

IL SIGNIFICATO STORICO ED ETICO-PEDAGOGICO DEL SACRO

di LAURA TUSSI

IL CONCETTO DI RELIGIONE

L'esperienza religiosa elementare
Studi socio-antropologici sul concetto di religiosità

IL CONCETTO DI SACRO

Il sacro e il profano
Lo spazio sacro e la sacralizzazione del mondo
Il tempo sacro e i miti
Rapporto tra realtà e mito
La sacralità della natura e la religione cosmica
Esistenza umana e vita santificata

PERSISTENZA O SCOMPARSA DEL SACRO?

Ambivalenza del sacro e ambivalenza della psiche
Le religioni e i problemi della libertà e della sicurezza
Il mito dell'eterno ritorno
Il sogno del giardino

LE DITTATURE E LA DISTORSIONE DEL SACRO

I deportati, le testimonianze, gli eventi...
La memoria come scelta etica
La creatività delle arti per sconfiggere lo spettro nazista e l'annichilimento della ragione

CONCLUSIONI

Il rischio dell'oblio

BIBLIOGRAFIA

IL SIGNIFICATO STORICO ED ETICO PEDAGOGICO DEL SACRO

Di LAURA TUSSI

IL CONCETTO DI RELIGIONE

Le multiformi esperienze umane, che possono essere qualificate, anche solo genericamente, come religiose non sono riconducibili ad un paradigma tale da consentire una definizione unitaria dei fenomeni ad esso correlati. Le stesse “religioni mondiali”, di cui M. Weber analizza l'etica economica (confucianesimo, taoismo, induismo, buddhismo, islamismo, giudaismo e cristianesimo) presentano tratti costitutivi che possono essere utilmente comparati tra loro, ma non altrettanto facilmente dichiarati omologhi, a meno che non si risalga all'esperienza religiosa elementare e originaria.

Infatti, la definizione di religione, maturata in epoca romana secondo le accezioni di Cicerone e di Lattanzio e poi codificata da Agostino e da Tommaso d'Aquino, rinvia prevalentemente al contesto occidentale e medio-orientale. Cicerone nel *De natura deorum* (II, 28) fa derivare il termine *religio* dal verbo *relegere* (rileggere considerare con diligenza e scrupolo) e Lattanzio nel *Divinae institutiones* (IV. 28) dal verbo *religare* (legare. fissare).Sembra poi che Agostino riprenda piuttosto la prima interpretazione nel *De utilitate credendi* (XII. 27).quando sostiene che “de religione... de colendo atque intelligendo Deo agitur” e definisce la religione come il modo di conoscere e di onorare la divinità. Mentre Tommaso si avvicina di più alla seconda nella *Summa theologiae* (II-II, q. 81,a.1), dove afferma che “religio proprie importat ordinem ad Deum”, e così la religione risulta essere per lui il complesso delle relazioni che ordinano l'uomo a Dio.

Anche nel campo delle scienze sociali si ritrovano molte posizioni diversificate, che possono però essere ricondotte a due scelte metodologiche di fondo, rispettivamente di Durkheim, che elabora una definizione previa di religione (“il sistema di credenze e di pratiche, inerenti a persone e cose sacre, cioè separate e interdette, che uniscono in un unica comunità morale, chiamata la Chiesa, tutti quelli che vi aderiscono”), e di Weber, il quale, secondo la sua logica interpretativa, accetta l'autodefinizione che gli attori sociali danno del loro agire religioso.

L'ESPERIENZA RELIGIOSA ELEMENTARE

Due sono i tratti costitutivi dell'esperienza religiosa elementare: ¹il sentimento del limite e il sentimento del trascendente. Numerosi sono gli eventi quotidiani e straordinari, che ci richiamano la radicale verità del

¹ Otto R, *Il Sacro*, Feltrinelli, Milano 1976.

nostro limite essenziale. L'esperienza umana infatti è impregnata di *contingenza*, che culmina nell'esperienza della morte, di *impotenza*, specie di fronte a certi ostacoli da superare e di *penuria* di mezzi e di risorse, che richiede la loro economia e la ricerca continua di fonti energetiche alternative.

La privazione relativa, che alimenta spesso la nostra angoscia, diventa ben presto una situazione-limite nel cui punto di rottura l'uomo si pone il problema a volte drammatico della sua origine e del suo destino. Questa domanda si focalizza poi nella richiesta finale del perché della morte e di rimando del perché della vita stessa. La situazione di rottura, il limite, il contingente, richiedono, per essere spiegati, una realtà che li trascenda. Empiricamente si può solo misurare il sentimento, cioè l'esperienza vitale, individuale e collettiva, del trascendente, che dà significato al contingente, permettendo così di risolvere i suoi inquietanti interrogativi.

Il rapporto con il trascendente può avvenire in due diverse modalità, secondo l'obiettivo che il soggetto si prefigge: quando entra in relazione con lui per fini non empirici, ma sostantivi ed espressivi, egli fa esperienza religiosa: quando invece l'uomo manipola il trascendente per semplici scopi immediati e concreti, in questo caso fa esperienza magica, che in definitiva risulta essere un'attività strumentale. Religione e magia sono due fatti irriducibili tra loro, anche se nel vissuto elementi magici si possono mescolare a quelli religiosi.

La sociologia classica ha utilizzato due concetti fondamentali per comprendere e definire operativamente l'esperienza del trascendente. Durkheim parla del sacro e della sua sfera, che per essenza si diversifica radicalmente dal *profano*. Il profano è il regno dell'esperienza comune, della vita quotidiana, dell'attività economica del lavoro del limite. Mentre il sacro è potenza e forza, che dà sostegno, sicurezza e stabilità a tutto quello che è feriale. Le forze sacre sono però ambigue, nel senso che esse sono positive e negative, propizie e infauste, attraenti e ripugnanti, utili e pericolose per gli uomini. Nei confronti del sacro l'uomo prova un timore riverenziale, che diventa impegno etico e osservanza morale. Alla fine per Durkheim l'esperienza del sacro si risolve nel sentimento di appartenenza alla collettività: il suo Dio è la società stessa. E così la sociologia, scienza del sociale, come già aveva affermato Comte, diventa una nuova teologia e il sociologo un nuovo sacerdote, che educa il cittadino allo sviluppo della coscienza partecipativa in funzione della solidarietà e dell'integrazione sociale. Queste, secondo Durkheim, sono le virtù da sviluppare, mentre il vizio da estirpare rimane la loro mancanza, cioè l'anomia e il conflitto sociale.

²Weber invece interpreta il trascendente vissuto come *carisma* e la sua esperienza collettiva come esperienza carismatica. Il carisma, che non si

² Weber M., *Sociologia delle religioni*, UTET, Torino 1976.

presenta solo sotto sembianze religiose, è una qualità straordinaria, che viene attribuita ad un individuo da coloro che diventano in tal modo i suoi seguaci. Il carisma è forza dirompente e innovativa, è elemento creativo e terapeutico dell'angoscia esistenziale. Esso inoltre diventa valore emblematico ed esemplare tanto da essere accettato da chi lo riconosce come imperativo morale.

STUDI SOCIO-ANTROPOLOGICI SUL CONCETTO DI RELIGIOSITÀ'

Grande eco hanno avuto nella cultura politica contemporanea le riflessioni di A. Gramsci sul folklore religioso, in cui intravede la presenza di emozioni scatenate da esigenze biologiche ed economiche della povera gente, che, in tempi più maturi, hanno trovato espressioni più adeguate in teorie e programmi di politica sociale. Su questa scia si possono collocare le ricerche di A.M. Di Nola sui sottofondi magici della religiosità ed ancor più la presa di posizione di ³V. Lanternari, nei confronti di riferimento onnivale all'esperienza religiosa, di tutte le manifestazioni culturali. In antitesi a G. De Leeuw, egli osserva che molte costumanze, ad es. la festa, possono trovare spiegazioni sostanzialmente laiche. Sono assunzioni interpretative di fenomeni abitualmente riferiti alla religione, che trovano apprezzamento soprattutto se vengono riferite al generale spostamento del pensiero da prospettive teleologiche ad altre più strumentali. ⁴Oggi interessa meno l'oggettività delle nozioni costitutive della cultura, mentre si pone tanta enfasi sulla loro soggettività: minore attenzione si pone sul perché del credere e molto maggiore sul come si crede. L'imputazione causale delle nostre nozioni culturali non si presenta più in termini di ispirazione, ma si preferisce definirla come intuizione quando trova collocamento adeguato nel sistema culturale del soggetto, oppure come allucinazione se non vi si inquadra. Quello che per lo scienziato, nella religiosità popolare, risulta intuizione o allucinazione, gravide di emozioni collettive, per chi la vive e la diffonde risulta invece autentica ispirazione, sia pure differenziabile in qualifiche diverse, come: divina, angelica, demoniaca.

La ricchezza di contenuto dei temi del culto popolare è stata recentemente rilevata da F. Ferrarotti in *Il paradosso del sacro*. Egli si pone in polemica nei confronti di quei pensatori, come De Martino e Acquaviva, che hanno preconizzato un processo di secolarizzazione, per l'uno irreversibile, per il secondo equivoco, già negli anni '50. Né estinzione, né eclisse del sacro, a suo giudizio, si possono provare, ma solo spostamenti ed evoluzioni, e specialmente un debordamento della pietà religiosa dalle inferriate istituzionali. La reviviscenza del sacro nei Paesi più industrializzati, e

³ Lanternari V., *Festa, carisma, apocalisse*, Sellerio, Palermo 1983

⁴ Ferrarotti F., Cipriani R., *Sociologia del fenomeno religioso*, Bulzoni, Roma 1974

perfino nelle loro élites culturali, non è imputabile solo all'attivismo delle Chiese, ma anche ad improvvise irruzioni di carismi che scatenano movimenti spontanei. L'ampiezza del sacro considerato da Ferrarotti è enorme ed abbraccia neopentecostali e carismatici, meditazione trascendentale e de-ipnosi, astrologia e ufologia, satanismo e messe nere. Riprendendo una tesi di R. Caillois (1939), che rintraccia nel sacro tanta *souillure* e *débouche*, Ferrarotti qualifica sacri tanti comportamenti irrazionali, paranoici, parapsichici e perfino immorali, senza peraltro approfondire quali elementi tematici, ambientali e modali propongano di accoglierli nell'ambito del sacro. Precisa, tuttavia, che in questa sfera si distingue bene un nucleo che deve dirsi seriamente "religioso". nel senso agostiniano di culto accettabile dalla ragione. Non tutto ciò che è sacro, infatti, è irrazionale e incomprensibile, contrastante ai principi logico-ontologici e alle procedure scientifiche del raziocinio formale. Su questa via si erano già posti gli autori del Nuovo Testamento, quando rifiutarono l'impiego dei termini *ieròs, sanctum* e preferirono *àgios, sanctum*, per indicare i valori specifici del cristianesimo.

Vasta è la rilevazione di atteggiamenti implicitamente religiosi in tanti comportamenti personali e sociali vissuti in ambienti ufficialmente laici. Lo specifico religioso può riferirsi alla naturale tendenza al trascendente, oppure ad opzioni valoriali propri della rivelazione cristiana.

IL CONCETTO DI SACRO

Questo termine è stato impiegato dalla teologia solitamente per indicare quella sfera di realtà visibile e invisibile che va considerata possesso esclusivo della divinità e quindi va sottratta all'uso quotidiano del mercato. Tuttavia anche in ambienti extraecclesiali si è soliti attribuire carattere sacrale a dati simboli e valori verso i quali si rivendica la riverenza del pubblico. Quando in sociologia si parla di "sacro" si fa riferimento a quei concetti che in esso ha convogliato R. Otto. Questo studioso procede sulla scia delle dottrine scaturite dall'idealismo romantico, che avevano segnalato nel fatto religioso soprattutto un dato emozionale, irrazionale, fino a ridurlo a sentimento. In questa luce si è poi cercato di comprendere quel materiale etnografico, di cui è difficile afferrare la funzione razionale, né sempre si riesce a distinguere chiaramente l'elemento totemico, quello magico e quello religioso. Ne sono venute alcune idee utili all'analisi della religiosità nella società moderna.

La prima preoccupazione di Otto è quella di avvertire che il sacro non è facilmente conoscibile e definibile: ⁵"si può soltanto provocare, destare, come tutto ciò che viene dallo spirito". La "provocazione" di Otto inizia con la constatazione che alla base di ogni religione c'è un sentimento

⁵ Otto R., op.cit.

irrazionale di *terrore* e nello stesso tempo di *fascinazione*, in cui si esprime la relazione dell'uomo con Dio. Nelle articolazioni linguistiche dottrinali il “numinoso”, termine con cui si vuol indicare l'elemento irrazionale originario di ogni religione, viene razionalizzato, dando corpo da una parte alle idee razionali di giustizia, legge, morale, peccato, e dall'altra all'immagine della divinità come misericordia, provvidenza, ecc. Dal rapporto tra l'irrazionale originario e il razionale nasce il sacro.

È importante distinguere nell'esperienza religiosa, nel numinoso, la presenza del *mysterium* (il sentimento di qualcosa di straordinario e di incompreso, senza alcuna specificazione qualitativa) e del *tremendum* (è una specificazione del *mysterium* con la quale si indica un sentimento di particolare timore, non confondibile con altre forme di timore, e legato all'assoluta sovrappotenza, alla maestà del *tremendum*). Parlare del *mysterium tremendum* significa semplicemente avere un po' circoscritto l'inafferrabile categoria del sacro. Ci si avvicina ulteriormente ad essa se si usa l'espressione “totalmente altro”, indicando così ciò che è al di là della sfera dell'usuale, del comprensibile, del familiare, fuori dell'ordinario, ciò che provoca stupore. Per questo le raffigurazioni del “totalmente altro” devono essere considerate tutte forme posteriori di razionalizzazione, con le quali non si è ottenuto altro risultato se non quello di assottigliare e indebolire l'esperienza stessa del “totalmente altro”.

Se la *maiestas* intimorisce, il numinoso ha anche un aspetto “fascinoso”, attraente. Così l'esperienza del sacro comprende questi due elementi contrastanti: il tremore, lo smarrimento di fronte al numinoso. e tuttavia il bisogno di avvicinarsi ad esso, addirittura di possederlo, di farlo proprio. Infine, tra gli attributi del sacro (*sanctum*) è da considerare la pienezza di valore, che oltrepassa ogni capacità di comprensione: il sacro è *augustum*, possiede cioè un valore oggettivo che impone rispetto in sè.

Sono questi i termini essenziali coi quali Otto cerca di sopperire *all'incapacità del linguaggio umano* di esprimere compiutamente ciò che resta “totalmente altro”. Il tentativo di Otto può dunque essere inteso come l'elaborazione di una proposta che riesca a superare l'ostacolo di esprimere nelle articolazioni del linguaggio una realtà vissuta e difficilmente esprimibile.

IL SACRO E IL PROFANO

⁶In una prospettiva diversa, e forse più utile alla sociologia, in quanto più facilmente trasferibile a livello operativo empirico, si pone M. Eliade, con il suo saggio ⁷*Il sacro e il profano*. “Vorremmo presentare a differenza di Otto il fenomeno del sacro in tutta la sua complessità e non soltanto in ciò che di *irrazionale* esso comporta. Non ci interessa il rapporto tra gli

⁶ Eliade M., *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino 1954.

⁷ Eliade M., *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1967.

elementi non-razionali e quelli razionali della religione, bensì il *sacro nella sua totalità*. Orbene, la prima definizione che si può dare del sacro è che esso si oppone al profano”. Come si manifesta il sacro? La ierofania (= manifestazione del sacro) consiste innanzitutto in un'apparizione che si differenzia dal profano, dal quotidiano, dal normale, una differenziazione che avviene non solo *nelle* cose quotidiane, ma *attraverso* di esse. La ierofania costituisce un paradosso: “Nella manifestazione del sacro un oggetto qualsiasi diventa *un'altra cosa*, senza cessare di essere *se stesso* ...; per coloro che hanno un'esperienza religiosa, tutta la natura può rivelarsi come sacralità cosmica”. La questione della distinzione tra sacro e profano riguarda in definitiva due modi diversi di porsi nel mondo, due diverse situazioni esistenziali. Si possono avere, cioè, due tipi di esperienza del mondo: un tipo sacro e un tipo profano. Da questo punto di vista è chiara l'importanza che viene ad assumere l'analisi del sacro: essa coincide con la descrizione degli universali caratteri che sono posseduti dall'uomo *religioso*. L'analisi di Eliade, condotta sulle popolazioni arcaiche ma con continui agganci al nostro tempo, si svolge attorno a quattro argomenti principali: lo spazio sacro e la sacralizzazione del mondo; il tempo sacro e i miti; la sacralità della natura e la religione cosmica; esistenza umana e vita santificata.

LO SPAZIO SACRO E LA SACRALIZZAZIONE DEL MONDO

L'apparizione del sacro rende non omogeneo lo spazio fisico. Questo, nel suo aspetto profano precedente e staccato dall'intervento del sacro, sarebbe essenzialmente amorfo, caotico, incontrollabile da parte dell'uomo, il quale non potrebbe dominarlo, regolarlo, fondarlo e costruire in esso la propria dimora, il proprio spazio vitale. Il sacro stabilisce un centro nel caos, e da questo centro tutto l'universo viene regolato, in modo tale che le varie parti del mondo sono ad un tempo distinte tra di loro e collegate da vie di accesso ben definite. Il mondo viene così ad avere un *orientamento* cosmologico. L'essere stesso dell'uomo è collegato a questo intervento sacrale; la sua entità rimane in vita finché, attraverso il sacro, è distinta dal caos, luogo di angoscia, di svuotamento ontologico.

La partecipazione al sacro pone l'uomo al centro del mondo, nel cuore della realtà: “L'uomo religioso si pone al centro del mondo e contemporaneamente presso la sorgente stessa della realtà assoluta, vicinissimo all'"apertura" che gli assicura la comunicazione con gli dèi”. Nell'insediarsi in un luogo, l'uomo ripete la cosmogonia, compie cioè un'azione religiosa, primo passo di avvicinamento al mondo degli dèi, per il quale l'uomo ha una profonda nostalgia.

IL TEMPO SACRO E I MITI

Come lo spazio, anche il tempo non è omogeneo. Nella durata temporale quotidiana vi sono degli intervalli di tempo sacro, le feste. La festa sacra consiste in una riattualizzazione di un evento sacro avvenuto in un passato mitico. Celebrare una festa significa partecipare ad un tempo immobile, sempre uguale, che non ha durata né si esaurisce. La localizzazione di questo tempo è *in illo tempore*, quando il tempo fu santificato dalla presenza del dio creatore. La festa è anzitutto una scadenza periodica, la conclusione di un ciclo. Il ciclo più importante, quello annuale, riconduce l'uomo all'inizio, alla nuova creazione, all'originaria cosmogonia. La festa ha anche il significato di riattualizzare l'atto cosmogonico. In questo modo essa ha quasi la funzione di rigenerare il tempo, che viene ricondotto al tempo iniziale. L'uomo religioso che celebra la festa nasce pure lui di nuovo, con le forze intatte.

