, l'interesse per una lingua che a suo modo e per molto tempo ha fatto sì che le donne, ignorate e isolate dai fatti culturali e artistici del loro paese, si siano in questo modo alfabetizzate e abbiano saputo sfruttare questo codice segreto per creare un ambito riservato fervido di iniziative nella lotta per l'esistenza.

La creazione di una lingua come il Nu Shu dimostra la straordinaria lotta, apparentemente silenziosa, operata da donne in

condizioni di assoluta precarietà, per la conservazione della creatività e della vita.

Come recita una poesia Nu Shu: «Per le sorelle le torri. Per i fratelli le grandi sale e gli studi. Noi ricamiamo migliaia di trame. I fratelli più giovani leggono migliaia di libri», la trama della vita appartiene comunque alle donne benché gli uomini si affannino ad «intrecciarsi» nelle loro torri.

Il Manifesto - 26 luglio 2001



L'eguale misura del mondo

ROBERTO CARIFI

Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo? Questa domanda costituisce la cifra dominante di *Interrogazioni sul Cristianesimo* (Edizioni Lavoro/Editrice Esperienze, pp. 137, £. 20.000), libro in forma di dialogo dove il filosofo Gianni Vattimo e il teologo Pierangelo Sequeri, sollecitati da Giovanni Ruggeri, si confrontano sui grandi temi della fede cristiana, sulla possibilità di ripensarne il significato senza imprigionarla nei limiti di un approccio moralistico o catechistico.

Il dialogo procede nel segno dell'apertura, dell'autentica *religio* come comunità e comunione con l'altro, della cordialità che pone al centro la questione del cuore, di un cristianesimo dell'amore e della carità, dell'amicizia tra l'uomo e dio, della relazione per la quale dio «non è anzitutto il dogma che ci tiene in chiesa, ma la relazione che ci tiene in vita, impedendoci di uscire di senno». Queste parole provocatorie e coraggiose di Sequeri avanzano un'istanza antidogmatica che fa del divino prevalentemente un «affetto», un principio d'amore liberato da qualunque forma di autismo e di idolatria, il «Terzo non manipolabile emotivamente ed eroticamente» che ponendosi «fra noi e per noi» garantisce nella libertà «la relazione dei due».

Il primato dell'affettività percorre *Interrogazioni sul Cristianesimo* affrancando il nome di dio dalla «voracità del linguaggio», compreso quello ecclesiale e dogmatico, fornendo al teologo e al filosofo un terreno comune nell'apertura, nella responsabilità, nella libertà. Non mancano, naturalmente, ragioni che allontanano il pensiero di Vattimo da quello di Sequeri, a cominciare dalla decisione con la quale il teologo sostiene la necessità di un canone interpretativo fondato sull'autorità della chiesa, fino a esprimere l'esigenza di una «nuova grande scolastica» su cui «ancorare la parola di Dio al sistema della libertà, della persona, della differenza, della alterità». Vattimo pensa ad una libertà *dal* fondamento piuttosto che ad una libertà *nel* fondamento, mentre Sequeri afferma che «il cristianesimo stesso, *iuxta sua propria principia*, mi avverte - quando interrogo la

parola della Chiesa - di interrogarla con il rapporto che ha con il canone cristologico mentre quando interrogo il canone cristologico (...) mi avvisa che sto andando verso il fondamento».

Tuttavia il dialogo istituisce lo scenario comune dove si è chiamati a interrogarsi sul futuro del cri-

Il filosofo e il teologo

«*Interrogazioni sul Cristianesimo*», un libro in forma di dialogo dove Gianni Vattimo e Pierangelo Sequeri si confrontano, per ripensarli, sui temi della fede cristiana

stianesimo all'interno di un destino, di un divenire storico-destinale a cui apparteniamo, nell'urgenza di domande che lasciamo incontrare Vattimo e Sequeri nel cuore di un cristianesimo dell'amore e della carità, di un *ethos* da intendersi come soggiorno, indicazione delle condizioni di abitabilità *graziosa* di un mondo sempre meno abitabile. L'*affectus* divino a cui fa riferimento Sequeri e l'affermazione di Vattimo che «il fondamento dell'essere non è una struttura stabile ma un'iniziativa amante» definiscono insieme un pensiero caritativo, una prospettiva etico-religiosa in cui Dio diviene la misura stessa dell'abitare in questa epoca priva di fondamenti. Già nelle sue lezioni su Gioacchino da Fiore Vattimo propone di pensare dio come *ornamento*, una sorta di sfondo o di orizzonte irriducibile a qualunque istanza dogmatica o disciplinare, traccia di un cristianesimo amichevole dove la finitudine dell'uomo sembra allearsi con quella di dio, del suo accadere che è anche la sua caduta e la sua caducità, un dio debole che incontra la stessa debolezza dell'uomo, che donandosi come *evento* rende di nuovo possibile abitare debolmente la terra devastata dal nichilismo.



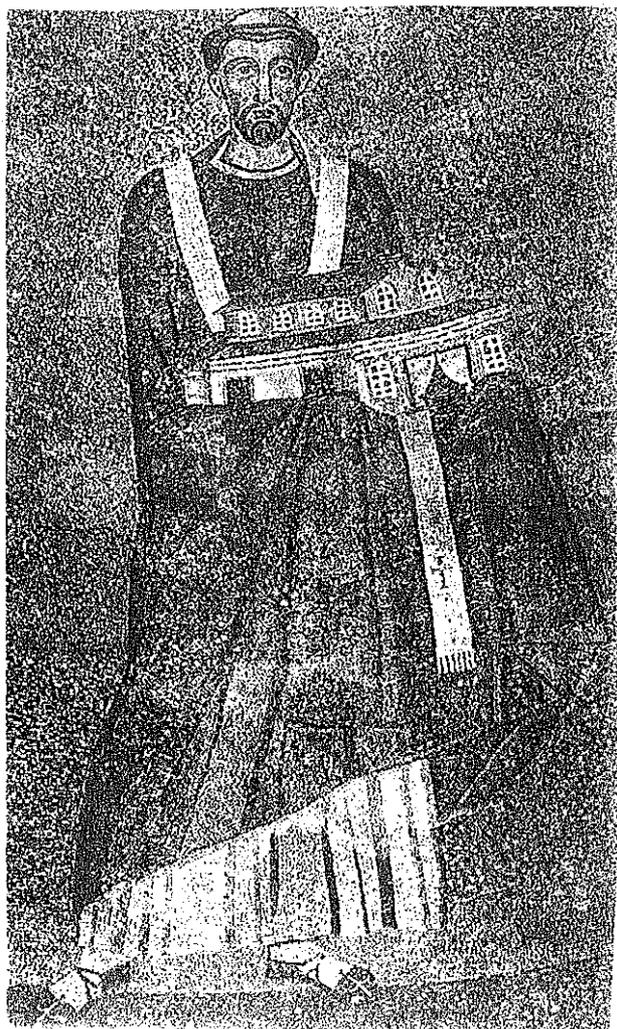
L'ontologia debole che da sempre costituisce l'intonazione ermeneutica del pensiero di Vattimo trova elementi significativi di continuità nel concetto di incarnazione intesa come vocazione di dio all'indebolimento, come passaggio dal sacro al santo, dalla violenza che non risparmia il dio biblico inteso come alterità assoluta alla pietas e alla carità filiale del messaggio evangelico, quindi alla carità come senso

Il divino e la libertà

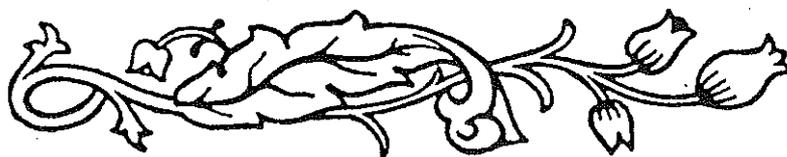
La religione come comunione con l'altro mediata da un principio di amore che liberato da una visione dogmatica e catechistica permette di abitare una realtà pervasa dal nichilismo

ultimo ma non ultimativo della rivelazione. Qui si manifesta con evidenza il carattere prevalentemente etico, certo non in senso normativo ma di apertura all'altro che costituisce il cristianesimo di Vattimo, con la conseguente marginalità che in esso assume il versante tragico dell'esperienza cristiana. Del resto Vattimo afferma che il suo è un tentativo «di vivere come penso che vivesse l'Abramo di Kierkegaard, cioè rispetto il generale in virtù dell'assurdo». Questo significa, forse, togliere al paradosso della fede che Abramo incarna quel nucleo di tragicità caratterizzato dalla sua resistenza alla tentazione dell'etica, dalla solitudine e unicità a cui la fede stessa lo condanna. Come pensare fino in fondo il cristianesimo senza pensare anche questo conflitto? Ma in fondo la vera ricchezza del libro risiede nelle domande piuttosto che nelle risposte, nel lasciare aperta, come osserva Ruggeri, la «domanda originaria che tutte le attraversa».

Il Manifesto - 22 luglio 2000



Onorio I presenta la sua chiesa, Santa Agnese fuori le mura, mosaico, 625



CULTURA

Le parole creano il mondo

L'orgoglio ferito di Giona e il lamento di Osea. Le sofferte vicende dei profeti in due libri di Giacomina Limentani

L'ebraismo ha una singolare caratteristica: quella di stimolare infinite definizioni e non essere riducibile a nessuna. Tuttavia, se proprio volessimo tentare di indicare alcuni aspetti fondamentali, che possiamo rintracciare da Mosè al più umile personaggio dei romanzi di Singer o di Joseph Roth, dovremmo sicuramente mettere in pri-

OTTAVIO DI GRAZIA

mo piano la propensione che ha di raccontare e fare domande. E per rimarcare questa propensione basta solo ricordare che i maestri ebrei affermano che la *Torah* è stata scritta «fuoco nero su fuoco bianco». La scrittura su fuoco bianco sarà comprensibile, forse, con l'avvento dell'era messianica. Il fuoco nero, che di generazione in generazione costituisce

per gli ebrei, gli uomini e le donne del Libro, una fonte inesauribile di vita, si dipana in mille sentieri interpretativi che arricchiscono l'immenso edificio del pensiero ebraico.

Raccontare storie e porre domande. Raccontare storie significa riconoscere il silenzio come ritmo della parola, ma anche incontrare altre voci. Raccontare significa aprire vasti orizzonti di dialogo, autentica sorgente di



pensiero e vita. Da anni, Giacoma Limentani, narratrice, saggista, traduttrice, animatrice di gruppi di studio imperniati sulla *Torah* e sul *midrash*, perfettamente fedele allo spirito di questa straordinaria avventura, in molte opere ha ricucito frammenti di storie tramandate dagli uomini e dalle donne del Libro e come ogni autentico narratore di *midrashim*, ha saputo variare, rielaborare in una forma lieve e deliziosa le storie che ha appreso, avvicinando a questo mondo anche lettori che non hanno alcuna conoscenza dell'ebraismo. Un mondo di storie, di lampeggianti spunti di interrogazioni che si soffermano su un problema per rifrangerne, come un prisma, più luci. Raccogliendo l'eco di una voce perché se ne possano ascoltare infinite. Voci disposte a una significazione illimitata.

Erri De Luca, altro fedele, tenace lettore e traduttore di libri biblici, ha sottolineato che «i libri sacri dell'Antico Testamento si sono scrollati di dosso la pulce dell'identità di un artefice. Sono magnificamente anonimi». In questa affermazione c'è tutta la consapevolezza che si può essere solo «redattori di un pensiero già innumerevoli volte pensato, di un narrare già tutto svolto». La Bibbia è fatta di voci: quella di Dio, innanzitutto, che racconta la creazione all'umanità, dal momento che la creazione stessa è narrazione. Secondo il racconto biblico, la creazione è fatta con la parola, anzi con le dieci parole che suscitano il cosmo dal caos e danno esistenza alle cose. E in ebraico, per cosa e parola, c'è un solo termine per dirle entrambe: *davar*. E poi le voci di chi ha raccolto la Parola di Dio e le sue storie, raccontandole e trasmettendole. E poi quelle di teneri e severi *Rabbi*, pronti al sorriso e al gioco, dotati di un gusto spiccato per il paradosso; le voci di virtuosi di un linguaggio denso di contrasensi e ossimori che per secoli hanno studiato e insegnato la *Torah*, raccontando storie e leggende incantevoli, complesse e ardite costruzioni del pensiero, che non sono mai state vuote speculazioni filosofiche, ma sorprendenti squarci di sapienza umile e paziente. Voci consapevoli che la verità va cercata, interrogata, ma mai posseduta.

Negli ultimi anni Giacoma Limentani ha dato alle stampe tre significativi contributi che lasciano cogliere il respiro di questa vertiginosa stratificazione di storie sempre nuovamente narrate. Il primo, in ordine di tempo, è una sorta d'introduzione in questo universo affascinante: *Il Midrash. Come i maestri ebrei leggevano e vivevano la Bibbia*. (Paoline, 1996). Sono seguiti per la stessa casa editrice cattolica (in una collana di letteratura biblica dedicata alla ricerca di quell'umanità che è adombrata e svelata nelle pagine della Bibbia, diretta con cura e passione da suor Battistina Capalbo) due deliziosi libri dedicati a Giona e Osea (*Giona e il leviatano*, '98 e *Il profeta e la prostituta*, '99, arricchiti dai disegni di Francesco Pennisi).

Il *midrash*, il modo in cui i Maestri ebrei leggevano e leggono, vivevano e vivono la Bibbia, è un insegnamento per esplosioni. «Opera su periodi, parole e spesso perfino su singo-

li fonemi o lettere del testo. Il testo dato non è però un testo qualsiasi, bensì quell'agglomerato di messaggi insieme etici, giuridici, storici, narrativi e religiosi contenuti nei primi cinque libri della Bibbia». Un insegnamento che si interroga perfino sul valore numerico delle lettere, sul loro disporsi, sugli spazi vuoti fra una parola e l'altra, con consapevole libertà. Se Dio ha creato il mondo, all'uomo è dato di completare la creazione attraverso questa insonne fedeltà alla *Torah* le cui parole deve continuamente interrogare e interpretare, fino a esasperare le situazioni, fino a mostrare il paradosso del silenzio di Dio e l'impossibilità di sondarne il mistero. Il termine ebraico *midrash*, deriva dalla radice *Drs*, *darash*, che significa cercare, chiedere, investigare. Se *darash*, ricercare, cercare è il cuore della *Torah* (Lv 10, 16), i *darshanim* sono coloro che usano il *midrash* per scavare a fondo la Bibbia e in particolare la *Torah*, per rendere sempre più accessibile e attuale il loro insegnamento. Insegnamento, che traduce *Torah*, è il termine che meglio esprime l'atteggiamento intellettuale ed esistenziale ebraico fondamentale. Da questo punto di vista il *Midrash* non è tanto e non solo, un genere letterario (*Midrash* è, appunto, anche la prima parola del titolo di un gran numero di opere letterarie: basti ricordare la serie del *Midrash Rabbah*, cioè del «Grande *Midrash*» a molti libri della Bibbia), quanto piuttosto il punto di partenza dal quale ogni gesto, ogni atto di vita, determinato da quel che lo consente e dal quale s'irraggia e reso concreto dal fatto di essere un atto comune, diventa necessariamente un fatto esemplare e dunque da raccontare perché non se ne perda la memoria e diventi significativo anche per noi, oggi.

Questa sorta di principi ermeneutici sono facilmente rinvenibili nei due testi dedicati a due figure profetiche che da anni accompagnano la ricerca di Limentani. Ci sono, infatti, libri che fanno compagnia per un'intera vita. Il *Libro di Giona* e quello di *Osea* hanno svolto questo ruolo nel cammino di pensiero e di meditazione di Giacoma Limentani. Ad essi si affiancheranno, prossimamente, quelli dedicati alla regina Ester e a Ruth, la moabita, la donna straniera che divenne la progenitrice del Messia. Libri, voci che ci aiutano a penetrare il messaggio biblico.

Il *Midrash*, ricorda Limentani «nasce come insegnamento orale e diventerà tradizione orale, scaturisce quindi dal bisogno e dalla determinazione a estrarre dalla fissità della parola scritta, lezioni sempre nuove e costantemente cangianti, in modo da tener vivo lo spirito dello scritto con una stretta aderenza ai problemi contingenti, e cercando di prevenire i problemi futuri».

Giacoma Limentani ha attraversato la fitta trama di voci che accompagnano le vicende

a e Osea e ha offerto una traduzione compagna e giustifica gli spunti di rievocazione da lei proposti. Interpretazione e traduzione rappresentano un intreccio inestricabile. Immersa nelle voci, Limentani riunisce episodi che allargano gli scarni testi biblici, narrando e divagando con leggerezza e grazia.

La storia di Giona e di Osea, al di là delle differenze, è storia di uomini soggetta a errori e all'erranza. Persino i profeti, anzi soprattutto loro, conoscono i fallimenti, l'esperienza di una voce che si fa balbuzie, l'obbedienza a Dio che si fa smarrimento. Quella di Giona (che in ebraico significa colomba) è anche la storia dello «strano» destino di un nome: colomba nella fuga sul mare e oppressore in Ninive. Come quasi tutti i libri biblici che hanno ispirato anche altre storie (in questo caso Melville e Collodi), è storia di orgoglio ferito e fuga dalle proprie responsabilità. L'orgoglio ferito di Giona e il lamento di Osea per l'abbandono di Dio da parte del popolo narrano anche di epoche dolorose. Non è il caso di fornire notizie storiche o puntuali esegesi, quello che conta è ascoltare le voci che parlano di esilio, di dolore, di rabbia, di struggimento, di amore, di speranza, di silenzio, di indifferenza, di misericordia, di responsabilità. Insomma di quell'infinito rapporto tra Dio e umanità e tra uomo e uomo, fatto di ascolto, reciprocità e distanza. All'origine della storia d'Israele c'è un patto assolutamente fuori da ogni convenzione. Un patto in grado di scardinare il tempo e lo spazio proprio come le storie raccontate infinite volte.

Il Manifesto – 22 aprile 2000



Lemmi e dilemmi di Dio

FILIPPO GENTILONI

Non è vero che le religioni in Italia siano in crisi e non è vero che sia in crisi il pluralismo, vecchio e nuovo. Lo dimostra, con ricchezza di dati e di documentazione la recente *Enciclopedia delle religioni* pubblicata dal Cesnur (Centro Studi sulle Nuove Religioni), con la direzione di Massimo Introvigne (Edizioni Ellede, E. 120.000). Un'opera monumentale (più di 1.000 pagine) della quale - da ora in poi - chiunque studia il fatto religioso in Italia non potrà fare a meno.

Colpisce, prima di tutto, la abbondanza delle denominazioni, raggruppate in 38 grandi capitoli per i quali nessuna semplificazione è possibile: dall'ebraismo al cattolicesimo; dalle Chiese ortodosse e antio-orientali al protestantesimo (in tutte le sue varianti: pentecostale, radicale, avventista); dal movimento di restaurazione ai testimoni di Geova. Dall'elenco non sono naturalmente esclusi i movimenti cristiani di guarigione o quelli profetici e messianici; l'Islam e l'eredità di Gurdjiff. Né mancano riferimenti ai gruppi di origine zoroastriana, all'induismo e al buddhismo. Presenti anche i movimenti di origine giainista, sikh e radhasoami; le religioni e i movimenti di origine cinese ed estremo-orientale; le nuove religioni giapponesi; le fraternità universali; i movimenti gnostici. Stupisce, inoltre, di trovare anche gruppi di magia cerimoniale, di spiritismo e parapsicologia. O, ancora, i movimenti dei dischi volanti, il satanismo, le religioni e i movimenti del potenziale umano; la new age. Sino ad arrivare alla massoneria e al libero pensiero.

L'enciclopedia tratta tutte le denominazioni con grande serietà, anche là dove verrebbe voglia di sottolinearne la stranezza, l'aspetto folkloristico. Ad esempio, per limitarci al mondo cattolico: la Chiesa Novella del Sacro Cuore di Gesù, la Comunità Saverio Casarin, la Missione Madre Esmeralda, i Visionari del Foggiano e Gruppi della Madonna dell'Altomare.

All'appello non manca nessuno. Si nota subito quanto il panorama sia frazionato, anche nell'ambito dei gruppi più consistenti e numerosi come i cattolici (non manca l'associazione Mamma Lucia), i protestanti delle varie generazioni, accuratamente elencate e caratterizzate (si noti la ricchezza e il frazionamento del protestantesimo pentecostale, di prima e di seconda «ondata»; si leggano le notizie sui Quaccheri - «Associazione Religiosa degli Amici» - di grande serietà ma pochissimo noti in Italia). Analogo discorso per i buddhisti. Un panorama nel quale non contano tanto i numeri quanto le identità e soprattutto le diversità.

Si notino anche alcune caratteristiche delle religioni nell'epoca del postmoderno: prima di tutto il fatto che la frontiera fra ortodossia ed eresia, nei vari gruppi, si è fatta più sfumata. Meno dogmatismo, un po' dappertutto, e quindi meno rigidità nella teoria. Non a caso, nel capitolo sulla chiesa cattolica, un abbondante paragrafo riguarda i «gruppi cattolici di frangia», un concetto che è figlio, probabilmente, dei mass media che diffondono e quindi uniscono ma anche dividono (si veda anche, nel capitolo sull'ebraismo, il ricco paragrafo sul movimento chassidico e le sue derivazioni).

Un'altra frontiera appare fragile: l'enciclopedia studia le religioni nei confini italiani, ma i contatti con gli altri paesi appaiono stretti e diffusi: non soltanto per ciò che riguarda le chiese cristiane orientali, ma anche il buddhismo, l'induismo e la new age. Le religioni sono servite ad abbattere gli antichi muri che separavano l'oriente dall'occidente.

Altra frontiera sfumata se non addirittura scomparsa è quella fra l'antico e il nuovo: le guarigioni (viene subito in mente l'ambigua figura del Monsignor Milingo) tipiche delle religiosità antiche, accanto ai dischi volanti ed anche al libero pensiero.

La stessa definizione di «religione» è in discussione, come l'introduzione evidenzia, e come il dibattito sul concetto di «setta» conferma. «L'intrecciarsi fra significato criminologico e significato sociologico del termine crea una pericolosa ambiguità. Se, per esempio, uno studioso risponde a un intervistatore che i mormoni sono una 'setta', il rischio è che chi lo ascolta alla televisione si convinca che i mormoni sono un gruppo 'pericoloso', il che è certamente falso e ingiusto». L'enciclopedia ha scelto la strada del «caso per caso, più faticosa e difficile, ma anche più fruttuosa». Tutte le definizioni, d'altronde, rischiano l'ideologia.

L'introduzione ridimensiona anche l'idea molto diffusa del «credere senza appartenere», religione che, secondo molti sociologi, sarebbe la più numerosa nel nostro occidente e la più carica di futuro. Senza minimizzare questo aspetto del panorama religioso contemporaneo, anche in Italia, l'enciclopedia vuole sottolineare sia la ripresa dell'area dei cattolici praticanti sia la rilevanza delle minoranze religiose (in tutto, circa un milione e centomila, fra questi 400.000 Testimoni di Geova e assimilati; 363.000 protestanti; e, stranamente, 100.000 aderenti ai movimenti del potenziale umano). Fra questi ultimi, l'enciclopedia annovera anche la Chiesa di Scientology, ben nota anche per le controversie suscitate soprattutto fuori d'Italia. Una vera religione? L'enciclopedia risponde afferma-

Pubblicata dal Cesnur, sotto la direzione di Massimo Introvigne, una monumentale enciclopedia che ridisegna la mappa delle religioni all'interno dei confini italiani

tivamente, ma con ponderatezza, sostenendo, con molti sociologi, una definizione ampia di religione.

Si noti che fra gli immigrati (1.500.000, dati della Caritas) circa 400.000 sarebbero cattolici, 330.000 altri cristiani e 540.000, la maggioranza, musulmani.

L'enciclopedia del Cesnur tende anche a smentire due «miti» molto diffusi, da non negare ma da ridimensionare. L'eclissi del sacro, prima di tutto. Molto più evidente qualche decennio fa di quanto non lo sia oggi. Il sacro si sposta, si ridefinisce ma non scompare. Sembra che riprenda vita. Così per la tanto decantata «invasione delle sette» e delle cosiddette «nuove religioni».

In quanto agli interessi religiosi prevalenti, l'enciclopedia conclude così l'introduzione: «Senza presumere di proporre previsioni precise - per cui occorrerebbe, davvero, una sfera di cristallo affidabile - gli interessi escatologici e apocalittici, il tema della reincarnazione, la 'sacralizzazione del sé' e il 'ritorno della magia' sembrano essere temi emergenti nel variegato pluralismo religioso che caratterizza l'Italia del XXI secolo».

Ancora due osservazioni, dopo avere dato uno sguardo su un panorama di tale ampiezza. Meraviglia, prima di tutto, l'assenza quasi totale dei temi di carattere etico fra quelli che interessano soprattutto le nuove religioni; temi che, invece, sono al centro, più o meno, delle grandi religioni tradizionali. L'impegno di carattere etico-sociale appare sottolineato soprattutto nell'ambito cattolico e protestante. Altrove l'impegno etico-sociale, se non assente, appare in secondo piano nei confronti dell'affermazione del gruppo e delle sue dimensioni, per così dire, verticali, verso un qualche assoluto, sia di origine, sia di destinazione finale, apocalittica. Una sfuggita, in fondo, dalla realtà presente. Che sia anche questo un segno dei tempi?

Un'altra osservazione non può non riguardare la laicità, una dimensione alla cui ricchezza e positività la cultura moderna ci ha



abituati e alla quale non vorremmo certamente rinunciare. È vero che oggi molti studiosi sostengono che la vera dimensione della laicità non consiste nella eliminazione del fatto religioso – eliminazione che si sta dimostrando impossibile – ma nel pluralismo delle religioni e delle fedi. Chi sostiene questa seconda opinione troverà nella enciclopedia un importante sostegno, mentre

chi sostiene la prima posizione considererà l'enciclopedia fra gli avversari della vera laicità, nonostante le appendici dedicate all'associazione nazionale Giordano Bruno, alla associazione per lo Sbattezzo, alla Unione degli Atei e degli Agnostici Razionalisti. Troppo poco, forse. Ma il Cesnur potrebbe rispondere che l'enciclopedia tratta delle religioni e non dei loro avversari. Non

è facile decidere chi abbia ragione. Non c'è dubbio, comunque, che una conoscenza più esatta e completa del panorama religioso italiano giova a tutti, anche a chi sostiene che delle religioni si può fare a meno senza danno.

Il Manifesto – 3 agosto 2001



Il Profeta visto da Jan Van Eyck (particolare). Gand, cattedrale di Saint-Bavon, 1432

Le dieci parole della libertà



Un mirabile intreccio di esegesi, tradizioni giudaiche e islamiche, opzioni etiche nei «Dieci comandamenti» di André Chouraqui

OTTAVIO DI GRAZIA

«**N**ell'umile sinagoga della mia città natale di Aïn Témouchent, in Algeria, i dieci Comandamenti erano scritti a lettere d'oro su due tavole di legno di quercia appese sopra l'armadio che conteneva i rotoli della Torah. Come tutti gli altri bambini ebrei, imparavo a memoria le dieci Parole centrali, le cui 620 lettere ebraiche, disposte su due colonne allineate, danzavano davanti ai miei occhi, affascinandomi. Rimanevo estasiato di fronte a quelle dieci Parole che riassumono tutto ciò che l'uomo può comprendere e auspicare per l'universo».

Con questo ricordo, comincia il bel libro di André Chouraqui dedicato ai *Dieci Comandamenti* (*I dieci comandamenti*, Mondadori, pp. 274, £. 32.000). L'autore, ebreo al-

gerino che vive a Gerusalemme dal 1956, addottorato alla Sorbona, traduttore delle Scritture ebraiche, cristiane e del Corano in un francese da calco sull'originale per lasciare cogliere, nei limiti del possibile, la forza immensa, il respiro delle lingue originali, l'ebraico, il greco e l'arabo, senza eccedere in letteralismi crittografici, è considerato un uomo dalle tre culture (ebraica, greca – latina, araba) e conosce come pochi i tre universi abramici: ebraismo, cristianesimo, islamismo. Grazie a questa profonda conoscenza Chouraqui vuole contribuire a rendere sempre più decisivo il dialogo per superare odi, incomprensioni, violenze che hanno attraversato la nostra comune storia. La cosa, per Chouraqui è tanto più urgente per le religioni abramiche, che hanno in comune lo stesso Dio, lo stesso messaggio, gli stessi profeti, le stesse finalità.



Quello di Chouraqui è un viaggio sulle orme di quelle antiche *parole* che costituiscono il «grande codice» dell'etica umana tout court, e si confronta con esse a partire dal contesto storico-culturale della loro formulazione per rileggerne l'estrema attualità e per farci cogliere la loro estrema concretezza. Un viaggio ai confini di un mistero rivelato e di un'utopia possibile. Il mistero è quello di Dio, del suo «nome» indicibile (Chouraqui, non usa mai questo termine nel suo libro, ovviamente; preferendo usare il tetragramma YHWH in corpo piccolo e sopra, altrettanto piccolo scrive Adonai, il termine ebraico per dire Signore), della sua parola consegnata a Mosè; l'utopia è quella della promessa di una vita degna di essere vissuta, in cui libertà, giustizia, rispetto della dignità umana siano i capisaldi. Esattamente quello che annunciano i Dieci Comandamenti.

All'inizio del terzo mese dopo l'esodo degli ebrei dall'Egitto e la conseguente marcia verso il monte Sinar avviene un evento centrale della storia biblica (il tutto collocabile, probabilmente, attorno al 1200 a.C.): la rivelazione della *Torah*, attraverso l'alleanza tra Dio e il suo popolo con il dono dei *Dieci Comandamenti* o *Dieci Parole* o *Decalogo*. Il testo biblico parla anche di «tavole della testimonianza» o di «tavole dell'Alleanza».

Stiamo parlando dei *Dieci Comandamenti*. Si tratta dell'espressione abitualmente utilizzata. Tuttavia non la troviamo nella Bibbia. Non c'è né un titolo, né un sotto titolo simile nei due passi in cui Mosè espone ai figli d'Israele i comandamenti che Dio gli ha chiesto d'insegnare (Es 20 e Dt 5). Infatti il termine impiegato nel passo dell'Esodo (20, 1) per presentare i comandamenti di Dio, è proprio: «parola». Dio «pronunziò tutte queste parole...». Il termine «parola», in ebraico, si dice *davar* che può significare sia «cosa» che «parola». Chiunque conosca appena l'ebraico e la Bibbia sa che «Dieci Parole» si dice *asseret hadiberot*. Ma *hadiberot*, femminile plurale, non è la forma utilizzata nella Bibbia, ma unicamente nel Talmud. La Bibbia usa il termine «parole» al maschile plurale: *devarim*. Le «Dieci Parole» sono le *asseret hadevarim*. Nella Bibbia vi sono due versioni del *decalogo*, lievemente diverse: nel libro dell'Esodo al capitolo 20, dal versetto 1 al 17, e nel libro del Deuteronomio al capitolo 5, dal versetto 6 al 21.

Con un sorprendente intreccio di esegesi, di tradizioni giudaiche e islamiche, di storia e meditazione, ogni capitolo del libro è dedicato al commento di un comandamento. Ne viene narrata l'origine e la storia attraverso i secoli e la versione fornita da ciascuna delle tre tradizioni abramiche: l'ebraismo, il cristianesimo e l'islam.

Dall'ambito religioso si passa alla lettura dei comandamenti negli altri contesti culturali e a come dovrebbero essere letti entro l'orizzonte dell'universalità delle opzioni etiche fondamentali.

Chouraqui riprende il Decalogo cercando di coglierne tutta la freschezza affidandosi di volta in volta ai commentari tradizionali, ai rilievi esistenziali, alle evocazioni testuali, alle tradizioni mistiche, agli elementi simbolici. Egli sostanzialmente procede con un metodo ermeneutico a prima vista paradossale ma profondamente fedele a quella lettura infinita, tipica del modo ebraico di leggere le Scritture.

L'etica proposta nei *Dieci Comandamenti* è di una semplicità straordinaria. In primo luogo è stata la guida degli Ebrei, poi dei popoli e delle religioni ispirate direttamente o indirettamente dal pensiero biblico, innanzi tutto del giudaismo, successivamente del cristianesimo, attraverso i Vangeli e il messaggio degli Apostoli, poi dell'islam e infine, dell'epoca moderna, con i diritti dell'uomo e la morale laica che rappresentano l'orizzonte etico comune della nostra società dalla fine del XIX secolo.

Infatti nel libro di Chouraqui viene riservato un ampio spazio alla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, ed esso è stato dedicato a René Cassin, suo maestro e amico, principale estensore di tale documento dell'Onu approvato a Parigi nel 1948.

La formulazione dei Dieci comandamenti è chiarissima e sembra non porre alcun problema di comprensione. Tuttavia sono numerosissimi i commentatori, ebrei e cristiani, gli storici e i filosofi che le hanno prese in esame e le hanno analizzate in maniera approfondita per comprenderle fin nei minimi dettagli.

L'approccio di Chouraqui è innanzi tutto quello di uno studioso attento alla lingua originale, l'ebraico. Ne consegue che la finezza di un testo risiede nelle sfumature linguistiche che la traduzione tende a cancellare.

Affrontare un testo nella sua versione originaria permette anche di porre in evidenza le strutture particolari delle parole, delle frasi e dei paragrafi, una struttura colma di insegnamenti.

Nella sua esegesi delle Dieci Parole, fatta di calore, intensità, di partecipazione esistenziale, Chouraqui rimanda a radici ancora più remote. Non a caso il primo capitolo del libro è dedicato ai «comandamenti prima dei dieci comandamenti», in cui egli risale ad Abramo e allo stesso Adamo, che incarna l'intera umanità. Le *dieci parole* cominciano con un'affermazione la cui tonalità orienta tutto l'insieme. Dio non si presenta come il creatore del cielo e della terra, ma come il liberatore dalla schiavitù in Egitto. Il Dio del *Decalogo* è un Dio che libera. Liberazione e libertà sono i principi fondamentali che organizzano i *comandamenti*.

L'etica dei *Dieci Comandamenti* non cerca d'imporre all'uomo un ideale di rinuncia alla vita individuale e collettiva. Al contrario, quest'etica è eminentemente sociale. Essa risveglia in ciascuno le responsabilità che spettano per il semplice fatto di essere un membro della società umana. Alla base di quest'etica collettiva c'è il mirabile comandamento dell'amore: «Amerai il prossimo tuo come te stesso» (Lv 19, 18), un comandamento senza limiti, che invita l'uomo ad amare non solo i propri simili, ma anche lo straniero, lo schiavo, il nemico.

Amare il prossimo significa certamente non odiarlo, o non bramare ciò che gli appartiene, ma garantirgli la vita e l'integrità psichica e morale. E' ovvio che non bisogna ucciderlo, ma neppure ferirlo con azioni e parole, mentirgli e ingannarlo.

Giustizia e bontà sono i due elementi fondamentali per comprendere appieno il senso dei *Dieci Comandamenti*. Del resto, un solo termine, in ebraico, designa le due nozioni: *tzedeq*. La realizzazione dello *tzedeq*, giustizia e bontà, è, insieme all'amore per il prossimo, una delle esigenze fondamentali del *Decalogo*. Essa garantisce i diritti della persona.

Un'etica della responsabilità, dunque, che significa attenzione per il futuro. Prendersi cura dell'altro, umanità e mondo, significa consentire che via sia un futuro degno di essere vissuto per tutti.

Il Manifesto – 22 aprile 2001



Figure di angeli e di idioti

Bruno Accarino

E' difficile istituire, e ancor più conservare, una Costituzione conforme al diritto. Molti, anzi, affermano che «dovrebbe essere uno Stato di angeli, perché gli uomini, con le loro inclinazioni egoistiche, non sarebbero capaci di una Costituzione di forma tanto sublime». Invece è molto meglio «un popolo di diavoli»: con quelli almeno si può ragionare. Questo passo di Kant mi è tornato in mente quando mi sono imbattuto in due recenti prospettive di ricerca che si ignorano reciprocamente e che partono da presupposti completamente diversi, ma che qui cercherò di far giocare insieme. I risultati potrebbero essere significativamente convergenti.

Nelle sue lunghe indagini sulla storia della melancolia e del disciplinamento Pierangelo Schiera in *Specchi della politica* (Il Mulino) incontra le figure degli angeli: propriamente, incontra il rapporto tra angeli e Stati come canale di comunicazione politica nel medioevo. Molto attento, come sempre, al patrimonio iconografico, che nel caso degli angeli non è davvero esiguo, Schiera ci rammenta che l'angelologia incrocia almeno qualcuno dei grandi snodi del pensiero politico alle soglie della modernità (Jean Bodin, nella seconda metà del '500).

Messaggeri divini e terrestri

Le figure degli angeli pongono problemi non piccoli di sistemazione dottrinarica e di esegesi biblica – i testi del Vecchio e del Nuovo Testamento presentano, al riguardo, discordanze anche rilevanti – e segnano uno dei numerosi momenti di transizione e di feconda interazione tra religiosità orientale e religiosità occidentale. Incalcolabile, poi, è l'effetto di lungo periodo del configurarsi degli angeli cattivi o caduti, che preludono all'intero groviglio metafisico del male e alle varie declinazioni della teodicea. In termini politici, invece, il loro «ufficio» è più facilmente delimitabile: tra tante trasformazioni, rimangono stabili la dimensione comunicativa, il compito di trasmettere messaggi e il ruolo di mediazione e di intermediazione. Le figure degli angeli non sono individuabili personalmente, tranne che nel caso di eventi eccezionali (la cacciata dall'Eden), ma sono onnipresenti: sono esseri personali differenti da Dio e dagli uomini, abitano in cielo e svolgono funzioni diverse. In cielo, formano la corte di Dio, lodandolo e adorandolo: la loro vicenda si intreccia infatti, analogicamente, con quella dello «Stato di corte», che dà il senso di un'unità istituzionale e amministrativa di ridotta estensione territoriale e di impronta inequivocabilmente premoderna. In terra, sono gli esecutori dei decreti di Dio, i messaggeri delle sue volontà e i controllori della buona esecuzione delle stesse. Le gerarchie angeliche richiamano irresistibilmente la nozione classica di ordine e perfino quella di *taxis*, che, come nell'italiano «tattica», è investita di specifiche valenze militari e strategiche (gli angeli forma-

In età medioevale

Nel suo «Specchi della politica» Schiera osserva come l'angelologia incroci alcuni grandi snodi del pensiero politico alle soglie della modernità

no *schiere* e sono comunque militi al servizio di Dio). Lo «Stato angelico» radicalizza, in pieno XIII secolo, lo schema analogico e circolare a tre componenti: il punto di partenza, Dio, si lascia comprendere a partire dalla struttura gerarchizzata della società terrena, la quale riceve a sua volta una ferrea giustificazione da quell'assetto divino che ha contribuito a svelare. Accade così che gli angeli siano coinvolti nelle più consapevoli classificazioni degli *ordines* e più precisamente dei «ceti» (seppur spirituali), cioè di quelle forme di aggregazione rigorosamente accorpate (composte anzi di corpi organici in senso stretto) che hanno a lungo disegnato la fisionomia politico-istituzionale europea e che sono stati i primi, non a caso, ad essere ripescati e riabilitati dalla destra dopo la cesura rivoluzionaria del 1789. Il resto, a integrazione morale e comportamentale di una grandiosa operazione di architettura politica, può farlo, per esempio, il mondo monastico, chiamato a riprodurre la perfezione della vita angelica e a far balenare il ruolo del monastero come luogo di formazione e di preparazione: alla vita celeste non meno che a quella terrena.

Naturalmente questa morfologia simbolico-politica non poteva essere traslata pari pari nella modernità, ai cui urti infatti non ha resistito. Si può ben pensare che, quando a Kant sovrviene l'immagine dello Stato angelico, le sue perplessità non nascano solo dal suo carattere ottimistico-edificante, irrealista e sovranaturale. La domanda è più semplice: quali margini di *Costituzione* politica si danno quando bisogna destreggiarsi con percorsi così obbligati dall'alto in basso e viceversa, con sovraordinazioni e subordinazioni così inossidabili, con un reticolo così fitto di magisteri e di ministeri?

La figura dell'idiota

La difficoltà consiste nella decrescente possibilità di concepire ancora un Dio redentore a fronte della moderna moltiplicazione delle potenze di mandanti, o mittenti, e dell'inflazione di messaggi sul mercato libero delle notizie: è quanto suggerisce il secondo contributo che vorrei utilizzare, quello di Peter Sloterdijk (*Sphären I*, Suhrkamp, Francoforte sul Meno) un filosofo tedesco che ha vissuto un intenso momento di gloria mediatica nella tarda estate del 1999,



quando è sembrato che un suo saggio – rielaborazione di una conferenza tenuta nel castello di Elmau – propugnasse forme eugenetiche di selezione e tecniche di bio-ingegneria finalizzate alla costituzione di nuove élites. Onnipresenzialista, infaticabile frequentatore di *talkshows*, iconoclasta quanto basta e anche più, Sloterdijk sembra, più che un nostalgico di paradigmi razzisti, uno che, orchestrando provocazioni altamente esplosive e spettacolari, usa con sicuro cinismo la propria brillantezza filosofica e non riesce ad elaborare il lutto per il vicolo cieco in cui è andata a cacciarsi una certa, oggi opaca, tradizione umanistico-democratica impersonata da Habermas.

Qui ci interessa cogliere però uno spunto di teoria della comunicazione che parte dall'angelo e arriva alla figura dell'idiota. La fine della rappresentanza apostolica fa perdere all'iper-messaggio divino «la sua posizione feudale di primato» (Sloterdijk). Almeno dal punto di vista cristologico, l'unica proposta innovativa è venuta, secondo l'autore, da Dostoevskij. L'idiota è un angelo senza messaggio e senza ambasciata (e perciò anche, giusta le linee di un vecchio dibattito, senza *potestas* ufficiale): non rappresenta più nel mondo terreno uno splendore trascendente, ma incarna, in mezzo a una società di *arruolati* (depositari di un ruolo) e di strateghi dell'io, un'inaspettata innocenza e una disarmante benevolenza. E' di origini nobili – un principe –, ma non ha uno status: se all'angelo pertiene il tratto gerarchico, all'idiota si attaglia il profilo egualitario. Qualsiasi gerarchia di idioti riuscirebbe stravagante e implausibile. Nel sistema al centro (e alla periferia) del quale campeggia l'idiota, il redentore è un nessuno che non ha dietro di sé alcun mandante. Le sue esternazioni vengono recepite dagli astanti come sciocchezze infantili, la sua presenza è un accessorio non impegnativo. Eppure ha, nell'economia narrativa di Dostoevskij, un potere scatenante e catalitico sui caratteri e sui destini che incontra. L'idiota è colui che non ha pregiudizi: e può accadere che sia più potente di chi li ha, perché vede a raggio più largo e più lontano.

Il problema conobbe una sterzata ad opera di Nietzsche: reduce dalle esuberanti impressioni lasciate in lui dall'incontro non solo con *L'idiota*, ma anche con *I demoni* di Dostoevskij, Nietzsche diede libero sfogo alla sua vena polemica contro la per lui insopportabile immagine di Gesù come eroe, che Ernest Renan aveva messo a punto con grande successo. Eroe? Giamaì: «L'intero nostro concetto di 'spirito', un nostro concetto culturale, non ha alcun senso nel mondo in cui vive Gesù. Parlando col rigore del fisiologo, qui cadrebbe a proposito una parola ben diversa, la parola: idiota» (Nietzsche). E' all'opera una mescolanza di sublimità, malattia e infantilismo. Altro che eroismo, predicazione o magisterialità. Tutto ciò può significare che l'idiota esprime – magari per richiamo del suo etimo, che assomma privatezza e irriducibilità – il massimo di resistenza alla rappresentanza, sia nel senso che non rappresenta che se stesso, sia nel senso che è irrappresentabile. L'idiota è un profilo che, rispetto all'angelo, ha una rispondenza infinitamente maggiore al mondo del *network* e della comunicazione orizzontale. Non è il senso dell'affratellamento e di una bontà priva di malizia e di remore ciò di cui, per una sensibilità laica, si fa veicolo l'idiota, ma un'assenza di arroganza apostolico-apologetica che lo predispone ad incon-

trare l'altro in modo impregiudicato. Il dilemma di una fratellanza tradizionale è quello di sempre: un fratello lo si trova o lo si riceve (nel senso di un dono irriifiutabile, e perciò greve e potenzialmente generatore di conflitti), non lo si sceglie. Non occorre pensare all'enfasi politica della *fraternité* rivoluzionaria, è sufficiente immaginare l'onerosità, per un progetto di vita, di un impegno di fratellanza (o di sorellanza). Se il principe Mischkin di Dostoevskij avesse allora questa qualità – affratellare senza mandato, senza ansia, senza titoli e senza *telos*: affratellare in virtù della mera *presenza*, non della *rappresentatività* (intesa come rendere presente un assente) – la sua adesione ai processi odierni di *singularizzazione* sarebbe molto alta. E mostrerebbe, di conseguenza, la distanza tra iper-individualismo e singularizzazione: il primo cancella le condizioni della comunicazione, la seconda le crea e le inventa.

Gerarchie e orizzontalità

Il contrario dell'idiozia, in greco, può essere semplicemente contenuto nel termine *allogrio*, in ciò la cui provenienza autoritativa non è controllabile, in ciò che capita come il destino e che non è ulteriormente interrogabile. La solidarietà e la complicità talvolta incassate da Lucifero – alla resa dei conti è uno di noi, un bandito, uno che è stato sottoposto alla legge antica e spietata del bando e dell'espulsione dalla comunità, in questo caso celeste – potrebbe allora smitarsi sulla figura dell'idiota, se quest'ultimo potesse trovar posto in quella galleria di figure *asociali* che, come i melancolici, sollecitano per contrasto forme di riassorbimento, di assimilazione e di neutralizzazione normativa. Con questa differenza: dal punto di vista comunicativo, l'idiota chiede in qualche modo di essere pensato come tipo normale invece che come esponente di una patologia fisica (l'epilessia di Dostoevskij) e normativa. Il suo è un universalismo autentico, non ha più niente di eccezionale e di particolare. L'idiota non ha né provoca idiosincrasie.

Del resto, l'angelo può essere custode perché è interno ad uno sforzo plurisecolare di compattazione paternalistica e patriarcale, quello governato dalla chiesa. Chi custodisce sorveglia, se del caso punisce. Processi di idiotizzazione di massa sarebbero in questo senso benvenuti: spezzerebbero definitivamente ciò che già va scricchiolando, il senso di un vicariato divino che deve prima o poi trovare corrispondenza in un vicariato terreno. Probabilmente la figura dell'angelo era portatrice di un ordine gerarchicamente compiuto perché era depositario di un messaggio determinato. Il che sarebbe difficile a postularsi per la figura dell'idiota. Il suo è un meta-messaggio: non ho messaggi. L'idiota, a differenza dell'angelo, può sempre ricominciare da zero: non ha da ribadire e da consolidare un passato, né da progettare un futuro. La sua innocenza (o la sua seconda innocenza, come direbbe forse Nietzsche) è quella promessa, con tutte le mistificazioni del caso, dalla rete: è un anonimato

Da Dostoevskij

In un saggio del filosofo tedesco Peter Sloterdijk, uno spunto di teoria della comunicazione che parte dall'angelo e arriva alla figura dell'idiota



felice, senza scorie e senza pretese, senza zavorra e senza intimidazione. Non ambisce a catechizzare il prossimo, non esibisce modelli precostituiti.

I liberisti ad oltranza, in effetti, continuano a lucrare su questo equivoco: vi piace il *welfare*? Significa che accettate la decurtazione, tipica dello Stato-fratello, delle *chances* di vita, significa che vi piace la nicchia della domesticità asfittica impaurita dal mondo e che vi accomodate alla protettività pruriginosa e soffocante di un'autorità superiore. Già non si contano più le celebrazioni della navigazione in rete come allegoria della pirateria, cioè dell'assunzione consapevole del rischio: il pirata è, letteralmente, uno che azzarda. Quando vengono solennemente annunciati la cancellazione delle gerarchie e il trionfo dell'orizzontalità, è sempre bene allertarsi: significa che si stanno tacitamente costruendo nuove gerarchie. La legge spietata è che la crescita del disordine evoca un aumento delle istanze di disciplinamento e di tutelarietà. Nei prossimi anni saremo chiamati a decidere: o la rete predispone le condizioni dell'idiozia in quanto innocenza e perciò in quanto libertà, oppure serve solo come surrogato consolatorio a fronte dei molti pedagogismi e dei molti autoritarismi che riprenderanno a circolare. Ma, tra un arrembaggio e l'altro delle presunte biografie piratesche e corsare, bisogna prestare attenzione ad un possibile granello di verità: la delega - vincolare qualcuno vincolando se stessi, l'angelo in quanto messaggero umano viene designato anche semplicemente come

legatus - e l'affidamento sono al tramonto. Lo sono anche al di là, o al di qua, della soglia determinata dalla rappresentanza politica.

Meccanismi di delega in crisi

Il *network* non sarà immediatamente emancipativo, ma di sicuro è inflattivo e disordinato. La riflessione sulla crisi della rappresentanza ha bisogno di un respiro *metapolitico*: non è cosa che possa risolversi sponsorizzando una qualche forma di qualunque astensionistico, né prestando credito a statistiche di nobilitante provenienza harvardiana o a qualche inchiesta sociologica sedicente empirica sulla nausea da politica o sulla disaffezione ai partiti; e per la verità è cosa che non si risolve neanche inanellando lamentele contro i partiti stessi, che talvolta raccattano e rabberciano ciò che è umanamente possibile raccattare e rabberciare. Non si potrà mai liquidare con un'alzata di spalle lo sforzo titanico delle democrazie parlamentari occidentali di riscrivere la rappresentanza, pur nell'avarizia e nella bisecolare lentezza con la quale hanno mollato diritti elementari, a cominciare da quello elettorale. Ma forse è per la prima volta interamente nel vero chi - Rousseau fra questi - sospettò che la rappresentanza non fosse redimibile. La crisi è dell'idea stessa di mandato, e forse di missione e di delega: non conviene drammatizzarla disegnando scenari di fuga dal mondo, ma nemmeno immiserirla.

Il Manifesto - 6 maggio 2000



COSMOLOGIA

Il Big Bang del pensiero antico

Geometria euclidea

L'universo primordiale fotografato dai sensori di «Boomerang» sembra confermare le intuizioni della sapienzialità greca

FRANCO VOLTAGGIO

Nei giorni scorsi i media hanno dato un grande (e giusto) risalto a una scoperta scientifica pubblicata il 27 aprile su *Nature*. Un gruppo di ricercatori, di diversa nazionalità, guidati da un astrofisico italiano, Paolo De Bernardis, dell'Università «La Sapienza» di Roma, è riuscito a fotografare, con l'ausilio di un radiotelescopio montato su un pallone, le condizioni dell'universo così come appariva

300.000 anni dopo il «Big Bang», la gigantesca esplosione da cui scaturì il cosmo «così come è oggi». Il tratto saliente della scoperta consiste nella rilevazione di minuscole disomogeneità, vale a dire di impercettibili fluttuazioni di densità di energia. Si è così fornita la prova sperimentale di come da un corpo estremamente denso e compatto si siano prodotti gli oggetti ottici che oggi conosciamo - e siamo in grado di visualizzare con gli strumenti sofisticati della radioastronomia - con il nome di stelle, quasi-stelle (*quasar*) e galassie.

Sulla scorta di queste osservazioni condotte dagli scienziati di «Boomerang» - così si chiama il progetto della ricerca - è stato convalidato il cosiddetto modello «inflazionario» dell'universo: quello di un oggetto che prese ad espandersi (e continuerà ad espandersi) con una velocità tendente lentamente allo zero. In forza dell'espansione, e della conseguente diminuzione della gravità, l'universo è «piatto», tale cioè che non ritornerà al punto di partenza altro che all'infinito, cioè mai.



Il cuore della scoperta

Generalmente, quando una scoperta scientifica produce un'informazione che va al di là del contesto autoreferenziale dell'attività scientifica, crea immediatamente un'aura emozionale che nessuna osservazione teorica di campo può spiegare. Quando Newton pubblicò i suoi *Principia*, il pubblico colto dell'Europa trasse la convinzione che l'esempio di un cosmo perfetto, retto da leggi relativamente semplici e contrassegnato da uno spazio e da un tempo assoluti, cui potevano far riferimento le misure temporali e spaziali della quotidianità, potesse servire da modello per introdurre ordine e pace nelle relazioni umane. In altre parole, si pensò che le tensioni religiose, politiche e sociali potessero trovare un punto di conciliazione ove la nuova fisica fosse stata accolta come paradigma di una nuova religione, il cui Dio, autore dello spazio e del tempo, aveva creato una perfezione assoluta per mero atto di amore. Si spiega così perché Alexander Pope dicesse di Newton: «Natura e sue leggi nella notte giaceansi; Dio disse: Newton sia e ogni cosa fu luce».

Allo stesso modo, quanti hanno seguito con attenzione la comunicazione di questa recente scoperta cosmologica si sono sentiti pacificati: un universo che si espande è un'immagine mobile, e una certezza, dell'eternità; un cosmo assolutamente piatto sembra garantire alla singolare specie animale, che ne ha scoperto la natura, un procedere senza mai tornare indietro sui propri passi, insieme un progresso illimitato e una fuga in avanti dalle responsabilità del quotidiano. Occorre aggiungere altro per rendersi conto che, nell'immaginario collettivo, una scoperta del genere potrà essere inconsapevolmente vissuta come la forma di una nuova Rivelazione?

Quale può essere, a questo punto, il compito di un filosofo che, per mestiere, fa lo storico della scienza? In primo luogo riconoscere la propria marginalità nei confronti della ricerca di campo, uno sterminato insieme di indagini, la decifrazione delle quali impegna a cercare di conoscere quel che non si capisce e a capire quel che non si conosce. In secondo luogo, fare di questa indubbia condizione di debolezza una condizione di forza consistente nel volgere il mero entusiasmo in una tenace strategia dell'attenzione. Infine, guardare al passato delle civiltà per vedere se per avventura gli antichi non avessero maturato, in quel poco (o forse tanto) che sapevano, emozioni ben diversamente dalle nostre mature e adulte.

L'universo si espande infinitamente e, come tale, è piatto ed euclideo. Ma che cosa significa definirlo euclideo? Equivale a negare la sua curvatura originaria o, per contro, ad asseverarla, affermando, come ci sembra più corretto, che si tratta di una curvatura infinita? Se non fosse così, come



si spiegherebbero le relazioni tra linee e curve, individuando siti e oggetti contrassegnati da interazioni deboli e altri contrassegnati da interazioni forti? Paradossalmente, sarebbe mai stato possibile ipotizzare lo stesso «Big Bang» se il XIX secolo non fosse stato scandito da un eccezionale progresso delle scienze matematiche che, a partire

da Lobacevskij, aveva posto l'origine di qualsiasi teoria metrica in una figura curva come l'orisfera sino a pervenire alla definizione della stessa geometria euclidea come una delle geometrie non euclidee? In realtà, l'ipotesi dell'esplosione originaria di un corpo sferico e compatto fu resa possibile, prima ancora che decollassero le ricerche di campo sfociate nella convalidazione sperimentale, dalla riflessione che il mondo newtoniano, rettilineo ed euclideo doveva essere il caso particolare, l'esito per così dire, di un mondo non euclideo, che di quel mondo comunque conservava tutte le condizioni, sia pure risolte in termini di concetti limite.

In questa prospettiva, dal punto di vista della storia della scienza, il reale significato della scoperta non sta tanto nella convalidazione del modello «inflazionario» dell'universo, quanto piuttosto nell'aver individuato, nello studio delle disomogeneità, la testimonianza dell'esplosione. Coperta non sta nel dimostrarci che l'universo si espande, quanto nel mettere in evidenza l'origine della sua espansione. Si tratta, per certi versi, di una conclusione controintuitiva rispetto all'immaginario collettivo: lungi dall'assicurare che l'universo non avrà mai fine, pone in evidenza come abbia avuto un inizio e, perciò stesso, possa avere una fine, come del resto ipotizzano i teorici del *Big Crunch*, vale a dire dell'«implosione» cui potrebbe andare incontro l'universo attuale.

L'idea di un universo piatto, tuttavia contrassegnato da una scarsa mobilità, è antica, ma non antichissima. Al contrario, nella tradizione sapienziale greca, in parti-

colare nei pitagorici, esiste l'idea di un movimento incessante dell'universo e di una sua natura originaria rappresentata da un «grande fuoco centrale» (*hestia*). Nelle fonti del buddhismo più antico si incontra la teoria di una grande conflagrazione finale in cui l'universo perirà, realizzando la speranza (certamente paradossale) di un annientamento, *nirvana*, che provocherà la liberazione finale dal tormentoso carattere illusorio della vita. In *I Ching*, il *Libro dei Mutamenti* della Cina antica il cosmo è pensato come il gioco costante di 64 moduli (gli esagrammi) che rinviano l'uno all'altro scandendo un eterno ritorno dell'universo al punto di partenza, tant'è vero che l'ultimo degli esagrammi è chiamato «prima del compimento». All'idea della ciclicità dell'universo è associata quella della figura perfetta per antonomasia, cioè della circonferenza; la cui caratteristica peculiare, l'equidistanza di tutti i punti dal centro, si combina con il concetto di un movimento sostanzialmente immobile in cui il punto di partenza del moto coincide con il punto di arrivo.

Il moto e la sfera

Su queste concezioni interviene, in qualche modo integrandole, ma essenzialmente ribaltandone il senso, Euclide attivo ad Alessandria nel III secolo a.C.. La sua opera principale, gli *Elementi* può essere pensata riduttivamente come una silloge di teoremi e dimostrazioni noti da tempo, ma dalla lettura attenta del testo il lettore moderno trae un'impressione di ben diversa portata. Che cosa in realtà intrigava Euclide? Non si trattava di un problema esclusivamente matematico, ma fisico-matematico. Com'era possibile pensare il movimento in un mondo scandito dall'immobilità e incentrato sul culto della circonferenza come simbolo di un movimento apparente?

Per rispondere a questo interrogativo Euclide procedette come se l'idea di un movimento ciclico fosse falsa e, nel contempo, il movimento fosse una realtà esattamente identica a quella continuamente osservata nell'esperienza quotidiana. Per pensare il movimento nei termini corretti occorreva tuttavia sottrarre l'idea alla natura propria dei corpi che sono deformati dalla luce, dal calore e, paradossalmente, dal movimento stesso. Immaginò la possibilità di un concetto limite primitivo, un vero e proprio algoritmo, il *punto*, pensato come un inesteso, dunque privo di parti e, perciò stesso, non suscettibile di essere



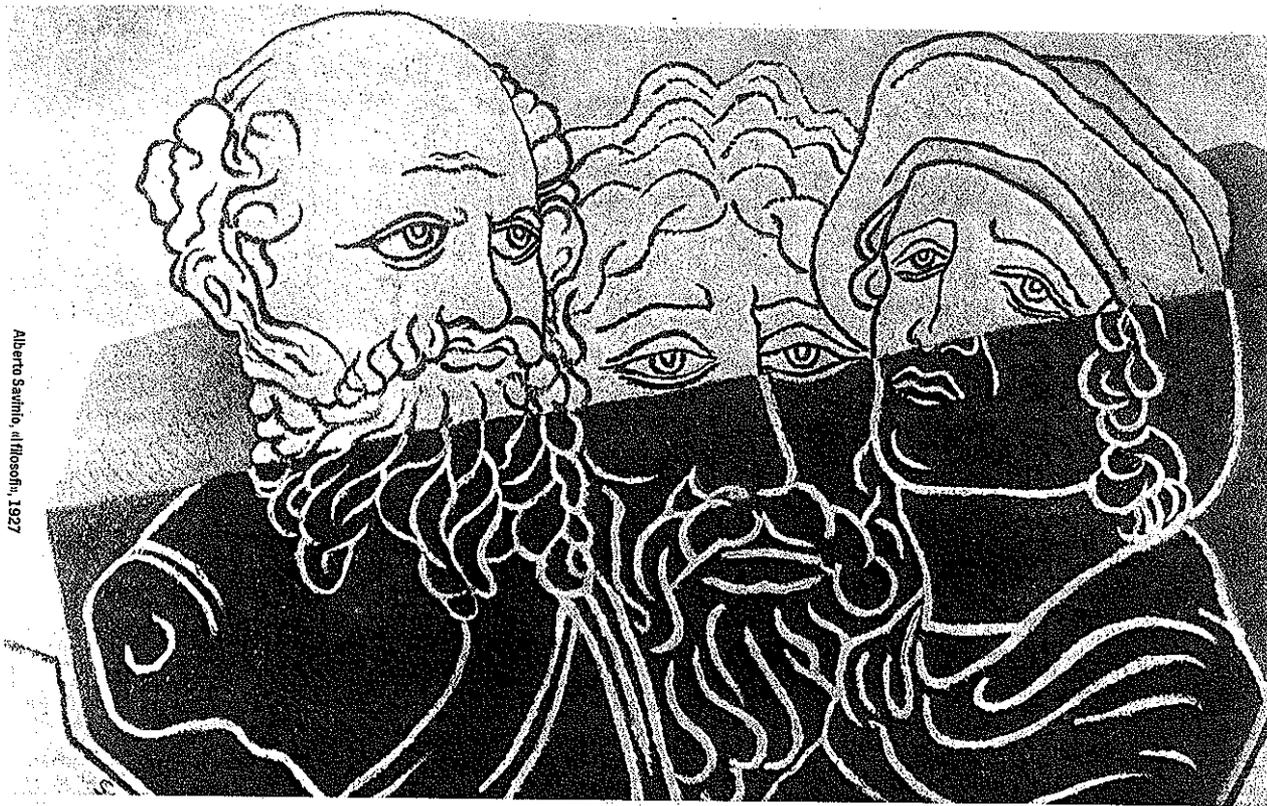


Finitezza e infinito



Piatto e in espansione. Questa scoperta è inconsapevolmente vissuta nell'immaginario collettivo come la forma di una nuova Rivelazione

Alberto Savinio, «i filosofi», 1927



corrotto e deformato. Lanciò questo punto nel vuoto e ne descrisse la traiettoria come un percorso illimitato (*retta*) che, nel suo moto, configurava un piano. Dalla relazione del punto con il piano trasse i processi di formazione di corpi indeformabili, le figure geometriche al cui interno ricomprese il cerchio e la sfera.

Un modello matematico

L'immagine speculare del moto infinito di un punto nello spazio gli chiari il significato della parallela e di qui il celebre V Postulato che costituisce l'essenza stessa della sua geometria. La geometria euclidea nacque così come una *teoria metrica dei corpi indeformabili*. L'operazione compiuta da Euclide fu una sorta di dereificazione – una procedura tipicamente matematica – che non era in contraddizione con le condizioni reali dell'universo, con le forze, energie, e interazioni che gli astronomi del tempo erano in grado di cogliere, giacché, di fatto, era la costruzione di un'ipotesi geniale: che cosa accadrebbe se un *corpo in movimento non si deformasse*? Accadrebbe esattamente quello che l'universo inflazionario e piatto dimostra, un'espansione

infinita che è nel contempo un moto infinito. Dire che Euclide aveva previsto un universo piatto è ovviamente assurdo. Aveva, in realtà, fatto insieme qualche cosa di *meno* e qualcosa di *più*: creato un modello matematico del moto, gettando il presupposto del percorso teorico più tardi compiuto da Archimede, Luigi Oresme e Galilei. Il postulato delle parallele d'altra parte che pure costituisce il punto di partenza delle discussioni di tanti matematici, da Saccheri a Lobacevskij a Riemann può essere riguardato come caso particolare contemplato in un teorema non euclideo: due rette parallele non sono che il caso limite di fasci di rette rispettivamente convergenti e divergenti rispetto ad una retta data (come illustrato nel Teorema 43 di Lobacevskij). Ora poiché le rette non sono altro che traiettorie di moto, che cosa illustrano, riverberati nella prospettiva cosmologica, rispettivamente il V Postulato di Euclide e il teorema di Lobacevskij? La condizione di un oggetto che si espande infinitamente e quella di un oggetto che passa dalla densità e dalla contrazione all'espansione.

La geometria di Euclide, che ha prodotto, in forza della riflessione sui suoi contenuti, le geometrie non euclidee, non è solo un momento della storia della scienza, ma anche e soprattutto un momento della storia dello spirito umano. In essa è contenuta una grande lezione di libertà: non occorre tanto, per acquisire una reale dignità umana, sapere se l'attuale modello cosmologico dia o non dia la speranza dell'eternità, ma piuttosto comprendere se, con la sua conoscenza, risultino più comprensibili taluni fenomeni e se da questa comprensione si produca o non una diversa maturità intellettuale e un conseguente affrancamento dalla superstizione e dal sapere acritico. Grazie alla recente scoperta, rivisitata con l'aiuto di un Greco che non sapeva nulla del «Big Bang», potremo, se lo vorremo, capire qualche cosa di più della condizione umana. Una condizione che si realizza davvero con la scienza se questa, come al tempo di Euclide, sappia proporsi come un invito a procedere sulla via dell'ipotesi e della comprensione del reale.