Molti miti hanno appunto la funzione di riattualizzare il tempo mitico, e, più in generale, stanno a testimoniare il “bisogno dell'uomo religioso di riprodurre indefinitamente gli stessi gesti esemplari”, bisogno legato all'aspirazione e allo sforzo dell'uomo religioso di vivere il più possibile vicino ai suoi dèi, alla sua origine. Periodicamente egli diviene “contemporaneo” degli dèi, desidera vivere alla loro presenza. In qualche modo egli vuole partecipare all'Essere. Tale partecipazione gli viene garantita dai suoi miti, nei quali vi sono tutte le rivelazioni primordiali del dio all'uomo, rivelazioni di cui l'uomo è custode. “Il mito è la storia di quanto è accaduto *in illo tempore*, la rappresentazione di ciò che gli dèi, o gli esseri divini, hanno fatto in principio”. Attraverso i miti l'uomo può riprodurre i modelli divini, e così mantenersi nel sacro, nella realtà, e il mondo stesso, qualora l'uomo compia i gesti divini esemplari, viene santificato o mantenuto tale. La storia sacra è il continuo ripetersi (l'eterno ritorno) di questo rifarsi alle origini. Una volta che la concezione del tempo sia stata desacralizzata, che la sua figura non sia più quella di un circolo chiuso, ma quella di una linea con un inizio e una fine, il tempo “ha il significato di una durata precaria ed evanescente, che conduce irrimediabilmente alla morte”.

RAPPORTO TRA REALTÀ E MITO

Il mito, quale idealizzazione esemplare in corrispondenza di una carica di eccezionale e diffusa partecipazione fantastica, è la risoluzione istintiva del bisogno che spinge l'uomo (immaginario privato) e la comunità (immaginario collettivo) posti di fronte all'incidenza di eventi qualsiasi a ricercarne le motivazioni.

⁸Non sono infatti unicamente gli avvenimenti impreveduti o inconsueti, i cataclismi e le calamità turbanti in modo atipico lo stato di concretezza, gli stimoli di questo processo (nella concatenazione: avvenimento – stupore – atteggiamento reattivo), ma essenzialmente - secondo quanto sostengono etnologi e sociologi - l'esigenza di instaurare relazioni controllabili fra cause ed effetti. Non la modificazione della realtà tangibile provocata dall'inconsueto, quanto il fatto che esso esista ed agisca, in modo imprevedibile sul consueto, contribuisce dunque alla trasformazione dell'appreso in sistemi di valori traslati.

Così l'eclissi o il terremoto o la folgore, non risvegliano curiosità più profonde e contrastanti del ciclico ripetersi delle lune o delle stagioni o dell'alba e del tramonto. Particolarmente conturbante sarebbe il loro scollamento fuori da un ordine abituale, diventato punto di riferimento permanente ed allo stesso tempo punto di partenza, sempre considerato come invariabile, come Natura assoluta.

⁹La vita della gente contadina, dei nostri progenitori, che si svolgeva nei cortili, era scandita dai cicli stagionali. Nella storia di ogni tempo l'uomo ha sempre lottato contro le forze naturali, temibili per la loro violenza, fino a quando il progresso e le rivoluzioni industriali e tecnologiche, lo hanno posto in una posizione di preminenza e di sopraffazione nei confronti dell'ambiente. Il rapporto della civiltà rurale con la natura si rivelava incentrato su sentimenti di rispetto, amore, ma soprattutto timore.

La vita agricola, le ciclicità stagionali, che regolavano l'esistenza contadina, scandendo i periodi delle semine, delle trebbiature, delle vendemmie, dell'uccisione di certi animali a seconda del periodo dell'anno, in ritmicità temporali, permettevano al popolo contadino di sentirsi parte integrante di una comunità, determinata da uno specifico senso di appartenenza alla stessa, le cui ritualità, caratterizzate da una cultura magico-religiosa e realistico-concreta, permettevano a tutti di riconoscersi in un'identità ben precisa. Infatti la visione del mondo da parte dei contadini era caratterizzata da una fortissima unità attraverso un'identità che garantiva una maggiore sicurezza collettiva. Nonostante il duro lavoro nei campi, le epidemie, le cattive annate, le condizioni atmosferiche sfavorevoli e la povertà che rendevano difficile la loro già precaria esistenza, questa gente credeva nella "Provvidenza" un valore tradizionalmente custodito nel bagaglio culturale popolare. La speranza che scaturiva dai loro motti di augurio più usuali, come "Abbi fede", "Spera nella Provvidenza" dimostra il loro modo di affrontare le avversità. Le parole e i gesti di propiziazione o di imprecazione hanno, a livello psicologico, un'efficacia magico-apotropaica, cioè la facoltà, secondo le credenze, di allontanare il negativo, di assicurare il benessere dei singoli e dell'intera comunità.

⁸ Jorio P., *Il magico, il divino, il favoloso nella religiosità alpina*, Priuli e Verlucca, Torino 1983.

⁹ Cfr I Quaderni della Brianza, *La memoria ritrovata. Alla scoperta del territorio*, n. 112 Giugno 1997. Trattasi della recensione del libro edito dall'associazione culturale "Il Cortile" di Nova Milanese.

Il rito sottolineava e attribuiva significato ai vari momenti dell'esistenza: il risveglio, la festa e il lavoro, la nascita e la morte, che scandivano il vivere comune. Ogni contadino, ogni cortile, ogni paese, celebrava riti magico-religiosi per scongiurare le avversità atmosferiche (riti apotropaici), per prevedere l'andamento dei raccolti al fine di propiziare un nuovo ciclo agricolo, preparandolo alla prosperità e cancellandone le negatività passate (riti propiziatori).

Da Natale a Carnevale si celebrava una grande festa per l'inizio di un nuovo ciclo stagionale, per cui in famiglia e pubblicamente, si compivano cerimonie rituali finalizzate a ripristinare un senso di fiducia della comunità per il futuro che si auspicava più prospero, rendendo la collettività solidale e compatta proprio nel periodo più difficile dell'anno, l'inverno, quando i campi brulli e il freddo intenso rendevano il raccolto una speranza di sopravvivenza. Questa conoscenza di ritualità tramandata di generazione in generazione contribuiva a costituire l'identità culturale del popolo. L'uomo della società arcaica si sente solidale in rapporto ai ritmi cosmici. La storia sacra trasmessa dai miti (santi e divinità) risulta indefinitamente ripetibile. Il popolo ritiene i modelli delle istituzioni civili, le norme della condotta umana, fondamenti del vivere, rivelati all'inizio dei tempi da un'origine sovrumana.

Il simbolo, il mito, il rituale, costituiscono un complesso sistema di affermazione sulla realtà ultima delle cose: una vera metafisica. Un oggetto sacro o un'azione ripetuta acquistano valore, diventano concreti perché partecipano di una realtà che li trascende. L'oggetto del rituale si trasforma in ricettacolo di una forza esterna che lo differenzia dal resto dell'ambiente, attribuendogli senso e valore. Il rituale consiste nel ricordo di un evento mitico e al contempo nella ripetizione dello stesso, basata su un modello divino, un paradigma archetipo, tramite rievocazioni di gesti inaugurati da altri. Tutti gli atti religiosi sono fondati, nella storia dei tempi, da divinità, santi, eroi civilizzatori e antenati mitici. L'uomo ripete sempre, ritualizzandolo, l'atto della creazione. Basti pensare al calendario religioso contadino che commemora tutte le fasi cosmogoniche, cioè di creazione dell'universo tradotte nelle ritmicità agricole. Il mito cosmogonico della creazione assumendo uno scopo di restaurazione della pienezza integrale dell'essere, diventa il modello essenziale per tutte le cerimonie che auspicano la guarigione, la fecondità, la nascita, i lavori dei campi, dove si ripete l'azione divina del creatore.

Magia e religione, esperienze naturalmente divergenti, contribuivano, nella cultura contadina, a mantenere un modello di comportamento solidale, di comunione e di aiuto reciproco, valori che le dure condizioni della vita agricola rendevano necessari per il sostentamento della stessa comunità. La magia è fede nel soprannaturale, basata sull'efficacia riparatrice dei riti compiuti dall'uomo, mentre la religione affida le sue preghiere a Dio, sempre in grado di esaudirle, anche se a volte non venivano ascoltate. Per que-

sto motivo si ricorreva ai santi visti come intermediari tra l'uomo e la divinità.

La mitologia allora nacque non tanto dall'esigenza di chiarire l'eccezionale, quanto dalla volontà di afferrare la lezione dell'ordinario.

Il rito nacque per esorcizzare l'eccezionale. Tutte le religioni comprendono un insieme di riti dalle funzioni ben precise: riti di consacrazione, per ammettere un luogo un oggetto un uomo nell'ambito della sacralità; riti di dissacrazione, che reinseriscono nel mondo profano ciò che era sacro; riti di proibizione, che stabiliscono confini insormontabili fra i due campi; riti di espiazione, che hanno la funzione di liberare e purificare mediante il sacrificio.

Questo binomio (mitologia + rito) è l'espressione simultanea dell'ideologia nella quale si riconosce ogni gruppo umano e delle possibilità di trasformazione di essa in pratica.

Il rito infatti libera il ricco potenziale emotivo di una realtà nascosta ma accattivante che corrisponde, quasi in parallelo, alla realtà naturale: nuovi modi di percezione vengono elaborati materializzandoli ed istituzionalizzandoli in sistemi di simboli (dal latino *symbolus* = contrassegno) che supportano l'immaginazione del gruppo come "consensus" (accordo) sociale.

Consueto ed eccezionale, fenomeni stimolanti in pari grado l'umana curiosità per il loro meccanismo parzialmente compreso o fuori della dinamica nota, dovevano avere un autore: prima di qualsiasi spiegazione logica, l'uomo elaborò una serie di spiegazioni mitiche della gerarchia delle relazioni concrete (il tuono non è un fenomeno acustico da mettere in relazione con una scarica elettrica atmosferica, ma il diavolo che attraversa in carrozza i valloni).

Il mito si è associato ai tentativi di spiegare le condizioni cosmiche; in presenza di ogni fenomeno l'uomo frugò l'intero campo della sua conoscenza finché non gli riuscì di trovare qualcosa che, adattandosi facilmente al problema in questione, gliene desse soddisfacente spiegazione.

L'essenza del mito, dice l'antropologo Malinowski, è un atto istitutivo non storia falsificata o scienza mistificata. A differenza della leggenda (narrazione a cui si presta fede come fosse storia) e della favola (piena di accadimenti prodigiosi, ma senza connessione con i rituali), il mito è "l'asserzione di una più alta ed importante verità, di una realtà primordiale, alla quale si guarda ancora come al modello ed al fondamento della vita antica" (cfr. *B. Malinowski, Sex Culture and Myth, 1963*): una specie di "modello teorico" della nostra attuale scienza.

Non descrizione allegorica del mondo della natura (sole, stelle, luna, stagioni, ecc.) e dell'inconscio dell'uomo, ma proposizione di essi in modelli che soddisfino le curiosità motivate sorte dal mondo dell'intelligenza.

L'approccio al pensiero religioso passa quindi attraverso il labirinto del mito – atto istitutivo perpetuato da un rituale che fa rivivere l'accadimento da esso narrato -.

Una certa sacralità e la sua connessione con il rituale sono infatti peculiari del mito, ma non dimentichiamo che esso può talvolta anche combinarsi con gli aspetti meglio assimilabili delle favole e delle leggende, nel tentativo ampliato di fornire tutte le risposte ai “perché universali”: in questo modo l'uomo primitivo cercò di organizzare l'area brutalmente polimorfica che lo incuriosiva con la sua mole di problemi radicali; similmente, le società che hanno subito minimi mutamenti (per scelta o per isolamento) in un lungo corso di anni, ora minacciosamente assediate dal tempo tecnologico, si spiegano con richiami fumosi i continui ampliamenti del mondo circostante.

Pensiamo quale dovette essere l'instabilità psichica dell'uomo uscito dal periodo aurignaciano-perigordiano (30.000/ 18.000 anni fa), con il cervello ormai nelle sue piene dimensioni, venuto a contatto con una massa di cose e di accadimenti - strani e spesso ostili - che lo interessavano, ma contemporaneamente lo spaventavano per il contenuto incompreso.

Il mondo esterno da una parte e la sempre più vigorosa spinta delle necessità materiali dall'altra, provocarono nel tempo l'estendersi di interessi ad un ambito più vasto innescando, con lo sviluppo della personalità, anche un nuovo orientamento ed una diversa presa di coscienza.

Questo nostro antenato trascurò allora causalità e modalità, reperibili con l'osservazione e la riflessione, per rivolgersi a meditare le conflittualità profonde che riteneva di scorgere in ciascun avvenimento.

Si può supporre che nei rapporti concreti fra le cose, nei rapporti di forze che sentiva ancora indefinibili intorno a sé, abbia intuito un dominio in grado di modificare l'ordine del mondo con le proprie illimitate capacità d'intervento: un fatto dinamico, una possibilità di trasformazione continua, che lascia aperto anche il più chiuso rapporto con il sacro e rende incerta la finalità più fatidica.

Tutti gli eventi che trascendevano il potere umano furono di conseguenza fatti risalire ad un mondo di esseri che li determinano e che, pur somigliando agli umani, per molti aspetti, li superano in potenza ed in capacità tanto da costituire, per ciascun gruppo etnico, quel pantheon immaginifico che ci è dato conoscere sotto forma di racconti mitici, tradizioni orali, leggende elaborate, venutosi a formare secondo un'evoluzione uniforme di tre grandi fasi:

- fase del mana - o fase dell'assenza di demarcazione tra materia e spirito: caratterizzata unicamente dalla presenza di una potenza misteriosa, viva ed insita in tutte le cose della terra, animate od inanimate, e nei fenomeni naturali.

Una forza onnipresente e non indagabile, impersonale ed indifferenziata, alla quale l'uomo rimandava tutto l'incomprensibile e l'imprevedibile. La

stessa paura conseguente ai fenomeni non era altro che la manifestazione di tale onnipresenza (da non confondersi questo atteggiamento con il - panteismo - dal momento che, a quel punto della sua evoluzione, l'uomo non aveva ancora concepito la nozione di divinità).

Si tratta, per questa prima fase, di “pananimismo” dotato “simultaneamente di un carattere magico e religioso” (*Robert Aron*).

- fase del naturismo -: il mana rimane ancora valido ma si frantuma, si localizza, si suddivide in strutture più complesse che lo inglobano - vegetali animali minerali -, nelle quali inizialmente si diffondeva indifferentemente senza mai precisare la sua natura di sacro imperscrutabile.

Questa è la fase dinamica della relazione che esiste nell'interdipendenza e nell'interazione costante fra causa ed effetto, ma i mezzi di cui il gruppo dispone per orientare e/o organizzare gli eventi, sono patrimonio di pochissimi iniziati.

L'immaginario collettivo o sociale (del quale è bene precisare che non si tratta della somma di immaginari individuali, essendo esso il fondo comune dei simboli dell'umanità, substrato risultante della relazione tra la repressione sociale necessaria alla sopravvivenza del gruppo e un processo continuo di destrutturazione dell'ordine esistente) viene manipolato da questi detentori del potere magico, in modo che un sistema di significati sia rappresentato con una categoria di atti.

Uomini privilegiati - stregoni, sciamani “gli uomini della medicina”, sibille – (in genere individui affetti da imperfezioni fisiche di tipo particolare o da alterazioni psichiche che agli occhi del nucleo tribale apparivano “segni” di eccezionalità) sono riconosciuti personaggi chiave, unici in grado di entrare in comunicazione con il soprannaturale per invocare o per placare (lo stregone cristallizza, in un certo modo, le virtualità sociali ancora impensate).

L'immaginario individuale si esprime invece nell'adorazione delle forze e degli eventi naturali - potenza e nefandezza del mana -, così come esso si estrinseca nei fiumi, nelle montagne, nei venti, nelle tempeste.

Dal mana totale, il culto si sposta dunque alle cose ritenute esserne il ricettacolo: l'albero, la roccia particolare, il sole, la sorgente, assumendo l'aspetto di una religiosità che è stata chiamata “feticismo”.

- fase dell'antropomorfismo -: è la fase decisiva sul piano spirituale, quella cioè che sposta dal livello terreno al trascendente il potere degli “spiriti determinanti” (fase mitologica).

Gli esseri soprannaturali che circondano l'uomo non sono più insiti nelle cose della natura. ma assumono fisionomia antropica, diventano cioè – come gli uomini portatori di doti buone o cattive, di virtù e di debolezze, in grado superiore a quello dell'uomo dal momento che sono potenzialmente capaci di produrre il bene ed il male (tutto il bene e tutto il male), responsabili di determinare la vita e di orientare qualsiasi forma di attività.

L'uomo immaginante crea una gerarchia di spiriti: più temibili e potenti, generalmente più distanti da lui (soggiornano nelle acque, nelle montagne, nelle cavità a si manifestano assai raramente); altri, più accessibili, che gradualmente prende a conformare a sua immagine e somiglianza e quindi forniti di aspetto, facoltà e destini propri dell'uomo (antropomorfismo), passando attraverso la fase zoomorfica a somiglianza di animali).

E' lecito a questo punto parlare di vere e proprie divinità, anche se il passaggio dal naturismo all'antropomorfismo si verificò presso tutti i popoli in un periodo di tempo variabile ed attraverso fasi intermedie, talvolta parecchio estese, spesso chiaramente definibili di semiantropomorfismo e di semizoomorfismo (vedi il politeismo dei Babilonesi).

LA SACRALITÀ DELLA NATURA E LA RELIGIONE COSMICA

Anche la natura, per l'uomo religioso, non è mai puramente “naturale”, ma è ricca di significato religioso. Il fatto stesso che il mondo esista, che non sia un caos, ma che posseda una struttura, costituisce un aspetto sacrale. La struttura del mondo, il suo modo d'essere, rivela la sacralità all'uomo religioso in svariati modi. Si comincia dalla infinita alterità che il cielo rappresenta per l'uomo: là è la trascendenza, là, quindi, è la dimora degli dèi. Non si tratta di un ragionamento, bensì di un'intuizione di sé come totalmente staccato dal cielo; questo luogo non è Dio, ma ciò presso cui sta Dio, il “luogo” di Dio.

Queste divinità celesti tendono ad allontanarsi, a divenire lontane, staccate dal mondo. Permangono in forma di simbolo. Allora l'uomo rivolge la sua attenzione verso il mondo: la sua esperienza religiosa diventa più concreta. Il sacro emerge nella vita quotidiana, salva restando l'invocazione al dio trascendente nel caso di estremo bisogno. Sono dunque le *potenze della vita* che prendono il posto dei grandi essere superiori. Ma a questo proposito è necessario ricordare che le rivelazioni della sacralità cosmica rimangono sempre rivelazioni primordiali: tutte le altre innovazioni storiche non riescono ad eliminarle completamente. Nel simbolo sacro arcaico permane il sacro celeste. Eliade presenta a questo proposito miti ed usanze legate all'acqua, al parto, alla *terra mater*; accenna ai riti di fecondità al simbolismo dell'albero cosmico e ai culti della vegetazione. La vita stessa, coi suoi ritmi diviene occasione per l'uomo religioso di scorgere la presenza del sacro. Vi è un numero considerevole di ierofanie cosmiche. Il mistero della vita, la realtà della vita delle azioni umane, è misteriosamente racchiuso nei ritmi cosmici. In sintesi: la natura conserva un “fascino”, un “mistero”, una “maestà” in cui si possono facilmente rintracciare gli antichi valori religiosi.