Il Manifesto – 30 aprile 2000

Il lungo cammino delle quattro "nobili verità"

Non è facile conoscere il buddhismo, anche se da noi se ne parla molto. Si rischia quasi una moda. Particolarmente prezioso, perciò, il bel volume dei Meridiani-Classici dello Spirito Mondadori *La rivelazione del Buddha*, appena uscito, a cura di Raniero Gnoli e con un suo ricco saggio introduttivo (traduzioni e commento di Claudio Cicuzza, Raniero Gnoli e Francesco Sferra, pp. 1.632, E. 95.000). Il volume (è il primo; seguirà un secondo) contiene i testi più antichi del buddhismo, oltre a tavole, saggi, glossario, bibliografia, indici. Uno strumento insostituibile per chi si vuole avvicinare al buddhismo con serietà, al di là dei luoghi comuni. »

FILIPPO GENTILONI

Gli ostacoli, per noi occidentali, sono molti: A cominciare dalla lingua, dalle tradizioni, dagli usi e costumi. Perfino la vita del Buddha, come dimostra Gnoli, è avvolta nella nebbia. Per non parlare dei molti buddhisti, sia nell'Asia dove sono di casa, sia approdati nel nostro paese.

La grande *Enciclopedia delle Religioni* del Cesnur (con la direzione di Massimo Introvigne, edizioni Eledc, E. 120.000, oltre 1.000 pagine) annovera addirittura un centinaio di voci, sotto il titolo «gruppi di origine buddhista». Molti, ma non tutti, riconducibili alle grandi denominazioni: il buddhismo theravada (è la forma maggiormente legata al monachesimo predominante in Sri Lanka, Birmania, Thailandia, Laos e Birmania); le scuole Zen, di origine soprattutto giapponese; il buddhismo tibetano e la scuola vajrayana. Ma non dobbiamo né dimenticare né sottovalutare le forme interbuddhiste, fra cui quelle ben note fra noi, come la Fondazione Maitreya e la Rete di Indra. Un mondo composito, di grande interesse religioso, culturale, sociale, e in pieno sviluppo.

Nonostante le differenze, Gnoli sottolinea molto bene le idee di fondo, la via principale, generalmente indicata sotto il titolo delle quattro «nobili verità». Una via che parte dal dolore per arrivare al suo superamento, il nirvana.

Un testo antico, fra i tanti che si potrebbero citare, il sermone di Benares: «Questa, o monaci, è la nobile verità del dolore. La vecchiaia è dolore, la malattia è dolore, la morte è dolore, l'unione con ciò che non è caro è dolore, la separazione da ciò che è caro è dolore, il non ottenere ciò che si desidera è dolore. (...) Questa, o monaci, è la nobile verità dell'origine del dolore: l'origine del dolore si identifica con la brama, la quale conduce a nuove esistenze, è congiunta col diletto e con la concupiscenza, e trova appagamento ora qua ora là. Esiste la brama per il godi-

«La rivelazione di Buddha», a cura di Raniero Gnoli per i Meridiani Mondadori. Un'antologia di testi preziosa per conoscere, oltre i luoghi comuni e i facili confronti con altre culture, un mondo composito e rigoglioso, anche in occidente

mento degli oggetti dei sensi, la brama per l'esistenza e la brama per la non esistenza».

E ancora: «Questa, o monaci, è la nobile verità della cessazione del dolore: la cessazione del dolore è l'estinzione, il completo svanimento, l'abbandono, il rifiuto di questa brama, la liberazione e il distacco da essa».

Il vuoto, quindi. Il silenzio. La soppressione del desiderio come condizione per la soppressione del dolore. Una grande lezione che invita a inevitabili confronti con la tradizione cristiana, quella che, invece, il dolore cerca di accettarlo e redimerlo più che di rifiutarlo. Si pensi alla differenza fra le rappresentazioni del Buddha e quelle del Cristo.

Ma i confronti sono difficili, spesso ambigui. La pubblicazione degli antichi testi buddhisti rappresenta un invito a conoscere il buddhismo senza indulgere a facili confronti con altre tradizioni e altre culture.

Così per la «vexata quaestio» dell'ateismo. Nei testi buddhisti lo spazio per un dio (minuscolo, non a caso, nel glossario di questo volume dei Meridiani) è scarso, soprattutto perché è assente quella metafisica che, invece, nel nostro occidente, fa da sostegno al concetto di Dio e al concetto stesso di religione. Raniero Gnoli, nell'introduzione: «Il Buddha non ha mai voluto fondare una religione - se per religione si intende il sentimento, accompagnato da scrupoli e timore, dell'obbligazione verso un Dio unico o delle divinità - ma solo indicare un cammino, una strada da percorrere, paragonabile a una zattera che, adempiuto al suo ufficio di permettere la traversata di un fiume, va poi abbandonata» (si veda tutto il bel paragone della zattera nel «discorso sull'esempio del serpente»). Niente metafisica, dunque, ma un percorso, un viaggio. Si potrebbe dire

un'etica, nel nostro linguaggio occidentale. Ma quanto sono lontane le cartesiane «idee chiare e distinte» che sono alla base della nostra «verità!»

Il buddhismo non è, dunque, né una religione - nel senso che noi occidentali diamo a questo termine - né un sistema. Sempre Gnoli, con la consueta chiarezza: «Nulla è più lontano, mi sembra, dal Buddha, dell'intenzione di costruire un sistema, tant'è vero che egli non si stanca dal metterci in guardia contro il veleno delle speculazioni metafisiche; alle domande se il mondo è eterno o non eterno, se è finito o infinito, se il Tathagata (il termine del cammino di liberazione) esiste o non esiste dopo la morte, se gli esseri viventi sono uguali o non uguali al corpo, egli si rifiutò scientemente di rispondere, per significare che sono problemi e curiosità che nulla conferiscono alla liberazione» (si legga tutto «il piccolo discorso di Malunkyaputta»).

La metafisica è in crisi anche da noi. Forse si deve anche a questo atteggiamento la modernità, il successo del buddhismo. E lo si deve, senza alcun dubbio, anche ad alcune tematiche che le recenti vicende del nostro occidente hanno portato in primo piano e che il buddhismo aveva, per lo meno, anticipato. Penso, fra l'altro, alla non violenza (*ahimsa*). Dal «Discorso sui due generi di pensiero»: «Il pensiero di non violenza non conduce alla mia afflizione, all'afflizione di altri, all'afflizione mia e di altri. Esso accresce la saggezza, non promuove il dispiacere, conduce al nibbana». E nelle «Parole di Dhamma»: «Un uomo non è nobile perché è violento con gli esseri violenti. È per la non violenza verso tutti i viventi che è detto nobile».

Altro tema che oggi la nostra cultura ha ripreso, forse senza rendersene pienamente conto, dal buddhismo è la meditazione. Un campo nel quale anche la tradizione cristiana gli è debitrice. Dal «discorso di Angulimala»: «Non abbandonatevi alla negligenza, non ricercate i piaceri dei sensi: colui che, con vigile sollecitudine, pratica la meditazione ottiene la perfetta beatitudine». E ancora: «È con la meditazione che i saggi toccano il nibbana, lo scioglimento dai legami supremo». Le citazioni potrebbero proseguire all'infinito: invito alla lettura personale dei testi. Ma anche alla «pratica» della compassione, altro motivo della attualità e della modernità del buddhismo che è ben lontano da quella chiusura dell'io in se stesso della quale spesso lo si accusa. Gnoli, nell'introdu-

zione: «Il bodhisattva non vuole raggiungere il nirvana per sé, ma vuol farlo raggiungere agli altri, e, a questo scopo, procrastina infinitamente la sua entrata nel nirvana per adoperarsi, nel mondo del divenire, al bene di tutte le creature». Le «quattro infinità» coltivate nella scuola degli anziani, sono proprio «amichevolezza, compassione, gioia compartecipe, equanimità». Un programma dal quale ogni forma di egoismo e di solipsismo è, quindi, ben lontana.

Nessuna meraviglia, perciò, se il buddhismo abbia valicato quelle frontiere che per tanti secoli lo avevano tenuto lontano dal

nostro occidente. Una storia che Gnoli compendia al termine della sua introduzione, dando la parola al suo maestro, il grande Giuseppe Tucci, in «Asia religiosa»: «La propagazione del buddhismo è stata per l'Asia qualche cosa di più di una religione; esso, varcando presto i confini dell'India e dilagando su paesi di varia cultura, li conquistò non tanto in virtù delle sue altezze dommatiche, ma per quella amorosa ed umana comprensione che lo animò fin dai suoi cominciamenti. Spezzati i vincoli e i pregiudizi di casta, lanciò i suoi messaggi a tutte le creature che soffrono senza discriminazioni,

accettò con generosa accoglienza ogni anima in pena, promettendole pace e redenzione, non tenne conto di differenze di classi sociali e di razza. Si rivolse imparziale all'uomo sotto qualunque cielo egli viva».

Un detto zen: «Quando un uomo comune attinge alla conoscenza è un saggio; quando un saggio attinge alla comprensione è un uomo comune».

Il Manifesto - 1 agosto 2001



Maria,



Van Der Weyden,
«San Luca dipinge
la Madonna».
1435-38



più vicina alla terra che al cielo

OTTAVIO DI GRAZIA

«**L'**anima mia magnifica il Signore /e il mio spirito esulta in Dio, mio salvatore, /perché ha guardato l'umiltà della sua serva. /D'ora in poi tutte le generazioni mi chiameranno beata. /Grandi cose ha fatto in me l'Onnipotente /e Santo è il suo nome: /di generazione in generazione la sua misericordia /si stende su quelli che lo temono. /Ha spiegato la potenza del suo braccio, /ha disperso i superbi nel pensiero del loro cuo-

re; /ha rovesciato i potenti dai troni, /ha innalzati gli umili; /ha colmato di beni gli affamati, /ha rimandato i ricchi a mani vuote. /Ha soccorso Israele, suo servo, /ricordandosi della sua misericordia, /come aveva promesso ai nostri padri, /ad Abramo e alla sua discendenza, /per sempre» (Luca 1, 46-55).



Una occasione per rileggere

il *Magnificat*, commentato dalle voci
di studiosi e lettori appassionati,
convocati da Rosetta Stella a meditare
sui singoli versetti di questa

preghiera: probabilmente un inno
in uso nelle comunità giudeo-cristiane,
assunto da Luca nel suo Vangelo
e fatto pronunciare da Maria.

Le sue parole ci consentono
di correggere una idealizzazione
che sfiora la banalità, restituendoci
la figlia di Israele,
figura per eccellenza della relazione,
né estranea all'umanità
né ad essa superiore

Questo stupendo inno, preghiera, lode, canto di giubilo, salmo di Maria, che ritroviamo nel Vangelo di Luca, accompagna la singolare avventura coordinata da Rosetta Stella (saggista e studiosa del pensiero della differenza sessuale incrociato alle forme di spiritualità cristiana, ex dirigente dell'Unione donne Italiane e tra le fondatrici della rivista *Via Dogana*) che ha chiamato a commentare, rileggere, interpretare il *Magnificat* vari personaggi, credenti e non, donne e uomini, giovani e di età matura, ritenuti «ideali», affidando a ciascuno un versetto, punto di partenza per meditazioni intensissime. (Sul *Magnificat*, Marietti, pp. 265, £ 38.000) Tra gli altri, Vittorio e Anna Foa, il teologo Piero Coda, Giuliano Zincone, la storica Lucetta Scaraffia, la scrittrice Melania Mazzucco, Luciana Viviani, storica dirigente del Pci e dell'Udi, Francesca Mambro, Valerio Fioravanti (i due ex ragazzi dei Nar che stanno scontando l'ergastolo), Mara Chiaretti, documentarista e critica d'arte. Un commento, rigo per rigo, un voler puntigliosamente riflettere su queste parole, così semplici, eppure così difficili da pronunciare giacché esse espongono chi le prende sul serio all'ancor più difficile compito di misurarsi con una storia, (la nostra, le nostre storie), troppo rassegnata all'assenza di domande, in cui il pensiero diventa pura registrazione del *così stanno le cose*, di eventi che si susseguono senza spessore, di un presente diventato un vetro opaco, una statua infranta. Una storia che ormai fa a meno di profezia, di speranza, di memoria.

Un commento rigo per rigo per dar vita a quell'incessante commento alle Scritture, a quell'interpretazione infinita del Testo Sacro, che sola consente di dispiegare pienamente la fatica del pensiero, il farsi del pensiero grazie al quale l'umanità si trasforma, nella ricerca di sempre nuovi significati. Sì, proprio il *Magnificat*, le parole attraverso le quali Maria di Nazaret, la donna ebrea di una remota borgata della Galilea, [colei che nei primi scritti neotestamentari appare come una donna senza nome (Gal 4, 4), donna del silenzio e dell'ascolto] la madre di Gesù, il Messia, diventa il punto di partenza per testimonianze di vita, riflessioni, laceranti squarci esistenziali; per annodare i fili del dolore, della gioia, della memoria, del rimpianto, dell'amore, dell'incontro, delle perdite, del limite, della speranza, della responsabilità, dell'indignazione. Per in-

terrogarsi sul senso della frammentazione che ci accompagna, sull'alterità, sulla prosimità, sulla relazione, sulla misericordia di Dio, sulla fedeltà; e per porsi e porre le ineludibili domande sulla storia, sul potere, sull'esistenza. Un omaggio a Maria, dunque, ma non un'opera di mariologia, e nella consapevolezza che si tratta di una donna che «dice Dio». Un omaggio al *paradosso* Maria, uno dei personaggi più discreti del Vangelo al centro, nell'appena concluso anno giubilare, di un «presenzialismo» che ha determinato non pochi problemi sul piano del dialogo ecumenico.

Il *Magnificat* ci restituisce la Maria dei Vangeli e ci consente di correggere quella idealizzazione, qualche volta al limite della banalizzazione (con statue in lacrime e «segreti» svelati). Restituisce una Myriam, figlia di Israele, donna ordinaria e non una semidea generata da un immaginario alla disperata ricerca di una madre protettrice e con una profonda nostalgia per il grembo materno. Interrogando il salmo di Maria, partendo dalle sue parole, si rimedita sull'avventura stessa di una domanda, di una parola che apre scenari inediti e si scopre una donna che abita la discrezione, pur testimone di eventi, l'Annunciazione e la Natività, che nel silenzio avvengono e sono consegnati alla sua e alla nostra riflessione.

Maria non è una creatura a metà strada tra il cielo e la terra, ma compagna di viaggio «né al di fuori né al di sopra dell'umanità». È figura della relazione. Il *Magnificat*, nasce da questo silenzio da cui scaturiscono poche, scarse parole che ci fanno riconoscere il silenzio come ritmo della parola, la solitudine come orizzonte del dialogo e sorgente di un pensiero e di un'esperienza dell'impensato che sfida la realtà e la sovverte. Dunque, non solo saggi di riflessione teologica, ma anche opere di letteratura, ritratti di personaggi, considerazioni di carattere personale, autobiografico, commenti, racconti di pura fantasia, ma nell'insieme «un'opera polifonica» con forti dissonanze che hanno saputo riproporre «l'armonia di quell'unicum che è il cuore palpitante della donna Maria che si esprime nel grido di giubilo del *Magnificat*» (Stella). Differenti linguaggi che non smarriscono la febbrile attenzione a un testo che interroga

e si lascia interrogare. Rigo per rigo, dicevo prima. Tranne il versetto/triga 17 del *Magnificat* («come aveva promesso ai nostri padri»), lasciato senza commento, senza una storia, senza una suggestione. Infatti nel testo compare una pagina bianca. Rosetta Stella, nell'introduzione racconta come, mentre per gli altri versetti era stato semplice trovare un nome da abbinarvi, per questo no. «I padri si smaterializzavano, si disincarnavano davanti a me non appena ne cercavo uno». Resta una pagina da riempire. Una pagina bianca, vuota di parole, quasi un intervallo, un'attesa, l'attesa tra una domanda e una possibile risposta. Una pagina da riempire che dice, simbolicamente, di uno spazio tra promesse e speranze, di disponibilità a rischiare l'incontro con chi irrompe nella storia e la sovverte.

Probabilmente il *Magnificat* non è una composizione fatta da Maria, (il *Magnificat* è un insieme di reminiscenze scritturistiche, in particolar modo salmiche) è una preghiera ricca ma semplice, che riflette la spiritualità di circoli di poveri del Signore, gli *anawim* (termine che designava quelle persone di bassa condizione sociale e che successivamente è servito per indicare tutti coloro che non potevano contare sulle proprie forze, dunque i «curvati», gli «afflitti», gli «oppressi», coloro che potevano contare solo sul Signore) a cui apparteneva anche Maria. Infatti i verbi usati nel *Magnificat* per esprimere la lode che Maria rivolge al Signore si trovano frequentemente nei salmi degli *anawim*. Non è neppure opera di Luca ma, come ritiene la maggioranza degli studiosi, un inno in uso nelle comunità giudeo-cristiane, assunto da Luca e fatto pronunciare da Maria. Ma di là da queste notazioni, quello che emerge è un quadro estremamente ricco. Si tratta di una preghiera con cui Maria esprime il suo ringraziamento, la sua lode e la sua benedizione al Dio che ha compiuto meraviglie in lei, ma è anche la preghiera con cui la comunità si rivolgeva con sentimenti di stupore, adorazione, ringraziamento e lode al Dio che ha operato e continuerà a operare meraviglie nella storia. Un canto che celebra la venuta di Dio come qualcosa di sempre nuovo e inatteso, dirompente.



L'incontro con Dio è rischio, prova, apertura. Non è un'emozione che svanisce improvvisa come traccia sulla sabbia. Il *Magnificat* di Maria è apertura libera alla Parola di Dio, all'impensato, è libertà (Coda). La libertà, l'impensato aprono al futuro. Maria canta la gioia del futuro (Scaraffia). Il *Magnificat* è il canto dello sguardo che si poggia sul volto d'altri e viene accolto. Maria canta il divenire, il farsi dimora, il farsi amore, risposta e richiesta; canta l'inaspettato che viene accolto (Antonia Tronti). È il canto che celebra il senso del limite, dell'umiltà che riconosce che Dio lo si può solo contemplare e lasciarsene contagiare con abbandono. Così va letto il bel contributo di Shahrzad Houshmand Zadeh sulla presenza di Maria nel Corano.

Le profondità impensate del *Magnificat* si giocano tutte su queste cifre simboliche. Appartiene a un genere letterario che combina elementi del ringraziamento e dell'inno e non si può non sottolineare il suo carattere teocentrico: è un discorso su Dio come protagonista della salvezza. Ciò che Maria celebra, avendola sperimentata nella storia e nella sua esistenza, è la misericordia di Dio, così come Anna la celebrò nel suo cantico (1 Sam 2, 1-10), echeggiato in maniera particolare nel *Magnificat*, perché le aveva tolto la sterilità. Per due volte, nel Vangelo di Luca, ritorna il tema della misericordia di Dio, tema che viene costantemente variato ed espresso anche nella maniera paradossale del Dio che usa la forza per rovesciare le situazioni di ingiustizia e

di oppressione. Proprio il tema della misericordia di Dio è affidato a Mambro e a Fioravanti che ne discutono in un bellissimo epistolario. L'abbattimento degli uni (superbi, ricchi, potenti) diviene salvezza per gli altri (umili, affamati). Perfino nei suoi effetti più violenti, la forza di Dio viene cantata come misericordia. E qui non si possono non annodare cruciali riflessioni sui temi del potere, del sovvertimento di un ordine sociale ingiusto. Questioni che aprono altri interrogativi sul senso e sulle forme di modelli sociali, sull'eclissi della politica che stancamente si trascina senza più confrontarsi con le trasformazioni che ne hanno svuotato categorie e concetti. A questo proposito mi sembra interessante il confronto fra Vittorio Foa e sua figlia Anna. Le parole iniziali del salmo di Maria, contengono le uniche azioni di cui Maria è soggetto: Maria «magnifica» ed «esulta», gioisce di una gioia che trova in Dio la propria sorgente.

La stessa Maria si definisce completamente in relazione con Dio. Azione che consiste in quel «ribaltamento» delle sorti che sarà un tema ricorrente del terzo Vangelo, in cui poveri e umili saranno innalzati e ricchi e potenti sono abbassati. In Luca, Gesù rivolge la sua attenzione a emarginati, esclusi, donne, poveri mostrando che essi sono i destinatari della salvezza promessa da Dio. Tutti questi temi, che trovano il loro apice nelle *beatitudini*, sono presenti nel *Magnificat*, che diviene una sorta di sintesi dell'evangelo. Maria la donna povera che esulta

perché si riconosce salvata e riconosce di aver fatto l'esperienza della salvezza operata da Dio: «Il mio spirito esulta in Dio, mio Salvatore» (Lc 1, 47). In questo passo va riconosciuta tutta la forza e l'intensità di quel «mio Salvatore» (eco di Abacuc 3, 18) che evidenzia come la salvezza non sia un concetto astratto, ma consista in una relazione con Dio. Il Dio che canta Maria, è il Dio d'Israele, il Dio dei padri, lo stesso Dio narrato da Gesù nella sua predicazione e nel suo agire, il Dio che ha stabilito un patto con i padri e attraverso di loro con l'umanità perché fosse responsabile della creazione e se ne assumesse la responsabilità e la cura. Ancora la relazione dunque: occorre ricordarla, pesarne il valore ontologico. La memoria, dunque, che attraversa non pochi dei contributi di questo volume. La memoria misericordia del Signore è sempre più forte dell'incerta risposta umana. Tutto ciò è contenuto nel significato stesso dei nomi di coloro che, accanto a Maria, sono i protagonisti dell'inizio del terzo Vangelo.

Zaccaria significa: «Il Signore si è ricordato». Elisabetta significa: «Il Signore è il suo giuramento». Giovanni significa: «Il Signore è pietoso». Chi dopo duemila anni scosti appena i veli della storia rabbrivisce udendo il *Magnificat*, questo stupendo canto messianico che salutava con parole di gioia e di esultanza la salvezza avvenuta, la fine dell'umiliazione, dell'oppressione, dell'ingiustizia. Una salvezza del frammento, nel frammento che è la storia. Che ne è di questa salvezza?

Il Manifesto - 11 marzo 2001

Rosolea, un fuoco sempre acceso



Fuoco, sudore e un'aria umida che sembra di nuotare. Palermo è un ricamo d'altri tempi, un po' sciupato ma di bellezza intatta. E nei vicoli assonnati del primo pomeriggio di un giorno di metà luglio - il 14 per la precisione, sempre lo stesso da quando, nel 1624, la città decise di stringersi intorno alla sua *Santuzza* e di ringraziarla per aver sconfitto la peste - vien voglia di tacere tanto gli altri sensi sono in continua all'erta. Colpiti dagli odori mediorientali che impregnano i muri della Vucciria insieme all'affrore dell'olio con cui ovunque si friggono *panelle* (piccole frittelle di farina di ceci, le *bistecche dei poveri* come vengono chiamate qui), dai colori

IAIA VANTAGGIATO

Palermo ha celebrato santa Rosalia, la Santuzza che salvò la città dalla peste nel 1624. Canti, rappresentazioni teatrali, danze, fuochi d'artificio e macchine sceniche barocche per un Festino che riecheggia il culto di antiche divinità femminili mediterranee, Tanit, Artemide, Atena e Vesta

delle spezie - pepe e peperoncino, zenzero e capperi, rosmarino e finocchietto di montagna - che trasformano mercati altrimenti «poveri» in una festa di gusti e sapori. Poi più giù, verso il mare, verso la *kalsa*, sono le tinte del porto - e i suoi odori di alghe per troppo tempo lasciate al sole - che ti

vengono incontro. E al tramonto, anziché scolorare, il cielo si accende mentre il pomeriggio ancora fatica a svegliarsi del tutto.

A questo punto fermarsi è impossibile. Palermo ti risucchia nei suoi vicoli, ti attira verso lo *Spasimo*, una costruzione a cielo aperto - ex cronacario, ex carcere - nel cui nome è racchiuso tutto il mistero della città. Che emoziona in ogni suo angolo, sia che la si guardi col naso all'insù cercando di catturarne i decadenti fregi barocchi sia che ne si assaporino i continui contrasti: lo sfarzo del palazzo delle aquile e la povertà dei quartieri, il sapore forte di una cucina preparata con ingredienti semplici, il mare che avan-



za a ridosso di un monte. Ed è proprio sul monte Pellegrino - luogo di culto dedicato a Tanit, dea della fertilità e alla Grande Madre - che, secondo la tradizione, Rosalia si manifestò a un cacciatore chiedendogli di portare le sue reliquie in processione per le strade di Palermo che così, dalla peste che l'aveva colpita, si trovò *miracolosamente* a guarire. Ma il vero *miracolo* di Rosalia, il suo prodigio sta - come ha scritto Pino Caruso, direttore di questa 377.a edizione del Festino - nel suo «esser santa per chi santa la crede e simbolo per chi non crede ai santi». Così il Festino mostra un altro contrasto, quello tra sacro e profano e snocciola quest'anno il suo «racconto in movimento» - l'arrivo della peste, la diffusione dell'epidemia, la guarigione e la redenzione - sui limiti di una narrazione pagana: Rosalia, anzi Rosolea come la chiamano ancora i palermitani, nell'interpretazione che ne hanno dato l'ideatore Valerio Festi e la regista Monica Maimone, diventa oggi l'erede dei grandi culti femminili del Mediterraneo, Artemide, Atena, Vesta e Tanit. La caccia, la guerra, il fuoco e la casa ma anche lo stato (perché la festa di Rosolea è anche un modo per confermare un patto sociale), la fertilità: «io sono la città, il mio nome è molti nomi», recita - in uno dei quattro «quadri» del Festino - Isabelle Huppert. Rosolea, insomma, è l'ennesimo nome della Grande Madre: nell'acqua è Tanit, nel fuoco è Vesta, nell'aria è Atena, nella terra è Artemide. Ma è anche tutti i «nomi» di Palermo, le sue anime, le dominazioni che l'hanno arricchita e impoverita, le tante etnie che ancora la abitano senza paura di contaminarsi l'un l'altra.

Poi finalmente, a sera, Palermo si risveglia e si riversa per strada: il corteo sta per partire, ad aprirlo un grande carro. E' la prima, grandiosa, macchina scenica barocca. Lo stupore è assicurato solo a guardare l'enigma - un grande uovo - custodito tra le fauci di un serpente. E sul carro vestali che danzano. Altre ne seguiranno, ognuna incorniciata - e vestita di bianco - in un quadro: piccoli carri, stavolta, ma ovunque fuoco. Palle di fuoco che pure danzano, alberi di fuoco che si accendono, mani che custodiscono il fuoco e che col fuoco gioca-



Una immagine di santa Rosalia

no sicure. «E' la rigenerazione di una città - ci spiega Pino Caruso - che volevamo rappresentare, non più la peste simbolo di mafia». Una città nata a Piano Palazzo, nella roccaforte normanna, luogo della prima scena: una voce narrante, quella di Moni Ovadia, racconta l'inizio mentre una scala invisibile si anima di figure femminili in volo, l'acqua ricopre il Palazzo, sfere trasparenti - all'interno delle quali sono altre figure femminili danzanti - fendono la folla: le donne, in volo, «affermano il loro primato sugli uomini, i palazzi, la città. Sono le Patronne». Anche quest'anno il Festino è «fatto in aria»: «Da bambino - dice Pino Caruso, ragazzo della Vucciria ormai cresciuto - quando mio padre mi portava al festino stavo sempre col naso in su. Tutto era alto e mi sembrava enorme. Così ho pensato, molti anni dopo, a un Festino fatto per aria. Un po' per tornare bambino, un po' perché - simbolicamente - era un modo per consentire al pubblico, a tutto il pubblico, a tutta la Palermo popolare di *salire* verso lo spettacolo».

Di fronte alla Cattedrale, resa ancora più suggestiva dalla cascata di luci bianche che la illuminano e dai petali di rosa che si sollevano in volo, la seconda scena: Rosolea, la Rosa Mistica, si moltiplica in essenze femminili vestite d'aria, in decine di fanciulle, di sculture di verzura che raggiungono il

corteo. La Cattedrale è bellissima e il coro che si leva dal suo giardino impone senza difficoltà il silenzio alle migliaia di persone presenti: meraviglia barocca che - nel custodire uno spettacolare sincretismo di stili - ha mantenuto vivo lo stupore.

Dalla Cattedrale ai Quattro Canti, scendendo giù per il Cassaro. Passerelle sospese nel vuoto e l'immagine di Isabelle Huppert riprodotta quattro volte. «Il mio nome è molti nomi» recita in un italiano incerto. Ma che importa, arriva il corteo, la «Santuzza» è vicina e la Francia è lontana insieme alla sua dominazione. Palermo è tutta qui e, accaldata, percorre, insieme al Cassaro, la *sua* ritualità civica: il sindaco Orlando non c'è, al suo posto sarà il Commissario Guglielmo Serio a consegnare alla santa il fiore della città. «Viva Palermo e Santa Rosalia», dirà. Ma poiché la festa è pagana è bene dire che sono tre giorni che - ad ogni brindisi - la stessa frase viene ripetuta. Meraviglie - questa volta assai poco barocche - di una città a cui piace bere e mangiare. Così che, assai faticosamente, tra bancarelle ricolme di ricci, frutti di mare e *babbaluci* (lumache, per carità, non escargots) si raggiunge Porta Felice, l'ultima tappa del corteo, proprio di fronte al mare.

Ovunque, ancora, è fuoco che, liberato dal limitato spazio del Cassaro cui era stato costretto, esplose. Una gigantesca colonna di fiamme si alza nel cielo, il mare è pieno di barche, la città è - per un attimo - muta: aspetta il suo artificio, quello vero. E il cielo esplose illuminato a giorno: è l'ora dei fuochi, tanti, colorati, interminabili; è l'ora più attesa dai palermitani. E sotto i fuochi tacciono anche le ultime note del concerto in onore di santa Rosalia. Un concerto, anch'esso, affidato alle voci di tre donne, Filippa Giordano, Lina Sastri e Mariluz Cristobal Caunedo che canta sulle note delle cornamuse di Hevia. Palermo sembra avere un nuovo volto, forse la peste è finita. Viva Rosolea e le donne di Palermo, sante taumaturgiche anch'esse.

Il Manifesto - 18 luglio 2001



Sant'Antonio: "matrono" dei ragazzi casalinghi?

Alcune note su un mito ambivalente

L'anno scorso (2000) agli inizi di maggio ho partecipato a "Civitas, Fiera-mostra del volontariato e del no-profit" che si teneva a Padova, dopo molte perplessità dovute soprattutto al costo dell'iscrizione davvero alto per il M.U.C. (Movimento degli Uomini Casalinghi) che non ha quasi entrate né finanziamenti. Alla fine però ci sono andato, anche per far contenta mia madre Peppina che è sempre stata molto devota a S. Antonio: poiché lei per l'età avanzata e gli acciacchi non può recarsi come vorrebbe a visitare la Basilica del Santo, le sembra quasi di aver realizzato il suo desiderio se ci vado io al posto suo. Come mi dice lei: "Vai a fare la mia parte". Questa è una delle principali pratiche di un ragazzo casalingo: prendersi cura della madre anziana o, in mancanza, di un'altra donna matura e cercare, nei limiti del possibile, di realizzare ogni suo più piccolo desiderio (senza trascurare i propri, anzi armonizzandoli).



S. Antonio di Padova

In quest'immagine S. Antonio appare come un maschio esperto di infanzia: tiene infatti in braccio Gesù con mano sicura e morbida al tempo stesso, il Bambino lo sente e gli si abbandona con fiducia.

Ho messo così il banchetto con i saponi e le riviste in esposizione e quei tre giorni hanno costituito per me un'esperienza straordinaria. Non ho mai incontrato tanto interesse e simpatia per il M.U.C. e mi sono chiesto: "Come mai proprio a Padova?". Ed ecco le riflessioni che ho fatto.

PADOVA, CULLA DEL M.U.C.?

Padova è la città del Santo per antonomasia, cioè di S. Antonio. La sua immagine simbolica è quella di un uomo giovane con il saio e la tonsura che tiene in braccio Gesù Bambino. Tutte le immagini lo

rappresentano così, contento di tenere vicino a sé il Bambinello. Dunque nell'immaginario dei padovani è presente quest'immagine simbolica di un maschio per il quale è naturale, e anzi fonte di gioia, avere in braccio un bambino pur non essendone il padre. Ora, a prescindere dal fatto che

S. Antonio avesse il culto di Gesù Bambino e sentisse come sua missione diffondere la parola del Cristo, è comunque notevole che nell'immaginario ci sia questa figura di un giovane che invece di pensare alla guerra o, più modernamente, alla carriera e al successo nel sociale – anche se a “fin di bene” – se ne stia con un bambino in braccio. Tra l'altro S. Antonio, nonostante venga presentato con attributi che rimandano alla vita religiosa. (tonsura, saio francescano e giglio inteso come simbolo di castità), emana una certa sensualità perché è gioioso, carino, curato nella persona.