ESISTENZA UMANA E VITA SANTIFICATA

Per l'uomo religioso delle società arcaiche la vita può essere santificata nella sua totalità. In effetti per lui tutti i comportamenti umani sono stati inaugurati dagli dèi in *illo tempore*. E anche l'uomo stesso, in quanto si identifica con l'universo (occhio=sole; alito=vento...), ha un significato religioso. Ma soprattutto l'uomo, come s'è visto sinora, è in comunicazione con gli dèi e partecipa alla santità del mondo. Egli rappresenta, al pari del cosmo sacro e dello spazio sacro, un microcosmo in cui si verificano tutti i fenomeni sacri.

Come tutti gli altri cosmi, anche il cosmo umano consente un *passaggio* da un modo di essere a un altro, passaggio esemplare che riecheggia il fatto sacro iniziale: il passaggio dal virtuale al formale. Le diverse modalità secondo cui è concepito tale passaggio consentono ad Eliade di fare un'affermazione molto importante, che dà la misura della presenza e del significato della concezione religiosa nell'uomo. “Nell'esperienza di un uomo religioso viene trasfigurata la vita comune di ogni giorno: ovunque egli scopre un mistero, una chiave. Anche il gesto più insignificante può significare un atto spirituale”. Di qui la considerevole importanza dei *riti di passaggio*. Tali riti servono ad interare l'uomo nelle comunità degli esseri viventi. Per questo non si diventa un uomo completo se non dopo aver abolito l'umanità naturale ed essere risorti, aver cioè rifondato la propria umanità, in ciò imitando gli dèi che hanno istituito la vita, e compiendo quindi un'azione sovrumana. Esercitando nella propria vita tutte le funzioni svolte all'inizio dalla divinità, e proseguendo quindi l'opera di questa, “l'uomo primitivo si sforza di raggiungere un *ideale religioso di umanità*”.

PERSISTENZA O SCOMPARSA DEL SACRO?

M. Eliade conclude il suo volume con un paragrafo dedicato a “Il sacro e il profano nel mondo moderno”, che può servire per introdurre i termini di una discussione sociologica, particolarmente viva oggi, sulla presenza o meno del sacro nella nostra società odierna e più in generale sul significato che ha - ed aveva - tale presenza per la vita umana. Possiamo sintetizzare le conclusioni cui giunge Eliade dicendo che gli stretti rapporti che egli individua tra simbolismo e coscienza, tra i caratteri specifici del “profano” e del “sacro”, sembrano avallare la tesi che la *secolarizzazione di un valore religioso*, ossia la scomparsa di alcuni comportamenti che in alcune società svolgevano la funzione sacrale sopra descritta, costituisce semplicemente un fenomeno religioso, il quale, in fin dei conti, non fa che illustrare la legge della trasformazione universale dei valori umani. Per Eliade è piuttosto chiaro che oggi, nelle moderne società occidentali, è avvenuto il pieno risveglio dell'uomo areligioso, che mira ad una libertà che si può raggiungere solo attraverso l'eliminazione dell'ultimo dio. Ma quest'uomo

deriva dall'homo *religiosus*. L'uomo profano “porta ancora le tracce del comportamento dell'uomo religioso, depurate dei significati religiosi”. La realtà che egli ha sconfessato lo ossessiona. Forme mitiche, comportamenti religiosi camuffati persistono tuttora. Ciò significa che la *fondazione ultima dell'essere* non riesce facilmente a staccarsi dall'iniziale interpretazione sacrale che ne è stata data. Tale interpretazione è troppo radicata, fa parte dell'inconscio umano, elemento fondamentale della struttura ontologica dell'uomo. L'uomo areligioso delle società odierne è tuttora alimentato e aiutato dall'attività del suo inconscio, il quale dunque non solo esercita una funzione della religione, ma conserva esso stesso dei legami col sacro.

Non si fatica a comprendere come questa discussione porta a toccare il tema della secolarizzazione. E allora opportuno ricordare qui la posizione di P.L. Berger, che per molti versi si riattacca alla prospettiva di Eliade, col suo tentativo di dimostrare come il sacro, e con esso la religione, ha un ruolo fondamentale nella costruzione del mondo psicologico conoscitivo dell'uomo, di cui costituisce una *legittimazione*. I valori simbolici religiosi offrono una struttura di plausibilità alla società intera, per cui sono essi pure soggetti alle corrosioni storico-culturali. Di qui prende il via il fenomeno della secolarizzazione. Questa crisi religiosa, quindi, non è che un aspetto della più generale crisi delle definizioni tradizionali della realtà. E' la crisi di un sistema conoscitivo, non delle sacralità in sé (il cui vero senso rimane un fatto problematico). P.L. Berger affronta il problema della religione dal punto di vista della sociologia della conoscenza, e ciò gli consente di interpretare il fenomeno della secolarizzazione come rimozione del dominio religioso, istituzionale e simbolico, dai settori della società e della cultura. La religione, in passato, rendeva plausibile la realtà, scongiurando in questo modo l'anomia sociale, vale a dire la conseguenza della mancanza di norme coesive tra gli individui di una società. Oggi è subentrato il pluralismo religioso: vi sono varie strutture di plausibilità in concorrenza tra loro e la riunione in comunità è volontaria. Di qui il fatto che la religione si riduca alla scelta spirituale di pochi. Inoltre, poiché la religione non incide più sulla formazione di una cultura sociale, non è più una realtà decisamente importante, ma può essere adottata o rifiutata a piacimento. Il fenomeno della secolarizzazione riguarda dunque una visione del mondo che cessa di essere religiosa (non ha più le caratteristiche funzioni sociali che dovrebbe avere la religione), ma che, ciò nonostante, sopravvive, perché l'uomo ne ha sempre bisogno.

Quasi come un naturale proseguimento delle conclusioni di Berger sono da considerare le affermazioni di T. Luckmann, per il quale la decadenza e anche la scomparsa di qualche forma religiosa di tipo sacrale *non può essere identificata con la fine della religione*. Sta anzi nascendo, sostiene Luckmann, una nuova religione, che trova la sua forma simbolica in una visione del mondo con un minimo di trascendenza.

Sulla scia di queste osservazioni si pongono i rilievi di ¹⁰S.S. Acquaviva, per il quale la crisi religiosa odierna va intesa come il connubio tra secolarizzazione e dissacrazione, accennando nuovamente, in questo modo, ai problematici rapporti che legano tra loro *sacro e religione*.

Egli propone un'attenta distinzione fra uso magico del sacro ed esperienza del sacro ed attribuisce a quest'ultima lo stesso significato che nella tradizione dottrinale cattolica ha sempre avuto l'esperienza mistica, intesa come conoscenza sperimentale e amorosa di Dio, sia pur ridotto a un *quid* non meglio definibile che come “radicalmente altro”. La fine dell'uso magico del sacro conduce ad un “collasso di significati, in senso sociale, dei comportamenti religiosi tradizionali”. La religione tuttavia sopravvive, grazie all'esperienza mistica, pur mutando contenuti psicologici e culturali, assumendo un ruolo più “sotterraneo e nascosto”.

Le posizioni più diffuse tra i sociologi attuali sul significato e la presenza del sacro nella società odierna, in definitiva, sembrano consigliare una certa prudenza nell'affermare la scomparsa del sacro, essendo sempre presenti altre *strutturazioni del significato del mondo* che svolgono la medesima funzione della sacralità.

Come si vede, una caratteristica comune alle varie voci che entrano in questa discussione è quella di cercare il *significato culturale* del sacro, per scoprire e determinare quali realtà vengono definite mediante questo concetto. In questo modo è possibile compiere un'analisi della nostra società, per vedere, in essa, quale altro concetto (se non è più quello di “sacro”) svolga le medesime funzioni. Ma a questo punto rimane irrisolto il problema se il sacro sia un fenomeno sostanziale, particolare, distinto, o piuttosto una modalità di strutturazione di varie realtà che mutano col passare del tempo, la cui connessione tuttavia corrisponde sempre alla *logica sacrale*.

A questo proposito non sarà inutile ricordare che spesso il sacro si autodefinisce tale in modo negativo, indiretto, attribuendo cioè ad altre realtà il carattere profano. E dunque da tenere presente. a questo proposito, un problema di fondo: non è detto che la *realtà* del sacro sia esaurita dal suo *concetto*, oggi in uso tra i sociologi, così come non è detto che ogni fenomeno umano venga esaurito dal concetto e dalle articolazioni linguistiche che ad esso si riferiscono. Si possono compiere analisi del sacro particolarmente fruttuose e stimolanti qualora si tenga presente che l'esperienza dell'uomo è *unica*, e che *molteplici* sono le vie attraverso cui essa può essere interpretata. L'approccio sociologico dovrebbe mirare ad enucleare queste varie espressioni storico-culturali, e a salvaguardare tuttavia l'unitarietà dell'esperienza umana ed i suoi rapporti dialettici con la verità, con la totalità del fenomeno stesso.

¹⁰ Acquaviva S.S., *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Comunità, Milano 1981

¹¹Uno studio completo della crisi religiosa dovrebbe distinguere attentamente i piani: quello della religiosità in genere, quello delle religioni istituzionalizzate in chiese, quello del cristianesimo in genere, quello del cristianesimo cattolico.

Per designare - in senso sia positivo che negativo - la peculiare natura della crisi generale della religiosità si è posto in evidenza, negli ultimi 25 anni, un concetto dai limiti semantici piuttosto fluttuanti e imprecisi, quello di “secolarizzazione”.

All'interno del fenomeno della secolarizzazione così come lo si è definito, occorre distinguere correnti parziali che non ne abbracciano tutta l'ampiezza, anche se spesso tali correnti vengono identificate con il processo nel suo insieme. Mi riferiscono a ciò che viene designato con i termini, piuttosto barbari, di “demagizzazione”, “desacralizzazione”, “demitizzazione”.

“Demagizzazione” designa la tendenza, propria della cultura scientifico-tecnica, a eliminare i resti di mentalità magica ancora presenti nei settori sociali più educati. La mentalità magica crede che certi fenomeni biologici, psicologici, patologici, climatologici, storici, ecc., siano il risultato dell'intervento di forze sovraumane, la cui realtà intima sarebbe incomprensibile. L'elemento primitivo, quindi, viene considerato molto inferiore agli altri elementi della natura: tuttavia in una cultura così avanzata come l'egiziana vediamo che l'uomo prototipico, il faraone, adora il serpente, il bue, il falcone, la leonessa, il sole....

Anche se inferiore alla natura, l'uomo magico crede di avere scoperto alcuni strumenti per difendersene e per approfittarne: sono i sortilegi, parole e gesti che, per connessione accidentale o simbolica, sembra che possiedano un influsso sulle forze benefiche o malefiche. La magia, quindi, è antenata non della religione ma della scienza: con la scienza condivide il desiderio di comprendere e di dominare il mondo. Ma - ecco la differenza - agli occhi dell'uomo scientifico la natura è inferiore all'uomo, misura di tutte le cose, è oggetto di conoscenza e di dominio; e i segreti che ancora essa conserva, si sveleranno, è questione di tempo. L'uomo della cultura scientifico-tecnica si impone alla natura non mediante sortilegi arbitrari, ma mediante relazioni di causalità sperimentalmente comprovate, soggette a leggi, razionalmente comprensibili, per lo meno in parte. E' vero che i vuoti lasciati dalla scienza e dalla tecnica nella comprensione del mondo e nella protezione dell'uomo stanno oggi spingendo verso nuove forme magiche (dai curatori agli astrologi, passando per le pseudoapparizioni e gli pseudomiracoli) ma nell'insieme l'allontanamento dalla cultura magica è un fatto innegabile.

Il termine “desacralizzazione”, al contrario, designa la perdita della capacità di sperimentare il sacro in senso stretto, vale a dire la religione.

¹¹ Benzo M., *Uomo sacro uomo profano. Trattato di antropologia teologica*, Cittadella, Assisi 1980.

Si tratta, comunque, anche se alcuni fanno confusione, di un fatto completamente diverso dal precedente, come sono diverse - anzi opposte - la magia e la religione: la prima cerca di maneggiare l'intera realtà, la seconda si impegna alla venerazione del fondamento ultimo di questa realtà. La maggior parte dei sociologi della religione pensano che la nostra civiltà stia generando un processo non soltanto di demagizzazione ma anche di desacralizzazione. L'accesso alla esperienza religiosa in tutte le sue modalità sembra più difficile all'uomo attuale che agli uomini delle culture precedenti. Non è facile pronosticare se si tratti di un fenomeno passeggero o duraturo. Le cause che influiscono nelle presenti difficoltà religiose sono molteplici.

La scienza parte dalla ipotesi che tutta la realtà sia conoscibile; se ancora esistono problemi non risolti lo si deve non alla natura dell'oggetto, ma alla provvisoria carenza di un adatto metodo di investigazione. Per l'uomo medio questa ipotesi di lavoro scientifico equivale alla scomparsa del mistero: l'uomo medio confonde lo svelamento indefinitamente progressivo dei problemi concreti del cosmo con l'impossibile svelamento degli ultimi perché. Il mistero si converte in una semplice somma di problemi. La spinta inconscia di tale confusione è la paura dell'inconoscibile: tranquillizza il pensiero che, se non oggi, un giorno sapremo tutto e controlleremo tutto.

La civiltà tecnica, da parte sua, ha strumentalizzato il mondo: le cose non sono, servono. Viviamo in un universo di utensili fabbricati dall'uomo per un uso determinato che, a sua volta, tende spesso a un'altra finalità più ampia in una serie successiva di riferimenti in cui la domanda sul fine ultimo si diluisce e si maschera; e sono sempre di meno quelli che se la pongono. Ci siamo abituati a proiettare questa mentalità strumentale su tutta la realtà. L'aspetto più decisivo della nostra cultura è il predominio del pensiero astratto. Ad una cultura dominata dalla contemplazione, dal contatto immediato con gli esseri singolari - la cultura che ancora viene difesa da artisti, poeti, pensatori, monaci di Oriente e di Occidente - è succeduta una cultura dominata dal concetto, utensile creato per manipolare la natura. La più grave conseguenza di tale astrazionismo è la incapacità di aprirsi all'altro stabilendo relazioni interpersonali profonde, principale cammino per l'accesso al mistero dell'essere.

Ma oltre che strumentale e astratta, la nostra cultura è anche urbana. Gran parte degli esseri umani (certamente quelli che determinano le linee della cultura) vivono abitualmente lontani dalla natura. Quando prendono contatto con la natura durante il fine-settimana o le vacanze, la trattano come uno strumento per riposarsi o per divertirsi. Proprio quegli esseri naturali che non sono stati fabbricati per un uso sono quelli che rinviano più facilmente agli inquietanti interrogativi del come e del perché. La nostra cultura, infine, è anche (forse questa è la sua chiave ultima) una cultura di evasione. Mai come oggi l'uomo ha avuto a disposizione mezzi e

strumenti per evadere da ogni preoccupazione, dal mistero stesso della esistenza. Lavoro che assorbe nell'azione, “ divertimenti ”, “ passatempo ” (spettacoli, sport, radio, Tv, riunioni sociali, viaggi, ecc.): i nostri contemporanei possono vivere quasi sempre “ fuori di sé ”, alienati dal fondo dell'esistenza.

In quanto al termine “ demitizzazione ” se ne fa uso nella accezione ristretta che designa la difficoltà di accettare che il sacro, il divino, penetri e agisca direttamente all'interno del mondo: una difficoltà che gli uomini di oggi sentono ogni giorno di più.

AMBIVALENZA DEL SACRO E AMBIVALENZA DELLA PSICHE

In sintesi possiamo dire che esistono quindi alcuni elementi documentari circa il fenomeno religioso nelle sue manifestazioni, ampiamente attestati nelle più diverse società umane, in base ai quali possiamo affermare che il “sacro” è vissuto come una presenza ambivalente.¹² Da un lato si manifesta come *mysterium tremendum*, tumultuare di acque, forza vitale distruttiva e generatrice di vita ad un tempo, dall'altro si manifesta come realtà luminosa, celeste, origine e fondamento dell'ordine del cosmo e della società umana, che prende il posto del caos primigenio. Queste immagini sono creazioni spontanee, che hanno ricevuto poi diversi e molteplici significati, legati alle condizioni storiche dei gruppi sociali nei quali si sono prodotte, ma che conservano tuttavia una loro significatività autonoma connessa con la radice antropologica di tali esperienze. In altri termini queste creazioni simboliche non sono qualcosa di puramente contingente, di gratuito, di arbitrario, di astratto, pure favole senza senso, perché altrimenti non si ritroverebbero, quale motivo centrale di tante religioni, in tutto il mondo. Esse sono simboli che rimandano ad un'esperienza profonda, comune ai diversi popoli che le hanno prodotte, e come tali chiedono di essere interpretate.

A questo punto appare con evidenza l'affinità che queste immagini del mito hanno con quelle coscientemente elaborate dalla psicologia del profondo per interpretare i contenuti dell'esperienza psichica dell'uomo. L'accostamento del *mysterium tremendum* del sacro, nei suoi aspetti vitalistici, oscuri, e come fonte della vita e della morte, alla raffigurazione dell'inconscio, all'Es, come sede di Eros e di Thanatos, e cioè delle pulsioni generatrici tanto della vita quanto dell'aggressività distruttiva, e l'accostamento del simbolo luminoso della divinità che apporta l'ordine nella natura e fra gli uomini ed apre ad essi, come detto nella Bibbia, la possibilità di distinguere il bene dal male all'immagine dell'Io, della coscienza che controlla l'inconscio, e permette all'uomo di agire in modo volontario e liberamente, secondo la propria legge, tali accostamenti non

¹² Altan C.T., *Antropologia. Storia e problemi*, Feltrinelli, Milano 1985.

sembrano arbitrari o forzati. Sta di fatto che Freud ha fatto ampio ricorso alle immagini simboliche dei miti, per approfondire la conoscenza della psiche umana, e ancor più Carl Jung, con la sua teoria sugli archetipi che, nonostante certe forzature, nasce, come la teoria di Freud, dall'elaborazione concettuale di un'esperienza autentica e profonda. Si può ragionevolmente sostenere quindi che i grandi miti delle religioni antiche abbiano, con questi moderni simboli della autocoscienza dell'uomo che sono le immagini della psicologia del profondo, una matrice comune, data dall'esperienza diretta e vissuta dei fenomeni fondanti della psiche umana. I concetti della psicologia quindi possono essere utili, anche se non sono certamente esaustivi, nell'intendere il senso dell'esperienza religiosa come universale umano, che risulta dallo specifico modo di essere della psiche dell'uomo, così come il patrimonio di simboli delle religioni può essere d'aiuto per approfondire la conoscenza delle operazioni in cui l'uomo si esprime come sede dell'attività cosciente e volontaria.