Così mi sono detto che alla fine Padova può essere la città-culla del M.U.C. e S. Antonio potrebbe esser preso come “matrono” (o “madrino”) dei ragazzi casalinghi. Mi chiedo se ha senso avere dei “matroni”. Però, giocando con le parole, potremmo sostituirlo al “patrono” che faceva le veci dei padri. Il “matrono” invece potrebbe essere un maschio non autoritario, uno zio, un tato, o un tutor, o un baby sitter, naturalmente eliminando tutta l'ideologia religiosa che vede il santo contento di tenere Gesù Bambino in quanto figlio di Dio Padre. Ma per me ogni bambino è un Gesù Bambino, perché riconosco la sacralità dell'infanzia: così era nelle antiche società precedenti il patriarcato.

LUCI E OMBRE

Faccio anche queste riflessioni sulla vita di S. Antonio. È vero che era un esaltato-ossessionato della figura e del messaggio di Gesù¹, però non era un violento, nonostante fosse partecipe dell'ideologia ecclesiastica che spingeva sempre alla lotta contro il male, il peccato e gli eretici. Tuttavia lui evitava la violenza, e usava invece la persuasione attraverso delle argomentazioni (aveva infatti una solida cultura).

Nota (1): Anche qui ci trovo delle contraddizioni tra l'interpretazione di Gesù visto come maschio controcorrente e riformatore, diffusa in tanti ambienti anche di non praticanti, e l'immagine del Cristo proposta dalla Chiesa ufficiale, per cui l'amore reciproco diventa istituzione, leggi, divieti, conquiste, inquisizione, ecc.

NEL NOME, IL DESTINO?

Mia madre mi ha messo il nome Antonio sia perché sua madre, con cui aveva un rapporto d'amore molto intenso, si chiamava Antonietta, sia perché da lei aveva imparato ad avere una speciale predilezione per questo santo. Mia nonna infatti recitava la tredicina di S. Antonio e il “dispensario” (una particolare preghiera al Santo che le serviva come forma di vera e propria divinazione).

Quindi mia madre ha potuto concretizzare questa devozione chiamandomi Antonio. Tra l'altro sono l'unico dei quattro figli che ha avuto, per il quale è stata libera di scegliere un nome a lei gradito, tutti gli altri erano imposti dalle rigide consuetudini patriarcali. Lei veramente avrebbe voluto una femmina perché era delusa dai figli maschi che aveva avuto, invece sono nato io.

Antonio significa “*colui che sta avanti*”, e di solito viene inteso come chi sta avanti nella società, il primo della classe, chi raggiunge il successo, il più intelligente. Invece si potrebbe rileggere con un'altra ottica: sta avanti il maschio che si prende cura della vita, di singole donne, di bambini, cioè più sensibile e riconoscente verso le donne.

Per tanti anni ho rifiutato questo nome perché ci vedevo un culto morboso (vedi la questione delle reliquie: la lingua di S. Antonio conservata a Padova). Però oggi ci sono studi che comprovano che resti del corpo o anche lembi di vestiti, ecc. emanino ancora l'energia della persona (vedi il libro di Gigi Capriolo, “Luoghi magici d'energia”).

DEE E SEMIDEI

Purtroppo però il culto di S. Antonio non viene comunemente letto in questo modo e si vede in lui solo uno zelante missionario di Cristo; e non solo: tutta la Chiesa è gestita esclusivamente al maschile e pervasa di miti patriarcali. Invece alle origini della storia

c'erano la Grande Madre e le Dee che rappresentavano il divino femminile e tutta la civiltà era basata sulla centralità femminile e sulle donne, in quanto portatrici della vita e del nutrimento. Miti e simboli erano soprattutto ginecocentrati¹, cioè ogni aspetto importante della società ruotava intorno alla donna: la produzione del cibo, ogni forma di sapere, la misurazione del tempo, la religione, il culto dei defunti. (Rimando alla lettura dei numerosi articoli usciti sulla rivista "Donne e Ragazzi Casalinghi", soprattutto la collana "Spiritualità al femminile").

La nascita e la vita, la morte, la rigenerazione erano alla base di quelle culture in cui i maschi occupavano un ruolo non dominante. Le caratteristiche maschili non erano quelle della sopraffazione e del dominio come nelle successive civiltà (o piuttosto "inciviltà") patriarcali, ma erano la pacificità e la collaborazione per il bene comune.

Non c'erano alle origini divinità maschili. Noi potremmo allora arricchire questo firmamento di Dee mettendo loro accanto dei semidei maschili tranquilli e teneri. Togliendo l'aspetto ideologico di S. Antonio missionario posso indicarlo come un (santo) "matrono" dei baby sitter o dei tati, cioè di quei maschi che non si considerano padri (cioè che hanno potere di vita e di morte su figlie e figli) e non sono neanche zii di sangue, ma che amano stare con i bambini.

UOMINI: TUTTI PEDOFILI?

Poiché nel modello patriarcale un maschio non può sviluppare né esprimere la tenerezza e l'affettività stando a contatto col mondo infantile, considerato come svilente e femminilizzante, e deve invece sviluppare l'autoaffermazione e il dominio su donne e bambini, e anche sulla natura, su altri uomini, ecc., ecco che tale repressione lo porta a perversioni quali la pedofilia. Tale è la mia lettura di questo triste fenomeno più

Nota (1): Ginecocentrato = centrato sulle donne (dal greco *gunè-gunaikós* = donna).

che mai attuale. Negando all'identità virile il rapporto gioioso e giocoso con l'infanzia e con se stesso (perché per il patriarcato le caratteristiche che il maschio deve coltivare sono la lotta, la razionalità, la conquista, l'antagonismo e il suo campo d'azione è il sociale), scattano le depravazioni.

Antonio da Peppina e Elena

Porano, 24 marzo 2001



Piccola preghiera alternativa

*Sant'Antonio,
santo dei miracoli,
taumaturgo
facci la grazia
che i maschi, tutti,
diventino dei bravi, teneri e coscienziosi
ragazzi casalinghi,
a cominciare da me
e che lascino alle donne, tutte,
il governo del mondo*

Amen

AGOSTINO



Curata da Maria Bettetini e nella traduzione di Carlo Carena, una nuova edizione delle «Confessioni» di Agostino, per Einaudi. Protagonista del racconto è l'inquietudine, condizione esistenziale e, insieme, esperienza vissuta di un io frantumato che patisce la crisi della razionalità antica

Confessioni di peccati innocenti

MARTA CRISTIANI

Molte edizioni e traduzioni sono disponibili in italiano di un'opera fra le più difficili da tradurre: l'ultima edizione (Agostino, *Le Confessioni*, a cura di Maria Bettetini; traduzione di Carlo Carena, «Biblioteca della Pléiade», Einaudi, pp. LXI, 826, £. 120.000), riproduce sostanzialmente la traduzione delle *Opere di S. Agostino*, Città Nuova, 1965, ripubblicata su licenza da Einaudi, nel 1970 nei «Millenni», ove il traduttore sottolineava le difficoltà di rendere la stratificazione di risonanze letterarie, dai classici latini (Cicerone, Virgilio, Sallustio) all'intreccio dei testi della Scrittura, e soprattutto di rendere il dominio dello strumento retorico, acquisito grazie all'efficace «scienza della comunicazione» trasmessa dalla scuola antica. Al limite dell'intraducibilità sono le parole dell'amore verso il Padre, con il quale si intreccia il dialogo interiore della *confessio* (del peccato, della fede, della lode, del nome divino): un amore in cui forse è recuperata infine la presenza di una paternità biologica, che l'ascendenza dominante della madre Monica aveva cancellato (la notizia della morte di Patrizio è data in *Conf.* III, 4,7, in un breve e crudele inciso: «avevo allora diciotto anni e mio padre era morto da due»).

Una tradizione di letteratura devota ha molto logorato il linguaggio del sentimento nei rapporti con il divino: gli accenti della preghiera che percorre il testo, nelle clausole di una prosa ritmica che si vale delle dolcezze del latino postclassico (*inquietudo*, *lassitudo*, termini astratti estranei alla classicità), rinviano alla scoperta del linguaggio dei Salmi e dei profeti (la traduzione di Gerolamo, nota come *Vulgata*, era iniziata nel 383; la stesura delle *Confessioni* inizia nel 397), ma anche all'intensità delle invocazioni manichee alle multiformi figure salvifiche, ai diversi stadi di un universo in cui ogni progetto di salvezza sembra destinato a fallire e a produrre nuovi disastri: «Stai presso di me nell'ora della necessità./ Vieni a me presto... Io ti adoro, io ti ho chiamato in un grido/ di innocenza; perché ho conosciuto che sei il redentore dell'anima». «O mio Signore, la gioia del tuo dolce grido mi ha fatto dimenticare/ la vita; la dolcezza della tua voce mi ha fatto ricordare la mia città» (dall'edizione dei salmi del *corpus* in lingua copta, scoperto nel 1930 in Egitto: *A Manichean Psalm-Book*, II, ed. C.R.C. Allberry, Stuttgart, 1938).



L'*inquietudine*, protagonista del racconto agostiniano, è condizione esistenziale, ma definita da un preciso schema ontologico, è l'esperienza vissuta della dispersione nel molteplice, della fuga dalla realtà dell'essere fondato nella sua unità, e quindi nella sua quiete. Come tradurre *Conf.* II, 2, 2: «tacevi allora, mentre procedevo ancora più lontano da te moltiplicando gli sterili semi delle sofferenze, altero della mia abiezione e insoddisfatto della mia spossatezza» (traduzione Carena). «Tu tacevi, allora, e io mi allontanavo sempre più da te, disperdendomi in sempre più numerosi sterili semi di dolore con superba abiezione e tormentoso abbandono» (*Confessioni*, traduz. di G. Chiarini, Fondazione L. Valla-A. Modadori, 5 voll., Milano, 1992-97). Il testo latino si esprime con musicalità liturgica (*Tacebas tunc, et ego ibam porro longe a te in plura et plura sterilia semina dolorum superba deiectione et inquieta lassitudine*), ma come avvertire la contemporaneità dei ritmi agostiniani alla stagione dell'innografia cristiana,

di cui si ha ormai, nel migliore dei casi, la fruizione «estetica» del concerto? Lasciate in ombra dalla teologia medievale, lette dal Petrarca in poi con sentimento di affinità esistenziale, le *Confessioni* lasciano emergere per la prima volta l'io flebile e sovente spregevole, eterno bambino insaziabile e insoddisfatto, che la letteratura moderna ci ha reso anche troppo familiare: l'opera registra come nessun'altra la crisi della razionalità e della saggezza antica, i cui solenni modelli Agostino investirà di una critica corrosiva nella *Città di Dio*, scoprendo le radici irrimediabilmente arcaiche della grande cultura pagana. La saggezza antica, un'etica forte del «ricercare» (*quaerere*) la verità senza garanzia di raggiungerla, che richiede un impegno di vita, è la folgorante scoperta dell'età «liceale», dei diciotto anni, nella forma dello scetticismo ciceroniano dell'*Ortensio*, un dialogo filosofico perduto, di cui Agostino conserva i frammenti. Nonostante la confutazione dello scetticismo operata nel dialogo *La controversia accademica*, in cui peraltro all'allievo Licenzio è affidata l'appassionata difesa di un possibile scetticismo cristiano, il valore della tensione della ricerca attraversa tutta l'opera agostiniana, fino al paradosso di attribuirle all'assoluto divino: «ci cercasti mentre non ti cercavamo, e ci cercasti affinché ti cercassimo» (*Conf.*, XI, 2, 4).

Fra l'austerità della ricerca e le attrattive di una giovanile promiscuità (qualche allusione a suggestioni



omosessuali non autorizza peraltro deduzioni ulteriori), l'esperienza della gnosi manichea, fornisce alla sensibilità agostiniana strumenti di esplorazione delle profondità oscure della coscienza, che la formazione classica, in versione scolastica, non avrebbe mai fornito. All'inquietata spiritualità che una civiltà urbana produce, le tradizioni gnostiche offrono una promessa di salvezza e una terapeutica della psiche mediante un percorso conoscitivo attraverso il mito. Le cosmologie manichee, costruite a partire da miti di antropofagia e seduzione mortale, comunicano in profondità il senso dell'intima violenza, del male che si nasconde in ogni atto del vivere quotidiano, nell'atto della riproduzione e soprattutto del nutrirsi, che non può non avvenire senza distruggere altre forme di vita, animale e vegetale. Dopo l'abbandono del Manicheismo, Agostino troverà facili argomenti di polemica contro l'«ecologismo» estremo di una dottrina che considera l'agricoltura come un'offesa al Cristo cosmico, generato e infinitamente «contaminato» in ogni forma di vita, ma purificato quando diventa nutrimento di quanti hanno raggiunto lo stadio della perfezione: «*là terra fecondata genera il Gesù passibile, che è vita e salvezza degli uomini, crocifisso ad ogni albero...* tuttavia, come affermate, nel pendere da ogni pianta in forma di semente o di frutto è così contaminato da essere ulteriormente suscettibile di contaminazione, nelle carni di animali che a loro volta si cibano di animali innumerevoli, mentre è destinato a purificarsi solo in quella parte a cui provvede la vostra fame» (*Contro Fausto*, XX, 11, testo bizzarramente attuale, come la consapevolezza manichea di una contaminazione universale).

Con il più grande filosofo dell'età imperiale, Plotino, Agostino condivide la polemica contro la gnosi, utilizzando la stessa risposta all'interrogativo sull'origine del male: il male è il limite negativo dell'essere, il non-essere nella razionalità dell'ordine universale, presente strutturalmente secondo il filosofo pagano, per effetto del necessario allontanamento dall'origine; presente per effetto della colpa originaria della creatura intelligente, angelica e umana, secondo il pensatore cristiano, che può disgregare dall'interno i grandi modelli della saggezza antica, per aver assunto in profondità la dottrina biblico-cristiana del peccato. L'uomo antico non inizierebbe infatti l'autobiografia da uno stadio della vita irrilevante sul piano della «propria» razionalità come l'infanzia, da cui inizia lo straordinario libro primo delle *Confessioni*, rinviando al problema (già di Tertulliano) di affermare l'unità dell'anima nei diversi stadi della vita, contro una posizione del tardo stoicismo, che sostiene la presenza di un'anima razionale solo dall'età adatta a riceverla, intorno ai sette anni: è difficile coglierne la novità, perché troppe infanzie letterarie, a partire da Rousseau e poi sull'onda proustiana, hanno saturato la nostra percezione. Una sensibilità per la vita infantile è radicata nella formazione cristiana dovuta alla madre, al codice materno, tuttavia l'infanzia non avrebbe il rilievo che assume anche nella pedagogia agostiniana, senza il presupposto della accettazione di uno stato di imperfezione, di originaria fragilità.

Agostino cita raramente Seneca, che ha creato il linguaggio latino dell'introspezione, ma ne condivide la contrapposizione fra esteriorità e interiorità, i paradossi della coscienza del tempo. Il recupero della dispersione del tempo nell'interiorità della memoria costituisce per Seneca la premessa di ogni itinerario di saggezza e possesso di sé. Quando Agostino intraprende l'operazione del «raccolgersi» (*colligere se*) nell'unità dell'identità, si trova di fronte i frammenti dell'io frantumato, come le metafore di lacerazione sottolineano nelle esperienze più drammatiche: l'incontro adolescenziale con la realtà della morte, in

occasione della morte dell'amico che è immagine di sé, e la separazione dalla propria donna, che la madre riesce a imporre nella prospettiva di concludere, per il figlio, un vantaggioso matrimonio, da cui si salva soltanto con la radicale conversione alla vita ascetica.

Dopo il racconto biografico, concluso con l'illuminazione nel giardino di Milano (il canto di un bambino, *prendi e leggi*, che guida il protagonista al versetto paolino, in cui la volontà divina indica la scelta decisiva), e con la morte di Monica (libri VIII-IX), l'analisi delle strutture mentali e categoriali, la memoria e la percezione del tempo, che fondano la possibilità stessa del racconto (libri X-XI), rivela la potenzialità della memoria «platonica» di ritrovare in sé la verità, che Agostino aveva già teorizzato nel dialogo *Sull'ordine*, a premessa di una enciclopedia cristiana. Il paradosso della percezione del tempo, per cui il presente non è mai veramente presente (*Conf.*, XI, 15, 20:

praesens nullum habet spatium), è già trascorso nell'attimo in cui si percepisce, paradosso enunciato dal filosofo stoico Crisippo, a partire dalle aporie individuate da Aristotele nel libro IV della *Fisica*, utilizzato da Seneca per convincere gli *occupati* all'etica contemplativa, nel libro XI delle *Confessioni* è «giocato» virtuosisticamente per esprimere la potenza distruttiva del tempo (il nome di Seneca avrebbe potuto essere citato nell'efficace commento di Maria Bettetini). La razionalità del numero, grazie a cui il tempo è percepibile secondo un ritmo, come Agostino teorizza nel suo trattato di metrica, *La musica*, consente quella percezione privilegiata del tempo, che rivela all'anima la sua facoltà di ricondurre al presente il passato delle sillabe del verso già trascorse e il futuro delle prossime. La «conquista» del presente dell'anima costituisce la mediazione verso la presenza immutabile della verità: «la ragione comprendeva che nei versi, come nel modularsi della prosa, regnavano i numeri, ai quali tutto deve la sua perfezione... Trovò che i numeri, grazie ai quali aveva costruito la trama delle precedenti discipline, sono divini ed eterni. ...E poiché ciò che la mente vede, e di questo genere sono i numeri, è sempre presente e si riconosce immortale, mentre il suono, poiché è cosa sensibile, trascorre verso il tempo passato e si imprime nella memoria, in virtù di un mito razionale, poiché la ragione ormai favoriva i poeti... fu stabilito che le muse fossero figlie di Giove e di Memoria. Per cui questa disciplina, partecipe del senso e dell'intelletto, ebbe il nome di musica» (*De ordine*, II, 14, 41).

Non credo sia necessario, come ha proposto Kurt Flasch (*Was is Zeit?* Frankfurt a. M., 1993), ricorrere all'anima universale, per assicurare l'oggettività della percezione del tempo, perché l'anima individuale platonica, secondo la dottrina del filosofo Porfirio, ha in sé la memoria della razionalità ideale. Il percorso agostiniano, che sacrifica comunque la razionalità sperimentale, richiede l'intervento decisivo della grazia, a risolvere «le tempeste» della volontà, nell'oscurità insondabile del disegno divino, da cui sarà dominata la polemica contro Pelagio. Nelle *Confessioni* tuttavia la predestinazione individuale si colloca ancora in un ordine universale: «il tuo Verbo, col quale hai fatto tutte le cose, e me tra queste, il tuo unico, col quale hai chiamato all'adozione il popolo dei credenti, e me tra questi» (*Conf.*, XI, 2, 4).

Le *Confessioni* sono certo un atto di fede nella grazia, a partire dall'esperienza che il peccato, in quanto possibilità di offendere e ferire la divinità, stabilisce con essa un rapporto drammaticamente diretto, ma sono anche una verifica vissuta del nucleo più profondo del platonismo, l'esperienza della miseria del vivere al di fuori di un ambito di verità.



GIORDANO

BRUNO

Il laboratorio alchemico di un materialista

ALBERTO BURGIO

Un ultimo dono ci viene ora offerto dall'anno bruniano appena concluso. Il quarto centenario del rogo di Campo dei Fiori è stato suggellato dalla pubblicazione, presso Adelphi, delle *Opere magiche* di Giordano Bruno (primo tomo di una nuova edizione delle opere latine) a cura di Simonetta Bassi, Elisabetta Scapparone, Nicoletta Tirinnanzi e sotto la direzione di Michele Ciliberto, tra i massimi brunisti viventi (pp. 1594, £ 200.000).

Un monumento editoriale, lo diciamo subito, in attesa di presentarne nel dettaglio la struttura: 1590 pagine, testo latino a fronte, note ai testi, apparati filologici, bibliografia delle fonti, *loci paralleli*, un'ampia trascrizione di abbozzi autografi e *marginalia*, 250 pagine di commento storico-esplicativo. Il volume contiene sette opere dell'ultima fase della vita di Bruno prima del carcere, tre delle quali (*le Theses de magia*, *la Medicina Luliana* e la straordinaria *Lampas triginta statuarum*) non erano ancora state tradotte in italiano e una (*il De magia mathematica*) non aveva mai visto la luce nella sua integrità. Bastino questi scarni dati, intanto, a fornire il senso di un evento che non mancherà di imprimere una svolta nella storia degli studi.

Nella storia degli studi bruniani, in primo luogo; quindi in quella generale della filosofia e della cultura moderna (a cominciare dalle ricerche sul tardo Rinascimento italiano), investendo frontalmente la discussione su che cosa sia *modernità* e come si definiscano i suoi caratteri costitutivi, il suo profilo teorico, la sua stessa parabola epocale. Ci



si è implicitamente riferiti, poche righe sopra, alla scarsa fortuna di questi scritti, in parte inediti, in parte mai tradotti. Ma la loro *vicissitudine* editoriale riserva ben altre sorprese, testimoni del tormentato rapporto tra la storiografia filosofica (e non solo) e l'idea del «moderno». Composte e rielaborate tra il 1587 e il '91, le opere magiche di Bruno dovettero attendere tre secoli prima di venire (in parte) pubblicate. E quando poi lo furono (nel 1891, con il terzo volume degli *Opera latine conscripta* curato da Felice Tocco e Girolamo Vitelli), capitò loro il singolare destino di essere sminuite, quasi nascoste dai loro stessi editori. Ancor prima di darli alle stampe, Tocco si premurò di avvisare che gli scritti magici «del Bruno» non

La nuova edizione delle «Opere magiche» di Giordano Bruno. Un'affascinante elaborazione sulla «vita della materia» e sulla presenza della «materia nell'anima vitale». La «magia» di Bruno è quindi un impervio cammino la cui mèta finale è una «scienza della prassi» segnata dall'unione di ragione e passione

contenevano nulla di «veramente nuovo» – nulla «che non si conosca di già nelle opere edite» – così bizzarramente mettendo in guardia il curioso lettore dal prendere in mano il nuovo libro. Che cosa impensieriva del Bruno magico? Che cosa avrebbe indotto, di lì a un trentennio, anche Gentile (che di Tocco era stato allievo ma se ne era ampiamente discostato) a ignorarlo pressoché del tutto, quasi si trattasse di un corpo estraneo da rimuovere o mettere a tacere?

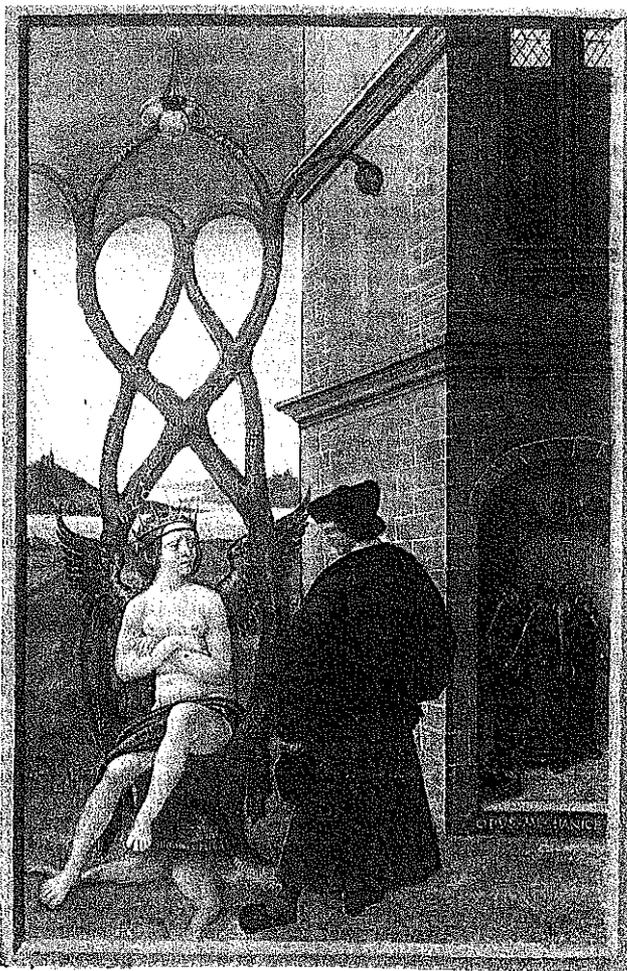
Ciliberto scrive: è la «dinamite accumulata da Bruno nei suoi testi magici» ad allontanare gli stessi più avvertiti studiosi. E a suscitare in loro, per una reazione difensiva, giudizi riduttivi e una disattenzione a dir poco sospetta. Qui torna in gioco il nesso tra Bruno e la modernità. Pare impossibile a Tocco e a Gentile (come a Spaventa e ad Antonio Labriola, per restare in Italia) tenere insieme l'immagine del «mago» Bruno con quella – per tutti irrinunciabile, benché diversamente concepita – del Bruno moderno, padre, con altri, della modernità italiana ed europea. Poco importa, qui, indugiare sulle molteplici ragioni che ispirano tale convincimento. E' piuttosto l'unanimità dei pareri a interessare. Si tratti della diffidenza del razionalista o dell'indifferenza di chi nello studio del Rinascimento è mosso dal problema della «crisi della coscienza» italiana (e della tardiva nascita dello Stato nazionale), a tutti

appare ovvio che la modernità di Bruno sarebbe disturbata e messa a repentaglio dalle sue frequentazioni con la magia e l'«arte della memoria», con il lullismo, l'astrologia e la cabala, con motivi di matrice ermetica e misterica. Ragion per cui di tutto questo multiforme bagaglio, reso indistinto dallo sguardo dei critici, si provvede a fare poco più che un ingombro, l'imbarazzante cascame di un passato già concluso.

O «mago» o moderno: non c'è via d'uscita. Con il risultato – questo sì imbarazzante – di ritrovarsi tra le mani e dovere accantonare non già esercitazioni giovanili, bensì opere della piena maturità, composte mentre prendeva forma il grande ordito dei poemi francofortesi. E di dovere dunque scindere un Bruno maggiore da uno minore, ancora prigioniero delle tenebre, senza che la scissione – imposta da criteri esterni, da una concezione della modernità presupposta e assunta come dogma – potesse giustificarsi nella lettura dei testi. Si può dire che questa è ancor oggi la tendenza prevalente degli studi.

Non che si sia fermi a Gentile, beninteso. Vi è stato il notevole contributo di Antonio Corsano, al quale Ciliberto riconosce, a ragione, il grande merito di avere per la prima volta utilizzato in modo organico le opere magiche, ponendone in risalto le connessioni con l'aspirazione pratica e riformatrice della «nova filosofia» di Bruno. Vi è stata, soprattutto, a porre le premesse di una nuova concezione della modernità, liberata dagli schemi «classici» – e dalle convergenti interdizioni – del razionalismo scienziato e del neo-idealismo, la straordinaria stagione di studi sul Rinascimento legata ai nomi (per citare appena i maggiori) di Warburg, Kristeller e Garin. Ma, a testimonianza della vischiosità dei quadri culturali, sinora il Bruno «magico» è rimasto dietro le quinte, e non è stato adeguatamente valorizzato nemmeno da chi – come la Yates nel volume del '64 – ha proposto di collocare tutta la filosofia bruniana nell'ambito dell'ermetismo. Di qui l'enorme rilevanza del libro che oggi vede la luce e che, nel fornire uno strumento storico e filologico di straordinario pregio, offre la base testuale per superare definitivamente questa sconcertante *impasse*.

Il volume contiene (come si è detto, in latino e in traduzione italiana) tutte le opere pubblicate da Tocco e Vitelli nel 1891, ad eccezione dei *Libri Physicorum* (non immediatamente riconducibili alla riflessione di carattere magico), con l'aggiunta del *De magia mathematica*, sinora in gran parte inedito perché da tutti i precedenti editori ritenuto un semplice zibaldone di estratti dalle fonti bruniane (a cominciare da Ficino, Agrippa e Alberto Magno). Il lettore trova dunque, ol-



J. Perreal, Remontrances de Nature à l'Alchimiste errant, 1516

tre a quest'ultimo testo, altre tre opere di argomento strettamente magico, il *De magia naturali*, le *Theses de magia*, il *De vinculis in genere*; quindi due testi nei quali alla riflessione magica si intrecciano altre tematiche, di ordine fisico, astronomico, astrologico e medico (il *De rerum principii et elementis et causis* e la *Medicina Lulliana*); infine la *Lampas triginta statuarum*, nell'ultima sua redazione (1591) e non in quella originaria (1587) edita nell'Ottocento. Così reso disponibile, in una veste ecdoticamente impeccabile e corredato da un prezioso commento storico e critico, un *corpus* organico, sinora poco accessibile al vasto pubblico dei non specialisti. Ciò che la lettura di questi scritti provoca non è soltanto l'intensa emozione che tante pagine bruniane suscitano, ma anche scoperte destinate – se non ci inganniamo – a modificare l'immagine recepita del loro autore e forse anche, per questa via, l'idea corrente della modernità, del nostro stesso mondo.

Una scoperta, in particolare. Lungi dal costituire eredità residuali, gli scritti di Bruno sull'«arte magica» si rivelano fondamentali per mettere pienamente a fuoco lo snodo cruciale della «nova filosofia»: il nesso tra ontologia e prassi «riformatrice» o, se si preferisce, tra il *De la causa* e lo *Spaccio*. Ma at-



tenzione: questa affermazione comporta una conseguenza di grande rilievo, che dichiara la notevole portata storiografica dell'operazione compiuta da Ciliberto e dalle sue agguerrite collaboratrici. Ne discende infatti che nella «magia» di Bruno è consegnata una cifra essenziale della sua modernità. A sua volta – giusta la circolarità del discorso ermeneutico – ciò implica che passo inaugurale dell'impresa (nel quale è messo a valore quel nuovo patrimonio di studi sul Rinascimento di cui si è appena detto) è stata proprio l'elaborazione di una nozione del moderno duttile, complessa, capace di intrattenere un fertile dialogo anche con forme dell'esperienza e del sapere tradizionalmente espunte dalla galleria delle virtù e degli eroi della modernità. In altri termini, avere letto bene questi scritti ha certo permesso ai loro editori di restituire Bruno all'unità del suo pensiero; ma ciò è stato possibile perché si era conquistata un'idea non riduttiva e astorica della modernità, la consapevolezza, insieme, della tortuosità del suo sviluppo e della funzione costitutiva in esso svolta da saperi ibridi, a mezzo tra arte e scienza, immaginazione e intelletto, esperimento e fede.

Le pagine della *Lampada* («un autentico capolavoro», una sorta di «enciclopedia delle scienze filosofiche», un «testo veramente capitale», osserva Ciliberto) aiutano a chiarire il punto. Un'opera magica, nella quale tuttavia Bruno si scaglia contro la cieca *credulitas* di chi si lascia irretire dai maghi (un'eco, forse, della dura polemica dello *Spaccio* verso la «santa asinità») e contro le tecniche di fascinazione che conducono alla perdita di sé (a furori «asinini» o «bestiali», per dirla con il Bruno italiano). «Dunque nostro proposito aprire una via di indagine tale da farci procedere nel modo più semplice e appropriato da premesse il più possibile prossime, proprie e niente affatto remote, che non richiedono molta concentrazione ed elaborazione, solerzia e argomentazione». Chi può, intenda. Si apre qui la strada verso una nuova specie di «magia», franca da presupposti misterici

e da ipoteche religiose (con buona pace di chi riduce Bruno alla fonte ficiniana), intesa invece come pratica sperimentale, radicata nell'«organismo universale» della sostanza infinita («è magia – leggiamo nel *De magia naturali* – quella che deriva dalla capacità di antipatia e di simpatia degli enti»), e destinata a intrecciare un dialogo di intelligenza e passione con le incessanti metamorfosi della «natura-vita»: una «magia», cioè, *naturalizzata*.

Da un lato si diparte da queste premesse ontologiche, pienamente coerenti con i risultati conseguiti nel *De la causa*, un tema classico della cosmologia bruniana, presente già nella *Cena delle ceneri*, nel *De infinito* e nella *Cabala*. L'universo non è strutturato gerarchicamente, non ha un centro, è invece una totalità dinamica costituita dall'infinita molteplicità delle manifestazioni della sostanza, in ciascuna delle quali – fosse anche l'ultimo degli enti – àlita il soffio vitale dell'«anima del mondo». Ne consegue la negazione del tradizionale primato dell'anima umana, il ripudio «anti-umanistico» della *dignitas hominis* classicamente intesa. Ma ciò non conduce la *Lampada* alla negazione deterministica della libertà. Al contrario, la «magia» deve esaltare l'eccellenza e l'operosità dell'uomo. Il quadro ontologico è posto in tensione con la ricerca di principi pratici in grado di consentire all'uomo di eccedere il «limite» della natura: di forzarne i dettami sottraendosi alla passività propria dei bruti, di interferire nell'opera inesauribile della «materia universale» giungendo a padroneggiare il proprio destino, di assumere, finalmente, la funzione quasi divina (tornano qui temi centrali nella polemica anticristiana dello *Spaccio*) di artefice della realtà.