In questo accostamento non vi è pertanto nessuna pretesa riduttiva. Con esso non si vuole cioè circoscrivere il significato complesso che ha una religione in senso storico con la problematica della psicologia del profondo, che ha come campo di ricerca la dinamica della psiche individuale. In una religione vi è infatti qualcosa di più e di diverso della pura esperienza interiore, che può essere indicata, in primo luogo, in quegli sviluppi creativi che muovono sì dall'esperienza intima e privata del sacro, ma hanno come oggetto una nuova visione del mondo, visione che si enuncia attraverso la predicazione profetica, uscendo così dal chiuso di un animo umano, per farsi patrimonio comune. Questo si rileva con tutta evidenza nelle religioni cosiddette rivelate, il cui messaggio etico e sociale appare all'origine sotto forma di un'illuminazione mistica della psiche di un uomo determinato, per diffondersi poi nelle società. Sulla natura di questa esperienza i mistici ci offrono solo descrizioni allusive, ricche ma indirette, incapaci di rendere a parole l'autenticità di un'esperienza che, per definizione, si pone come *l'arretton*, l'indicibile, *l'akàlepton*, l'inafferrabile. Nella filosofia religiosa dell'India, e in particolare nello *Yoga sùtra* del filosofo Patanjali, sono descritte le tappe che la ricerca dell'esperienza estatica, che si conclude nell'identificazione di se stessi col dio, deve percorrere, tappe che sono rappresentate in modo singolarmente simile dai mistici cristiani e da quelli islamici.

La conclusione di questo cammino verso la verità e la perfezione assume un ben diverso valore qualora l'esperienza indicibile resti un fatto privato, una realtà fruita e consumata in se stessa, invece di dare luogo ad un atto creativo, che abbia come oggetto l'enunciazione della via da seguire, per tradurre nella concreta realtà, attraverso le opere e l'esempio, il senso di una tale esperienza. Su questo progetto, che ha un contenuto essenzialmente morale, si riverbera la consapevolezza della situazione di vita della società alla quale il mistico appartiene, per cui il suo discorso riguarda azioni

determinate, che si debbono o che non si debbono compiere in quelle circostanze, da parte degli uomini che vivono in esse. Il mistico profeta assume così la veste di un maestro di vita che annuncia al mondo una nuova legge, un nuovo modo di concepire i rapporti fra gli uomini.

I maggiori esempi storici di questo modo di manifestarsi dell'esperienza religiosa sono quelli dati dalla predicazione del Buddha, seguita all'illuminazione raggiunta, meditando sotto un albero di fico, che si esprime nell'enunciazione delle "quattro nobili verità" la cui accettazione porta alla condizione perfetta, il *nirvana*, percorrendo l'"ottuplice sentiero"; dalla grande predicazione profetica ebraico cristiana, che tocca il suo vertice nell'annuncio al mondo della "buona novella", e cioè della legge dell'amore, espressa da Cristo nel discorso delle beatitudini; dalla predicazione di Maometto, quale profeta di Allah, che si esprime nelle leggi del Corano. Tutte queste proposte di vita sono diventate grandi e liberatrici "idee forza", nelle società del loro tempo.

LE RELIGIONI E I PROBLEMI DELLA LIBERTA' E DELLA SICUREZZA

L'origine etimologica del termine *religione* sta nel verbo latino *religare*, vincolare, obbligare cioè al rispetto della legge divina, quando essa sia stata pronunciata una volta per tutte dalla divinità. Questo termine, usato per indicare il fenomeno che noi chiamiamo ora appunto col nome di religione, sembra contraddirne l'essenza, quando la si individui nell'esperienza creativa dalla quale nasce il messaggio di libertà. Questa contraddizione inerisce al significato stesso di ogni forma storica di religione, quando si sia fatta da "idea forza" una realtà istituzionale, e quindi organizzata e sociale, esprimendo una data teologia e una data morale, una gerarchia di specialisti che presiedono alla gestione di un tale patrimonio di idee e di norme, in poche parole, una chiesa.

Non bisogna mai dimenticare che, se gli uomini avvertono il bisogno della libertà, e cioè del rinnovamento del sistema di rapporti che li legano in società, essi non cessano per questo di avvertire quei bisogni di sicurezza che sono alla base dell'organizzazione dell'intero corpo sociale, e che vengono soddisfatti da una serie di istituzioni, fra le quali, in primo luogo, quelle che presiedono alla gestione del potere, e poi quelle che mirano alla attenuazione degli stati di tensione psicologica e sociale che possono compromettere il funzionamento ordinato del sistema sociale, di cui la magia è un esempio storico significativo. Quando una religione passa dalla fase dell'ispirazione creativa a quella della sua istituzionalizzazione in una certa società, che ha un suo passato e che conserva gran parte delle istituzioni politiche e psicoterapeutiche tradizionali, essa non può disinteressarsi dei bisogni esistenziali che quelle istituzioni soddisfano, se vuole radicarsi stabilmente nel tessuto sociale, per mantenere operativo il

suo messaggio. Da questa esigenza nascono quei fenomeni, ben noti nella storia delle religioni, di assorbimento nella sfera della religione nuova di larga parte di una tale realtà tradizionale, per non lasciare scoperti dei bisogni che, se non soddisfatti, si possono rivelare distruttivi. Nascono così quelle forme di sincretismo religioso, in cui si esprime il recupero della tradizione magica nella nuova religione istituzionalizzata. L'Induismo - nato dalla crisi della antica religione ispirata dei Veda e delle Upanishad, e dalle vicende drammatiche che portarono alla scomparsa del Buddhismo nella penisola indiana - con l'assorbire in sé gran parte della antichissima religione contadina a sfondo magico, del periodo dravidico anteriore all'invasione indoeuropea, rappresenta un caso tipico di questo fenomeno, così come lo è stato il graduale assorbimento, da parte della chiesa cristiana, a partire dai primi secoli, dell'antica pratica magico religiosa dei culti agrari ancora vivi nelle popolazioni delle campagne, con i loro riti, cerimonie e simboli. Cerimonie come il battesimo, la cresima, il matrimonio, le esequie funebri, le celebrazioni propiziatorie, la comunione, le purificazioni, trovano tutte, sia pure in una forma trasfigurata alla luce del messaggio cristiano, il loro riscontro nel patrimonio istituzionale della magia agraria e dei suoi culti specifici. La religione, vista sotto questo profilo, appare come una forma della cultura che viene incontro al bisogno di libertà, che viene soddisfatto attraverso la fantasia morale, attraverso l'ispirazione creatrice di una nuova etica. Questo appare evidentissimo nelle religioni rivelate, ma anche nelle forme più antiche resta una traccia di questo fenomeno. Si parla spesso, nei miti delle popolazioni preletterate, di un tempo in cui gli eroi tribali crearono gli strumenti della vita e del lavoro, le tecniche della produzione, le norme della giustizia, e queste figure ormai sfumate ed anonime vengono per questo venerate nel culto degli antenati tribali, come elementi di salvezza per il loro popolo, in quanto lo liberarono dalla schiavitù della dipendenza passiva dalla natura e dalla precarietà che ne deriva per la condizione umana, imponendo però al popolo stesso norme morali e sociali di vita adeguate alla specificità di tale condizione.

Ma accanto a questo bisogno di rinnovamento, la religione, quando si faccia l'organismo centrale di una certa società umana, non può trascurare i bisogni di sicurezza. E allora essa si atteggia come istituzione che gestisce in esclusiva il patrimonio delle norme morali, di cui detiene il monopolio e ne impone il rispetto, e che amministra le pratiche salvifiche della magia e dei rituali e cerimoniali, attraverso i quali viene difeso l'equilibrio psichico della società. Molto spesso, nelle società antiche, nelle quali la specializzazione delle funzioni sociali è ancora embrionale, la religione, unitamente alla magia, si fa così il principale *instrumentum regni* del gruppo sociale, tramite il mago sacerdote, figura centrale nelle popolazioni più arcaiche, e poi attraverso il monarca di origine divina, re mago e re sacerdote, che conserva tali caratteristiche nelle grandi monarchie teocratiche, accanto alle caste sacerdotali degli specialisti delle pratiche

religiose. In tal modo vengono soddisfatti, in modo privilegiato, i bisogni di sicurezza dei popoli, ma vengono sacrificati pesantemente i bisogni di libertà.

Nel corso dei secoli queste società globali, nelle quali la religione istituzionale rappresenta l'elemento centrale ed equilibratore, l'istituzione totale per eccellenza, si sono venute articolando nelle loro specializzazioni funzionali. Nella sfera delle istituzioni che hanno la funzione di garantire la sicurezza, sul piano sociale e su quello psicologico, degli appartenenti ad un certo gruppo umano, si sono venute distinguendo le istituzioni sacerdotali, cui è affidata la tutela delle norme morali e l'esecuzione delle pratiche rituali, da quelle politiche in senso stretto, destinate ad esercitare l'amministrazione ed il controllo sociale, affidate a funzionari civili o militari. Il sistema storico delle caste riposa sopra una simile articolazione funzionale delle mansioni sociali, distinte fra sacerdoti e guerrieri, che attongono alla garanzia, in senso lato, della sicurezza collettiva. Il detto di Cristo: "Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio", esprime, nella visione nuova del Cristianesimo, in rapporto alla teocrazia ebraica, il nuovo compromesso fra potere religioso e potere politico, prima totalmente coincidenti.

Col passaggio alla società moderna, come si venne formando in Europa, dopo i molti travagli del Medioevo romano cristiano e germanico, caratterizzato dalla difficile convivenza del Papa e dell'Imperatore, espressioni somme di due poteri sempre in qualche modo fra di loro legati, anche dopo l'inizio della lotta per le investiture, da una sorta di complicità di funzioni malamente distinte, si giunse alla separazione del potere religioso da quello politico, e alla formazione delle monarchie assolute. In questo nuovo clima la Riforma introdusse una maggiore chiarezza funzionale col riservare in modo specifico al potere sacerdotale due funzioni: quella della gestione dei codici morali e quella della pratica, più o meno libera a seconda delle sette, della predicazione ispirata e profetica. Mentre le pratiche, ereditate dalla magia, attraverso l'esercizio delle quali la chiesa aveva assolto in passato ad una funzione di rassicurazione psicologica e di attenuazione delle tensioni e dei conflitti, vennero escluse dal novero delle attività privilegiate e primarie dell'istituzione, e finirono col venir condannate come idolatria e superstizione. Un atteggiamento di condanna questo, che assunse le sue forme più rigide ed austere nelle sette puritane e nelle piccole e libere comunità ecclesiali. Era, tale condanna, il prezzo pagato al nuovo razionalismo in gestazione nella società europea, per il quale le pratiche terapeutiche della magia avevano smarrito ogni loro senso antropologico, e venivano considerate frutto dell'ignoranza e dell'inganno oscurantista. La caccia alle streghe fu, in questo periodo, un segnale significativo della nascente intolleranza della cultura nuova nei confronti delle tradizioni antiche come la magia, tradizioni che avevano perduto, nella coscienza delle classi dirigenti, la loro giustificazione millenaria.

Questo processo di ristrutturazione e di nuova collocazione dell'istituzione religiosa nella società moderna, in rapporto alle nuove sue articolazioni funzionali, fu attivato anche da cause extrareligiose, e in primo luogo dalla necessità della nuova struttura produttiva, avviata verso il capitalismo, di liberarsi dai vincoli imposti dalla dogmatica cristiana sui comportamenti economici, quali la condanna dell'usura e il principio del giusto prezzo, che ne ostacolavano gli sviluppi finanziari e andavano contro le nuove leggi del mercato.

Senza l'istanza costituita dall'ispirazione creativa, l'istituzione religiosa, come si è detto, si svuota e perde il suo contenuto specifico, tramutandosi in qualcos'altro, un puro potentato politico; per contro, senza la cura dei bisogni umani di sicurezza la religione, come realtà istituzionale, perde le sue basi sociali, per le quali essa può raggiungere la consistenza e durata di un fenomeno storico sociale vero e proprio, e si riduce alle dimensioni e funzioni della conventicola, organizzata attorno alla figura di un predicatore, di cui esistono molti esempi oggi, là dove le chiese ufficiali non sono più in grado di rispondere ai crescenti bisogni di libertà e di fantasia morale, che la crisi della società moderna sollecita e promuove. E di questa insufficienza, il proliferare delle sette e il ricorso ad anacronistici culti orientali sono una precisa testimonianza.

Se l'impatto della chiesa cattolica si fonda in gran parte sopra la sua capacità di soddisfare i bisogni di sicurezza della moderna società, facoltà che si rivela nella sua forza di aggregazione e di mobilitazione, attualmente in crescita, e se questo porta alla conservazione della sua tradizionale struttura complessa e allargata ai più diversi settori dell'organizzazione sociale, è dubbio se un tal fenomeno possa perpetuarsi indefinitamente nel tempo, di fronte ai processi di secolarizzazione e di modernizzazione. Questi processi infatti sembrano tendere verso un maggiore pluralismo di iniziative, anche sul terreno religioso, e verso l'affidamento delle funzioni sociali, assolate un tempo dalla chiesa, ad organismi laici, come accade nelle società assistenziali, e in particolare verso una decisa laicizzazione dell'educazione e dell'istruzione. Se questo processo si svilupperà, allora la presa sociale della grande e potente struttura ecclesiastica dovrebbe veder ridotti i suoi spazi di affermazione, mentre si dovrebbe intensificare quella tendenza a valorizzare quelle esperienze religiose di tipo ispirato e creativo, che prendono corpo nelle comunità ecclesiali, che rappresentano certo la forma più autentica dell'esperienza religiosa nel sistema complesso della religione ufficiale.

Tutto questo presupporrebbe peraltro una profonda ristrutturazione non solo delle singole società al loro interno, ma dell'intera comunità dei popoli, che introducesse un diverso tipo di ordine, sia nei rapporti fra i singoli e i gruppi, sia degli Stati fra di loro, accompagnato da una omogeneizzazione delle diverse situazioni sociali, economiche, politiche e culturali. Solo così le macrostrutture repressive attuali potrebbero cedere il posto a

macrostrutture più vicine ai bisogni autentici degli uomini, divenuti capaci di convivere fra di loro senza contrapporsi in conflitti distruttivi. Ma dato che un simile traguardo sembra assai lontano, è prevedibile che la forma istituzionale della chiesa cattolica si mantenga ancora ferma nei suoi lineamenti attuali, per lungo tempo.

Ci troviamo ancora in una situazione caratterizzata da profonde differenze e dislivelli nelle condizioni di vita delle diverse classi e dei diversi popoli. In questa situazione carica di conflitti le chiese del mondo assumono forme assai differenti, in ragione delle condizioni specifiche delle diverse società in cui si trovano ad operare, sia sotto il profilo delle tradizioni culturali, come delle condizioni economiche e politico sociali. Sono così riapparse, in tempi recenti, combinazioni fra potere politico e potere religioso, confusi fra loro, che ci riportano indietro nel passato, di millenni, ad esperienze di teocrazia, ed a scontri di fedi religiose diverse, resuscitando i fantasmi di un fanatismo che sembrava ormai eliminato dalla storia. Di conseguenza le previsioni per il futuro, e anche solo il disegno degli scenari possibili e più o meno probabili, sembrano un esercizio difficile, e forse vano.

IL MITO DELL'ETERNO RITORNO.¹³

Rituale, ricordo e ripetizione

L'autore ricerca, con questo libro, l'immagine che l'uomo delle società arcaiche si è fatto di se stesso e del suo posto nel mondo e nel cosmo. Si sente solidale con i ritmi cosmici; la storia sacra viene trasmessa dai miti ed è indefinitamente ripetibile. I modelli delle istituzioni, le norme di condotta si ritengono rivelati dall'inizio dei tempi e di origine sovrumana e tramandati da miti, ossia archetipi e ripetizioni del sacro. Il simbolo, il mito, il rito costituiscono un complesso sistema di affermazione ultima delle cose, una vera metafisica. L'oggetto o l'azione sacra acquistano un valore reale perché partecipano di una realtà che li trascende. Per esempio, una pietra diventa sacra perché costituisce una *ierofania* oppure perché ricorda un atto mitico, o perché la forma ha un simbolismo. L'oggetto diviene ricettacolo di una forza esterna, che lo differenzia dall'ambiente per senso e valore. L'uomo arcaico compie atti e azioni già compiuti da archetipi mitici. La sua vita è ripetizione di gesti inaugurati da altri. Il rituale è ricordo, di un evento mitico, e ripetizione dell'evento stesso, al contempo. L'evento rivive e ripete ciò che è avvenuto in "illo tempore", in un passato fuori dal tempo. L'evento sacro originario diviene un modello, un archetipo. Le nostre azioni sono ripetizioni archetipiche. Il tema della ripetizione dell'archetipo è già presente in Platone, infatti per Eliade, egli è il filosofo della mentalità primitiva.

¹³ M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizione*, 1949

Per Eliade l'”eterno ritorno” non va inteso nel senso di ciclicità come per Eraclito, ma l'eterno ritorno a modelli, azioni esemplari, archetipi, in una globale valorizzazione della metafisica dell'esistenza umana, non in quanto individualità e temporalità, ma perché connessa a radici che ne prescindono, ossia trascendenti.

La ripetizione caratterizza l'ontologia dell'uomo arcaico. Secondo Eliade tutta la vita arcaica è immersa nella sacralità e di conseguenza, noi, traiamo da questa affermazione, il significato che tutta la vita arcaica è immersa nella ripetizione, la quale ha funzione di segregare e isolare la temporalità altra dell'evento esemplare, dall'inserimento nella realtà quotidiana. Eliade ha un'idea del sacro che si esprime in diverse forme, tutte legittime, per cui rende illogico ogni tipo di lotte confessionali e di particolarismi religiosi, mettendo in guardia riguardo ad un futuro in cui la ripetizione dovesse riguardare non solo il sacro, ma altri ambiti. La ripetizione si presenta a livello sociale nei movimenti totalitari per esempio il comunismo rumeno o il nazifascismo, in cui il capo costituiva l'archetipo e la ripetizione si traduce nella regola.

Il simbolo del “centro”

La realtà è conferita dalla partecipazione al simbolismo del centro, per cui tutto è reale in quanto assimilato al centro del mondo, in cui si trovano la *montagna sacra*, su cui avviene l'incontro tra cielo e terra, il *tempio-palazzo-città sacra*, considerati punti di incontro tra *cielo- terra- inferno*.

Nelle varie civiltà la montagna sacra assume connotati topologici e geografici reali. Per esempio per gli indù esiste il monte Meru, in Palestina il monte Thabor, che significa in ebraico “ombelico”= tabbur. Per i Cristiani il Golgota è il luogo in cui Abramo fu creato e poi sepolto e redento dal sangue di Cristo, ivi crocefisso. Per l'Islam la montagna sacra per antonomasia è la KA'aba. La sommità della montagna cosmica è l'ombelico della terra in cui ha avuto origine la terra e la creazione divina. Questi termini specifici sono improntati sull'embriologia trilogica di Dio-Madre-Origine connotati dal simbolismo del “centro” sopravvissuto nei tempi moderni, attraverso l'immagine del tempio, *imago mundi* che si ripresenta nella basilica cristiana, ossia la Gerusalemme Celeste. Il centro è lo spazio limitato, la zona del sacro, quale realtà assoluta per cui la via che vi conduce è difficile come i pellegrinaggi, le peregrinazioni (argonauti), i labirinti, le difficoltà del cammino dentro di sé, al centro dell'essere, quali riti di passaggio dal profano al sacro, dalla realtà all'eternità che preludono l'iniziazione e la consacrazione.

Ogni creazione umana ripete l'atto cosmogonico per eccellenza come creazione; tutto ciò che è fondato si trova al centro del mondo, perché la creazione avviene a partire da un centro. In India, per esempio, per fondare una città o costruire una casa, l'astrologo indica il centro del mondo sopra

cui si trova il serpente Vrtra che rappresenta il Caos, amorfo, non manifestato. Lo stregone in seguito pianta il palo nella testa del serpente come gesto primordiale di creazione di Soma e Indra, al fine di assicurare Realtà e Durata (spazio trascendente che corrisponde con il centro) di una costruzione: così è ripetuto l'atto divino della creazione esemplare, con la ripetizione dell'atto cosmogonico, per cui il tempo concreto è proiettato in un tempo mitico.

Rituali e gesti profani ripetono atti posti *ab origine* dagli dei.

Ogni rituale ha un modello divino, un archetipo paradigmatico. Si suppone che tutti gli atti religiosi fondati da dei, eroi civilizzatori, antenati mitici, ma anche ogni azione umana, hanno significato perché ripetono l'azione mitica compiuta dal dio, eroe, antenato, per cui l'uomo ripete l'atto della creazione.

Il calendario religioso commemora tutte le fasi cosmogoniche *ab origine*, per esempio il sabato giudaico, quale *imitatio dei*.

La liturgia ecclesiastica è la totale ripetizione della vita e della passione di Gesù.

I riti matrimoniali riproducono la ierogamia, come unione delle divinità cielo e terra. Il mito cosmogonico risulta un modello essenziale per tutte le cerimonie con scopo di restaurazione della pienezza integrale originaria. Si recita il mito cosmogonico della creazione per tutti i seguenti eventi suffragati, nelle varie tradizioni, da cerimonie rimemorative di uno status originario: la guarigione, la fecondità, la nascita, i lavori agricoli.

Si può anche affermare che il mondo arcaico ignora le attività profane, infatti molti riti legati ad esso, hanno subito un processo di desacralizzazione.

Oggi sono considerati profani diversi rituali come per esempio la danza, che ha origine da un'attività sacra, con riferimento ad un modello extraumano, quale l'animale totemico o emblematico, la divinità, l'eroe. Lo scopo precipuo della danza è rendere onore ai morti e propiziare un buon ordine del cosmo, attraverso movimenti e cadenze che imitano il gesto archetipico o il momento mitico. Dunque la ripetizione è la riattualizzazione e ritualizzazione di "quel tempo". I rituali del duello, della lotta-conflitto richiamano l'imitazione di modelli archetipici. Per esempio, nella tradizione nordica il primo duello tra il dio Thorr e il gigante Hurungnir prelude a gestualità e movenze che vengono ripetute anche nell'iniziazione militare. Secondo le società tradizionali tutti gli atti importanti della vita quotidiana sono rivelati *ab origine* da dei o eroi: gli uomini ripetono quei gesti paradigmatici.

L'oggetto o l'atto mitici sono reali solo se imitano o ripetono un archetipo. L'uomo arcaico si riconosce reale quando cessa di essere "se stesso" e ripete i gesti di un altro. Questa ontologia primitiva presenta una struttura

platonica, ossia arcaica, per l'abolizione del tempo con l'imitazione di archetipi e ripetizione di gesti paradigmatici. Quando l'atto acquista realtà per la ripetizione di modelli archetipici, subentra l'abolizione del tempo profano, della sua durata e della storia, così l'azione è trasportata in epoca mitica.

Molti grandi condottieri e sovrani del passato si consideravano imitatori di un eroe primordiale, con la trasformazione dell'uomo in archetipo con la ripetizione dell'atto sacro: tale memoria collettiva conserva il ricordo di un avvenimento storico.

L'imperatore Dario si riconosceva nell'eroe della mitologia persiana Traetaona che uccise un mostro.

I faraoni egizi si immedesimano nel dio RE vincitore del drago.

La storia è una ritualizzazione e riattualizzazione del mito primordiale. Per esempio San Giovanni di Rodi, celebre perché uccise il drago di Malpasso, è integrato in una categoria mitica, in un archetipo, in un modello esemplare, ossia il San Giorgio.

La mitizzazione dei prototipi storici dei canti epici popolari sono modellati sugli eroi dei miti antichi. Il ricordo di un avvenimento storico permane per breve durata nella memoria popolare che trasforma e assimila gli avvenimenti in categorie mitiche e i personaggi storici in archetipi: in questo senso la memoria popolare è antistorica.

La rigenerazione del tempo

In ogni civiltà è presente la concezione della fine e dell'inizio di un periodo temporale fondato sulle osservazioni dei ritmi biocosmici in un sistema di purificazioni periodiche (digiuni, confessioni) e di rigenerazione ciclica della vita e del tempo. Alla fine dell'anno subentra l'abolizione dell'anno passato e del tempo trascorso. Le cerimonie di purificazione racchiudono il significato della combustione delle colpe dell'individuo e della collettività, con una nuova nascita mediante la cacciata di presenze demoniache, malattie e peccati, nel tentativo di restaurazione del tempo mitico (puro) della creazione: ogni anno nuovo si ripete la cosmogonia. I rituali in attesa dell'anno nuovo ripetono il passaggio dal caos alla creazione, per esempio l'Akitu babilonese, in cui il dio Marduk combatte il mostro Tiamat e crea il cosmo, ossia l'ordine. L'Akitu comprende elementi drammatici per l'abolizione del tempo passato, la restaurazione del caos e la ripetizione dell'atto cosmogonico. Nel popolo ebraico la vittoria cosmogonica rappresenta la rivincita sugli dei pagani. L'antropologo Wensink studia la simmetria nei rituali del mondo semitico, in cui prevale il concetto di cosmogonia. Vi sono di questi esempi nelle popolazioni dell'Iran e dell'Iraq. Per esempio presso i Mandei, Nauroz riproduce il giorno della creazione in cui si seminano sette tipi di semi in un vaso, per cui traggono

le conclusioni dal raccolto. Per i contadini europei i giorni tra Natale e l'Epifania prefigurano i mesi dell'anno.

Nel XIX secolo le tribù del nord America accelerano la fine del mondo invocando i morti e la chiusura del ciclo cosmico, come strumenti rituali di rigenerazione il cui scopo è annullare il tempo trascorso e abolire la storia con la ripetizione dell'atto cosmogonico, in un intento antistorico con la volontà di svalorizzazione del tempo, che svaluta gli avvenimenti senza modelli archetipici. Il primitivo vive in un continuo presente ripetendo le categorie mitiche, non registra l'irreversibilità della storia e del tempo che non sono interiorizzati e trasformati in coscienza collettiva. Il tempo ha una direzione ciclica nell'eterno ritorno. L'imitazione degli archetipi è uno sforzo disperato per non perdere il contatto con l'essere assoluto, il sacro, per cui la realtà si differenzia dal mondo profano che è irrealtà. L'uomo arcaico rifiuta di accettare e valorizzare la storia perché è impotente contro la sofferenza delle catastrofi, delle guerre e delle ingiustizie sociali, attribuendo sofferenze e dolore a influenze demoniache.

La storia come teofania

Per gli Ebrei ogni calamità storica era considerata punizione di Dio, Jhavè. I Profeti interpretavano le calamità come teofanie negative o positive. Per la prima volta i profeti valorizzano la storia, scoprendo il tempo a senso unico e non ciclico, quale volontà e personalità di Dio che interviene nella Storia (battaglie, assedi, calamità naturali) epifania divina. La nozione di rivelazione divina era implicita anche in altre religioni, ma avveniva in "illo tempore", nel tempo mitico e imitata con i rituali della ripetizione. Al contrario la rivelazione monoteista avviene in un tempo con durata storica (per esempio le Leggi di Mosè) e implica l'accettazione della Storia come dialogo continuo con Dio, con la necessità di forte tensione spirituale. La cultura ebraica sopporta la Storia nella speranza che cesserà per sempre, con il Giudizio Universale. Nella concezione Messianica la Storia ha funzione escatologica, in quanto rigenerazione periodica della creazione sostituita dalla rigenerazione unica in futuro

I cicli cosmici

Secondo Anassimandro tutto torna all'*Apeiron*.

Per Empedocle esistono due principi opposti, eterne creazioni e distruzioni del *cosmos* simili alla dottrina Indù in cui il tempo è suddiviso in *Yuga*.

Eraclito sostiene una conflagrazione universale, *ekpirosis*. Il motivo dell'eterno ritorno caratterizza la cultura greco-romana. Subentra un atteggiamento antistorico di volontà di difesa contro la Storia e valorizzazione dell'Eterno Ritorno, quale statizzazione del divenire e

annientamento dell'irreversibilità del tempo. Il mito dell'eterno ritorno è l'ultima variante del mito arcaico di ripetizione del gesto archetipo.

Nelle religioni Iranica, Giudaica e Cristiana viene limitata la durata del cosmo ad un certo numero di millenni. Ma la storia può essere annullata e abolita diverse volte prima dell'*escaton* finale, per esempio, l'anno liturgico cristiano, caratterizzato dalla ripetizione periodica della natività, passione, morte e resurrezione, nella rigenerazione individuale e cosmica.

Tali dottrine relative ai cicli cosmici costituiscono un modo per l'uomo di sopportare la Storia. Tratto comune di queste dottrine ellenistico-orientali è il momento storico contemporaneo, che presenta decadenza rispetto ai periodi storici precedenti, ma nell'aggravarsi della storia contemporanea subentrano segni seguenti di rigenerazione, per cui la storia è sopportata perché è necessaria alla futura rigenerazione.

Il popolo romano aveva due miti principali: la vita dell'Urbe, limitata ad un certo numero di anni e il Grande Anno, ossia la fine della storia di Roma con *ekpirosis* finale. Ma con Augusto si ripete l'età dell'oro cantata da Virgilio che evita l'*ekpirosis*, ma subentrano guerre e epidemie, segni di passaggio tra l'età del ferro e dell'oro, nel supremo tentativo di valorizzare la storia. Guerre, distruzioni, catastrofi non sono più segni premonitori di passaggio da un'età all'altra, ma esse stesse sono passaggio. Sant'Agostino diceva "una sola città eterna, ossia Dio", infatti il pensiero cristiano supera gli schemi dell'eterna ripetizione e scopre l'importanza della fede e del rinnovamento personale.

La concezione arcaica del tempo è archetipica e antistorica e si distingue dalla concezione moderna, posthegeliana. La prospettiva storicistica permette all'uomo di sopportare le pressioni della storia? Come?

Hegel valorizza l'avvenimento storico in se stesso, tramite il concetto di necessità storica che giustifica le sofferenze con la necessità del "momento storico", anche con il collegamento con la concezione giudeo-cristiana. Secondo Hegel la Storia è avvenimento e manifestazione dello spirito universale, simile a Dio e ripetizione di tesi-antitesi-sintesi. Per i Profeti l'avvenimento è valido e irreversibile perché è manifestazione della volontà di Dio, in una prospettiva rivoluzionaria nella società arcaica dominata dalla ripetizione degli archetipi.

Marx spoglia la storia di significati trascendenti, in quanto è epifania della lotta tra classi. Gli avvenimenti portano ad uno scopo preciso, l'eliminazione del terrore della Storia, con l'Età dell'oro, per cui abolito il male subentra la Giustizia. Anche lo storicismo e la filosofia della Storia sostengono l'idea della sopportazione della Storia, ma non è sufficiente se non subentra un significato trascendente, a cui attribuire colpe. Infatti la maggior parte della popolazione europea viveva nella prospettiva tradizionale antistoricistica. L'orizzonte degli archetipi non può essere superato con la prospettiva storicistica, ma è superato, per la prima volta nella storia, dalla religione giudeo-cristiana, che ha introdotto una nuova

categoria: la fede, ossia la libertà creatrice per l'uomo che poggia su Dio. La fede può attribuire significato trans-storico alle tragedie storiche.

La teoria ciclica del tempo perdura fino al XVII secolo (Dante, Bacone, Campanella, Bruno), mentre dal XVII secolo in avanti subentra la teoria lineare della Storia (Pascal) con la fede nel progresso infinito con Leibniz nel secolo dei lumi. Nel 1900 con Nietzsche ritorna la concezione ciclica della Storia e del tempo.

L'IDEA DI GIARDINO NELL'IMMAGINARIO COLLETTIVO COME VALORE CULTURALE.

Risvolti di riflessioni umanistiche, antropologiche, ambientaliste e storiche: "Il sogno del giardino"¹⁴.

Il '900 si apre con diverse idee di carattere filosofico, antropologico, relative al sogno analizzato da Freud, per primo, in chiave psicologica ed analitica, nel 1899 con "*L'interpretazione dei sogni*", opera relativa al problema dell'inconscio teorizzato, suddiviso, da scandagliare negli anfratti più remoti, reconditi ed ancestrali della psiche, i cui studi sul contenuto latente, relativi al processo di rimozione e di autocensura hanno aperto innovative prospettive a tendenze irrazionaliste del secolo passato.

Per Nietzsche il sogno è "*l'Apollineo*", contrapposto al "*Dionisiaco*", l'ebbrezza, la creatività, l'irrazionale per cui, come studioso è stato ripreso e rivalutato per merito di Heidegger che nega la sua influenza di pensiero sul compimento della tragedia nazista, poiché sosteneva e difendeva solo l'elemento innocente, inteso ed identificato nell'"irrazionale". In un'interpretazione fortemente antihegeliana "Il sogno del giardino" è la dimensione apollinea in cui si rispecchia la possibilità utopica della nostra vita collettiva, di una società potenzialmente più giusta e serena. Evidentemente il giardino che nell'immaginario ancestrale corrisponde all'interpretazione del mondo vissuto come nei tempi lontani, arcaici, remoti, non esiste attualmente come apportatore di speranza esistenziale residua, che auspichi nelle società contemporanee di cultura occidentale e non, e tra i popoli postmoderni una convivenza non tanto giusta e pacifica, ma corretta, priva di abusi ed atrocità. "Il sogno del giardino" è l'utopia per cui venga abolita la guerra continua "interna ed esterna" in cui viviamo nella complessa epoca postindustriale, è una fantasia razionale che non dimentica il duro rapporto con la realtà, una razionalità resa meravigliosa, lieve da una fantasia non chimerica ed arbitraria che diviene parabola ed allegoria della possibilità di un mondo fraterno di liberi ed uguali, nel rispetto di altre diversità, "perché crediamo nel valore educativo dell'utopia, contrapposta alla rigida conservazione, come passaggio obbligato dall'accettazione passiva del mondo alla capacità di criticarlo,

¹⁴ Titolo del libro di Eleonora Fiorani edizioni Lupetti, presentato nel febbraio 2001 presso la libreria Tikkun di Milano alla presenza di Francesco Leonetti, Giovanni Anceschi, Gabriela Fantato

all'impegno di trasformarlo"¹⁵. Il giardino è l'utopia che risulta tradita, mistificata e falsata dall'uso più recente ed improprio dell'elemento naturale plasmato dall'artificio, dalla *techne* in determinate scelte impositive, mistificanti, condizionanti, che rendono difficile il lavoro degli urbanisti nella complessa società protagonista degli eventi epocali, fautrice dell'evoluzione storica postmoderna. Come è possibile giudicare od inventare la città oggi che viene vanificata in processi e dinamiche progettuali di pura mistificazione, dove l'elemento culturale non consiste più in un riferimento, tangibile, visivo, come manifestazione delle evoluzioni della storia, del relazionarsi degli eventi in tempi remoti, nella trasmissione e conservazione degli elementi ambientali e dei beni culturali, andando oltre l'utopia, tramite il concetto di recupero dell'ideale "giardino", che diviene nell'immaginario dei popoli condizione essenziale per ristabilire l'antico accordo tra uomo e natura? Progetto utopico e simbolica promessa di rinascita nel recupero del rapporto autentico, organico con la terrestrità, il senso della grande madre terra, ormai, attualmente, da tutelare, difendere, valorizzare nel recupero dell'esistente, nell'attenzione per il rispetto ambientale del pensiero ecologista, delle migliori e ponderate strategie urbanistiche che ristabiliscano i legami, le relazioni dell'uomo con la Terra, l'origine, come valore esistenziale, tramite il senso e sentimento di una geograficità originaria. Le Corbusier, con l'opera "*La carta d'Atene*" sfronderà le barriere del secondo '900, perché in essa è criticata la struttura ed impostazione della città tipo, per un nuovo modello di città moderna da abitare, in cui lavorare, muoversi e distrarsi. Ipotizzava centri urbani in cui l'elemento vegetale, il verde, si amalgamasse ai volumi costruiti. L'idea di "città verde" composta da elementi sia fisici, naturali, sia antropici, culturali che emergono dall'elemento vegetale, risale agli anni '20 e '30 del secolo trascorso ("tutta la città sarà coperta di verde; l'aria e la luce vi si troveranno in profusione"). Attualmente, l'urbanistica contemporanea, prevede la riduzione nelle città dell'elemento fisico/naturale in parchi con una funzione mistificante di finzione rispetto al proprio tempo, perché propongono ambiti e spazi di divertimento, distrazione fine a se stessa, evasione nell'artificio, per cui detraggono, ostruiscono e volgono l'attenzione in un "altrove" fittizio, imposto dalle dinamiche di mercato, consumistiche del sistema capitalistico vigente, veicolatore dello strapotere formalizzato dell'economico, in uno sradicamento forte rispetto agli ideali del '900 che tentavano ancora un recupero ambientale, come valore comune e condivisibile, proprio del popolo, speso e praticato nella società, retaggio per l'avvenire, preziosa eredità per le future generazioni, che attualmente vivono il disagio causato dalla perdita del *topos*, per lo smarrimento dal luogo, privati di un'identità comune, riconoscibile in una

¹⁵ G. Rodari, "PaeseSera", 11 Dicembre 1970

matrice culturale originaria fondante, che accomuni le culture, le civiltà, nell'incontro, nel confronto interetnico, di interscambio tra le diversità emergenti dallo spettro prismatico dei generi, dal *pluriverso* delle differenze.