La «magia» di Bruno si rivela così (e questo pare a noi il risultato più cospicuo della fervida stagione di studi bruniani dispietati in Italia a partire dagli anni Settanta), *scienza della prassi*, approdo di un cammino di apprendimento e purificazione che, solo,

concede – a chi abbia la forza di percorrerlo – libertà e conoscenza. Vero «mago» è il «sapiante» o il «furioso» acceso dal fuoco d'amore per la verità, colui che in sé realizza, dilata dalla scissione di anima e corpo, l'unione, di intelletto e volontà, di ragione e passione. Non c'è spazio per la magia nera né per l'invocazione dei favori celesti. Si tratta, invece, di «progredire nelle opere dell'intelligenza», sorretti da una razionalità capace a un tempo di indagare sperimentalmente la realtà e di abbracciare il sistema delle passioni e degli affetti. «Si potrebbe dire – osserva Simionetta Bassi nel commento al *De magia naturali* – che, da un certo punto di vista, il trattato sulla magia di Bruno è un trattato sulle passioni che gonfiano le vele della ragione per permetterle una comprensione profonda della realtà».

In questo *razionalismo dell'affettività* Bruno ci appare più moderno di molti zelanti guardiani della modernità. Basti un ultimo accenno a un tema che attraversa l'intera sua ricerca. Come nello *Spaccio* la celebrazione, machiavelliana dell'operosità fa leva sull'endiadi di mano e intelletto e negli *Eroici furori* il furore «eroico» risulta dalla fusione di anima e corpo, così nelle opere magiche la sapienza pratica è frutto di un incontro tra ragione e passione che la «magia» appunto media e nel quale la ragione si trasforma, dimette formalismo e astrattezza, diviene strumento pratico per la «riforma» del mondo e viatico alla sua «nuova giovinezza».

Materialismo? Monismo naturalistico? Certo è la scoperta della *vita della materia* e, reciprocamente, della presenza della *materia nell'anima vitale*. Come un fiume carsico questa intuizione correrà per secoli, erodendo passo dopo passo il divario che ogni sacrateologia istituisce tra la terra e il cielo. Se questo è vero, il rogo di Campo dei Fiori non poteva non ardere. Con troppo anticipo un «angelo della luce» era apparso tra gli uomini per indicare loro la strada della libertà. Occorreva bruciarlo insieme ai suoi libri. Conveniva per questo dichiararlo eretico e mago. E difendere poi con cura intransigente gli steccati che eroicamente egli aveva tentato di travolgere.

Il Manifesto – 26 gennaio 2001



Roma, un anno di iniziative su Giordano Bruno

BRUCIA ANCORA

Roma, la statua di Giordano Bruno a Campo de' Fiori

LA FIAMMA DELL'ERETICO

Il 17 febbraio del 1600 a Roma, in Campo de' Fiori, Giordano Bruno, condannato a morte dal Tribunale della santa universale inquisizione dello Stato pontificio, viene bruciato sul rogo. Quel rogo non si è mai spento. Del resto il filosofo nolano lo aveva previsto: «Ch'io cadrò morto a terra ben m'accorgo, ma qual vita pareggia al morir mio?». La fiamma accesa dall'esempio dell'eretico campano oggi più che mai è un punto di riferimento per tutti coloro che, se pur da punti di vista diversi, aspirano a mantenere vivo l'esercizio del pensiero e dell'azione laica, critica e antagonista.

E' per questo motivo che l'insieme delle iniziative promosse dall'associazione Libero Pensiero-Giordano Bruno, che ha percorso per intero l'anno 2000/2001, non ha rappresentato solo una rituale celebrazione laica, ma ha voluto piuttosto indicare con spirito combattivo un fronte di ricerca culturale, scientifica e artistica rivolto ad affermare i principi del libero pensiero da contrapporre alla deriva venefica e banalizzante del pensiero unico, ai tentativi di minare alle fondamenta laicità dello Stato e delle sue istituzioni.

Liberi pensatori e pubblico giovane

Alla realizzazione del programma (realizzato con il contributo del dipartimento Promozione della cultura della Regione Lazio e la collaborazione dell'assessorato delle Politiche culturali di Roma) ha dato un contributo decisivo il suo presidente, Nunzio Solendo, artista e animatore instancabile che si è avvalso del lavoro e dell'entusiasmo di altri liberi pensatori. Antefatto importante le celebrazioni del 17 febbraio 2000, con cinquemila persone a Campo de' Fiori a rappresentare un cartello ampio di associazioni laiche e libertarie. Poi l'avvio del quarto centenario con la rappresentazione, nella stessa piazza, l'1-2 luglio, dell'opera teatrale *Processo di Giordano Bruno*, di Mario Moretti, (regia di Claudio Boccaccini). Per cento minuti la pièce, che ha conosciuto un grande successo di pubblico, ha gettato luce sulla figura del filosofo nolano con vivace piglio narrativo, senza concedere nulla alla retorica e alla teatralità fine a se stessa. E' stata poi la volta

sociazione culturale "Teatro del Dharma" che, dapprima alla Galleria dei Serpenti (10 novembre) e poi al teatro Colosseo (10 febbraio), ha messo in scena *Eroici furori*, una azione-installazione di Antonello Belli liberamente ispirata a *Degli Heroici furori* di Giordano Bruno. L'evento, lungamente applaudito da una vera folla di spettatori, in gran parte giovani studenti, specie nella seconda rappresentazione al teatro Colosseo, è stato in grado di fondere produttivamente sulla scena linguaggi artistici diversi, coniugando azione teatrale con pittura, scultura, musica e danza. Un vero e proprio universo olistico, un tutto ispirato a Bruno che sarebbe piaciuto a Bruno. Infine la rassegna cinematografica, realizzata con la collaborazione della Scuola nazionale di cinema-Cineteca nazionale, che si è svolta per tre giorni presso la sala multimediale del Palazzo delle Esposizioni, concludendosi ieri. La direzione del Palazzo non si è sottratta a una fattiva collaborazione a sostegno di un'iniziativa indirizzata soprattutto alle scuole pubbliche romane. La proiezione di tre film: *Sacco e Vanzetti* di Giuliano Montaldo, *Galileo di Lilla-*

nà Cavani e *Giordano Bruno* di Giuliano Montaldo, cui sono seguiti dibattiti fra gli studenti ed Alessandro Curzi, Mino Fuccillo, Bruna Bellonzi, Enzo Marzo ed altri ha riscosso una partecipazione attiva e vivace di pubblico giovanile.

Il fascino dell'eroico furore

Nel complesso le iniziative proposte dall'associazione Libero Pensiero-Giordano Bruno, che hanno condiviso una qualità artistica elevata assieme a una efficace capacità di evocare interesse, hanno dimostrato soprattutto una cosa: che chiunque si avvicini alla figura e al pensiero del filosofo campano con un minimo di curiosità non può non venir coinvolto sul piano emotivo e razionale. E' per questo che la televisione e la stampa preferiscono parlarne poco. Perché svegliare l'attenzione dell'intelligenza e la passione è pericoloso per chi fonda le sue fortune sulla stagnazione del pensiero e sulla inattività di un popolo che si vorrebbe composto da un esercito di anonimi ed impotenti consumatori.



A ben guardare, poi, uno dei tratti fondamentali del pensiero di Bruno è proprio questo: la capacità di fondere il binomio ragione e scienza con quella che Platone definiva «divina follia... superiore alla ragione logico-matematica (*uperballein ta mathemata olka*)». La divina follia, un pensiero che procede per immagini, estraneo ai percorsi

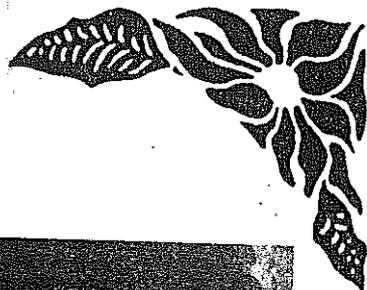
logico-deduttivi, impregnerà di sé il neoplatonismo rinascimentale e la cultura della *magia naturalis*, al tempo ritenuta *scientia scientiarum* e assumerà nelle riflessioni di Bruno un rilievo centrale. Tradotta nel linguaggio immaginifico del filosofo sarà l'*eroico furore* e cioè la capacità di fondere

mente e cuore, intuito e attitudine razionale tenendo presente la complessità del tutto, la realtà particolare e quella generale. Un approccio che sarà spazzato via dalla rivoluzione scientifica inaugurata da Cartesio, Galileo e Bacone che, insieme ad indubbi meriti, ha tuttavia contribuito sicuramente

ad alimentare una visione meccanicistica, scientista e riduzionistica della realtà che tanti guai ha prodotto nell'evoluzione del pensiero contemporaneo. Un recupero della riflessione potente ed indomabile di Bruno è in questo senso decisivo per affermare un punto di vista altro, uno spunto di metodo in grado di superare le secche

Liberazione - 18 febbraio 2001

Visto dal basso



ENZO MAZZI

La beatificazione di papa Giovanni non sfugge alla sorte comune a tutte le santificazioni, destinate a soddisfare e alimentare il bisogno di miti che mina tutt'ora la nostra cultura. In forme diverse dal passato ma ugualmente perniciose abbiamo bisogno di far emergere fatti e personaggi eccezionali, mitici appunto: eroi e martiri, santi e demoni, geni e profeti. Questi «creatori della storia» vengono isolati da quella che consideriamo la palude amorfa dei comuni mortali detti appunto i «senza storia», la loro figura è decontestualizzata, schematizzata e idealizzata, e proprio in questa dimensione convenzionale e mitica essi divengono modelli. La mitizzazione è fondamentalmente distruttiva perché soddisfa e alimenta il bisogno di separarci e allontanarci dalla miseria della vita reale, favorisce la divaricazione fra il sogno e la realtà, indirizza la ricerca di senso verso la emersione individuale contrapposta alla convergenza e alla socialità, ignora o sottovaluta i processi profondi, frantuma il divenire storico.

Il bisogno e la creazione di miti, in passato dominata dai poteri religiosi, oggi è sfruttata a piene mani e favorita dal liberismo. Il nuovo «ordine» mondiale fondato sul dominio assoluto e globale del danaro ha bisogno di annullare l'identità della gente comune e ha necessità di distruggere la memoria generativa di tale identità per costruire automi smemorati e spaesati. Masse umane senza memoria e senza identità sono la creta informe e malleabile con cui viene creato l'uomo della nuova storia e il fedele della nuova religione: la storia del dominio del mercato globale e la religione del dio-danaro. I grandi leaders mondiali del momento servono proprio a questo: a creare spersonalizzazione e identificazione alienata. Perciò essi hanno tanto spazio nei media. Non importa ciò che dicono. Possono perfino gridare contro l'ingiustizia e incitare all'amore. L'importante è che grandi masse s'identifichino in loro e perdano il contatto con la propria identità e la propria storia. È il dominio del mito che s'insinua nella società secolare secondo modalità solo parzialmente diverse rispetto ai secoli passati.

La beatificazione-mitizzazione di papa Giovanni rientra in questo quadro. È impossibile con voci così afone come le nostre far qualcosa per favorire percorsi di demitizzazione. Ma per qualcuno, prima o poi, può avere comunque un qualche significato la contestualizzazione di papa Giovanni attraverso una testimonianza vissuta in prima persona.



Giovanni Paolo XXIII nel giardino di Castelgandolfo. Foto Ap

Papa Giovanni XXIII

Sconfessò i potenti cardinali curiali, diede spazio alle istanze di base. Indisse un Concilio che avrebbe dovuto avviare una radicale riforma della chiesa

Ai primi di novembre del 1958, il cardinale Elia Dalla Costa, l'arcivescovo di Firenze sospetto al Sant'Uffizio per il suo antifascismo e la sua apertura sociale, di ritorno dal Conclave venne a trovarci all'Isolotto, in una delle visite che ci faceva di frequente. «Abbiamo eletto un papa che vi piacerà» - ci disse con quel risolino ironico e ammiccante che addolciva i tratti austeri e taglienti del suo volto scavato. Poiché conosceva i suoi polli, aggiunse, fra una sorsata di caffè e l'altra: «Abbiate fiducia, aspettate e vedrete».

Aspettammo, ma sfiduciosi. Già i trionfalismi dell'incoronazione ci avevano mal disposti verso questo papa. Presentava sì tratti di bonaria umanità, totalmente assenti dalla figura di Pacelli, ma mostrava, agli occhi di quanti si arrovellavano sulle frontiere del rinnovamento, una cultura tradizionalista e curiale, inadeguata se non contraria ai cambiamenti che si rendevano sempre più urgenti.

Vennero, poi, le mazzate. Nel dicembre 1958, un intervento vaticano vieta all'Università cattolica del S. Cuore di conferire la laurea *honoris causa* in scienze

politiche a Jaques Maritain. Poco dopo, un ordine del Sant'Ufficio blocca la diffusione di *Esperienze Pastorali* di don Milani, fino a lambire lo stesso cardinale Dalla Costa. Agli inizi del 1959 viene allontanato da Firenze padre Ernesto Balducci. Il 4 aprile il Sant'Ufficio rinnova, con l'approvazione del papa, la condanna contro i comunisti, allargandola perfino ai cattolici che con i loro comportamenti «favorivano» il comunismo. Ancora nello stesso anno, il cardinal Feltrin riceve dal cardinal Pizzardo, segretario del Sant'Ufficio, l'ingiunzione di chiudere definitivamente l'esperienza dei preti operai, creando drammatici casi di coscienza e ferite tutt'ora aperte. Il nuovo papa appariva un ostaggio della Curia vaticana. Si allontanava sempre più la prospettiva che ci aveva aperta il cardinal Dalla Costa.

Il clima negli ambienti dove si stava realizzando la gestazione del rinnovamento era di disorientamento. Ma non di scoraggiamento, perché mille segni ci dicevano che, nonostante il gelo vaticano duro e distruttivo, la primavera era in piena e inarrestabile fermentazione.

Lontani com'eravamo dalle stanze e dalle trame del potere, a diretto contatto con la gente più umile, immersi in una quotidianità che impegnava tutte le nostre energie intellettuali e materiali, ci sfuggiva il fatto che alcuni di questi segni di germinazione si annidavano nella coscienza e nei gesti minori del nuovo papa. Come l'abbraccio con cui papa Giovanni accolse l'eretico dissidente don Primo Mazzolari, in una pubblica udienza il 6 febbraio 1959, nello stesso momento in cui i vescovi italiani, Montini compreso, esigevano una condanna definitiva ed esemplare di Mazzolari e della sua rivista *Adesso*. Dalla Costa non aveva parlato invano quel giorno di novembre 1958 all'Isolotto e soprattutto egli sapeva quello che faceva quando aveva impegnato tutta la sua credibilità e la sua autorevolezza di papabile per favorire l'elezione di Roncalli. I due, Dalla Costa e Roncalli, non potevano però scoprire troppo presto le loro carte più preziose.

Carlo Falconi afferma in *I papi del ventesimo secolo* che «molto prima di diventare il 262° successore di Pietro, Roncalli era già in possesso di tutto l'esplosivo ideologico a cui avrebbe avvicinato la miccia (...) soltanto negli ultimi anni della sua vita». Ma noi come potevamo saperlo? Come potevamo pensare che un uomo così esplicitamente involupato nella tela del ragno potesse covare il colpo d'ala capace di liberarlo e di liberare con lui la Chiesa intera?

Anche la notizia che Giovanni XXIII aveva espresso l'intenzione d'indire un Concilio ci lasciò sulle prime indifferenti. Ritenevamo che un Concilio sarebbe stato egemonizzato dalla solita Curia che l'avrebbe usato come nuova occasione di trionfalismo, per ribadire i luoghi comuni del centralismo vaticano. Stava a dimostrarlo il fallimento del Sinodo Romano, il primo dell'epoca post-tridentina, del gennaio 1960, gran pompa ma senza alcun segno di apertura al nuovo.

Per concludere, si consolidava sempre più in noi la convinzione che la riforma della Chiesa non poteva in alcun modo venire dal centro o dall'alto. Diveniva sempre più chiaro che l'attuale struttura ecclesiastica, teocratica, centralista, autoritaria, imponente, ricca e alleata con i ricchi e i potenti, era una fortezza-prigione impenetrabile, capace di annullare ogni buona volontà riformatrice. Il massimo che ci si poteva attende-

re era una «verniciatura dei sepolcri».

Del resto noi stessi, nel nostro piccolo, lo sperimentavamo. Il Vangelo lo vedevamo vissuto fuori dalle strutture ecclesiastiche, nei luoghi del non-potere, della insignificanza, della emarginazione, della povertà e della lotta contro l'ingiustizia. E noi, preti e laici, che tentavamo di aprire le parrocchie di squallide periferie o di sperduti paesi o di baraccopoli alla «creatività dello Spirito»; cozzavamo sempre contro muraglie inamovibili. Non era solo questione di uomini; erano sbarre fatte di ruoli, leggi, riti, dogmi, catechismi, concordati, protezioni politiche, patrimoni, consuetudini...

La riforma della Chiesa in senso evangelico poteva venire solo dal basso, dalla periferia. La comprensione del Vangelo, il catechismo, la liturgia, la spiritualità, i beni materiali, le strutture decisionali, insomma tutta la struttura di vita dell'essere chiesa veniva progressivamente rovesciato. A lenti ma decisivi passi era collocato su un nuovo fondamento: la base, i poveri, gli handicappati, gli abbandonati, gli umili, gli operai. Le realtà nuove che nascevano si chiamavano non di rado, con termine equivoco, «comunità», e magari «comunità parrocchiali». Solo più tardi si affaccerà quel nome che ancora non è stato assorbito e travisato dalle istituzioni forti: «comunità di base», cioè realtà che trovano il proprio fondamento nello Spirito che vive nella base, realtà protese alla sostanziale autonomia dalla struttura della parrocchia, della diocesi, della Curia vaticana.

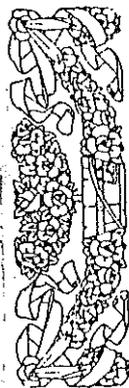
Insomma eravamo «periferie» che si avviavano conscientemente a divenire soggetti storici della ineludibile riforma della Chiesa.

Papa Giovanni, ecco l'intuizione del cardinal Dalla Costa che più tardi, nella preparazione del Concilio, divenne chiara anche a noi, si trovava sulla stessa lunghezza d'onda: era un papa che ci sarebbe piaciuto. La carriera diplomatica aveva portato Roncalli a contatto con alcuni snodi storici cruciali del dopoguerra: la Bulgaria e la Turchia delle frontiere ecumeniche col mondo ortodosso e islamico, la Francia delle parrocchie missionarie e dei preti operai, l'Italia dell'opposizione all'assolutismo e all'anticomunismo pacelliano. Aveva preso coscienza di quanto la Chiesa intera avesse bisogno di essere fecondata dallo Spirito che soffiava forte nelle periferie e nella base. Intendiamoci: non era sem-

Le comunità di base

Dalla periferia non si colse subito la volontà innovatrice di quel papa, la sua convergenza con chi intendeva far parte del processo di riscatto dei «senza storia»

pre d'accordo con le esperienze innovative che incontrava, ma avrebbe voluto paternamente indirizzarle, come un «buon pastore» che vuole evitare di trasformarsi in «organizzatore della vita collettiva», come ebbe a dire nel discorso dell'incoronazione. Presto però si accorse che dal centro poteva solo reprimere e soffocare. La riforma della Chiesa non poteva partire da lui. Non voleva essere un papa-riformatore. E concepì il Concilio proprio per rompere il centralismo romano, per far tacere i «profeti di sventura» e liberare le



esperienze conciliari delle periferie, dando spazio ai «segni dei tempi». È emblematica la vicenda dello schema chiave della deliberazione conciliare riguardante le fonti della Rivelazione. Papa Giovanni sconfessò praticamente lo schieramento dei vescovi italiani, spagnoli, molti latino-americani, guidato dai potenti cardinali curiali con in testa Ottaviani, che con cavilli procedurali voleva imporre lo schema proposto dall'alto, e diede spazio alle istanze della periferia. Senza l'intervento diretto di papa Giovanni, in quel caso come in altri, il Concilio avrebbe preso un indirizzo ben diverso anzi opposto.

Il Manifesto - 5 settembre 2000

Ecco la convergenza che trovo fra la germinazione di tante esperienze conciliari e la coscienza profetica di Giovanni XXIII. Non emersione dunque, ma convergenza. Non un santo in più a farci sentire ancor più peccatori e insignificanti, ma un segno fra altri della santità (se così si vuol chiamare il valore profondo e positivo della realtà) del processo storico di riscatto e di emersione dei «senza storia», dei segni dei tempi.

Dobbiamo domandarci allora se santificare papa Giovanni, metterlo sugli altari, non voglia annullare questa convergenza, colpire ancora una volta questo processo storico, rendere ancor più insignificanti tutti noi che ci siamo dentro.

■ GOSTANZA DA LIBBIANO ■ UN FILM DI PAOLO BENVENUTI SULLA STREGONERIA ■

1594, Papa Vs Donna

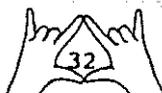


**Lucia Poli
è «Gostanza
da Libbiano»,
guaritrice
di parte
femminile,
che nel '500
terrorizzò il Papa
istigandolo
ad allestire stanze
di tortura
demoniache...**

di Silvana Silvestri

Al Concilio di Trento si attribuì l'anima alle donne (con un voto di maggioranza) e l'attenzione alla loro salvezza proseguì fino al XVII secolo quando ancora si celebravano i processi alle streghe. Quello nei confronti di Gostanza da Libbiano fu uno di concezione più avanzata, vedremo perché. *Gostanza da Libbiano* di Paolo Benvenuti, distribuito da Lab 80 e K3 a Roma, Torino e poi in altre 7 città, saprà arrivare all'attenzione del pubblico per il suo innegabile fascino. È basato in maniera puntuale sugli atti del processo. Il cinema ci ha abituati a drammatizzazioni standard, perfino nei film dedicati a Giovanna d'Arco, di cui pure esiste la trascrizione degli atti. Il rigore filologico cede spazio alla santificazione della star, perfino in Rossellini con la Bergman, mentre Dreyer si muoveva tra i poli Jeanne, Artaud e la luce. Per Bresson il processo non è secondario, ma solo Rivette (la Bigelow è stata scippata da Besson...) ha messo in primo piano i testi del processo (e l'alta filologia della quotidianità, di tradizione francese). Parliamo di Jeanne per via dell'elemento centrale di «processo ecclesiastico e rogo», potere maschile contro potere fem-

minile e di come il cinema tenda a restituircene gli aspetti spettacolari. Per un punto di vista femminile si dovrà aspettare *Il processo a Catarina Ross* di Gabriella Rosaleva e questo Paolo Benvenuti, aiuto regista di Straub-Huillet in *Mosè e Aronne*, l'opera di Schoenberg girata sui luoghi biblici, tra deserto e orchestra/coro «live». Parliamo di alchimia tra testo e costruzione cinematografica, che diventa, politicamente, guerra alla mistificazione. Benvenuti che ai rigori dei nordici aggiunge ironia pisana e calore mediterraneo ci trasporta nel rogo dell'interpretazione di Lucia Poli (stregonessa più del fratello Paolo in questo caso). La sua è l'ottica di chi ha scoperto solo da poco l'esistenza di una problematica femminile, come ammette lui stesso, con tutti i suoi risvolti, grazie agli stimoli teorici di Paola Baroni (che collabora alla regia) e infatti non vediamo soltanto la più eclatante messa in scena della protagonista, ma anche le figure di contorno, la nipotina Dianora (Teresa Soldaini) che a 7 anni ha già avuto modo di imparare quel che c'è da sapere delle pratiche erboristiche e monna Lisabetta (Nadia Capocchini) la vicina timorata, due donne che



Benvenuti accosta con cautela, mentre nel racconto si allude anche alla sfortunata monna Nanna di Barbialla, strega celebre del luogo ed effettivamente mandata al rogo anni prima. L'intelligente sponda di Lucia Poli che più di una volta insinua nello spettatore che la stregoneria con tutta la sua forza sia presente là in quella camera della tortura, sposta decisamente il punto di vista della cinepresa e diventa lei stessa l'occhio che guarda e irride, lo sguardo che giudica, come del resto si può notare negli atti del processo quando il racconto del regno del demonio si fa via via più incredibile e spavaldo, aggressivo come da indemoniato, decisamente inventato per sottolineare l'evidente assurdità, ma nello stesso tempo ammaliante. Tutto questo è precisamente messo a verbale. Donna coraggiosa e determinata, di classe non plebea in quanto figlia di un nobile e di una cameriera, violentata da bambina da un pastore (e dai suoi parenti) che in seguito diventò suo marito, altera e diversa dalle altre donne, capace di mettere su insieme ad altre vedove una azienda dove preparare medicinali, provocare guarigioni (in epoca di grande carestia e guerra contro Carlo V), con ritrovati a base di brodo e uova, e un'invidia al limite del rancore da società chiusa che la porta davanti ai giudici.

E' interessante il lavoro di scavo che Lucia Poli ha fatto sul personaggio, raccontava Benvenuti, un lavoro a togliere quasi in parallelo a quello del regista. Ha tolto la bellezza, i capelli, il trucco, gli elementi della femminilità, ha operato a livello subcutaneo, interiore, fino a inaspettate crisi di pianto. Nonostante l'operazione di invecchia-

mento non si può non subire il fascino di questa attrice, una prova interpretativa veramente stupenda. Lei inventa a tutto spiano, per paura della tortura della corda, ma l'autorevole monsignor Roffia (Valentino Davanzati), uomo di chiesa razionale esamina con interesse i suoi aggeggi da lavoro e le contesta in termini teologici i suoi racconti, mentre il giovane Padre Porcacchi (Paolo Spaziani) padre superiore dei francescani, ha già deciso per la sua colpevolezza di rea confessata, non fosse per l'inviato della Santa sede che alla fine «risolverà» il caso.

Mettere una donna denudata al centro di una sala-torture potrebbe essere operazione minoritaria, perché parassita delle pulsioni sadiche dello sguardo maschile, del tribunale che pone sotto accusa il potere femminile. Siamo lontani da *Flavia la monaca musulmana*, e più vicini a *Garage Olimpo*: qui lo sguardo è ambiguo e polisenso. Son cancellati i colori dell'autunno sfarzoso, l'epoca delle riprese, per concentrare le parole in un severo e astratto bianco e nero, illuminato sempre dai conici di luce.

Benvenuti lavora sulla parola, sul racconto e sui corpi «doppi» dei personaggi, la loro presenza scenica e quella del fuori campo. Padre Roffia è un autentico sacerdote (padre Davanzati) che ha una scuola di attori a Livorno (ed è zio di un giovane Davanzati, famoso in tv), ha aderito al progetto e ha dato anche consigli drammaturgici, calandosi nella parte al punto da tendere a rimuovere di essere lui il maggior accusatore, mentre il giovane padre Porcacchia, nella realtà un ateo e comunista convinto esprime nel film una santità di atteggiamenti tirati fuori dal pro-

fondo. In linea con l'atteggiamento attuale della chiesa secondo cui il vangelo si può proporre ma non imporre, lo stesso processo non manca di avere una conclusione inaspettata anche per i tempi, con un'assoluzione data dall'inquisitore della santa sede padre Costacciaro. I primi due inquisitori che sembrano avere risvolti più umani la manderebbero dritta al rogo perché riconoscono il suo potere femminile di far nascere bambini e curare con gli oli e le erbe, arti messe al bando dalla Controriforma che riconosceva abilitati allo scopo solo gli accademici. Quel potere doveva quindi essere bruciato, quel rogo sarebbe diventato la sua ufficialità, il suo ruolo di donna di potere. La sottigliezza di padre Costacciaro e della santa sede è di non voler riconoscere il potere femminile. È un'assoluzione che colpisce nel profondo il potere femminile. Mandata in esilio e tenuta sotto controllo perché non eserciti più, di fatto le si impedirà di esercitare (ma le verranno in seguito restituiti i fiorini d'oro sequestrati e gli aggeggi del mestiere). Due libri affiancano il film: *Gostanza da Libbiano* di Paolo Benvenuti a cura di Laura Caretti (ed. Il Prato, centro cinema Paolo e Vittorio Taviani, 2000) con la sceneggiatura di Stefano Bacci, Paolo Benvenuti e Mario Cereghino), i ritratti dal set di Mario Benvenuti, gli studi d'archivio su San Miniato e le sue streghe di Silvia Nannipieri, Marilena Lombardi e Arianna Orlandi, il verbale del processo e l'intervista di Fofi a Benvenuti). E *Paolo Benvenuti: Gostanza da Libbiano* di Goffredo Fofi (ed. Fai, Torino 2001).

Alias n. 9 – 3 marzo 2001

Da veggente a santa

**Wojtyla ha canonizzato suor Faustina Kowalska,
una veggente polacca con le doti di Padre Pio**

**Predisse con otto
anni d'anticipo la
Seconda guerra
mondiale e l'elezione
di Karol Wojtyla •
Grande mistica della
Chiesa polacca, è
paragonata al nostro
padre Pio per le
grazie straordinarie**

di Luciano Burburan

Roma, maggio

Suor Faustina Kowalska, la veggente polacca che predisse con otto anni d'anticipo la Seconda guerra mondiale e l'elezione al Soglio di Pietro di Karol Wojtyla, canonizzata da Giovanni Paolo II il 30 aprile scorso, prima domenica di Pasqua, è già considerata dai teologi come una delle più grandi mistiche della storia della Chiesa e viene paragonata a padre Pio per i doni insigni, le grazie straordinarie come stigmate invisibili, rivelazioni, visioni, il dono dell'ubiquità, di leggere nelle anime, della profezia ma anche per le "persecuzioni" da parte del Sant'Uffizio per la diffusione mediante volantini nelle strade e nelle piazze della Polonia dei suoi messaggi e delle sue visioni celesti riguardanti il culto della Divina Misericordia, senza il preventivo permesso delle autorità vaticane, "persecuzioni" che sono terminate con l'elezione nel 1978 alla Cattedra di Pietro del Papa polacco, il quale è da sempre legatissimo a suor Faustina, la prima santa del nuovo millennio, essendosi formato nel

suo ambiente spirituale.

«Negli anni difficili segnati dalla Seconda guerra mondiale», aveva detto commosso Giovanni Paolo II durante la visita a Cracovia nel giugno del 1997 «il messaggio della beata Kowalska mi fu di particolare sostegno. Questa è stata la mia esperienza personale che ho portato con me sulla Sedia di Pietro e che, in un certo senso, forma l'immagine di questo pontificato».

Per saperne di più su questa religiosa non molto conosciuta nel nostro Paese, ci siamo recati da don Josef Bart, polacco, amico di Papa Giovanni Paolo II, rettore della chiesa di Santo Spirito in Sassia, vicinissima a San Pietro, chiesa che per volontà del Santo Padre è divenuta la sede per Roma e l'Italia del centro di spiritualità della Divina Misericordia.

L'attualità del messaggio di suor Faustina, ci spiega don Bart, un personaggio importante e molto dinamico, va collegata con l'inizio del pontificato di Giovanni Paolo II il quale ha voluto dedicare, ispirandosi all'insegnamento di suor Faustina, la sua prima enciclica, la *Dives in Misericordiae*, alla misericordia divina, e ha scritto che la mentalità del mondo oggi sembra opporsi a quella della misericordia divina.

Viviamo in un mondo contrassegnato dalla perdita dei valori umani, dal culto della tecnica e del denaro, della dissolutezza, della solitudine e dello smarrimento dell'uomo.

«In quest'epoca», ci dice don Bart «Dio ha scelto una semplice suora polacca della congregazione delle suore della Beata Vergine Maria della Misericordia per ricordare al mondo il messaggio evangelico del suo amore misericordioso verso gli

uomini, trasmettendo loro nuove forme di culto e proponendo la strada per un rinnovamento morale».

Suor Faustina, terzogenita di dieci figli, nasce il 25 agosto 1905 da una povera famiglia di contadini che abitava nel villaggio di Glogowiec, in Polonia. Nel Battesimo, ricevuto nella chiesa parrocchiale di Lodz, le viene imposto il nome di Elena.

La famiglia Kowalska viveva di un piccolo podere agricolo e dell'attività di falegname del padre Stanislao, un uomo religioso, molto laborioso ma nello stesso tempo severo.

La madre, Marianna Babel, era invece una persona sensibile, affettuosa, tollerante, laboriosa e tenace. Insegnava a Elena e ai suoi fratelli le verità della fede e gli stessi principi di morale cristiana professati dal padre. In famiglia si leggevano molti libri religiosi e si faceva anche la lettura in comune.

Sono state proprio queste letture a far nascere nell'animo della piccola Elena la disposizione alla vita religiosa. Ciò avveniva intorno ai sette anni. Ma i suoi genitori non le diedero subito il permesso di entrare in convento.

All'età di nove anni, come si usava allora, fa la Prima Comu-

**“Preferisco essere
zimbello tra le mura
del convento che
regina nel mondo”**

nione. Nell'autunno del 1917 comincia a frequentare la scuola elementare fino all'autunno del 1919, quando deve rinunciare a proseguire gli studi per

far posto ai bambini più piccoli.

Poi abbandona la casa dei genitori e va a servizio presso alcune famiglie benestanti di Aleksandrow, Lodz e Ostrowek per mantenersi e aiutare economicamente i genitori.

«Ma quando suor Faustina entra in convento?», domandiamo a don Josef Bart.

«Sollecitata da una visione di Cristo sofferente, parte per Varsavia dove il primo agosto 1925 entra nel convento delle Suore della Beata Vergine Maria della Misericordia. Col nome di suor Faustina trascorrerà in convento tredici anni nelle diverse case della Congregazione, soprattutto Cracovia, Wilno e Plock, lavorando come cuoca, giardiniera e portinaia.

«Durante la sua permanenza a Wilno», continua don Bart «ella inizia a scrivere il diario, fonte per noi di quasi tutto ciò che sappiamo di lei, dei suoi trasporti mistici, delle grazie ottenute per sua intercessione, delle sue sofferenze, delle sue visioni. Qui era suo confessore Michele Sopocho. Da lui ricevette la raccomandazione di scrivere tutto quanto le capitava nella vita interiore, in un diario. «Allora», ha lasciato scritto il religioso «ero professore in seminario e nella facoltà di Teologia dell'università locale. Non avevo tempo per ascoltare le sue lunghe confidenze in confessionale». L'ordine del confessore suor Faustina lo considera come l'ordine del Signore».

Ma veniamo al diario in cui troviamo alcune massime significative. Eccole: «Non giudicare mai nessuno: per gli altri avere occhi pieni di indulgenza, per sé occhi severi». «Preferisco essere uno zimbello insignificante in convento piuttosto che una regina nel mondo». «Nelle sofferenze conservare la pazienza e la serenità sapendo che col tempo tutto passa».

Durante il viaggio per Wilno, è il 27 maggio 1933, ha il permesso di fermarsi a Czestochowa, il celeberrimo santuario della Madonna Nera: «Vidi la Madonna (ebbe un'apparizione, n.d.r.) alle cinque del mattino e rimasi lì a pregare senza interruzione fino alle 11. La Madonna mi disse: Parla coraggiosamente della misericordia di Dio per gli uomini affinché le anime acquistino fiducia verso di Lui». In un'altra occasione le appare Gesù Cristo che le dice:

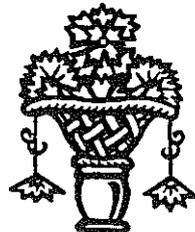
«Nell'Antico Testamento mandai al mio popolo i profeti con i fulmini. Oggi mando te a tutta l'umanità con la mia misericordia. Non voglio punire l'umanità sofferente ma desidero guarirla e stringerla al mio cuore misericordioso».

Aveva il dono di leggere nelle anime. «Una volta», racconta nel diario «conobbi una persona che aveva in mente di commettere un peccato grave. Chiesi al Signore di inviare a me i massimi tormenti perché quell'anima venisse preservata». E così avviene.

Un giorno, mentre si trova nell'orto del convento con alcune educande, sente una voce interiore che le dice: «Sono suor... prega per me. Sto agonizzando». Suor Faustina si mette subito a pregare. Il giorno successivo giunge una cartolina da Varsavia che annunciava la morte della suora. «Mi resi conto che era la stessa ora nella quale mi aveva chiesto di pregare per lei».

E veniamo al 9 agosto 1934. Durante l'adorazione notturna, suor Faustina, su esplicito invito di Gesù, prega intensamente per i peccatori più incalliti. «Finita l'adorazione, a metà strada verso la cella, fui circondata da un gran branco di cani neri, alti, che saltavano e ululavano cercando di sbranarmi. M'accorsi che non erano cani, ma demoni. Uno di loro mi disse: Dato che questa notte ci hai portato via tante anime, ora noi ti facciamo a pezzi». Ma poi, improvvisamente, scompaiono.

Altro episodio. Siamo al 12 agosto, tre giorni dopo. Suor Faustina si sente malissimo, non respira, le sembra di morire, sviene improvvisamente. Riceve l'Estrema Unzione e migliora. «All'improvviso la mia cella si riempie di ceffi neri pieni di malvagità e di odio contro di me». Suor Faustina prega e i demoni se ne vanno via. Il giorno dell'Assunta le appare la Madonna e le chiede «pregare per il mondo e specialmente per la tua Patria».



«Molto spesso», racconta la religiosa «il Signore mi fa conoscere le persone con le quali tratto in portineria. Un'anima, degna di compassione, volle raccontarmi qualcosa dei suoi problemi interiori. Approfittando dell'occasione, le feci conoscere con delicatezza in quale stato miserevole era la sua anima. Se ne

Suor Faustina ci ha lasciato il diario in cui segnava tutti i suoi prodigi

partì con una migliore disposizione d'animo».

Amore per le anime, amore per i sacerdoti. «Ho visto un certo sacerdote in difficoltà e ho pregato per lui finché Gesù ha rivolto il suo sguardo benigno verso di lui e gli ha concesso la sua forza». Dio penetra nella sua anima. «Oggi la Maestà divina mi ha abbracciato ed

è penetrata nella mia anima da parte a parte. La grandezza di Dio mi sprofonda e mi sommerge in modo che annego completamente nella sua grandezza; mi scompaio del

tutto in Lui, che è la mia vita e vita perfetta».

Questi sono alcuni brani tratti dal suo diario e anche un po' la storia della breve vita di suor Faustina che si è spesa per il mondo pur distrutta dalla malattia, la tubercolosi, tra indicibili sofferenze che sopportava volentieri come sacrificio per i peccatori e che morirà a Cracovia il 15 ottobre 1938 all'età di 33 anni, l'età del suo Divino Maestro, dopo aver dato vita a un movimento apostolico, quello della Divina Misericordia, che oggi riunisce decine di milioni di persone in tutto il mondo secondo l'invito di Gesù riportato nel diario: «Segretaria del mio mistero più profondo il tuo compito è tutto ciò che ti ho



fatto conoscere per il bene delle anime le quali, leggendo questi scritti, saranno incoraggiate ad avvicinarsi a me".

Il suo diario affascina non soltanto la gente comune ma anche i teologi che scoprono in esso una fonte supplementare per le loro ricerche. Dopo la sua morte, si allarga in tutto il mondo la fama della sua santità e delle grazie ottenute per la sua intercessione.

Negli anni 1965-'67 si svolge a Cracovia il processo informativo relativo alla sua vita e alle sue virtù. Nel 1968 inizia a Roma il processo di beatificazione che si conclude nel dicembre 1992. Il 18 aprile 1993 viene beatificata nella piazza San Pietro da Papa Wojtyła. Dopo pochi anni, esattamente il 30 aprile scorso, viene canonizzata e proposta al culto della Chiesa universale.

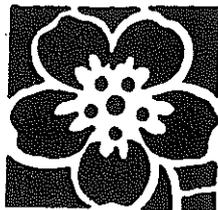
Alla cerimonia di canonizzazione, in piazza San Pietro, era presente nella prime file don Ronald P. Pytel, il sacerdote americano ma con ascendenti polacchi che è stato miracolato da suor Faustina e la cui guarigione straordinaria, riconosciuta e approvata dalle competenti autorità, è servita per la canonizzazione della religiosa polacca.

Siamo riusciti a incontrare don Ronald nella chiesa di Santo Spirito in Sassia a Roma. Ecco dalla sua voce come si sono svolti i fatti: «Sono un sacerdote della Holy Rosary Church di Baltimora, nel Maryland. La chiesa del Santo Rosario è da sempre la mia parrocchia. Qui ho frequentato la scuola e qui sono stato ordinato sacerdote nel 1973. Durante la primavera del 1995, un medico mi riscontrò l'aggravamento di un soffio al cuore, una stenosi della valvola aortica e un parziale rigurgito del sangue. Il 14 giugno, su consiglio del dottor Nicholas Fortuin del Johns Hopkins Hospital, uno dei cardiologi più rinomati del Paese, il mio miglior amico, padre Larry Gesy, mi accompagna all'ospedale. Ricordo le sue parole durante il tragitto: "Non preoccuparti, Ron, è tutto per Gesù misericordioso". L'intervento viene eseguito nella mattinata dello stesso giorno e riesce nel migliore dei modi. Tra le cose che mi ero portato in o-

spedale vi era il diario di suor Faustina e la coroncina della Divina Misericordia.

«Una volta uscito dall'ospedale», continua don Ronald «mi ammalai di pleurite e fui ricoverato nuovamente e dimesso dopo un drenaggio.

«Durante i mesi di luglio e agosto recuperai gradualmente le forze, ma il dottor Fortuin mi disse che non sapeva in che misura avrei potuto riprendere le mie consuete attività e che, per il mio futuro, non vi era nulla di



In San Pietro c'era anche l'uomo che nel 1995 lei ha "miracolato"

sicuro in quanto il ventricolo sinistro risultava gravemente danneggiato».

A questo punto si registra una svolta nella terapia. Si punta più in alto. È così, don Ronald?

«Esattamente. In agosto il Comitato della Divina Misericordia dell'Arcidiocesi di Baltimora si reca in pellegrinaggio in Polonia per visitare i luoghi nei quali aveva vissuto suor Faustina e ogni giorno tutti pregano per me. A Cracovia, sulla



Suor Faustina Kowalska, la suora polacca diventata santa il 30 aprile, aveva le stimmate, le visioni e possedeva il grande dono dell'ubiquità, proprio come Padre Pio da Pietralcina, beato dal 2 maggio dell'anno scorso.

La vicenda di suor Faustina Kowalska, santificata durante una funzione in piazza San Pietro alla quale ha assistito Giovanni Paolo II, è per molti aspetti simile a quella del nostro padre Pio. Suor Faustina Kowalska, terzogenita di dieci figli, era nata a Glogowiec, in Polonia, la stessa terra del Papa.

tomba della santa, la signorina Dorothy Olszewsky, co-

presidentessa del Comitato, prega con forte intensità suor Faustina chiedendo il miracolo per me.

«Il 9 novembre del '95 mi sottoposi a un controllo dal dottor Fortuin. Dopo aver esaminato tutti i risultati del test cui mi avevano sottoposto, il medico mi convoca nel suo studio e mi dice queste testuali parole: "Ron, qualcuno ha interceduto per te". "Che cosa intendi dire?", gli domandai emozionato e meravigliato. "Il tuo è un cuore normale. Io non credevo che avresti avuto miglioramenti. È una cosa inspiegabile".

«Subito dopo telefonai a padre Larry Gesy il quale commentò così la notizia: "Bene, direi che abbiamo ottenuto il miracolo per il quale abbiamo pregato".

«Adesso», ci dice don Ronald nel salutarci «sto bene e da allora ho ripreso tutte le mie attività».

Di miracoli e di grazie la santa polacca ne ha fatti tanti altri.

Don Josef Bart ci mostra numerosi fax, giunti in questi giorni da tutti il mondo ma soprattutto dagli Stati Uniti, con notizie e ringraziamenti per grazie ricevute e dichiarazioni di illustri clinici che confermano l'eccezionalità delle guarigioni ottenute mediante l'intercessione di suor Faustina, una santa di recente nomina di cui si parlerà tanto negli anni a venire.

Luciano Burburan

Gente - Giugno 2000



Un monaco senza indulgenze



ROSSANA ROSSANDA

Si è spento a Camaldoli Benedetto Calati, un monaco raro che amavamo e che ci amava e per noi, che non speriamo nell'eternità, per sempre perduto. Era avvertito della fine, aveva salutato i fratelli saliti fra vento e pioggia a dirgli addio, ma si era schermato dal benedirli, come per restare il più spoglio fra di loro. E poi s'era fatto riportare in cella, lontano dall'agitazione che circonda anche la morte, trattenendo con un gesto soltanto Emanuele Bargellini, che porta su di sé la responsabilità del convento, la mano nelle mani di lui, finché l'ansia del respiro si è andata acquietando nel sonno della fine.

Aveva 86 anni, era smagrito come un ramo secco, i grandi occhi scuri rimasti divoranti sul volto smunto. «Benedetto ha ottant'anni» aveva telefonato ridendo un certo mese di marzo; nessuno ama la vita come chi vede in essa una meraviglia di dio. Era nato povero, Luigi Calati, che poi aveva scelto il nome del suo ordine, i benedettini, nella campagna del tarantino, e da ragazzo i suoi l'avevano messo nel convento dei carmelitani a Mesagne. Di quella campagna ossequiente aveva raccontato una volta a Montegiove, facendo sussultare un vescovo che s'era presentato inatteso, che la processione del Corpus domini si fermava sotto il balcone dei signori del paese, perché essi non vi partecipavano fra il volgo. Era nato ribelle, se a 16 anni era scappato una notte verso Camaldoli dove gli avevano detto che la parola era studiata «sine glossa», senza il filtro dell'interpretazione obbligatoria o consentita. E di Camaldoli era diventato la guida nel 1969, in ubbidienza ma con il cuore libero, che era la sola cosa libera che la chiesa lasciava allora e che gli aveva insegnato il suo testo prediletto, gli scritti di Gregorio Magno, il papa che era stato un prefetto di Roma e poi s'era raccolto al Celio, mentre l'unicità dell'impero era battuto dall'irruzione dei barbari/l'altro, abbattendone l'arroganza. Gregorio, il solo pontefice che aveva detto: «L'ultimo dei credenti può interpretare la parola come me».

Ma poi la chiesa se l'era non innocentemente scordato, e quella che Benedetto aveva conosciuto da giovane era chiusa ed occhiuta, fino ai rimbrotti del Sant'Uffizio, pronto a ritirare l'insegnamento se non a scomunicare anche i più grandi. Così per prima cosa, pur tacendo, aveva riaperto Camaldoli al suo ruolo storico di passo, luogo di sosta, accoglienza e ascolto dei viaggiatori che attraversavano l'Italia. A Camaldoli nei secoli passati erano affluiti da Firenze anche i Medici e qui adesso affluivano gli amici inquieti e anche qualche nuovo potente, che Benedetto scrutava riconoscendo, con un sorriso, «un poveretto allevato nelle sacrestie».

E a capo di Camaldoli era rimasto fino al 1984, quando qualche commesso di Roma lo aveva indotto a lasciare. Ma ormai il monastero era cambiato, c'erano i suoi allievi ed amici, ed egli ne rimaneva il riferimento - non l'autorità, termine che non amava. Un centro di preghiera e opere, ricerca teologica e

musica, spalancato sul mondo - non arrivava a dire che forse ogni monaco avrebbe dovuto lavorare fuori, e poi rientrarvi, per non cedere all'appartarsi dalla vita reale degli uomini? Da parte sua, egli scendeva a Roma, insegnava a Sant'Anselmo, visitava le altre case e i gruppi che lo chiamavano.

E l'estate veniva a Montegiove, la bella casa benedettina un poco cadente sopra Fano, dove si riunivano credenti e non credenti, definizione di cui a lui non poteva importare di meno, giacché dio, era scritto, aveva amato il mondo, non solo i fedeli. A Montegiove si discuteva dei temi e dei dilemmi sapienziali, quelli che in ultima istanza non sono così distinguibili fra religione e religione, religione e laicità - il cristiano ha in più la fede, che è un dono e una virtù, ma un po' meno essenziale dell'amore. Leggeva per noi i testi che più amava - ma perché torna su Gregorio?, si chiedevano talvolta i fratelli più giovani. Penso che fosse perché era il pontefice che aveva detto: siate soli davanti al testo. E nelle sue parole, nelle ricerche dei biblisti, nelle nostre domande o obiezioni o risposte, Benedetto ascoltava se stesso, vedeva la profezia come un anagramma della storia, e fra esse e il tempo vedeva iscriversi il cammino degli uomini. Del resto, un solo errore gli appariva una colpa ed era il potere, il potere sulle menti, il potere del comando e della ricchezza. Era stato l'editto costantiniano, il patto fra la chiesa e il potere terreno, la vera grande colpa. Per chi non aveva potere e con lui cercava, egli nutriva un'insaziata curiosità e tenerezza. Erano gli amici e le amiche, cui scriveva come Gregorio: «Perché non vieni? Tutta Roma ti aspetta». Ma non era vero niente, aggiungeva ridendo, non era Roma era Gregorio che aspettava.

A Montegiove lo sentii per la prima volta, me l'aveva indicato Adriana Zarrì, parlava sulla legge, la coscienza, la libertà e metteva la libertà per prima. Non succede spesso che un sacerdote parli così, ma dio ci ha fatto liberi, ricordava. Liberi di pensare e liberi di ascoltare. Anche qualche anno dopo, quando parlammo dell'esilio, rivendicò al monachesimo non la fuga dal mondo - respingeva il *contemptus mundi*, il disprezzo del mondo predicato dalla chiesa devzionale - ma il ritiro dell'io con la parola, senza l'intermediario della legge. Il monachesimo è stato la libertà della chiesa nascente. Al convento bisognava tornare per continuare a uscire fra la gente.

Lui continuava a muoversi dalla cella al mondo. E poiché i monaci sono pazzi, ne uscì anche in un impietoso luglio, quando il solleone del meriggio lo colse in viaggio, e un ictus lo colpì, crudelmente bloccandogli la mano e la parola, lo scrivere e il parlare, il tramite fra lui e gli altri. Nessuno di noi dimenticherà il fuoco delle sue parole brevi e appassionate, che nessuna pagina restituirà mai.

Dal limite è l'umiliazione del non riuscire a districare i suoni e reggere la penna, era uscito da solo, sfuggendo per riserbo alle affettuose violenze dei medici - non poteva sentirsi addosso le mani su quel corpo che, ci spiegò una volta sorprendendoci un benedettino diverso, Teodoro Salmann, imparava dal monachesimo una compiuta compostezza; che, secondo Paolo, ci spiegava il biblista Barboglio, è cosa di dio. Non so che cosa ne pensasse Benedetto. Non gli piaceva né soffrire né indebolirsi, ed era riuscito a venirne fuori da solo, caparbio, la parola appena un poco intralciata e la mano appena meno ferma. Aveva dovuto rinunciare alle lezioni a Sant'Anselmo, diminuire i viaggi, evitare i passaggi, come le lunghe scalinate del Celio, dove doveva essere aiutato. Non amava l'idea della morte, ne aveva paura, mi disse un giorno che parlavamo sotto il diluvio, lui inquieto nella zampata che si era sentito addosso e io appesantita dalle insufficienze nelle quali sta finendo la mia strada. Mi dicono che ultimamente le si era riconciliato, riconciliato con la fine della meravigliosa vita, questa vita, traversata dal tempo che la divora, ansia e dubbi e felicità delle creature: amava San Francesco più per il *Cantico delle creature* che per la povertà, lui che non aveva nulla e non vidi mai nel bellissimo abito bianco del suo ordine, lui che girava in pantaloni e maglione, una sciarpa al collo.

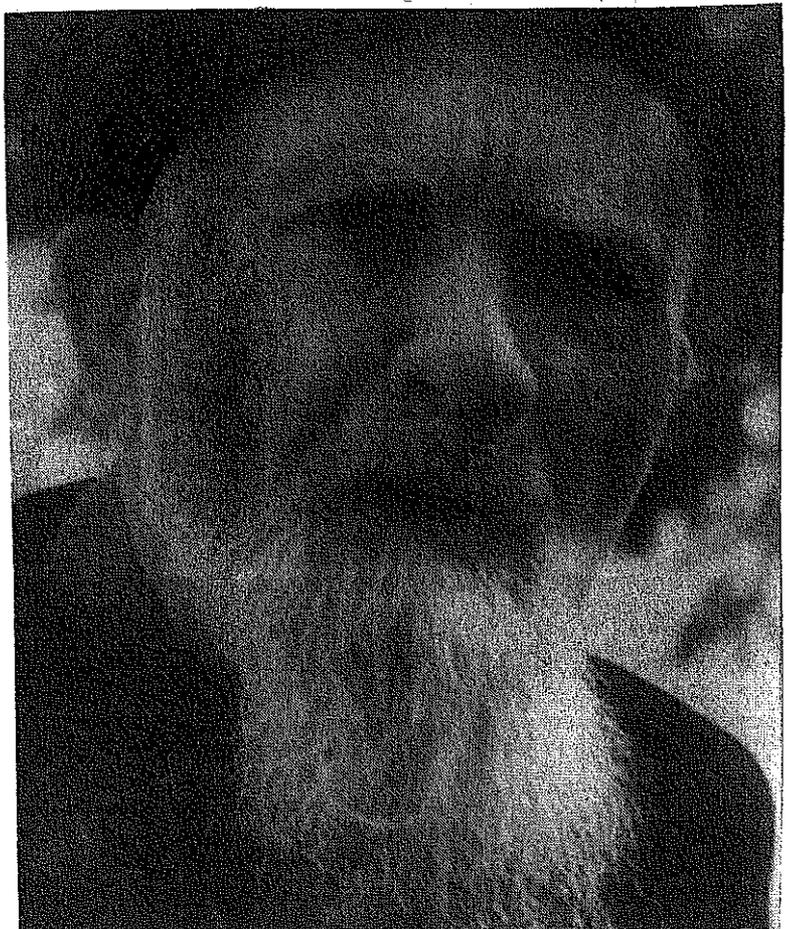
Ma doveva essere ormai pieno di collera, se questa parola gli si può attribuire, o forse un eccesso di amore frustrato per la chiesa che era stata la sua passione. Come ha detto questa estate a un amico (Raffaele Luise, *La visione di un monaco*, Cittadella Editrice, pagg. 95, Assisi 2000), aveva veduto nel Concilio Vaticano II la realizzazione della speranza che la chiesa ritrovasse lo spirito del Nuovo testamento e la sapienza del Vecchio. Speranza nutrita in un lungo silenzio, perché gli ultimi papi «avevano paura della laicità, paura del mondo sconsecrato», ignoravano che «dio non dice di amare i fedeli ma di amare il mondo». Ma poi era venuto il miracolo di Giovanni XXIII, «figlio di contadini che arrivò a essere papa - contro ogni diplomazia e regola - perché era tanto vecchio... sussultammo anche noi per quel papa vecchio prima di scoprire che era giovane». E ricorda il riso liberatorio con cui lo videro arrivare in Vaticano «sulla sedia gestatoria con la tiara in testa e la fettuccia delle mutande che era stata legata male. Finalmente ridemmo». Erano stati liberati dal papa «che ci ha dato il Concilio, cioè il primato della parola di dio oltre ogni gerarchia umana, cristiana, cattolica».

Ma poi sono venuti i colpi di arresto, le prudenze (è severo Benedetto con Paolo VI) e infine la concessione alle pompe e agli ori e alla mediaticità del sontuoso giubileo, e quel piovere di vergognose indulgenze e beatificazioni, perfino Pio IX. Già l'anno scorso ne aveva fatto un cenno severo a Montegiove. Adesso nell'intervista a Luise la requisitoria è spietata. Sì, aveva sperato che il Concilio facesse uscire la chiesa da quello stato in cui «non c'era più ombra di vita, i fedeli dovevano essere più che fedeli, obbedienti», come i sudditi di una repubblica pagana, tutti sotto controllo. Il dialogo ecumenico si apriva fra religioni e fra gli uomini e le donne, «uomini e donne alla pari, che sono essi la chiesa, il popolo di dio», non più soltanto cardinali, papi, curia e vescovi. Popolo dove ognuno «conserva la rivelazione nel suo cuore come Maria», la sorella di Marta, «perché la chiesa non inventa la verità, la custodisce». Ma allora, gli è stato chiesto, il Sant'Uffizio? «Deve andare a farsi friggere». E la Congregazione della dottrina della fede? «Un'espressione senza senso». Già circo-

lano le voci sussiegose, quando mai un monaco parla così? Benedetto non salva uno degli apparati ideologici della chiesa, tantomeno la curia: non hanno rampognato anche le miti parole del padre Dupuis, mentre elogiano l'Opus Dei e Comunione e Liberazione? Le istituzioni del Vaticano sono residui, temporali, storici. Ma allora l'infallibilità del papa? Storica anch'essa, recente. E il papato? La chiesa dovrebbe essere di tutti, delle «aggregazioni locali con il loro presidente e, mi auguro, la loro presidente». Dunque l'esclusione della donna dall'amministrazione dei sacramenti? Non comprensibile esclusione storica, ma errore, colpa. Non sono le donne che erano rimaste con Cristo sotto la croce mentre tutti gli altri, perfino Giovanni, fuggivano? Non è a Maria che Cristo risorto si rivolge per primo: Maria non mi riconosci? Non erano certo mancate all'ultima cena e se una donna ha evangelizzato la Germania vuol dire che amministrava i sacramenti (Luise annota: non è storicamente provato). E l'amore? L'amore è quel che più conta. È il paradigma della cristianità, il senso della chiesa. Ma l'amore carnale? Sì, anche quello, quello del *Cantico dei cantici*, di San Giovanni della Croce, di Abelardo ed Eloisa, capiti da Pietro il Venerabile, l'unione dei corpi. Ma l'obbligo del celibato? Una prevaricazione di una piramide maschile come è la chiesa romana. Il celibato non può essere che una libera scelta del monaco.

Su questo ultimo Benedetto, che ha raccolto le forze per riordinare quel che a voce appena un poco più bassa aveva sempre detto, il silenzio del Vaticano è calato come un macigno. Ma forse parlerà a molti cristiani che vi riconosceranno.

Il Manifesto - 26 novembre 2000



Benedetto
Calati.
Foto di Mara
Chiaretti



THAILANDIA

I SIGNIFICATI MAGICO RELIGIOSI DI UN'ARTE ANTICA, TRA BUDDHISMO E ANIMISMO

Nel monastero dei monaci tatuati

Mi vengono presentati diversi monaci, molto orgogliosi di mostrarmi i loro tatuaggi: tigri, lucertole, demoni, croci e stelle, uccelli, draghi e soprattutto caratteri khom, l'antica scrittura Khmer. Un altro monaco sorridendo mi mostra un fallo tatuato su una coscia e una donna nuda sull'altra...

di Gianluca Pulcini

Sono le 6.00 del mattino, il sole inizia a sorgere. Dall'altoparlante della piazza principale una voce monotona diffonde in tutto il villaggio i proclami di pacificazione del governo. Continuerà fino alle 7.00, per poi riprendere alla stessa ora della sera.

Siamo a Pai, nella Thailandia nord-occidentale, nel distretto di Mae Hong Song, una di quelle province che i thailandesi chiamavano *remote*, territori controllati dai vari signori dell'oppio e pacificate dal governo solamente a metà degli anni Ottanta con programmi di sostituzione delle colture di oppio con piantagioni di mais, cereali, the.

Questo villaggio, meta turistica per gli appassionati di trekking, offre una particolarità: un monastero abitato da monaci tatuati, il Wat Klang.

Si tratta di un complesso composto da un edificio in legno dove i monaci dormono e mangiano, e da un'altra struttura piuttosto moderna, ad un solo livello ma molto alta, dipinta di un bianco perfetto, così come le pareti interne, che fondendosi con il verde smeraldo del pavimento e l'arancione delle vesti dei monaci crea dei giochi di luce molto mistici. Questa sala è adibita alla meditazione.

Incontro un monaco che avevo visto la mattina precedente di buon'ora mentre andava in giro per il villaggio a raccogliere le offerte dei fedeli. Mi saluta molto cordialmente e mi dà il benvenuto a nome di tutti i monaci, dal momento che è l'unico a conoscere l'inglese. Gli chiedo per quale motivo in questo tempio tutti i monaci hanno il corpo ricoperto di tatuaggi e lui mi risponde che prima di essere monaci sono anche thailandesi, e in questo paese il tatuaggio è una tradizione molto antica che si è diffusa e consolidata nel corso dei secoli. Già nel sedicesimo secolo molti viaggiatori stranieri riferivano che questa pratica era molto comune in Thailandia. Tracce ancora precedenti si trovano nei dipinti dei templi del periodo Ayutthaya. A Nan, ad esempio, una città vicina al confine con il Laos, sono state rinvenute delle immagini raffiguranti soldati rivestiti di tatuaggi, una sorta di corazzatura immaginaria per proteggersi in battaglia.

Il monaco mi introduce al buddismo spiegandomi la singolarità di quello thailandese, di scuola Theravada, originaria dello Sri Lanka. Questo tipo di buddismo in Thailandia si è contaminato e fuso con preesistenti credenze animiste e con residui brahminici, generando un sincretismo che ben si adatta al carattere di questo popolo. L'uomo, mi spiega, si trova al centro di *forze empiriche* che ne condizionano l'esistenza. E in un paese a economia agricola di tipo tradizionale, dove il raccolto dipende più dagli umori della natura che da tecniche agronomiche, la capacità di prevedere o intervenire su queste forze è una questione di sopravvivenza. Poi, aggiunge, ci sono gli *spiriti invisibili* che influenzano la vita dell'uomo a un livello superiore, nel cerchio della vita e della morte.

In questo contesto di forze soprannaturali si collocano i monaci e il Wat, il tempio, dove si prega, si medita e si apprendono le regole di condotta necessarie per acquisire quei

meriti che consentono di accedere al Nibbana (nirvana). Ma, mi dice il monaco, il thailandese medio si ritiene indegno di una simile meta, forse troppo difficile da raggiungere o forse neanche troppo desiderabile dal momento che implica la fine del ciclo delle reincarnazioni e quindi del miraggio di riscattarsi in un'altra vita, accontentandosi appunto di guadagnare quei meriti sufficienti per partire, nella prossima vita, da un gradino sociale superiore. Il modo più diffuso per far ciò consiste nel sostenere i monaci con delle offerte, così da attingere in qualche modo ai loro meriti. I monaci sono considerati il tramite tra la vita terrena e le forze imponderabili, e la comunità confida in loro per intervenire su di esse. Ecco quindi la funzione dei tatuaggi, una sorta di cábala impressa sulla pelle, allegorie per propiziare le forze benigne ed esorcizzare quelle malefiche.

Mi vengono presentati diversi monaci, tutti molto orgogliosi di mostrarmi i loro tatuaggi. Sfoggiano tigri, lucertole, maschere di demoni, croci e stelle, uccelli, draghi e soprattutto caratteri khom, l'antica scrittura Khmer.

Fondamentale è il ruolo del monaco tatuatore, colui che dà vita al tatuaggio non solo nel suo aspetto visibile, ma anche conferendogli particolari poteri. È lui a custodire i significati dei vari simboli e lettere, che gli vengono trasmessi da un anziano. Più è vasta la conoscenza e la saggezza del tatuatore, maggiore sarà la forza che la sua opera saprà emanare.

Un discorso simile vale per i numerosi thailandesi laici (maschi, poiché questa tradizione non riguarda le donne) che scelgono di tatuarsi. Molti credono in questo modo di acquisire due poteri particolari: «kwam yu yong kong krapphan» e «metta mahaniyon». La prima è l'invulnerabilità fisica alle armi: i tatuaggi proteggerebbero il corpo da proiettili e lame; la seconda è il potere di attirare il rispetto e l'ammirazione degli altri. Analogo è il rispetto che infonde la figura del tatuatore, che a volte, dicono, mentre è al lavoro viene posseduto dagli spiriti, assurgendo a medium tra il mondo degli spiriti e quello dei vivi, come un reusci. Le sedute si svolgono secondo una precisa ritualità. Chi va a farsi tatuare porta una offerta in natura o in denaro al tatuatore, poi si inginocchia di fronte a questo e mantiene questa posizione per tutta la durata dell'operazione, che comunque in genere non supera i venti-trenta minuti, dal momento che è necessaria una grande concentrazione poiché un errore è considerato di pessimo auspicio. Il momento più suggestivo è quello finale, quando il tatuatore attiva il potere della sua opera soffiandoci sopra e recitando delle formule magiche.

L'arte di questi disegnatori del corpo non si improvvisa, non solo perché occorre una grande abilità manuale, ma anche perché, dovendo il tatuaggio assolvere a tutte queste funzioni, è necessario un lungo periodo di studio, in genere dieci anni, per penetrare i segreti della mitologia thailandese, del Khom, il Khmer antico, del Khata, le parole magiche, e di vari tipi di scrittura occulta.

Il tatuaggio acquista anche un valore di precettazione morale, ossia impone una obbligazione nel comportamento



di chi lo porta: se questi dovesse fallire nel seguire l'avviso del tatuatore, gli effetti del tatuaggio potrebbero svanire o rivolgersi contro il suo possessore.