La riscoperta di sé nel giardino-territorio-ambiente, *genius loci*, luogo utopico dell'anima . *Brianza Ex giardino d'Europa...*

I beni culturali e ambientali attraggono per il loro insito valore simbolico, non solo perché dentro di noi si è sviluppata un'affezione positiva nei confronti di queste forme primarie e primigenie, ma anche perché la visione del bene rinvia ad un mondo simbolico tutto da analizzare e approfondire con il racconto autobiografico e attraverso il gioco dell'immaginario.

Il giardino possiede una storia interessante sul piano simbolico¹⁶, *genius loci* per eccellenza, per antonomasia, perché nella nostra storia di vita i giardini ci hanno educato anche al senso della bellezza e all'importanza del loro rispetto. Una sensibilità per il bene culturale e ambientale si costruisce nella genesi della nostra infanzia e della nostra storia di vita, di formazione e diventa poi luogo magico, *topos* mitico e leggendario che si innesta nel nostro patrimonio mentale, nell'immaginario individuale, e non ci abbandona. Ciascuno di noi ricorda un giardino nella propria storia, che diventa significativo perché esistono sottili forme di richiamo al nostro mondo infantile, corrispondenze e sintonie tra oggetto esterno e qualcosa che si è costruito dentro di noi, che con la prospettiva autobiografica, pedagogica, antropologica, cerchiamo di far riaffiorare.

I "giardini", luoghi dell'ignoto e dell'immaginario ancestrale, mitico e fantastico, archetipi arcani e iniziatici della mente, abitano la nostra storia. Nei giardini urbani e suburbani, in un intreccio di rimandi e richiami subitanei, epocali, intergenerazionali, si svolge la rifondazione umanistica della cultura, perché il giardino è *terra promessa*, feconda e sacra di vita, di rinascita e resurrezione, in ciclicità storiche, stagionali, rituali, recupero del rapporto organico e rifondante, rigenerante con la natura, è narrazione e metafora, luogo di filosofia e politica, d'arte e poesia, di fecondità ricche e fertilità inesauribili, matrice dell'origine del tutto, grembo di vita ed antro di morte, *Grande Madre* rigeneratrice, *Potnia* primigenia, *araba fenice* di ricorsive esistenze e continue rinascite. Il giardino d'illusione, di seduzione dei sensi, in profumi, luci e ombre, pieni e vuoti, voci e silenzi, albe e tramonti... è manipolazione cosciente ed estetica della natura, paesaggio portato alla perfezione archetipica, spazio mitico, luogo d'evasione, lontano dalla città e dalla vita sociale a cui si contrappone, avulso dalla gretta realtà, ambiente di *reverie*, sogno, reminescenza, metafora di paesaggi

¹⁶ Cfr. Fiorani E., Barbieri G. a.c. di, *Il giardino come "cura" dell'oggi.*, *Materiali per l'educazione ambientale*, Irrsae Lombardia, 1997

intatti, immagine di remote essenze di nature incontaminate, dove la *techne* non ha esercitato dominio. Il giardino del ritorno alle origini, punto centrale, ombelico della terra madre, dove l'universo viene condensato in simboli e leggende e riportato ad unità d'insieme, è recinto protettivo dell'infanzia e permea le nostre esistenze... Il territorio stesso da salvaguardare dai soprusi di un'urbanizzazione incontrollata e irrazionale, nella speculazione edilizia incalzante che deturpa l'estetica degli aspetti naturali, fisici e paesaggistici dell'ambiente antropico e culturale, diventa un valore, un "giardino delle intenzioni", delle idee, degli ideali, di valori etici ed estetici, dove opera l'attività di animazione e dove l'operatore socioculturale si spende alla luce dell'integrazione, del rispetto del pensiero altrui, del confronto reciproco, nello scambio di opinioni e nella riflessione comunitaria. Nella "città invisibile" dove si intrecciano trame di storie e vissuti personali, di incontri e scontri, il territorio/giardino è l'*hortus conclusus* dei chiostri medievali, il ballatoio degli antichi cortili, nell'austerità di altarini sacri ai crocicchi delle vie, nel silenzio di cascate ricolme di penombre estive, nelle solitudini spasmodiche, solipsistiche di lugubri giornate uggiose, in cui si formulano idee, progetti e si approntano intenzioni, si riesumano ricordi, si riscoprono affinità emotive, immaginando situazioni e raccontandosi, raccogliendo narrazioni e metanarrazioni, condividendo la memoria storica collettiva; il luogo della mente, della riflessione, dello stupore di conoscere, in intime melanconie, in intrecci proteiformi di pensieri sospesi tra la vita e la morte; il *locus amoenus* dell'ascolto di sogni e aspirazioni latenti, della ricerca, consapevolezza e riconquista di sé in scomode e continue transizioni... "è questo il nostro *kepos*: lo spazio cognitivo interno". Un ambiente finalmente a misura d'uomo (forse un'utopia?) da salvaguardare, preservare, valorizzare e rispettare nel recupero dell'esistente, dei "segni dei tempi" lasciati dai nostri predecessori. Il territorio multiculturale e interculturale che vede l'avvicinarsi degli spostamenti dei popoli, che mette a confronto diversità, etnie e difficoltà, aspiranti all'integrazione, all'accettazione dell'altrui differenza, non per sconfiggerla, deturparla, discriminarla, omologarla, ghetizzarla, ma per riconoscerla, rispettarla, nella valorizzazione reciproca, nel confronto socievole, è il luogo del vissuto personale, il *genius loci* per antonomasia, senza il cui significato si perde il senso di appartenenza ad un contesto comunitario, e si trascura l'importanza della consapevolezza nella partecipazione alle decisioni collettive, di cui non solo il legislatore, ma anche l'operatore socioculturale deve tener conto al fine di garantire il rispetto dei "segni dei tempi", i beni culturali e ambientali, appunto, e preservarli intatti o sufficientemente leggibili e decifrabili per le generazioni future, difendendoli dalle aggressioni dell'inciviltà che tende ad omologare i caratteri del territorio, in nome di un falso progresso.

Il giardino come immaginario storico delle origini. Dal periodo arcaico alla modernità.

Nella civiltà, negli usi, costumi, canti, feste e rituali, e globalmente nell'immaginario delle "popolazioni altre" non appartenenti alla nostra cultura prettamente occidentale, la foresta, il bosco sono luoghi di vuoto, pieno di potenza, in quanto contenitori di tutti "i possibili", le potenzialità da volgere in atto, fondando il cardine dell'essere. Non siamo più connessi alla madre, alla matrice originaria del tutto potenziale, privi di riferimento con l'origine, la natura, l'ambiente, il creato, di conseguenza interpretiamo ed intraprendiamo la *fusis*, il selvaggio, l'esotico per evasioni, fughe, dimenticanze, finzioni, così si annoda un rovesciamento/ribaltamento da tutto il possibile (il bosco) al nulla dell'artificio, dinamica che rientra nel percorso consapevole, ma irrefrenabile di una situazione collettiva attuale. La critica nel presentare la storia e l'evoluzione dell'idea di giardino è profonda. L'esigenza contemporanea, attuale di risacralizzazione ricrea l'ambiente utopico e archetipo del bosco ed insegue, nel miraggio della foresta vergine, i percorsi dell'anima. Ma questa società verso chi vuole proteggere la natura se non verso se stessa? Inoltre anche le riserve naturali costituiscono una sorta di risarcimento, un ignobile pretesto, una licenza illecita alla distruzione delle zone non protette. La parola cultura, strettamente legata alla nozione di coltivazione (*colere*), con le caratteristiche di non essere cultura dell'utile, ma dimensione particolare del giardino, prima *Hortus*, luogo delle primizie, diventa subito anche giardino dell'estetica, della dimensione formale della cultura. Il giardino dell'arte miscela lo spazio fisico, l'esterno, con la *domus*, l'interno, in un intimo intreccio tra vita e cultura, in cui si posizionano, entrando in relazione, le esperienze, i racconti di rimandi narrativi ed assumono significato di tradizione, nel rapporto tra civiltà e sacralità, tra saggezza materiale ed immaginario.

Il paesaggio fantastico, simbolico, rituale, leggendario, arcano della *reverie*, di reminescenze remote e memorie passate, storiche, collettive o personali, quindi luogo mitico, magico, sacro, ormai avulso dalla mera esperienza, ma retaggio di un passato da custodire nel ricordo commemorativo della rimembranza, si sovrappone allo spazio/ambiente reale, concreto, moltiplicandolo, in intrecci e trame incestuose di rimandi subitanei, istantanei di elementi tradizionali, culturali, antropici, diventando così un insieme fantastico, in continua evoluzione nell'interiorità creativa, non un tutto omnicomprensivo esterno, esteriore tipico di certe fantasie stereotipate in un *altrove* estraneo, che non ci appartiene, ma diviene recupero e riappropriazione del personale ed individuale immaginario, unico perché personale, originale, irripetibile, non riproducibile in clonazioni di sorta, dove si intreccia la sacralità, in rimandi esperienziali di vissuti significativi, fondanti di narrazioni con valori intrinseci, legati

all'unicità dell'interiorità individuale. Nelle piante sacre, fortemente simboliche, presenti nella storia, nella mitologia, nell'immaginario leggendario collettivo, che fanno parte profondamente e visceralmente del bagaglio culturale dell'umanità, come il *Grande Albero Cosmico*, nel suo movimento di discesa e salita verso l'*Eden*, il *Paradiso Perduto* dell'*età dell'oro*, si intravede l'intricata trama vegetale, che impernia la nostra cultura e travalica, sfronda i muri, i perimetri del giardino, svelando senso e significato mnestico, intellettuale, esistenziale, imprescindibile, in quanto intreccio dell'immaginario, proponendo una modalità teoretica, contemplativa nello sguardo della relazione, come impossibilità di cogliere ogni elemento indipendentemente dal rapporto con l'altro da sé. La trama intrecciata, intricata, incestuosa di rimandi istantanei, subitanei, l'intreccio moltiplicatore di concreto, fantastico, onirico risulta fattore di disvelamento culturale delle coscienze, nell'evoluzione storica e parallelamente mitologica e leggendaria dell'immaginario collettivo, nell'evoluzione degli eventi, dei tempi, delle civiltà. La trama vegetale, nell'apoteosi floreale, partendo dal giardino, quintessenza concettualizzata di paesaggio, dove le concezioni estetiche si intrecciano a polimorfe percezioni etiche, filosofiche, politiche, permette la scoperta delle civiltà, delle culture d'influenza susseguite nei tempi, assimilate, conglobate in processi osmotici dagli spazi artificiali, suggerendo, suscitando sguardi di relazione, come impostazione di dinamiche teoretiche, contemplative, nel processo di apprendimento che permette di leggere, interpretare, scandagliare le relazioni tra elementi, che diventano patrimonio culturale di esperienze, vissuti nel ricordo, nella narrazione di sé in rapporto all'ambiente, alla creazione circostante esterna al sé ontologico. L'anima apollinea del sogno, dell'utopia, l'elemento vegetale diventa l'ambiente di vissuti, in cui esistiamo, che può essere rivisitato, ristrutturato attraverso la mente razionale, ermeneutica, interpretativa delle relazioni tra elementi attraverso la contemplazione estetica, teoretica, estatica nella sospensione riflessiva, in evidenti fenomenologie di rivelazioni in arcane essenze di elementi narrativi colti da intuizioni feraci, istintive.

L'ambiente può essere selvatico, costituendo lo spazio ipotetico, potenziale dell'eventuale conquista del domani futuro, diventando spazio di addomesticazione, di azzeramento, per cui il paesaggio dichiara la resa, la rassegnazione nei confronti del rapporto di potere dell'uomo sul territorio, presentando l'utopia, l'ipotesi che si possano imparare ed instaurare relazioni di convivenza amicale con il paesaggio stesso in una dimensione, forse utopica, di piena realizzazione vitale del sé.

L'etnobotanica individua domande e problemi circa l'inserimento dell'uomo nell'ambiente, riconoscendolo e rinominandolo, scoprendo così il significato culturale originario ed *economico* del territorio. Quindi attorno all'ambiente/paesaggio, al giardino si costituisce un alone misterico, una dimensione utopica. Infatti il giardino è una fonte di

svariate, multiformi tradizioni orali e scritte tramandate in mitologie cosmogoniche di creazioni universali del principio, del *cosmos*, rimiscolato, scaturito dal disordine primordiale dal *caos* primigenio, che rimandano ad un intreccio ibrido di culture, di testi scritti, di leggende popolari, di tradizioni etniche, racconti dell'immaginario personale e collettivo, di fonti naturali, viventi, tangibili, pietrificate, di acque, di rocce, di sorgivi, ruscelli immersi nel verde, per cui risulta una dimensione impossibile da riassumere e sviscerare completamente. Elémire Zolla dedica spazio nel libro "I luoghi dell'aura", agli ambienti che possiedono un *genius loci*, un'aura spirituale, sacrale, come i giardini, luoghi sacri, sacelli di potenza e potenzialità intrinseche, di profondo e viscerale spirito, carisma, che vanno interrogati, letti, interpretati...accompagnando l'individuo nel suo evolutivo percorso storico, esponendo l'aspetto più intimo spirituale del suo esistere ed essere al mondo, nel valore significante di appartenenza alla terra madre origine comune, domanda cardine e risposta ultima dell'errare incessante dell'uomo, come riminescenza antica di una perduta età dell'oro, di una vagheggiata perfezione remota, arcana...

La perdita del territorio e l'alienazione del soggetto. La didattica del giardino-territorio: mediatore di relazioni tra individui.

La rivoluzione industriale annulla la distanza tra città e campagna, avviando la perdita, la scomparsa del paesaggio naturale, fisico, e, di conseguenza, l'annientamento del valore autentico del giardino e della capacità stessa di leggerne i segni, i simboli, i richiami, le metafore, le allegorie, le alchimie...

Il '900 annulla il giardino e lo ricrea a suo modo, delineando un lavoro sul paesaggio antropico, costruito dall'artificio, per cui, attualmente, non risulta ormai possibile collegare il giardino con l'arte del paesaggio, vedendolo come disse Benjamin, chiuso come una stanza ed aperto come il mondo, nell'epoca della riproduzione tecnica su larga scala, ricostruendo e vagheggiando in esso la formalità dell'armonia, della bellezza, poiché non ispira più come corpo vivente inserito nel tessuto territoriale, ma risulta meramente una struttura formale, disancorata, avulsa dal contesto ambientale originario, non costituisce ormai un punto di ricognizione peculiare relativo alle problematiche della territorialità. Esistono collegamenti, nessi, rapporti stretti, relazioni tra i giardini dei morti, dell'Ade, dell'oltretomba, come ambienti d'oasi, di rimembranza nel richiamo profondo con l'arte totale di costruire il territorio e suscitare, ripristinare la *celeste corrispondenza d'amorosi sensi*, con i trapassati nell'ultraterreno, così considerando il sogno della terra e del paesaggio in tutte le sue forme ed i suoi percorsi, si mantiene il riferimento tra cultura materiale e spirituale, con il grande immaginario archetipico, senza disarticolare il giardino dall'idea ancestrale originaria di matrice, come

moltiplicazione all'infinito dell'immaginario mitologico, leggendario, narrazione fantastica ed interpretazione del territorio, con i suoi fenomeni naturali e soprannaturali, che si esprime in modo multiforme, proteiforme, camaleontico interagendo tra forme di giardino pensato, premeditato, rappresentato attraverso l'arte o realmente costruito, architettato, inserito in giochi di rimandi non scindibili dal tutto, ma miscelabili, amalgamabili.

Il percorso visivo all'interno del giardino interagisce con la modificazione della coscienza, indotta dalle piante, dal repertorio vegetale, dalla trama del verde. Il rapporto fondamentale della relazione tra uomo e piante rispecchia palesemente la modalità interattiva profonda con la madre terra. Così l'*etnobotanica* apre un modo nuovo di leggere la storia dell'immaginario, intimamente collegato alla nostra anima vegetale, rivelando come risultiamo ibridati con le atmosfere, la roccia, l'acqua, il cielo, l'aria, la flora, la fauna...Quando il rapporto esosistemico, esogeno e, parallelamente, endogeno, intrapsichico dell'uomo con l'ambiente ed il territorio degenera, degrada, inibendosi, diventando inabile, ingestibile, inagibile, non praticabile, occorre ritrovare e recuperare modalità per reimpostare forme di relazione, di rapporto interagente, interattivo con l'ecosistema. L'idea di giardino comporta l'esigenza di trovarne un'identità, non solo mettendone in relazione, architettonicamente, più ordini, ma considerandone l'estetica, la teatralità intrinseca, nella capacità proteiforme di istituire gradi, gerarchie dell'immaginario, suscitare sentimenti, emozioni, stati d'animo, rendendoli visibili, per cui attualmente usiamo lo spazio/giardino come grande ideatore o promotore semiotico, simbolico, metaforico di identità plurime che mancano o si vanno sfaldando.

Nel momento in cui l'identità soggettiva della città vacilla per mancanza di senso di comunità, di cui si è persa ogni sorta di valore, i nuovi giardini tentano di ricostruire un'immagine urbanistica attraverso l'arte della costruzione e la reimpostazione dello spazio/ambiente a misura d'uomo, all'interno di un ambito di riedizione, riproposizione del naturale, con cui ricollegare intimamente rapporti, esperienze, vissuti, dove vedere e vivere acque, piante, sorgivi, rocce, a volte animali, con cui nella quotidianità non si sviluppano relazioni esistenziali strette, così tramite l'arte di ricostruzione dello spazio/tempo perduto, impostando nuove esperienze con esso, riallacciandovi ricordi e legami emotivi, affettivi, nel recupero di vissuti, di eventi, tramite la rievocazione spontanea che l'elemento naturale suscita.

Il giardino carnale, sensuale, sensuoso perché interattore intrapsichico, inventore territoriale straordinario, luogo, *non-luogo*, della *psiche*, utopia della *fusis*, spazio fisico del naturale, quanto della *techne*, dell'arte, *tecnica dell'artificiale*, in quanto modalità interpretativa, ermeneutica di riflessioni relative all'esistente, al mondo esterno, attraverso il processo dell'artificializzazione e tramite i nessi con il paesaggio come arte

territoriale globale, antropica, tipica tipologia creativa dell'essere umano in varie etnie, diversi luoghi e differenti fattori spazio/temporali.