Un monaco dall'aspetto robusto mi mostra una stella con otto punte tatuata sulla spalla, è la stella del Borneo che guida i marinai in mare, e che a lui, dice, serve a non smarrirne l'orientamento nella vita.

Un altro monaco, con un certo sconcerto e imbarazzo da parte mia, sorridendo si solleva la veste e mi mostra un fallo tatuato su una coscia e una donna nuda sull'altra. Mi metto a pensare a che tipo di passato abbia avuto questa persona prima di diventare monaco, ma il mio accompagnatore mi dà un'altra spiegazione: il monaco se li fece come simbolo di fertilità in occasione di una siccità prolungata che rischiava di compromettere il raccolto.

È quasi mezzogiorno e i monaci si affrettano verso la mensa per consumare il loro secondo e ultimo pasto della giornata. Mentre ci muoviamo anche noi la mia guida mi chiarisce che il tatuaggio in un monaco rispecchia sia il suo

essere thailandese, quindi il legame con la tradizione e il desiderio di ottenere protezione per sé stesso, sia la sua funzione sociale di contribuire al bene di tutta la comunità.

Quest'ultimo aspetto sopravvive ormai solo nei piccoli centri dove c'è un contatto frequente tra la collettività e i monaci. Infatti, nonostante abbia visto in giro per la Thailandia decine e decine di monaci buddisti, non mi era mai capitato di vederne di tatuati, per lo meno non concentrati in un tempio.

Mi viene mostrato un altro monaco con una maschera tatuata sul collo. Serve a proteggere tutta la testa. Se un giorno quel monaco dovesse commettere una cattiva azione, sarà sicuramente colpito a morte in quel punto.

Dico alla mia guida che per noi occidentali il tatuaggio ha un valore quasi esclusivamente estetico, decorativo. Per i thailandesi, mi risponde sottovoce il piccolo monaco, i tatuaggi segnano molto più in profondità l'anima che la pelle.

Alias n°30 – 29 luglio 2000



Il diavolo è un angelo

Marilyn Manson scatena le pulsioni rimosse dei teen-ager, accorsi al concerto del Palaggiaccio di Marino. Oltraggioso come sempre, è stato denunciato per «atti osceni»

L' **HELENA VELENA**
ROMA

Anticristo officia in Roma, in un palaggiaccio stracolmo, e... Ed è su questo «e...» che si gioca tutta la faccenda, oltre al rock'n roll (o nu metal che dir si voglia) sudato e dannato della band di Marilyn Manson. Musicalmente sono ordinari, con tutta la generica bruttezza che tal parola evoca, al punto da far pensare che il recente live *The last tour on earth* sia stato «ritoccato chirurgicamente», con un suono volutamente sporco e confuso, «buttato in caciara» in termini di missaggio per coprire i semplici accordi che non potrebbero mai sostituire il notevole e raffinato lavoro di produzione in studio. E anche perché in caso contrario ne emergerebbe troppo un hardrock quasi Kiss-iano, o se vogliamo parlare di discendenze storiche, alla Alice Cooper.

In ambito metallico abbiamo certamente chi suona più pesante e potente (Sevendust), chi più furioso e disperato (Today is The Day), che più allucinante e pericoloso (Dillinger Escape Plan), ma tutti questi sono enormemente meno famosi, e meno «pericolosi» in termini di appeal mediatico, della band del Reverendo. Appeal e relativo enorme successo grazie al «valore aggiunto» che, sia detto chiaramente, emerge completamente anche dal vivo, ma dalla parte opposta del palco... E sta qui la grande vittoria di Marilyn Manson, che lo rende unico, grande e pu-

re fondamentale. Ma andiamo con ordine: «il valore aggiunto» è ovviamente quello del look estremo e raffinatamente oltraggioso per produrre sempre nuovo materiale promozionale con cui invadere le redazioni dei periodici non solo musicali, e ottenere quindi articoli anche «quando non c'è nulla di nuovo da dire» solo grazie alla spendibilità «shock value» delle foto. È anche quello dei video, malati e disturbati, opera però di una videoartista che già da anni lavorava per proprio conto su queste visioni.

È soprattutto quello della sapiente costruzione di un immaginario totalmente trasgressivo, a base di, ed è frusto luogo comune ripeterlo, perversioni sessuali, eccessi nell'uso di droga, comportamento antisociale e ribelle (mitica è la notizia recente del deturpamento di un prezioso documento firmato da Kennedy a cui il nostro ha aggiunto il suo autografo e il disegno di un fallo), rapporti col satanismo e tutto ciò che è taboo. Che sarebbe a dire la rilettura aggiornata per il terzo millennio del vecchio mantra di «sex, drugs & rock'n roll». Assolutamente nulla di nuovo sotto la luna per chi ancora ricorda i Rolling Stones delle origini, o l'origine della stessa scena punk, e non solo. Però la cosa importante è che tutto ciò rinasce un periodo storico in cui più che in passato uno scossone violento al coma plastico-spettacolare della «cultura giovanile» è drammaticamente essenziale. E non soltanto per i fondamentalisti cattolici (e non) che hanno così una nuova bestia nera a cui attribuire tutti i mali (dall'eccidio alla Columbine School all'omicidio della suora di Chivanna) e di cui bruciare dischi e libri, ma anche per tutti gli spiriti liberi e ribelli, se mi si passa la retorica.

In un'epoca in cui il punk è musica da parrocchia tutta disimpegno, voglia di divertirsi e flirtaggi giovanili, il metal è fatto da sani ragazzoni dediti a casa, famiglia e tute comode (Korn, Deftones, ma anche Soulfly e via dicendo), il jazz è la peggiore delle musiche da filodiffusione e la musica «popolare» è sempre e comunque un prodotto



pulito, innocuo e generico da vendersi in tranquillizzanti e luminosi megamarkets, beh, di qualcosa di maledetto, vero o finto che sia, nonostante sia sconosciuto perfino dai Bambini di Satana di Marco Dimitri, ne abbiamo davvero bisogno. Ma torniamo al concerto. Tutto questo, sia chiaro dal vivo si perde. Sul palco del Palaghiaccio il nostro piuttosto che l'Anticristo sembra un Iggy Pop dei tempi d'oro (che è comunque un gran bel complimento) riveduto e aggiornato. E gli *antics* sono quelli di repertorio da rocker maledetto e navigato: linguaggio sboccato, corpo seminudo con moynze oltraggiose e sensuali. Il collant totalmente smagliato (Iggy, ancora, e il 15 den velatissimo del chitarrista che ogni tanto occhieggia riporta la mente a Wes Beech dei mai abbastanza celebrati/compianti Plasmatics) ogni tanto scende, e Manson ci fa vedere il culo e arpeggia sapientemente col perizoma, e mima un amplesso con una s/fortunata del pubblico che, notizia di ieri, l'ha denunciato (lei o i genitori?).

Ma c'è chi ha fatto e fa di peggio, da Jim Morrison ai Red Hot Chili Peppers, e chi cercasse qualcosa di più di ciò, qualcosa del plus valore mansoniano oltre la musica, magari l'oltraggio satanista e anticattolico, rimarrebbe deluso. Eppure il concerto è una bomba! Anche perché, come già si diceva, il plusvalore sta dall'altra parte del palco, appunto, tra il pubblico. Il dato più evidente è quello del grande numero di maschietti, sia giovanissimi che più grandicelli, sia dai lunghi capelli sia con un «casto» taglio corto, che compongono l'audience. Perché? «Perché qui è l'unico posto in cui possiamo farlo» rispondono alcuni. Non transessuali certo, neppure travestiti, neanche consapevolmente gay, ma già in un percorso di presa di coscienza transgender del voler portare alla luce pulsioni rimosse o proibite, anche solo, all'inizio, nello spazio di un concerto. E riconoscendo a Manson questa spinta propulsiva a liberarsi, a rendere accettabile, possibile, praticabile tutto ciò. E non solo... Un sedicenne, pure lui truccato, mi racconta di aver litigato pesantemente coi genitori per poter venire al concerto, e di far discussioni continue per ascoltarne i dischi. Lo scenario è sicuramente da moltiplicarsi, se pensiamo anche alle recenti cronache del tentato suicidio a Varese per il «No» dei genitori al concerto di Manson, e la presenza inferiore alle aspettative di ragazzine adolescenti rispetto a quello che è il suo fanbase tradizionale, e molte di contro le dark ladies più grandicelle, non più sottoposte al controllo genitoriale (ma i genitori dei sedicenni di oggi non vissero l'esplosione del punk?).

Il vero plusvalore essenziale di Marilyn Manson è quello di essere portavoce di questo conflitto, adolescenziale ma non solo, con la propria sessualità e la propria identità rigettata in ambiti sempre più consumisticamente binari, con la voglia di non finire nella prospettata mediocrità di una vita produci-consuma-crepa e magari invece realizzare i propri sogni più selvaggi (come ha fatto appunto Brian Warner, il nostro futuro M.M.), coi propri genitori e con le varie istituzioni di controllo sociale famiglia-scuola-chiesa. Soprattutto quest'ultima, negli States come in Italia sempre più pesantemente presente nella vita degli adolescenti in forme più soffuse e serpeggianti e quindi difficilmente contrastabile se non con attacchi frontali simbolici come il definirsi fans appunto di Manson. E che quindi «L'Anticristo officii in Roma» e l'unico accenno alla Chiesa Cattolica Romana sia il suo travestimento da Torquemada L'Inquisitore, non deve deludere come «troppo poco» rispetto a possibili aspettative. Quello che conta qui è il matrimonio alchemico col pubblico, che gridando in coro i testi e agitando le braccia sfoga la rabbia e le frustrazioni accumulate da parte di tutto ciò di cui Manson è un simbolo, ed è l'unico, «contro». Questo valore aggiunto di comunicazione/comunione è la sola cosa che conta davvero, e che rende la presenza ai suoi concerti essenziale se si vuole «vibrarne», come quando un tempo ci si andava per essere nella situazione, e non per la musica in se stessa. E poco importa a questo punto la sacrosanta verità dei Discharge (che proprio insignificanti non sono, se hanno pesantemente influenzato Metallica, Anthrax, Slayer) quando cantavano *But after the gig is back to the obeying*, perché qui siamo in presenza di un vero e proprio rito liberatorio. E ancor meno ci importano i racconti di De Gregori che con lui ha condiviso vari giorni nello stesso studio, né se i parties zeppeliniani di sesso & droga siano veri o frutto del lavoro del suo ufficio stampa. Non lo vogliamo sapere. Marilyn Manson ci serve così. Sporco, perverso, rovinato, transgender, oltraggioso e maledetto. E se anche fosse plastica, sarebbe sempre un combattere il fuoco col fuoco, con plastica tossica e corrosiva contro la plastica clinica e sterilizzata. Essenziale. Punto.

www.helenaavelena.com

Il Manifesto – 7 febbraio 2001



E' morto lunedì a Parigi il neurobiologo e filosofo Francisco Varela. Approdato negli ultimi anni al sapienzialismo orientale, era dotato di un talento speculativo che gli consentiva di inquadrare i risultati della ricerca sperimentale in contesti teorici di grande respiro

Dove sta la conoscenza questo è il problema



ALFONSO M. IACONO

Francisco Varela è morto. Aveva 55 anni. Lo conoscevo dal 1986, ma avevo sentito parlare di lui dagli anni in cui militanza politica, vita personale, lavoro, ricerca si intrecciavano ancora, anche se con sempre maggiore disagio e senso di insoddisfazione. A volte nei congressi, nei convegni, nelle assemblee politiche capitava di discutere non solo di politica, ma di scambiarsi informazioni su libri letti, su teorie interessanti, su ipotesi fantasiose e prese di posizione sorprendenti. Sto parlando di qualcosa che è finito all'incirca una quindicina d'anni fa. E già una quindicina d'anni fa era una pratica che andava scomparendo, come andava scomparendo tutto un mondo della sinistra. Intendiamoci, molte delle cose scomparse stanno bene lì dove stanno. Non valgono un rimpianto. Alcune di esse sì. E fra queste, gli scambi di informazioni e di opinioni fra persone di cultura e di formazione diverse. Michelangelo Notarianni, per esempio, era uno così.

Humberto Maturana e Francisco Varela, nel 1980, avevano pubblicato negli Stati Uniti - dove erano andati esuli dal Cile -, presso un collana di filosofia della scienza molto prestigiosa, un libro intitolato *Autopoiesi e cognizione*. Si trattava di una teoria, questa dell'*autopoiesi*, che, per la verità, era già stata elaborata e pubblicata tra il 1969 e il 1973, ma che dopo il 1980 aveva potuto girare oltre i circoli specialistici. Giorgio De Michelis propose una traduzione di questo libro, che poi sarebbe uscito da Marsilio nel 1985. Più o meno nello stesso periodo, Gianluca Bocchi e Mauro Ceruti stavano organizzando presso la Casa della Cultura di Milano una serie di conferenze, la cui pubblicazione nel 1985 presso Feltrinelli, permise di allargare a un pubblico assai più vasto la nozione di *complessità*. Fra i relatori invitati c'era anche Francisco Varela, il quale poi tornò l'anno dopo, sempre alla Casa della Cultura di Milano, e fu lì che ebbi la prima occasione di conoscerlo, perché la prima occasione di «spencerlo», sulle cui pagine, se non ricordo male, Michelangelo Notarianni e Marcello Cini parlavano di Gregory Bateson, mi aveva chiesto di intervistarlo. In seguito ci siamo incontrati più volte, a Parigi, dove viveva e lavorava, e in Italia.



un ritratto
di Francisco
Varela

Francisco era un uomo attraversato da almeno due interessi: quello scientifico - era neurobiologo - e quello filosofico. Quest'ultimo interesse andava crescendo sempre di più, o almeno, veniva estrinsecandosi sempre di più.

Con Humberto Maturana, biologo già noto e suo maestro, Francisco Varela propose dunque la teoria del vivente detta dell'*autopoiesi* (autoproduzione), dove i sistemi viventi sono descritti come chiusi. Essi non hanno altro riferimento che se stessi e sentono il mondo esterno come un insieme di perturbazioni, a cui reagiscono sempre nella chiave dell'autoproduzione. Come hanno osservato Robert S. Cohen e Marx W. Wartofsky nella prefazione a *Autopoiesi e cognizione*: «Il cambiamento radicale nel punto di vista richiede qui un salto immaginativo e l'abbandono fin dall'inizio delle caratterizzazioni standard dei sistemi viventi in termini di funzione o scopo, oppure di interazioni causali con il mondo esterno, oppure di relazioni organismo-ambiente, o persino in termini di informazione, codifica e trasmissione. In realtà Maturana e Varela propongono una biologia teorica che è topologica, e una topologia nella quale gli elementi e le loro relazioni costituiscono un sistema chiuso, o ancor più radicalmente, un sistema che, dal punto di vista del sistema stesso, è interamente auto-referenziale e non ha «esterno», un punto di vista che potremmo definire leibniziano».

L'idea di autonomia di un sistema vivente è centrale nel concetto di *autopoiesi*, e ad essa non sono estranee alcune considerazioni polemiche contro la teoria dell'adattamento di Friedrich Nietzsche, le idee sulla vita del fisico Schroedinger, così come la teoria vitalista del biologo Jakob von Uexküll, un punto di riferimento e di confronto per filosofi quali Cassirer, Heidegger, Merleau-Ponty, Gehlen. L'idea di autonomia, per dirla schematicamente, pone l'accento sulla distinzione fra sistema vivente e ambiente circostante, più che su corrispondenza e adattamento.

Varela, a differenza di Maturana, non credeva che i sistemi sociali potessero essere considerati dei sistemi viventi, e del resto, lo stesso Niklas Luhmann, il quale pure utilizzava per i sistemi sociali la nozione di *autopoiesi*, rifiutò di considerare i sistemi sociali come sistemi viventi. Da un punto di vista cognitivo e filosofico, un aspetto affascinante e intrigante di tale teoria è sicuramente il posto che l'osservatore occupa in un mondo di sistemi viventi, che sono concepiti chiusi e auto-referenziali, un mondo di cui fa parte lo stesso osservatore. Includere l'osservatore nell'osservazione. Conoscere la conoscenza.

Forse il modo migliore per sintetizzare tali questioni è quello di riprendere il quadro di Escher, *La galleria delle stampe*, che Maturana e Varela offrono come esempio in *L'albero della conoscenza* (Garzanti, 1987) In tale quadro un ragazzo guarda una stampa che riproduce una veduta della città, e tale stampa si trasforma nella parte della città che essa rappresenta. «Non sappiamo situare il punto di partenza - commentano Maturana e Varela -. Fuori o dentro? La città o la mente del ragazzo? Il riconoscimento di questa circolarità conoscitiva non costituisce tuttavia un problema per la comprensione del fenomeno della conoscenza, ma in realtà fissa il punto di partenza che permette la sua spiegazione scientifica» (*L'albero della conoscenza*). Il nesso tra osservatore e circolarità conoscitiva ha portato Varela a tentare di collegare la tradizione epistemologica con la tradizione fenomenologica (in particolare Merleau-Ponty) e quella ermeneutica. Varela recupera così quella che in

altri termini si potrebbe chiamare la storicità della conoscenza che per lui diventa problema cognitivo.

Scrive Varela in *Un know-how per l'etica* (Laterza 1992): «il modo nel quale ci manifestiamo è indissociabile dal modo nel quale le cose e gli altri appaiono a noi. A questo punto ci potremmo impegnare in un po' di fenomenologia e identificare alcuni tipici micro-mondi entro i quali ci muoviamo durante la vita di tutti i giorni. L'importante tuttavia non è catalogarli bensì notare la loro ricorrenza; essere capaci di azioni appropriate è, per certi aspetti non trascurabili, il modo nel quale incorporiamo un flusso di transizioni ricorrenti di micro-mondi. Non sto dicendo che non ci sono situazioni dove la ricorrenza

non si verifichi: per esempio quando arriviamo per la prima volta in un paese straniero c'è un'enorme mancanza di prontezza-all'azione e di micro-mondi ricorrenti. Molte semplici azioni come conversare o mangiare devono essere fatte deliberatamente o apprese del tutto. In altre parole, i micro-mondi e le micro-identità sono storicamente costituiti. Tuttavia il modo di vivere più comune consiste di micro-mondi già formati che compongono le nostre identità». Negli ultimi anni soprattutto, la riflessione sulle scienze cognitive ha spinto Varela a rivalutare l'idea di saggezza, con riferimenti alla tradizione orientale e al buddhismo. Fra le ragioni di questo interesse c'è sicuramente il rifiuto di considerare la conoscenza in termini di rappresentazione e di dualismo soggetto-oggetto,

e forse la constatazione della pesantezza epistemologica del monoteismo, cioè della visione del Dio unico dell'ebraismo, del cristianesimo, dell'islamismo, da cui discende una visione forte, troppo forte, dell'io.

Penso che a Francisco questa riflessione di Italo Calvino sarebbe piaciuta: «Nei momenti in cui il regno dell'umano mi sembra condannato alla pesantezza, penso che dovrei volare come Perseo in un altro spazio. Non sto parlando di fughe nel sogno o nell'irrazionale. Voglio dire che devo cambiare il mio approccio, devo guardare il mondo con un'altra ottica, un'altra logica, altri metodi di conoscenza e di verifica. Le immagini di leggerezza che io cerco non devono lasciarsi dissolvere come sogni dalla realtà del presente e del futuro».

Il Manifesto - 2 giugno 2001

Quel che il misticismo di Varela nasconde e rivela

La sua corretta prospettiva per la messa a punto della teoria biologica nell'immunologia e nelle neuroscienze

FRANCO VOLTAGGIO

Il tratto più significativo della personalità scientifica di Francisco Varela - neuroscienziato di punta attivo a Parigi, dove è morto lunedì scorso - era il possesso di un talento speculativo che gli consentiva di inquadrare i risultati della ricerca sperimentale in contesti teorici di grande respiro. È probabile che a questa sua capacità si debba il suo muoversi con disinvoltura nei meandri della fenomenologia di Husserl come l'inclinazione, particolarmente accentuata negli ultimi anni, verso il sapienzialismo orientale (e il buddhismo in particolare). Ad altri il compito di valutare le «incursioni» di Varela nella metafisica e la validità filosofica della sua visione dell'etica e, più in generale, dello spirito. Ad altri ancora il compito di valutare se la sua speculatività abbia o no reso un cattivo servizio alla scienza e alla filosofia. A nostro parere, il reale contributo di Varela alla biologia sta nell'aver offerto la prospettiva teorica corretta per mettere a punto la teoria biologica in due discipline cruciali come l'immunologia e il complesso delle neuroscienze.

A partire dal 1959, anno in cui apparve il celebre libro di McFarlane Burnet, *The Clonal Selection. Theory of Acquired Immunity*, il paradigma immunologico è stato, per almeno due decenni, dominato dalla Cst (Clonal Selection Theory), i cui contenuti essenziali

possono essere riassunti così: a) il sistema immunitario dei mammiferi (e in particolare dell'uomo) non è unicamente reattivo, ma *cognitivo*; b) il noto schema, secondo cui la «risposta immune» è attivata da cellule fondamentali, i *linfociti*, che reagiscono all'aggressione di un patogeno (*antigene*) non sarebbe comprensibile se l'organismo non «riconoscesse» l'antigene, specializzando la sua reazione mediante la produzione di cloni di linfociti: una produzione che, tra l'altro, sarebbe scandita da una sorta di autoapprendimento per prova-errore (l'evidenza sarebbe, in questo caso, fornita dal fatto che nel corso dello sviluppo dell'individuo si produrrebbero cloni autoreattivi - responsabili, se permanenti, delle malattie autoimmuni - poi annullati in coincidenza con l'evoluzione definitiva dell'individuo); c) la reattività verrebbe così a coincidere con la cognitività e, lungo questa via, la reale origine dell'io starebbe, in definitiva, nello stesso sistema immunitario; d) una prova indiretta, ma importante, del processo di autoapprendimento e dell'evoluzione del *Self* (= sé, impropriamente tradotto «Io») sino all'io vero e proprio, sarebbe fornita dal fatto che negli animali inferiori le molecole cognitive (neuroendocrine) e reattive (immunitarie) costituirebbero un pool unico.

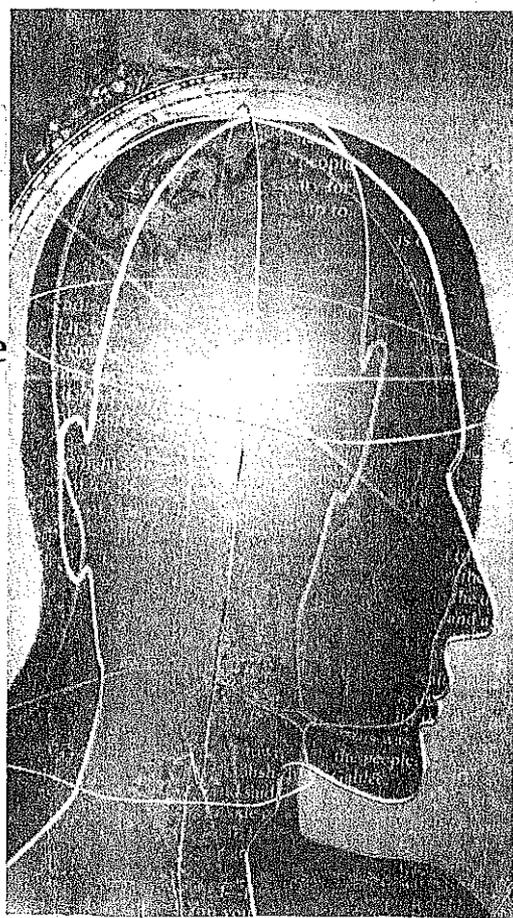


Illustrazione di Henk Dawson; sotto,

Per molti aspetti, la teoria della selezione clonale è una buona teoria: spiega il fenomeno dell'autoimmunità, rende possibile comprendere, in una prospettiva evolutivista, il rapporto tra gli animali inferiori e quelli superiori, suggerendo come il sistema neuroendocrino sia in definitiva l'esito di una speciazione del sistema immunitario o reattivo; consente infine una visione integrata dei due sistemi. C'è tuttavia nella teoria qualcosa che non convince: innanzitutto

la coincidenza assoluta della cognitività con la *conoscenza*, in secondo luogo il rischio di un appiattimento della cognitività stessa sul meccanismo stimolo-risposta, un meccanismo che lungi dall'essere prodotto per autoapprendimento è semmai una *conditio sine qua non* dell'autoapprendimento stesso.

La scuola di Parigi, nella quale Varela si riconosceva per esserne uno dei più illustri rappresentanti, sostituisce alla teoria della selezione clonale la teoria della rete autonoma (ANT = Autonomous Network Theory), nella quale si sostiene sulla base di evidenze sperimentali, che il sistema immunitario ha una sua attività endogena che non richiede stimolazioni da parte dell'antigene. Di qui la conclusione tratta da Varela in un lavoro fondamentale del 1988: «L'unico significato valido dell'io immunitario è quello definito dalla dinamica della rete stessa. Quello che non rientra nel suo dominio cognitivo viene ignorato (...) In base alla nostra visione, esistono solo l'io e le sue lievi variazioni. Ciò che è estraneo lo è solo in quanto simile (o solo leggermente diverso) all'io: l'*unheimlich* (minaccioso) di ciò che viene considerato estraneo può derivare solo da tale vicinanza». Ne consegue che per Varela l'io non è in alcun modo una lista di molecole autorizzate, ma piuttosto, una serie di situazioni fattibili di raggruppamenti reciprocamente compatibili, di schemi dinamici.

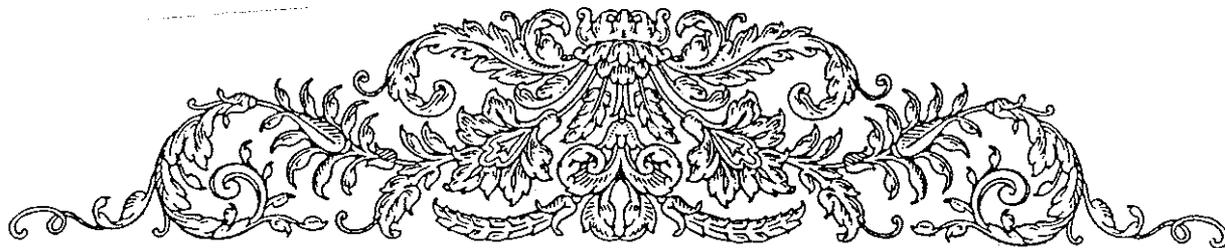
In definitiva, la prospettiva aperta da Varela nelle ricerche sulla teoria immunologica dominante negli anni '60-'70 non conduce, come si potrebbe credere, a una visione dell'io inteso come un'entità assolutamente indipendente dall'organismo e dal contesto ambientale. Semmai gioca nell'autore l'idea che l'io possa essere riguardato come un'emergenza, di cui è certamente possibile seguire il percorso nei raggruppamenti neurali ma che, in nessun caso e in nessun modo può essere assolutamente identificato con l'insieme dei raggruppamenti stessi.

La tesi del grande scienziato Crick, secondo cui la coscienza umana è un fascio di correlati neuronali, è una tesi in qualche modo riduzionistica e che non trova riscontro empirico reale. In una intervista, rilasciata a Sergio Benvenuto poco prima della morte, e che apparirà sul prossimo numero di «Lettera Internazionale», Varela affronta da par suo il problema della coscienza osservando, tra l'altro, quanto segue: «Non posso separare - non soltanto nell'infanzia ma per tutto il resto dell'esistenza - la vita mentale, la vita della coscienza, la vita del linguaggio o la vita mediata dal linguaggio, l'intero ciclo dell'interazione empatica socialmente mediato, da ciò che chiamo coscienza. Dunque ancora una volta tutto questo si svolge non all'interno della mia testa, ma in modo decentrato, nel ciclo. Il problema del *Neuronal Correlate of Consciousness* è mal posto perché la coscienza non è nella testa. Insomma, la coscienza è un'emergenza che richiede l'esistenza di questi tre fenomeni o cicli: con il corpo, con il mondo e con gli altri».

Naturalmente il cervello mantiene un ruolo centrale, poiché costituisce la condizione di possibilità di tutto il resto, il che però non toglie che, così come era impossibile parlare di una relazione materiale in senso proprio a proposito della rete immunitaria, allo stesso modo è impossibile credere che in questo o in quel circuito cerebrale risieda la coscienza.

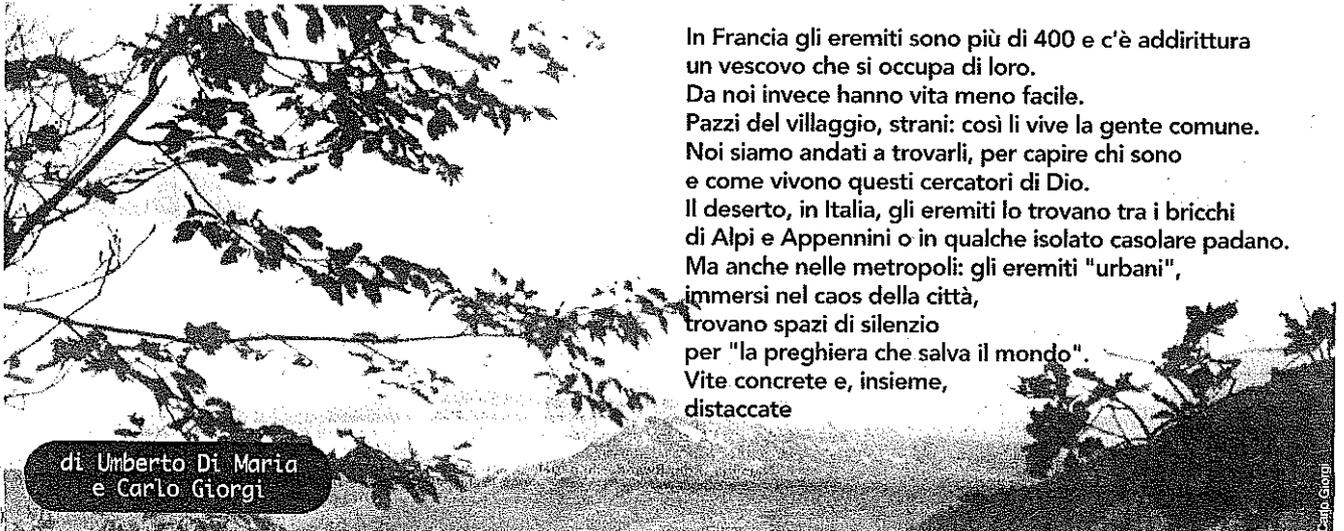
Quale conclusione è possibile trarre, che abbia una qualche valenza scientifica, dalle ultime riflessioni di Varela? A nostro parere questa: il vecchio tormentone delle neuroscienze, il sito della coscienza, è in realtà un problema mal posto. Lo è sotto il profilo teorico e perciò può essere fuorviante sotto il profilo sperimentale. L'opzione dell'emergenza può, declinata con attenzione, aprire una strada di ricerca decisamente matura e forse fruttuosa. È quello che speriamo. Resta certo, quasi come uno scandalo culturale, il cosiddetto «misticismo» di Varela. Ma è veramente uno scandalo? O è semplicemente un'opzione sentimentale a fronte di scoperte che potrebbero condurre anche ad altro? Ad una visione omnicomprensiva, anche sotto il profilo evoluzionistico, della coscienza umana, una visione che «salverebbe i fenomeni», cioè la dimensione laica della ricerca neuroscientifica. Ma se un'opzione del genere è solo «sentimentale» e sostituibile a quella «mistico-sapienziale», non sarà forse vero, come si pensava un tempo, che la vera scienza è in sé neutrale?

Il Manifesto - 2 giugno 2001



Chi sono gli eremiti del 2000? Un'inchiesta tra preghiere e silenzio

Ascesi e cellulare



di Umberto Di Maria
e Carlo Giorgi

In Francia gli eremiti sono più di 400 e c'è addirittura un vescovo che si occupa di loro. Da noi invece hanno vita meno facile. Pazzi del villaggio, strani: così li vive la gente comune. Noi siamo andati a trovarli, per capire chi sono e come vivono questi cercatori di Dio. Il deserto, in Italia, gli eremiti lo trovano tra i bricchi di Alpi e Appennini o in qualche isolato casolare padano. Ma anche nelle metropoli: gli eremiti "urbani", immersi nel caos della città, trovano spazi di silenzio per "la preghiera che salva il mondo". Vite concrete e, insieme, distaccate

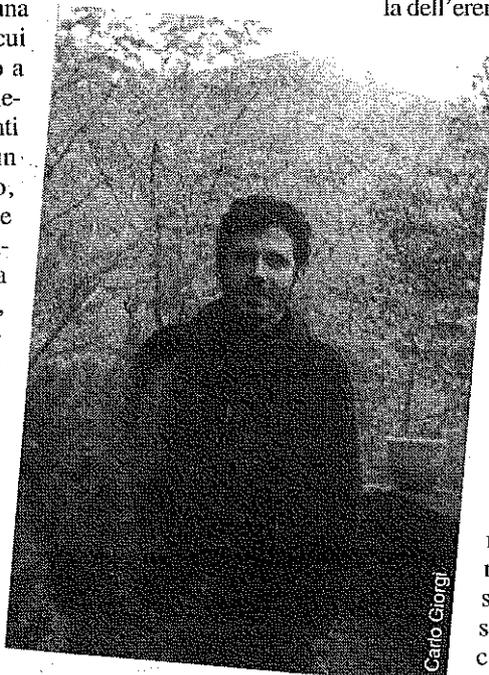
C'è la luna piena e Mauro schiaccia il freno. "Scendi; da qui si vede l'eremo", mi dice. Ci arrampichiamo su uno spuntone di roccia. Lontano, in fondo alla valle, un materasso di nuvole; a destra e sinistra, la neve di Appennini e Alpi Apuane. Con questa luna il silenzio viene naturale. Siamo in Garfagnana, 800 metri di altezza e un'aria che noi "inurbati" ci sogniamo. Mauro è un eremita: 40 anni, da oltre un anno ha scelto di vivere solo. Proprio solo. A 300 metri dalla sua casa di pietra abitano due pastori, marito e moglie; a un chilometro un agglomerato con altre 29 persone; più sotto il paesino di Sillico, cento abitanti ma "in via di estinzione": la vita è in città. Così si scende. Invece Mauro sale: "E vorrei qualcosa di più isolato -confida-. Qui gira troppa gente". È un eremita del 2000. La nostra inchiesta inizia da lui.

Mauro è un amico di un'amica e lo scovo facilmente: ha il cellulare. Un'eremita col cellulare? "Lo uso poco -spiega-; è l'unico contatto con il monastero da cui vengo". Comunque, grazie alla "dual band", ci mettiamo d'accordo: passerò un paio di giorni con lui, facendo quello che fa lui, tra interviste e silenzi.

Sei ore di viaggio da Milano; tre coincidenze ferroviarie e una sequenza infinita di tornanti in auto: alla fine Mauro mi apre la porta della sua casa. È un'ex-chiesa medievale con mura in pietra larghe un metro; affacciata sulla valle ma ben nascosta dagli alberi. L'inquilino precedente, un eremita francese, l'ha ristrutturata ricavando uno studio, una

cucina e una dispensa; e, al piano superiore, due stanze da letto e un bagno. C'è l'acqua e c'è anche la luce. Il riscaldamento è ingegnoso: un'intercapedine di metallo nel caminetto, dove passano i tubi dell'acqua: accendi il camino e si scaldano i termosifoni. Dopo una notte a 11 gradi, in cui benedico il mio sacco a pelo di piuma, gli chiedo i perché. E, davanti ai ciocchi di legno in fiamme del camino, Mauro parla. "Me ne sono accorto a vent'anni -racconta-. C'è una valle, vicino a Brescia, che per dieci chilometri va avanti molto stretta, poi a 1300 metri di altitudine si apre. Uno spettacolo, la val Paghero. Ci andavo da solo. Piantavo la tenda e, magari per dieci giorni, stavo lì a pregare: mi riconci-

liavo col mondo, le tensioni si placavano. Ricordo che avevo una passione viscerale per la pietra, la roccia; e un'immagine, come un desiderio profondo: una casa nel bosco, costruita da me, dove stare solo. Poi mi capita una rivista di montagna tra le mani: si parla dell'eremo di Camaldoli; mil-



Carlo Giorgi

le metri di altezza... in mezzo ad abeti secolari... camino a legna... Ho detto: allora non sono fuori di testa, c'è gente che la pensa come me; e ci sono andato". Mauro parla di getto ma non è invadente. Veste due maglioni di lana uno sull'altro e una piccola croce di legno al collo. È pacato e appassionato insieme: a mezzogiorno, mentre mangiamo, mette in sottofondo cori di musica ortodossa: "Senti come è mistico, ti fa volare!", dice, distraen-

Mauro all'esterno del suo eremo. Gli eremiti in Italia sono poche decine e si conoscono tra loro; capita che si tengano in contatto, a volte scambiandosi visite.

Mauro ne è andati a trovare quattro o cinque, prima di decidersi per la vita eremitica e stabilirsi in Garfagnana.

dosi dal risotto. "A Camaldoli sono stato più di dieci anni -racconta Mauro- ma non era proprio quello che cercavo; vivere assieme ad altri mi tarpava le ali; mi sento realizzato solo in questa solitudine. Ma non sono allergico alle persone: una volta all'anno, dopo Pasqua, per un mese e mezzo, prendo la mia



bisaccia e scendo, senza soldi e senza sacco a pelo, mi sposto solo a piedi anche mille chilometri, mi faccio ospitare da chi capita. È il mio modo di vivere il Vangelo. L'eremitismo è antropologico: lo sciamano, lo stregone, l'eremita sono fatti così - continua -. Così cercano Dio, una categoria che pochi sanno cosa sia. Neppure io, probabilmente, lo so". Nel pomeriggio, il lavoro manuale: riparazioni, legna, raccogliere noci e castagne. Il lavoro intellettuale, la mattina, nello studio: scrive gli indici tematici dei vangeli, per una casa editrice di Treviso.

Guadagna abbastanza per far fronte alle spese ordinarie: luce, bombola del gas e, ogni tanto, scheda telefonica, circa 80 mila lire al mese. "Di vestiti ne ho e molto cibo me lo regalano", sostiene. Sul camino una radio stereo: "Sento il notiziario tutte le mattine. Mi è costata 140 mila lire, una spesa folle". Ma soprattutto Mauro prega: alle sei meno un quarto del mattino, sul tappeto della sua camera, quando la casa è ancora gelata. Poi, prima di colazione, accende il camino e indossa una veste bianca dalle maniche larghissime. Ha costruito un altare ortodosso

pieno di icone e candele nel sottoscala che fa da atrio. Canta anche se è da solo, brucia incenso nella penombra e sta in silenzio. Il sottoscala è così raccolto e caldo che sembra che il camino stia di qua. Così anche a mezzogiorno. E poi la sera. Mauro legge il Vangelo come da secoli fanno i monaci: legge, medita, prega, contempla. È il ritmo della giornata. Fuori dal tempo. Perché ha tutto il tempo che vuole. "La fretta rovina tutto - spiega -; e qua di fretta non ce n'è".

Terre di mezzo - dicembre 200

La nostra inchiesta

Anche il matrimonio prima di scoprire la vocazione

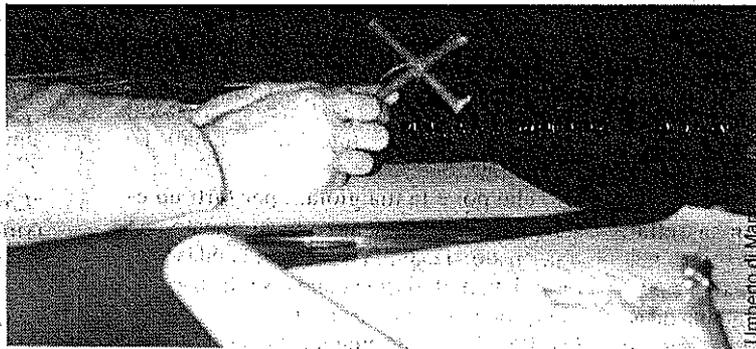
Prossima fermata l'eremo

Artista, atea, femminista. Poi, a Parigi, la svolta. Da tre anni si dedica alla meditazione e alla preghiera in una valle del lago di Como

"Un'eremita? Mahh... è sempre vestita così elegante..." dice di lei una signora che sbucca dalla nebbia. E nella nebbia riscompare. Di C., la chiameremo così, la gente del paese sembra sapere molto. Mille rivoli di chiacchiere. C. vive su un costone ripido della montagna da tre anni. Un posto isolato in questa valle che sprofonda nel lago di Como. L'eremo è una casetta grezza, in pietra e cemento, che sembra spiacciata contro il terrazzamento tanto, lo spazio è breve. Due piani, due stanzette, quattro finestre. Una casetta con le misure degli italiani di 100 anni fa. Gliel'ha data in comodato d'uso un contadino per 30 anni. Per dormire C., mi dirà poi, posa il piano del tavolo per terra e si sdraia sopra. Fuori meli e filari di vite. "Quando c'è il sole la casa è illuminata dalla mattina alla sera", spiega il parroco. Caratteristica rara in una valle. C. mi aspetta nella canonica di don Battista che l'ha aiutata a trovar casa e installarsi nel paese: "Ho deciso

di restare qua anche perché sono molto ospitali e gentili", dice C. Ha 56, è nata a Siracusa, è vissuta a Milano poi in Francia e infine qui. È una donna e un'eremita. Ce ne sono davvero poche: "Non così poche; nella comunità di Parigi dove ho vissuto su quaranta persone 20 erano donne". Un po' diffida di me: "Sai la gente non capisce che non deve disturbare, ti prende per pazza, ed è invadente... ho accettato di raccontarti di me perché voglio far sapere che anche l'eremitaggio è una vocazione,

come il pregare, e sono convinta che ci sono molte vocazioni di questo tipo che vanno perse perché non ci sono testimonianze". C. racconta di un'infanzia ricca, della scelta di non credere a 19 anni e di un padre despota, gerarca fascista, di fratelli maschi prediletti. E di una fuga dalla Sicilia e dal padre. 20 enne è a Napoli, oltre all'istituto d'arte frequenta i movimenti studenteschi e inizia il suo impegno per la difesa delle donne. Si sposa civilmente e la sua casa diventa una piccola comune: "ogni giorno cucinavo per almeno 8 persone". E si accorge che i suoi più cari amici sono cattolici di sinistra. Si trasferisce a Milano: forma i primi collettivi femministi, avvia corsi di storia



Umberto di Marz

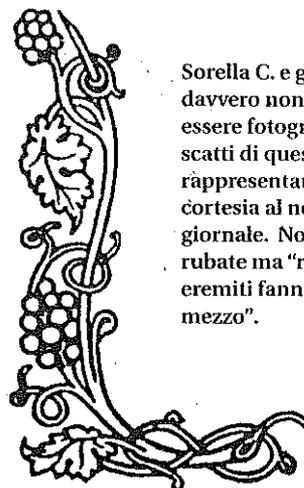


dell'arte, aggrega un gruppo di donne sul tema dell'arte al femminile. Apre uno studio di pittura e insegna storia dell'arte in una scuola superiore. Si afferma come artista; divorzia. L'arte è il suo croccio. Ma all'inizio degli anni '80 si ferma. Quell'inquietudine che l'aveva portata a cercare nell'arte una risposta si rivela altro: "avevo inseguito vanità" dice. Una crisi di tre anni e poi l'abbandono della casa, dello studio, dei begli abiti. A 43 anni va a vivere in un paesino al confine con la Svizzera, inizia la meditazione buddhista e rimane in contatto con tre sole amiche. Legge la biografia di S.Teresa d'Avila e di Edith Stein ("... sembrano essere un must tra gli eremiti", dice) e la prima lettera pastorale di Carlo Maria Martini, arcivescovo di Milano, sulla contemplazione. "Mi sono detta: ragazza mia, tu sei cristiana... scopri le tue radici -spiega C. contentissima-. È stata la vera chiamata, la svolta della mia vita...". E sottolinea con un milanesissimo, "té capii?". Va a Parigi alla ricerca di un teologo, trova la fraternità monastica di Gerusalemme, frequenta un centro di meditazione buddhista. "Mi sono sentita rivoltata... a ondate mi

accorgevo che i miei valori andavano cambiando e... voilà" conclude. Decide che si vuol fare monaca: "Mi sentivo così felice della mia fede che mi sembrava di impazzire dalla gioia": Il Carmelo di Parigi inizia ad essere troppo frequentato per lei: cerca silenzio e meditazione: vuole dedicare la sua vita alla preghiera per la salvezza del mondo.

Nel 1996 torna in Italia. Non conosce più nessuno. Da tre anni vive in eremitaggio. Ha una piccola pensione che le permette di acquistare i cereali per la colazione e il latte di soia, non mangia carne, compra la legna. Nel suo eremo ci sono luce elettrica e tante croci di legno intrecciate a mano, per ognuna una piccola campana: "è la voce di Dio" spiega. Ha una regola di vita che il vescovo ha approvato e che sviluppa la sua giornata sulla preghiera e la meditazione: giovedì notte fa la veglia nell'orto, venerdì mortificazione e silenzio. Ha un telefono cellulare ma lo tiene spento il martedì. Mi regala due croci. L'accompagno sotto l'eremo e mi accorgo che ha gli occhi blu: si allontana nella sua lunga tonaca marrone, stretta nei tre maglioni.

Grazie C.



Sorella C. e gli altri eremiti davvero non gradiscono essere fotografati. Gli scatti di queste pagine rappresentano una cortesia al nostro giornale. Non sono foto rubate ma "regali" che gli eremiti fanno a "Terre di mezzo".

Diritti e doveri anche lontani dal mondo

Sacri codici fiscali

Un eremita può finire ovunque; ma non su una carta d'identità. "Sui documenti non si troverà mai scritto: eremita", spiega Sisto Caccia, religioso scabriniano e responsabile degli eremiti (uno) della diocesi di Piacenza-Bobbio. Piuttosto ci sarà scritto sacerdote; oppure, se non si tratta di un prete, religioso, perché l'eremita si impegna comunque, di fronte al vescovo ad essere casto, povero e ubbidiente".

La vita eremitica è molto rara, ma per la Chiesa l'eremita non è un alieno; in ogni diocesi il vescovo incarica un suo responsabile per la cura degli eremiti. Fino all'83 mancava una legislazione ecclesiastica riguardante gli eremiti; che invece è introdotta nel nuovo Codice di diritto canonico, dove il canone 603 recita: "Oltre agli istituti di vita consacrata, la Chiesa riconosce la vita eremitica o anacoretica con la quale i fedeli, in una più rigorosa separazione dal mondo, nel silenzio della solitudine, nella continua preghiera e penitenza, dedicano la propria vita alla lode di Dio e alla salvezza del mondo. L'eremita è riconosciuto dal diritto come dedicato a Dio nella vita consacrata se con voto, o con altro vincolo sacro, professa pubblicamente i tre consigli evangelici nelle mani del vescovo diocesano e sotto la sua guida osserva il programma di vita che gli è proprio". "Agli eremiti sacerdoti -continua Caccia- di solito il vescovo chiede anche di celebrare la messa alla domenica, o di tenere ogni tanto incontri pubblici; ma bisogna stare attenti: la gente tende a idealizzarli, a trasformarli in santoni. Allora scappano, cambiano luogo". Di fronte alla legge italiana gli eremiti sono cittadini come gli altri: devono mantenere una residenza, devono pagare le tasse. Anche se con l'isolamento alcune incombenze passano in secondo piano. "A volte è la diocesi a prendersi carico della parte economica -spiega Caccia-, anche per permettere loro di vivere spiritualmente".



Terre di mezzo - dicembre 2001





Anacoreti nel metrò

Eremita in città. Domenico Maria Fabbian vive da eremita nel cuore di Padova, a due passi dalla basilica del Santo.

La sua sveglia è alle 5, con preghiere e e lodi, poi gode di un'uscita al giorno per le spese (quotidiani e alimenti freschi), niente tv e visita ai propri genitori ogni due mesi.

Il telefono è permesso ma solo con il filtro della segreteria telefonica.

Domenico è un religioso consacrato a luglio del 2000 e crede che la solitudine sia una benedizione di Dio. È uno degli eremiti in città presenti in Italia.

Tutti in comune hanno l'essere passati dalla 'Fraternità monastica di Gerusalemme', una comunità con sede a Parigi da cui nasce il movimento dei "Monaci in città".

Il fondatore del movimento, l'abate Pierre-Marie Delfieux, afferma che nelle città la vocazione monastica è quella di essere cittadini e che ciò che

l'eremita cercava ieri nel deserto lo trova oggi nelle città. "Anche Gesù -sottolinea- si è recato a Gerusalemme.

La città purifica, santifica... ella ha tanto bisogno di te di quanto tu di lei": così si legge nel "Libro di Vita" dei monaci.

Oltre a Parigi la fraternità conta comunità a Strasburgo, Vézelay, Blois e Magadala.

In totale vi sono 130 tra monaci e monache membri della fraternità e provenienti da 25 nazioni.

In Italia una piccola comunità è stata avviata a Firenze.

La giornata dei "Monaci in città" si divide tra lavoro e preghiera.

I monaci fanno piccoli lavori di artigianato all'interno della comunità (dai sandali in cuoio, ai coprilibri, alle lampade, alla trascrizione di documenti) oppure lavorano all'esterno, senza l'abito da monaci, spesso come camerieri o come addetti alle pulizie.

Terre di mezzo - dicembre 2001



A destra, San Girolamo, Caravaggio

Si alza per pregare in piena notte: "Mi sveglia Dio"

La postina del silenzio

Vive tra i castagni sull'Appennino tra Parma e La Spezia, ma non vuol dire dove: "Sennò che eremita sarei?". Per sbarcare il lunario compone icone e vetrate



"Facevo la postina...". Inizia così l'incontro con sorella P.: divertente come non te l'aspetti con un'eremita e tanto profondo da preoccupare. "Anzi... dunque... ma tu che cosa vuoi da me?" chiede schietta subito e poi spiega "... guarda ho detto sì a incontrarti per il vostro giornale, altrimenti i giornalisti li evito". P. ha 39 anni che sembrano 30, veste una lunga palandrana di cotone celeste, giubbotto blu, un velo blu le copre i capelli neri e fini. Sorride anche con gli occhi e ha le mani cicciotte segnate dal lavoro.

Vive al confine tra la provincia di Parma e La Spezia: "Non si può scrivere dove, sennò poi viene su un sacco di gente e allora non sarei un'eremita... o no?". Vive in una casa in pietra, isolata e abbracciata da castagni: due piani più un piccolo sottotetto che ha rimesso in sesto grazie alle braccia di due ragazzi albanesi. "Lo fanno gratis" dice quasi a scusarsi. La sua giornata è scandita dalla preghiera: "Ma non venirmi a chiedere della sveglia e degli orari: ho deciso di svegliarmi quando è tempo di svegliarsi... mi sveglio anche alle 3 - 4 di notte... devi solo amare e l'orologio è Dio -dice-. Il tempo ci è donato e devi entrare nel tempo, mi sveglio che sento l'esigenza di pregare, sento che c'è bisogno della mia preghiera".

Racconta che alcune notti: "... chiedo a Dio di svegliarmi e prego e ricordo le persone nella notte e in tutte le notti possibili, mi sento in cammino con tut-

ti gli oranti ed è bello pensare che la mia preghiera si unisce alla loro... la preghiera sai... è un grande mistero, è piena di volti, di parole".

Per vivere incolla icone su pezzi di legno che raccoglie e che mette in vendita in alcune librerie cattoliche tra Parma e Piacenza oppure realizza delle vetrate in mosaico di vetro: "ho imparato leggendo un libro... che ci vuole?".

È nata a Bologna da una famiglia "normalmente cattolica" (come dice lei). Ha sempre frequentato la parrocchia e le associazioni di aiuto agli emarginati. Ha iniziato a lavorare a 16 anni come segretaria. Studiava di sera per diventare assistente di comunità infantile: "così non dovevo studiare il latino".

Dopo il diploma parte per un affiancamento a una missione in Brasile: un incontro con la povertà che le cambia la vita.

Torna dopo un anno e vince un concorso alle poste come sostituto-portalettere: "ho lavorato fino a 29 anni alle poste di Bologna". La parola d'ordine era "posta in cassetta". Guadagnava 1,3 milioni. Mi sono tuffata nell'esperienza del lavoro, del sindacato, dei colleghi e fuori lavoravo per una comunità di assistenza per adolescenti in difficoltà, facevo la catechista e seguivo ad uno ad uno i miei ragazzi".

La vita affettiva di coppia c'è stata, è stata una parentesi bella ma ancor più uno spunto per qualcosa di più forte.

"Poi ascolta bene... sono andata a Parigi. Avevo conosciuto questa comunità monastica e mi sono licenziata. Un'esperienza che ha messo insieme il vivere con gli altri e, allo

stesso tempo, che rispondeva alla mia sete di silenzio, di infinito.

Se vuoi questa è stata la chiamata... anche se io dico che le scelte le fai tu, ad un certo punto sei con le spalle al muro, devi dare una risposta a un grido forte interno, una richiesta di vivere".

La vita in comunità a Parigi e la sicurezza anche economica che ne derivava finiscono nel 1995. La ricerca del silenzio incalza e P. chiede ai gesuiti di Bologna di fare i "30 giorni di sant' Ignazio": "gli esercizi di discernimento che ti aiutano a capire dove sta la volontà di Dio che poi è la tua gioia... per farti un esempio il discernimento è lo strumento che ti permette di capire che tra una Panda e una Ferrari, tu preferisci la Panda perché è in sintonia con te stesso... capisci?".

Dal 1996 P. vive da eremita: prima in una canonica in provincia di Piacenza ("ma c'era troppa gente comunque e allora mi ritiravo in una roulotte"), poi in un piccolo santuario sulle colline di Parma e infine in questa valle tra Parma e Piacenza.

In ottobre P. ha ricevuto la consacrazione dal vescovo di Piacenza, Luciano Monari, ed è stata l'occasione per rivedere gli amici postini di Bologna.

Eremiti di tutti i secoli e di tutte le religioni

Figli di Antonio

Il monaco e l'eremita, come la gallina ed il suo uovo. Chi è nato prima? Difficile dirlo. Se si guarda alla tradizione cristiana il primo vero monaco è sant'Antonio abate, vissuto intorno al 300 d.C., che decide di ritirarsi nel deserto per vivere in isolamento la povertà evangelica; quindi, in realtà, si tratterebbe non di un monaco ma di un eremita. Solo che viene raggiunto da altri "solitari", affascinati dalla sua scelta. E nasce una comunità monastica.

Monaci-eremiti da manuale sono Macario il vecchio che, nel IV secolo, si ritira nel deserto dell'alto Egitto; e Ilario di Gaza (III e IV secolo) che sceglie la solitudine del deserto del Sinai, per poi isolarsi (è il caso di dirlo) sulle alture di Cipro.

Altro campione di vita eremitica del cristianesimo è Girolamo (IV sec.); quello che, nel silenzio del suo eremo, traduce dall'ebraico in latino la Bibbia, realizzando un vero best-seller. La sua traduzione dell'antico testamento diventa la più letta di tutto il medioevo.

Con Romualdo (XI sec.) nasce l'esperienza, viva ancora oggi, dei monaci eremiti di Camaldoli, che vivono in equilibrio tra ricerca della solitudine e vita comunitaria. Nell'età di mezzo l'eremitismo è vitale. Tanto che nel '300 Dante sistema gli eremiti in paradiso: "questi altri fuochi tutti contemplanti/ uomini fuoro, accesi di quel caldo/ che fa nascere i fiori e' frutti santi" (canto XXII, vt.46-48); e Petrarca racconta in un suo libro, "La vita solitaria", l'esistenza di molti eremiti sui monti pisani; il primo a stabilirsi in quelle zone -secondo l'autore- sarebbe stato, almeno di passaggio, sant'Agostino ("De vita solitaria", libro II, cap.IV). Gli eremiti ed i monaci eremiti, non sono comunque un'invenzione cristiana. Invece, la scelta del deserto e dell'essenzialità, è propria di ogni autentica esperienza religiosa. Di monaci eremiti ce ne furono nell'antico Egitto, nell'ebraismo-precristiano e successivo; se ne trovano nell'islamismo e soprattutto in India, nel bramanesimo, nel buddhismo e nell'induismo.



Terre di mezzo – dicembre 2001

RINGRAZIAMENTI

Ringraziamo i giornali ed i testi da cui sono tratti gli articoli. Un grazie a Fabio e Rosaria per le fotocopie, a Emanuela e Alberto per la veste grafica e a Peppina da Letta (Antonietta), che ha permesso la realizzazione di questo numero mettendo a disposizione la casa.

La Redazione: Maura da Bianca, Maia da Peppina e Elena, iSTERI da Rosaria, anTHEÓS da vioLETA e antiGONE*. Autunno 2613**.

DONNE E RAGAZZI CASALINGHI, dispensa di pratiche ludiche, n° / , inverno 2613 (2002)

Supplemento a AAM TERRA NUOVA, n° – 2002

Registrazione: Tribunale di Firenze, n°3287 del 13/12/1984

Direttore responsabile: Mimmo Tringale - CP 199, via Ponte di Mezzo 1 – 50127 FIRENZE

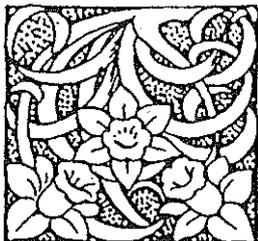
Movimento degli Uomini Casalinghi: c/o Legambiente – Gruppo d'Acquisto Città del Sole -via Padova, 29 – 20127 Milano – Tel. 02/28040023 – Fax 02/26892343 – e mail:movimentouomincasalinghi@hotmail.com

* Nota: Questi sono i nomi che ciascuna si è data. Una delle nostre pratiche per liberarci dall'ideologia patriarcale è l'autodeterminazione dell'identità fondata sulla riconoscenza verso la madre e chi si prende cura dell'infanzia. Per approfondire questa tematica rimandiamo alle pubblicazioni precedenti, in particolare "homo casalingus" [primavera 2601 (1989)].

** Nota: Facciamo partire l'anno nuovo dal 21 marzo, cioè dall'equinozio di primavera e la cronologia storica dalla fondazione del Tiaso di Saffo.

Per comprendere quest'altra pratica di liberazione dall'ideologia patriarcale invitiamo a leggere la pubblicazione: "Saffo e Carla Lonzi" (Quaderni dei ragazzi casalinghi n°10, primavera 2607-1995).





L'altare è maschio

FILIPPO GENTILONI

La posizione della donna nelle chiese cristiane - in particolare nella chiesa cattolica - è un tema da non dimenticare. Né basta sottolineare, come è ovvio, l'enorme vantaggio della donna cristiana nei confronti di quella musulmana. Vale la pena di riflettere su alcune notizie recenti, per concluderne che, dopo il cammino già fatto, resta ancora una lunga strada da percorrere.

Lo ha sottolineato, nel corso del sinodo dei vescovi, conclusosi ieri, una delle poche suore che vi hanno partecipato, Maria Sujita Kallupurakkhatu, superiora delle religiose indiane di Nostra Signora. Ha parlato di «sfruttamento» delle suore nella chiesa; «accettate solo come forza lavoro». E ha chiesto: «Quali nuove strutture intendiamo realizzare per garantire maggiori poteri alle donne?». Anche su questo problema, ha detto, la chiesa si gioca la propria «credibilità».

Sul ruolo delle suore, un'altra notizia interessante viene dal Sud Africa. Circa 80 religiose hanno sottoscritto un documento che contesta una dichiarazione dei vescovi contraria all'uso del condom. «I vescovi - dicono le suore - non pensano a quelle situazioni di abuso, sfruttamento e disperazione, spesso perpetrate a danno delle donne, che si espongono al rischio di infezione da Hiv».

Ma il Vaticano continua a frenare l'intraprendenza femminile. In questi giorni una «notificazione» ufficiale ribadisce che le donne non possono essere consacrate diacone, come sembra che sia avvenuto in alcune diocesi. Consacrando diacono il marito, alcuni vescovi latinoamericani avevano consacrato diacone anche le mogli. Il Vaticano proibisce: le donne non possono accostarsi all'altare (se non come chierichette). Il «sacro» rimane riservato al maschio.

Il Manifesto - 28 ottobre 2001

Almeno per ora. Sono in molti a pensare che non sarà sempre così. Nel luglio scorso si è tenuta a Dublino la Conferenza Mondiale per il sacerdozio femminile, un'organizzazione che raccoglie i gruppi favorevoli da tutto il mondo. Il Vaticano - ovviamente assente - ha giudicata «inopportuna» la presenza di tre suore cattoliche. Fra queste, una molto nota al di là dell'Atlantico, e alla quale la bella rivista *Jesus* dei Paolini (ottobre 2001) dedica un servizio, a firma di Vittoria Prisciandaro. Suor Joan Chittister, benedettina, teologa (ha pubblicato una quarantina di volumi) dichiara, fra l'altro: «Le donne sono sempre state completamente fuori da tutti i livelli della Chiesa. È come se l'intera società vedesse con un solo occhio, ascoltasse con un solo orecchio, stesse su una sola gamba, pensasse con una metà del cervello. Il potere è con gli uomini, lo sviluppo teologico e la stessa idea di Chiesa sono maturati con gli uomini. ... Oggi, per la prima volta nella storia, davanti ai cancelli della Chiesa ci sono migliaia e migliaia di donne che sono qualificate in teologia, filosofia, storia, spiritualità... Sono pronte, aspettano».

Quanto dovranno aspettare fuori dalla porta? Lo stesso numero di *Jesus* informa che in Austria già una trentina di donne, stanche di aspettare, studiano «da prete». Quattro anni di corsi, organizzati dal movimento «Noi siamo Chiesa». I vescovi, ovviamente, ignorano, mentre sembra che più d'uno sia convinto che nella Chiesa le cose sono destinate a cambiare.

Il dibattito sul sacerdozio femminile, comunque, resta aperto anche in ambito cattolico. Né bisogna dimenticare la voce di quelle femministe, anche cattoliche, che discutono il sacerdozio stesso e non vorrebbero che la partecipazione femminile contribuisse a ringiovanire una istituzione da contestare. Un po' come per il servizio militare.

Il dibattito sul sacerdozio femminile, d'altronde, non può non coinvolgere il dibattito sullo stesso sacerdozio, rifiutato, come è noto da molte chiese cristiane non cattoliche. Dal femminismo all'ecumenismo il passo è breve.

Bibliografia

Di seguito riportiamo una lista di libri utili ad approfondire il tema dell'eremitaggio.

"Cercatori di Dio"

Reportage sulle tracce degli ultimi eremiti", ed. Paoline;

"Abbazie, monasteri, eremi"

Una guida della De Agostini, 59 mila lire;

"Eremiti camaldolesi in Italia"

Guida pubblicata da Vita e Pensiero, 68 mila lire;

"Eremo, spiritualità del deserto"

Una riflessione spirituale di un monaco anonimo, con prefazione di Enzo Bianchi, edito da Queriniana, 15 mila lire;

"Lettere dall'eremo"

Scritto da un monaco chiamato Frate Ave Maria (sulla cui vita è stata anche pubblicata di recente una VHS), edito da Piemme, 28 mila lire;

"Note sull'eremo"

Di autore anonimo, pubblicato dall'editrice Appunti di Viaggio;

"Regola di vita eremitica"

Di P. Giustiniani, edito dall'Abbazia San Benedetto di Seregno; 12 mila lire;

"Storie dell'eremo"

Di Luca Desiato, edito da Gribaudi 25 mila lire;

Due testi classici patristici:

"Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco"

Di San Girolamo, Città Nuova editrice, 23 mila lire;

"Vita di Antonio abate. Detti e lettere"

Di San Atanasio di Alessandria. Sant'Antonio abate è considerato il padre dei monaci eremiti. Il libro è pubblicato dalle Paoline, 40 mila lire;

Infine l'antologia "Detti e fatti dei Padri del deserto", pubblicata da Rusconi, 26 mila lire.



SOMMARIO

Pag. 2	Un alfabeto di cotone
3	La lingua della parola ricamata
5	L'eguale misura del mondo
6	Le parole creano il mondo
8	Lemmi e dilemmi di Dio
9	Le dieci parole della libertà
11	Figure di angeli e di idioti
13	Il Big Bang del pensiero antico
16	Il lungo cammino delle quattro "nobili verità"
17	Maria, più vicina alla terra che al cielo
19	Rosolea, un fuoco sempre acceso
21	Sant'Antonio: "matrono" dei ragazzi casalinghi?
24	Agostino – Confessioni di peccati innocenti
26	Giordano Bruno – Il laboratorio alchemico di un materialista
29	Bruccia ancora la fiamma dell'eretico
30	Visto dal basso
32	1594, Papa Vs Donna
34	Da veggente a santa
37	Un monaco senza indulgenze
39	Nel monastero dei monaci tatuati
40	Il diavolo è un angelo
42	Dove sta la conoscenza questo è il problema
43	Quel che il misticismo di Varela nasconde e rivela
45	Ascesi e cellulare
46	Prossima fermata l'eremo
47	Sacri codici fiscali
48	Anacoreti nel metrò
49	La postina del silenzio
50	Figli di Antonio
51	Bibliografia sull'eremitaggio
51	L'altare è maschio

In Copertina: Un'immagine di Santa Rosalia