Il giardino diventa costruttore di alterità ed altruità reciproche, vicendevoli, interagenti, interattive nello spazio, ideatore, inventore di nuove identità e di plurime esperienze dell'altrove, in ampie aperture prospettiche di pensiero verso il proprio interiore paesaggio straniero, spesso abitato da disagi e sofferenze, nella sospensione del tempo, in costruzioni diacroniche, di interiori anamnesi ed autoscopie, in commistioni *sincroniche* di territorialità immaginarie, *come se* inventasse spazio e tempo *altro* dalla realtà. Mentre può immergere profondamente, a livello carnale, viscerale, sensuoso nella territorialità e terrestrità, allo stesso tempo risulta straordinario creatore di diverse, ibride, promiscue alterità, di altrove infiniti, divergenti, in fantasiosi sincretismi culturali, perché il giardino diventa topos in cui rappresentare, creare, ripristinare un mondo ideale, utopico edonistico, del piacere sensuale, il *Paradiso perduto*, dell'*età dell'oro*, nei retrofondi dell'*Eden* carnale, sensuoso, sublime di essenze naturali, esotiche, evanescenti in giochi egoici di illusioni di chiari e scuri, di luci, umori ed ombre, in tutte le tonalità cromatiche, liriche, che come luogo costruito in determinati spazi territoriali, si trasforma in inventore, prestigiatore teatrale, narratore polifono, in allettanti lirismi, all'interno di palcoscenici scenografici proteiformi, camaleontici che non terminano mai racconti, epopee, liriche, rapsodie, rappresentazioni simboliche, fasti e tragedie, narrazioni e canti, feste, giochi, non è mai chiuso, pur essendo recinto, il giardino è un cantore, cantastorie all'infinito e creatore di rimandi di altre e molteplici narrazioni, fili sottili di trame intricate in labirinti sinuosi di pensieri e ricordi che ricollegano i differenti immaginari nel *pluriverso* delle identità, delle tipologie intrasoggettive, in elementi ermetici e fascinazioni incessanti di metamorfosi alchimistiche di allegorie mitologiche, metaforiche...

Il giardino assume importanza come testo storico, filosofico, politico, progetto di innovativi modelli di società, che interagiscono con le utopie, nei tempi antichi e recenti, e diventa agente primario sulla base dell'organizzazione dell'assetto territoriale e, contemporaneamente, grande messa in scena a livello di decisioni e dispute politiche, come luogo e fonte causale di dibattiti e scontri tra diverse posizioni, progettualità, idealità e visioni della società nel suo complesso sistema...

Non solo nel '700 il giardino dimostrava la potenza regale, l'altisonanza sociale dei titoli nobiliari dei legittimi detentori, proprietari, ma anche una sottile rappresentazione del potere è implicita al suo interno, come quando si strutturano straordinari e magnifici giardini incantati, contenitori di una territorialità che oramai non esiste più e di merci feticcio, di distrazione, di vacua, evanescente, futile evasione, nel tornaconto di coloro che a questi scopi patteggiano la disponibilità del territorio. Dal'900 si assiste ad un ritorno, appunto, del giardino, caratterizzato dai grandiosi parchi ludici,

ricreativi, contenitori anonimi di consumismo imperante, con funzione riparatrice rispetto al degrado circostante della realtà territoriale urbana, all'inquinamento, al dilagare sfrenato, imposto da scelte irrazionali dei piani paesistici, dell'elemento cemento nella metropoli, per cui il parco divertimento diviene oasi salvifica artificiale di verde, ultima sponda riparatrice e soccorritrice al disagio esistenziale dilagante nel sistema urbanistico, con funzioni definite sarcasticamente di "tipo igienico". Dunque "il giardino del piacere", che è archetipo dei luoghi come Disneyland, mondi alla rovescia di sospensione del tempo normale nello *spaesamento* indotto dalla trasgressione, dal riso euforico, irrazionale, irriverente, proiettato nel *ludus* dell'illusione, nella sospensione dalle regole dello spazio civico quotidiano, di un immaginario manipolato tramite zone incantate vissute come vere, meri scenari effimeri, troppo perfetti per essere narrati, costituisce un fenomeno preoccupante come prototipo di luogo di consumo, di speculazione non solo sul tempo libero dedicato alla ricreazione, rigenerazione del sé, ma sull'uso improprio della territorialità manipolata, resa fittizia, nella distorsione del rapporto con l'individuo. Nei parchi di divertimento si vive un'esperienza anomala, surreale, fittizia, distorta avulsa dalla realtà quotidiana, separata dal presente sperimentabile, in cui l'individuo diventa attore di molteplici, subitane, improvvise, incessanti, assordanti finzioni, in mondi "altri" privi di rapporto intrinseco, autentico di naturale continuità con la territorialità circostante, patteggiata per la ricostruzione di dimensioni anonime e fittizie, che, come tali hanno scopo di far vivere esperienze evasivo/compensative rispetto alla realtà effettiva, secondo una componente negativa dissociativa, un aspetto distorto della fruizione del giardino ed in esso del puro elemento naturale riproposto e ricostruito creativamente, in paradossi *enantiodromici*, opposti, contrari, in ambivalenti percezioni di inevitabili tautologie sul senso fondante dell'esistere, circoscritto in vacui e provvisori sillogismi.

Il discorso compensativo identifica con rigore i parchi divertimento che non concernono l'idea originaria di giardino come archetipo dell'anima, dell'origine...Nel parco di divertimenti si vive il sogno fittizio, vacuo, effimero l'allucinazione dell'altisonante mondo edonistico del desiderio ricostruito, preimpostato, preconfezionato, che ha perso la naturale profondità dell'anelito al *meraviglioso*, per l'idea impositiva del consumo di massa che, un tempo, nel periodo postbellico, del boom economico, suscitava ripugnanza, rifrazione snobistica, oggi risulta essersi sofisticato, perché crea gerarchie, riproduce le società, diventa creatore di miti e mitologie moderne, che in parte costituiscono l'immaginario collettivo attuale.

Negli anni '80 torna un giardino raffinato dal punto di vista del *design*, dell'arte, come luogo di rifondazione di una comunità ormai vacillante, precaria, grande contenitore di eventi nella promozione, nella narrazione di

episodi culturali, nella moltiplicazione di infinite potenzialità in riedizioni e recuperi di connubi vincenti di arte e natura, dove le opere d'arte tornino da protagoniste. Il giardino, in realtà, si presenta sempre più come *interutopia*, luogo dell'astratto, astrazione fantastica dell'immaginazione creativa che potenzialmente mette in scena identità fittizie, ricostruendole come simulacrali... Il nostro immaginario è molto colonizzato dalla società dei consumi, veicolata dallo strapotere massmediale dal mito allucinatorio dell'effimero, tanto da mettere in discussione, confutare *ab imis*, l'idea forte di giardino, *locus amoenus* di incontri amicali, di solitudini condivise e colloquiali, nel profondo rapporto con l'intima anima vegetale ed animale, attraverso giochi di rimandi nell'immaginario, germogliando idee e progettualità future dalla fantasia autopoietica, dalla creatività poliedrica e plurinarrativa del racconto simbolico promotore semantico di relazioni amicali in luoghi utopici di rottura, scissione, a livello ludico, ricreativo, rigenerante, con le convenzioni e gli stereotipi sociali, per cui la funzione fondamentale dell'idea giardino è far vivere il sogno nell'accezione profonda di dimensione desideriale di stupore di fronte al meraviglioso, all'elemento interiore fantastico, nel senso imprescindibile del '900, nel recupero del mondo infantile come risorsa cognitiva, fautrice di sogni, creatrice di fantasie infinite, di desideri abissali, di conoscenza interna ed esterna al sé.

Il giardino si trasforma così in tematica multidisciplinare ed interdisciplinare spendibile e proponibile in labirintici laboratori di riflessioni, pensieri e parole infiniti, perché richiama ambiti didattici e curriculari diversi, come stimolo di momenti progettuali all'interno dello spazio classe e del territorio che lo ospita e che accoglie tutti senza discriminazioni di sorta, al fine di ricostruire percorsi polivalenti di vissuti esperienziali individuali, personali con la natura, il creato, come base fondante di effettiva conoscenza ed esperienza pratica ed autentica con il mondo animale e vegetale, solitamente vissuto, da tutti noi, giovani e adulti, immersi in anonime ed indifferenziate realtà urbane, come luogo e ambito di pura astrazione tramite i sussidi cartacei didattici e non, che i massmedia o la scuola propinano, poiché abbiamo purtroppo smarrito il contatto, l'appartenenza alla natura ed il bagaglio esperienziale, patrimonio culturale, di vissuti collettivi e personali con la *fusis*, l'ambiente, la creazione circostante, tramite stili cognitivi e metacognitivi che implicano la capacità di tollerare le incertezze, le solitudini, per imparare a stare mentalmente soli, indipendenti, pur insieme agli altri, ascoltando lunghi silenzi interiori rigeneranti...

Il giardino non presenta barriere, discriminazioni, muri interrelazionali, limiti xenofobi, ma è ospitale, accoglie l'altro, le differenze senza negarle, come ricchezza di conoscenza perché concerne la novità, il meraviglioso, il fantastico nel racconto poliedrico, prismatico di immaginari ancestrali tramite ibride serie di rispondenze, sintonie, simboli, profondità spirituali,

accomunati dal sentimento del sublime, divenendo immenso segno e retaggio di memorie storiche e collettive, continuando il legame profondo con il paesaggio naturale ed antropico, tramite l'invenzione creativa, l'artificio fantasioso, rinnovando il legame implicito, riedificante, con la territorialità.

LE DITTATURE E LA DISTORSIONE DEL SACRO

DENTRO LE STORIE:

i deportati, le testimonianze, gli eventi...

L'importanza delle memorie di vita "... per non dimenticare" e tramandare la Shoah, "di generazione, in generazione"...

In diverse facoltà universitarie umanistiche italiane, i pedagogisti sperimentano una sorta di tradizione condivisa a livello culturale, da molto tempo, in rapporto al mondo delle storie di vita, delle geografie spazio/temporali, dei racconti autobiografici, tramite il metodo della cultura e pedagogia della memoria. Questa tradizione sottesa al filo sublime, impercettibile della memoria mette in contatto i vari pedagogisti degli atenei italiani, all'insegna di un'attenzione particolare ai temi di sociologia, pedagogia della soggettività e dell'individuo, dell'uomo e della donna, dinnanzi alle esperienze ed ai processi di formazione, all'interno di una quotidianità d'impegno nel lavoro sociale ed educativo. Autonarrazione, scavo interiore, ricerca in sé, attraverso l'ascolto di sé tramite l'*altro*, autocomprensione, comprensione circa la propria ed *altrui* unicità ed individualità sottratta, tramite la memoria della personale storia di vita, allo sfondo anonimo, piatto, indifferenziato, di molti luoghi e progetti comunitari. Attraverso la narrazione si cresce e si scoprono eventi legati alla quotidianità e circoscritti, compresi in avvenimenti globali, universali, collettivi, comunitari, *Storici*.

Dunque la Storia non solo ripiegamento nostalgico e decadente rivolto al passato, ma con il racconto di sé diventa uno sguardo verso il futuro.

Memoria e deportazione: i perché della storia

La memoria è importante perché attraverso di essa sono ricostruibili storie, percorsi con cui ci si augura di correggere per tempo gli errori.

Possiamo raccontare ai nostri giovani piccole storie esemplari di espropriazioni, di resistenza, una delle armi più straordinarie contro tutti i tipi di revisionismo storico, da quello più infame, ma forse più facile da combattere, il negazionismo perché talmente grossolano e stupido nelle sue argomentazioni, confutabile mostrando i documenti e facendo parlare i testimoni, a quello più raffinato del conteggio delle vittime. Il modo di

combattere tali scuole revisioniste, che in Italia hanno i loro addentellati non solo nel campo degli storici, ma culturale, in genere, consiste nel non porre la questione unicamente sul piano numerico, che pure è fondamentale, perchè ci interroga profondamente, ma ponendo la questione sul piano qualitativo. Le giovani generazioni sono molto cambiate, sicuramente più superficiali, più incapaci di mantenere l'attenzione, ma la sensibilità dei ragazzi nei confronti di queste tematiche è ancora notevole, perché si innamorano delle storie di resistenza, delle vicissitudini umane di sofferenza che leggono nei testi e nelle testimonianze dei superstiti sopravvissuti ai lager. Attraverso la *Pedagogia Narrativa*, nel racconto di storie esemplari di sofferenza in narrazioni che stimolino questi ragazzi a reagire in metropoli sempre più indifferenti, razziste, xenofobe, sempre meno caratterizzate da tessuti sociali e politici che sostengano azioni concrete di vicinanza e solidarietà.

Forse mai capiremo la Shoah perché bisogna essere demoni per capirla e concepirla completamente, globalmente. Le spiegazioni economiciste e psicologistiche si fermano ad un punto, perché oltre vi è l'elemento profondamente demoniaco, diabolico, e capire gli eventi fino in fondo, significa contaminarsi nell'orrore del fascino della barbarie. L'incapacità di capire non ci deve fermare. Dobbiamo entrare in una tensione di ricerca, indagine interrogativa: come è stato possibile?

Attraverso la *Pedagogia* concreta dei gesti è possibile forse comprendere cosa sono i fenomeni di espropriazione, alienazione, violenza. Il campo di sterminio è stato un laboratorio pedagogico dove i nazisti hanno cercato in tutti i modi di "costruire soggetti distrutti": ossimoro, contraddizione in cui nasce un'antropologia, un *setting* pedagogico dove si formula l'annientamento, dove è possibile studiare le pratiche di resistenza nei campi, con la consapevolezza che chi ha resistito è riuscito, in qualche modo, a mettere in atto strategie, una contropedagogia, una "*pedagogia della resistenza*", minimale, infinitesimale, fatta di brandelli di piccoli gesti, minimi spazi, misere, povere cose, di tempi infinitesimali sottratti al tempo preciso, altamente sistematico, precostituito dello sterminio. Questo è il tentativo di raccontare, tramandare, narrare, la resistenza, la deportazione, la liberazione.

In questa Italia così disattenta, distratta, con forze politiche violentemente xenofobe ed incredibilmente razziste, con fazioni di destra più violentemente intolleranti, xenofobe di tutta Europa, il fatto che ancora certi ragazzi abbiano la forza di sottrarsi all'ottusità di capire, di ascoltare, risulta un fenomeno di forte positività per il futuro.

Adorno ha lapidato tutto il resto del nostro "900 dicendo:" dopo Auschwitz non è più possibile scrivere poesie", ma il tempo della memoria non significa solo ricordare ai morti, a chi non è più presente, agli scomparsi, avere memoria significa mettersi di fronte alla ripresentificazione del tempo, renderlo vivo, farlo rivivere.

Questa trasformazione significa rimetterci dalla parte di quel tempo, quell'evento realmente accaduto con il diritto dell'ascolto, il dovere di capire, intendersi e domandare, chiedere il perché. "Non si può domandare donde viene il male, ma donde viene che noi lo facciamo" e da tale quesito partono tutti i nomi degli sterminati, degli scomparsi, per farci rendere conto del male dell'essere umano. Un punto d'arresto nell'evoluzione della storia, dove il racconto si paralizza ed incomincia a girare a vuoto, occupato dall'indicibile dell'orrore, dalla verità del terribile; e tutto questo accade perché sanno che l'arte, la poesia, in quanto testimonianza è la voce umana che rivela l'accaduto, ciò che è irriducibilmente umano, tentando l'incredibile, con la forza della creazione dell'arte, della *poiesis*, dell'invenzione fantastica, della cultura che accresce l'animo, opposta al nulla dello sterminio. Così l'arte e la cultura liberano dalla cecità delle dittature autoritarie, dispotiche, scioviniste, baratro della disperazione, antro di morte, opposta alla ragione che illumina.

La memoria come scelta etica.

Il termine memoria si usa e si abusa, risulta complesso in accezione quantitativa come facoltà che raccoglie e classifica tutto o memoria nel significato qualitativo: la memoria che alimenta l'essere vivente in noi.

Proust rivisse il suo passato nel ricordo, in quello che aveva personalmente già visto. In questo senso si considera la memoria proustiana basata essenzialmente sul rimemorare, il ricordare. Si può anche vivere quello che non si è personalmente vissuto. Sembra paradossale, ma è già nella Bibbia l'invito in questo senso. Nel Deuteronomio leggiamo "ricordati di ciò che ti ha fatto Amalek", era il re che attaccò il popolo ebraico all'uscita dall'Egitto e aggredì tutti i più deboli della retroguardia. La Bibbia dice, appunto, ricorda che ora a centinaia di migliaia di anni di distanza ricordiamo quello che ci ha fatto Amalek e che ha fatto anche a te. Questa memoria che diventa storia, si aggiunge all'*Historia* che già conosciamo come raccolta e costruzione di fatti, eventi, documenti è una Storia che in ebraico si traduce "generazioni". La memoria che si tramanda di padre in figlio, *di generazione in generazione*, ed è una Storia che diventa *testimonianza*, il filo rosso della vita e dell'opera di Primo Levi. Tutti sappiamo che Levi pose una lancinante e lacerante distinzione tra sommersi e salvati che soli possono parlare del vissuto. Possono parlare, testimoniare solo quelli salvati che sono tornati. Quelli che invece non hanno fatto ritorno... a loro è stata tolta la vita e la parola. Proprio per questo la testimonianza di chi torna è ancora fondamentale. Molti tra i sopravvissuti ancora non riescono a parlare, dopo mezzo secolo, a trovare la parola per testimoniare. E' necessario tentare di dar voce agli eventi attraverso la vita, l'esperienza diretta del soggetto, riscattare la sofferenza dalle cifre enormi, dalla terribile anonimità e rendere alle persone, ai singoli individui, come

soggetti degni d'identità, il loro nome e cognome, ridare alla persona torturata la sua forma umana: è l'irriducibilità dell'esperienza di ciascuno che ha vissuto la deportazione di cui occorre avere profonda coscienza. Tutti conosciamo le cifre spaventose delle deportazioni e dello sterminio di massa, ma dobbiamo sapere che oltre le cifre esistevano individui, persone deportate, destinate singolarmente, sistematicamente all'annientamento. E allora tutti coloro che sono rimasti, sopravvissuti, con la loro voce parlano contro chi ha concepito l'idea dell'olocausto, dello sterminio.

Con questa consapevolezza, anni fa, l'ANED ha iniziato una ricerca relativa alla deportazione femminile anche per la coscienza, la consapevolezza, l'evidenza che le donne tra le sopravvissute sono coloro che hanno parlato meno rispetto agli uomini. Si è cercato di chiamare le donne tanto della deportazione ebraica e razziale, in generale, che politica. Si è elevato un coro di voci sommerse che è stato difficilissimo, ma molto importante ascoltare.

Raccogliendo e ascoltando le testimonianze si vivono il passato, gli eventi, le vicende: la memoria. Questo è il passaggio del testimone, senza soluzioni di continuità, che si accompagna ad un altro percorso a sua volta senza soluzioni di continuità, perché processo etico di scelta tra il Bene e il Male...Dal Deuteronomio :”Io ti ho posto davanti la vita e la morte, la benedizione e la maledizione: scegli dunque la via!”. Questa scelta etica tra il Bene ed il Male, che attraversa sempre la nostra quotidianità, ai tempi del nazifascismo fu particolarmente urgente, imminente, impellente e tragica. Nazismo e fascismo sono stati fenomeni storici, politici, sociali, economici che vanno indagati nella loro specificità. Ma anche un piano etico va ricordato “Una mano abominevole è stata alzata contro l'umanità; un colpo diretto contro la colonna portante dei Dieci Comandamenti” che parlano di Dio e dell'uomo e invitano ad amare Dio, amando l'uomo. Solo in questo modo, con l'amore per il prossimo, la linfa dei Dieci Comandamenti, si ama Dio. Contro l'amore per il prossimo, contro il volto dell'*altro*, come direbbe Levinas, si è avventato il nazismo, il delirio di pretendere di sapere chi era degno di vivere o meno e di volerlo eliminare: per questo fu necessario scegliere allora.

Il periodo di revisionismo, è spesso un negazionismo strisciante. La scelta allora era radicale, coinvolgeva l'individuo che la compiva e spesso le famiglie che lo circondavano e tra le testimonianze molte sono le voci di donne deportate perché sorelle, compagne, mogli, figlie di chi scelse e si schierò, e combattè contro il nazifascismo. Il ricordo dei sopravvissuti è spesso scandito da queste tappe: la cattura, il trasporto, l'arrivo nei campi, e sottocampi, dove si veniva tatuati e numerati, momento che ricorre spesso nelle testimonianze perché ciascuno si sentiva privato del proprio nome, unico, irripetibile, irriducibile... in un flebile ricordo tatuato sulla mano sinistra. La solitudine di chi tornò fu spesso estrema e lancinante...

LA CREATIVITÀ DELLE ARTI PER SCONFIGGERE LO SPETTRO NAZISTA E L'ANNICILIMENTO DELLA RAGIONE.

La dignità dei popoli attraverso la cultura e la trasmissione di memoria storica delle tradizioni.

Dalle riflessioni di Moni Ovadia, esponente in Italia e cultore della tradizione ebraica Yddish, durante i suoi discorsi in teatro, in pubblico, si evince che la forma di resistenza più straziante e lancinante concepibile dalla mente umana si rivela attraverso il mezzo sublime della “follia creativa”, della creatività artistica, in una sorta di “pedagogia della resistenza” finalizzata alla salvezza ed alla sopravvivenza della dignità umana contro la barbarie della violenza, dimostrando che il carnefice non potrà mai reprimere, mai “uccidere”, annientare la dimensione umana individuale, la singolarità personale, il suo spirito costruttivo, creativo, ricreativo, rigenerante, catartico anche attraverso l'esecuzione, la pratica, l'espletazione di ogni tipo di forma artistica: dalla musica, al teatro, dalla pittura, alla danza...

Costretti a vivere, a trascinare un'esistenza in mezzo alle epidemie, alle malattie più gravi, alle violenze più efferate, alla morte per fame e per stenti, gli Ebrei nei ghetti, durante le leggi razziali imposte dal regime nazista a partire dal 1938, continuavano, giocoforza, a recitare, allestendo rappresentazioni, da commedie a tragedie, anche a praticare teatro, organizzando gruppi attivi di attori impegnati in allestimenti scenografici; si continuava, nonostante tutto, a fare scuola, ad apprendere, a diffondere istruzione e cultura, dando ampio spazio al sapere sia umanistico che scientifico. Si indicevano concorsi musicali, dimostrando che la vita è più forte, sovrasta la morte, ed è un principio alla base di ogni resistenza senza armi e violenza, contro la sopraffazione, ogni forma di prevaricazione nei confronti di una diversità in minoranza, dimostrando una pedagogia della sopravvivenza sempre sperimentata nel mondo ebraico di allora (durante il secondo conflitto bellico mondiale) e di ogni tempo, di ogni popolo sottomesso, con l'intento e la volontà di dimostrare che il carnefice, in realtà, non è in grado di annientare completamente l'uomo, la dignità della ragione, del genio e dell'estro creativo che sopravvive alla morte, non soggetto ad omologazione, ad annichilimento ed appiattimento nella standardizzazione, nobile concetto ben evidenziato dallo scrittore triestino Paolo Maurensing nel romanzo *Canone Inverso* e molto ben trascritto in versione cinematografica dal regista Richi Tognazzi. E' la storia di due giovani fratelli violinisti di spiccato talento che durante le leggi razziali nella Vienna del 1938, nonostante il totale inferno, la sovversione di regole e valori umani, per cui i più celebri musicisti dei conservatori venivano prelevati e deportati senza motivazione, senza un senso apparente alla reclusione, i due fratelli continuavano strenuamente, ostinatamente a comporre, fare musica, suonare e ad esibirsi infine in un concerto

all'interno di un teatro al centro di Vienna, avendo come motto:” l’amore per la musica continuerà a farci vivere...ci salverà...noi sopravviveremo per la musica”...oltre la morte...in seguito alla inevitabile deportazione di uno dei due...Solo l’annientamento fisico può depauperare, cancellare, annientare quell’uomo, ma non può ostacolare il progetto più alto “essere umano”, il processo di vita, il centro ed il senso dell’esistenza: questi sentimenti fortissimi soprattutto nel mondo ebraico, il significato, il senso del dio vivente, in ogni creatura. Si insiste sul concetto, sul significato ultimo di vivente, di vita, di spirito creativo, creazione dal nulla, dal caos. Mentre i nazifascisti avevano come simbolo prediletto la morte, le tenebre, l’oscurantismo della ragione, il bando delle opere di cultura, a discapito di una vacua, effimera, altisonante retorica di regime, il teschio dei Kapos, della Gestapo delle SS: una lancinante e crudele dicotomia vita/morte, tenebre/luce, cultura/ignoranza, creatività, vitalità/ annientamento, differenze/omologazione...Ecco l’antagonismo e l’occasione per dimostrare la memoria della vita nel popolo ebraico, sia sefardita che askhenazita, che non si era piegato alla brutalità del “sonno della ragione”, come la resistenza delle frange politiche dissidenti degli altri popoli europei allora sottomessi. In ebraico per sterminio nazifascista si utilizza la parola Shoah. Nel mondo occidentale ed in Europa si è imposta la parola Olocausto, che al contrario, sta ad indicare un sacrificio volontario ed inconsciamente la scelta di questo termine ha un’accezione sinistra, aberrante, distorta. Shoah significa annientamento, sterminio che in realtà si presentò come evento. Il revisionismo o addirittura il negazionismo non costituiscono una filosofia di pensiero, non un principio, un filone storiografico di indagine e di ricerca documentaria, ma un’avvilente ideologia politica, un’inesausta volontà, mai rassegnata, di riabilitare il contesto storico che generò il nazifascismo. Tutta l’industria tedesca approfittò dello sterminio delle masse e del lavoro schiavistico perpetrato ed imposto con l’intento dell’eccidio totale delle coscienze in un sostrato culturale, in un contesto sociale e politico che permise gli eventi, disponibile e fertile terreno adatto al verificarsi dell’infernale progetto sistematico di annientamento demoniaco, categorico, irrazionale nei piani di sofisticata attuazione dello sterminio stesso, della neutralizzazione di ogni tipo di differenze e che addirittura sovvenzionava e sosteneva il nazifascismo per finanziare con proventi economici l’apparato produttivo, industriale, del sistema capitalistico dell’intera macchina organizzativa, dell’ordigno sistematico del terzo Reich. In un contesto attuale altamente ipertrofico del nulla, che si alimenta voracemente di vacuità vane di effimero, prive di senso, in una prospettiva evasivo/compensativa imposta dall’industria del tempo libero, in accezioni edonistiche ed egoiche del concetto e del valore di individuo come persona dotata di dignità di ragione e pensiero, la società del piacere fine a se stesso si riflette nella civiltà dei consumi degenerata in idolatria verso il gusto dell’effimero privo di buon

senso estetico, imposto dai massmedia, non si avverte la necessità di recuperare una memoria di sé, di raccontarsi ed autonarrarsi individualmente nei confronti dell'altro, protendendosi verso l'altruità, nel rispetto di un'altra, diversa individualità. Una memoria personale inserita in un contesto storico, globale, totale, omnicomprensivo che ha generato tutti noi, come matrice ultima, in cui ogni persona possa individuarsi ed identificarsi in archetipi storici, in un passato su cui riflettere, per imparare a pensare, in stilemi metacognitivi della riflessione, da cui apprendere gli errori per costruirsi un'identità più giusta, più libera, più democratica, scevra di pregiudizi, per individuarsi ed identificarsi dall'omologazione del tutto indifferenziato, dall'archetipo storico, in accezione junghiana.

Oltre 50 anni or sono il mondo intero alzò il velo della morte per conoscere le tristi e misere vestigia del terzo Reich, dopo la sua caduta, disfatta. Si presentò una scena raccapricciante, un incubo troppo distorto, deformato nelle più insondabili viscere dell'inconscio umano, per essere compreso, analizzato e sviscerato nelle matrici culturali ultime di ideazione, da cui ha preso corpo l'ordigno del demoniaco. Soldati e civili insieme rimasero attoniti in un mutuo e lancinante dolore ed orrore di fronte ai resti agghiaccianti di una mostruosa macchina vorace, onnivora di morte, congegnata per uccidere, torturare, seviziare e sterminare, nell'annientamento, nella neutralizzazione delle tenebre della ragione... Quest'anno in diversi paesi europei, tra cui l'Italia, si è celebrato il "giorno della memoria", in ricordo di tutte le persone che soffrirono e morirono per mano del regime nazista. E' stata un'occasione per riflettere su quanto l'uomo si è dimostrato disumano con i suoi simili, nel raccapricciante diniego delle differenze intersoggettive tra individui.

Assistendo alle immagini dei documentari si prova orrore, indignazione, rabbia, per lo sterminio di milioni di vite umane negli anni più bui della storia contemporanea europea. La burocrazia dello sterminio nazifascista aveva a che fare non con individui e persone, ma con categorie di uomini, che manifestavano insite, implicite differenze, dissidenze, difformità, che si distinguevano per diversità intrinseca o evidente, palese, manifesta dal quadro generale d'insieme del regime omologatore, di un marchingegno agghiacciante, avvilito, d'imposizione politica, volto alla distruzione della dignità della vita, della vitalità della creatività della cultura, del genio umano, della scintilla della ragione dell'intelletto illuminante. Le vittime dello sterminio si distinguevano nei ghetti, nei campi per contrassegni indicanti categorie, le differenze di cui erano tacciati, accusati, vilipesi, umiliati come monito alla vergogna, allo scopo di discriminazione, di esclusione, per l'annientamento: i triangoli e le stelle indicavano una vasta gamma di "diversi", dagli apolidi, agli asociali, ai dissidenti politici, alle etnie e razze ecc...

La Trasmissione televisiva dal titolo "Testimonianze dai Lager" in onda su Rai Educational

“La Memoria in Rassegna”, importante manifestazione culturale, curata e patrocinata dall’amministrazione di Nova Milanese in collaborazione con l’Archivio Storico del Comune di Bolzano, giunta alla terza edizione, ha ottenuto prestigiosi riconoscimenti ed è stata insignita dei più alti patrocini e patronati ministeriali e governativi, in qualità di iniziativa veramente di ampio respiro storico e culturale che si pone il nobile intento di un immane impegno intellettuale di divulgazione, registrazione, raccolta, commento, documentazione ed archiviazione di importanti testimonianze in video di ormai anziani ex deportati appartenenti a qualsiasi categoria umana suscettibile di deportazione, internamento ed annientamento, secondo l’allora mente perversa del capo del terzo Reich, il Fuhrer, e che hanno vissuto il periodo del secondo conflitto bellico come immane tragedia che ha apportato e perpetrato all’intera umanità sofferenze notevolissime, sovvertendo ogni principio dettato da norme civili, umane e valori etici condivisibili a livello di buon senso e razionalità ed amore e rispetto nei confronti dell’altro, del prossimo.

L’Amministrazione Comunale di Nova Milanese, paese dell’hinterland metropolitano, alle porte della terra di Brianza, con il fattivo supporto e l’insostituibile collaborazione dei tecnici e degli operatori culturali della Biblioteca Civica Popolare, non solo ha raccolto e registrato in tutta Italia videotestimonianze di ex prigionieri politici deportati nei lager nazisti, ma ha presentato, nell’ambito della manifestazione internazionale “la memoria in rassegna” ed accolto videotestimonianze, commentari e documentari storici pervenuti dalle più disparate località d’Italia e d’Europa, in lingua tedesca, francese, inglese, spagnola e italiana, che rappresentano e costituiscono il lavoro intrapreso ed elaborato da Scuole, da Istituzioni educative, storiche e pedagogiche, da enti amministrativi (Comuni, Province, Regioni) che hanno organizzato le testimonianze in documentari, filmati e commentari, elaborandole sotto forma di video accessibili e fruibili anche e soprattutto da giovani, da studenti, traducibili dunque in materiale didattico.

Parte delle testimonianze costituenti un ingente, importante materiale storico e dunque culturale, registrato e raccolto dall’ascolto del racconto orale degli ultimi anziani superstiti agli eventi bellici, ex deportati politici di tutta Italia, tramite l’assiduo e tenace lavoro, la costante passione per la verità storica contro il prepotente e ottuso processo revisionistico, progetto didattico/formativo e culturale/divulgativo condotto con sapienza e spirito di verità e chiarezza degli eventi, organizzato dagli operatori della biblioteca Civica di Nova Milanese (Dott. Paleari), in collaborazione con l’Archivio storico del lager di Bolzano e dal comune, costituiranno e

confluiranno in un progetto approntato dal settore formazione ed educazione della televisione generalista di Stato: RAI Educational.

Il progetto didattico comunicativo condotto in collaborazione con Rai Educational consiste in 10 trasmissioni dedicate alle tante “memorie” sopravvissute ai lager. Il programma sarà trasmesso in un primo momento nel mese di giugno 2001 via satellite, su RAI SAT ed in un secondo tempo sulla RAI generalista, in autunno, forse in seconda o in terza serata su una delle tre reti RAI.

Le trasmissioni vedranno la partecipazione di differenti protagonisti, personaggi di spicco della cultura anche popolare e della politica contemporanea, attuale, che commenteranno, in studio, insieme alla celebre presenza di Ennio Chiodi (direttore del centro produzione RAI), che, come conduttore, offrirà spunti e citazioni tratti da romanzi e poesie relativi al fenomeno concentrazionario, in un quadro d'insieme in cui le interviste dei testimoni offriranno cornice di discussione generale dei diversi aspetti legati al periodo nazifascista, per le diverse sfaccettature che il terribile episodio storico oscurantista in questione ha presentato, per le varie forme di aberrazioni umane inaudite e le differenti categorie di vittime che lo sterminio, preconcipito sistematicamente, ha coinvolto: dai deportati politici di qualsiasi nazionalità europea, ai deportati razziali, religiosi, agli apolidi, gli zingari, gli asociali e persino i portatori di handicap fisico o mentale, su cui si conducevano per giunta esperimenti medici e chirurgici. Nelle trasmissioni dal titolo “testimonianze dai lager” che commenteranno da sé gli eventi, saranno presenti, appunto, in una preziosa e colta cornice narrativa ed esplicativa dei documentari filmati, personaggi che apporteranno considerazioni, parole, stralci di verità soppresse dalla storia dei tempi, che si giustapporranno vicendevolmente, in sequenze di libero pensiero, lasciando intravedere la realtà dell'interpretazione razionale e veritiera relativa alla globalità e complessità del fenomeno concentrazionario, dello sterminio di massa perpetrato dal sistema nazifascista, aspetti storici che saranno appunto discussi e commentati da personaggi quali Moni Ovadia, Massimo Cacciari, Tina Anselmi, RosettaLoi, Roberto Vecchioni e quanti altri...

Un portale internet per le “Testimonianze dai lager...”

Questo materiale video trasformato in una vera e propria sequenza di programmi, trasmesso sulla RAI generalista nell'autunno 2001, si trasformerà anche in una versione Home video, in videocassetta, raggiungerà biblioteche, scuole, enti preposti alla documentazione storica, diventerà un autentico materiale documentario a fruibilità ripetuta, che permane al decadimento organico e resiste al degrado e può essere utilizzato attraverso lo scorrere del tempo, una volta collocato negli archivi di varie istituzioni educative per essere facilmente consultato.

Inoltre tale materiale andrà a costituire un sito internet anche come brevi spezzoni audiovideo, oltre a trascrizioni di testi che potranno essere facilmente scaricati e resi disponibili. Sostiene Renzo Salvi, capo progetto di RAI Educational: “Questo sito ospiterà anche una serie di materiali elaborati, pensati, dagli operatori culturali per la visita guidata ai campi di concentramento da offrire alle scuole che potranno scaricare tali modalità che non risultano essere piccole guide irrisolte ed inutilizzabili, ma una tipologia di materiale da utilizzare al meglio anche da parte dei docenti. Quindi “fare storia”, in questo caso significa trovare non solo un piano editoriale, ma un livello di comunicazione che diventi progetto da diffondere e perpetuare nel tempo: quindi è una tipologia di elaborato che ha un suo itinerario *in fieri*”.

Elementi di testimonianza orale come tipo di fonte nuova, o meglio, innovativa di ripercorrere la Storia, portandola nel mondo digitale di internet, in un sito, (che verrà riproposto poi alla SMAU) più completo, più scientificamente impostato tra tutti quelli che raccontano di sterminio anche in rete...tutto questo per evitare di ripetere gli errori e gli orrori del demoniaco meccanismo mercificatorio, edonistico, effimero, attuale che sta portando all’oblio...

La partecipazione alla “Memoria in Rassegna” di Nova Milanese della Shoah Visual History Foundation di Los Angeles diretta da Steven Spielberg.

Il regista Steven Spielberg invia, alla manifestazione internazionale “La memoria in Rassegna” di Nova Milanese, il suo ultimo documentario: “Gli ultimi giorni”.

Alla “Memoria in Rassegna” è pervenuto, tra i numerosi filmati, anche un documentario prodotto dal regista Steven Spielberg riguardante la complessità della questione ebraica e la deportazione degli ebrei ungheresi, dal titolo “Gli ultimi giorni”, per cui alla Rassegna Novese internazionale è pervenuto un telegramma di Doris Escojdo, la rappresentante per l’Italia della Shoah Visual History Foundation di Los Angeles, organizzazione mondiale coordinata dal regista di origine ebraica Steven Spielberg. Nel comunicato la Escojdo scrive: “*Cari amici a nome di Spielberg, dello Staff e dei collaboratori italiani della Shoah Foundation, desidero porgere il mio saluto a tutti coloro che sono oggi qui convenuti alla visione della proiezione di alcuni brani tratti dal commentario documentario dal titolo “Gli ultimi giorni”, Premio Oscar 1999 coprodotto da Spielberg e dalla Shoah Foundation. La nostra fondazione è onorata di offrire un contributo a questa iniziativa “La Memoria in Rassegna”...Le testimonianze raccolte nel mondo comprendono soprattutto le vicende di Ebrei sopravvissuti ai campi di sterminio e ai ghetti, nascosti e vissuti spesso sotto falsa identità, ma anche le storie di altre persone appartenenti ad altre categorie*

perseguitate dai nazisti come partigiani, zingari, sinti, rom, testimoni di Geova, omosessuali, asociali di ogni genere...ad essi si aggiungono le voci di bambini e dei liberatori e salvatori, oltre le testimonianze toccanti e straordinarie di coloro che all'epoca erano di giovanissima e tenerissima età. In tutta Italia sono state raccolte più di 420 interviste da 42 intervistatori volontari e da 16000 operatori professionisti. Le testimonianze del film documentario "Gli ultimi giorni" sono di cittadini ungheresi. Il titolo può essere riferito alla guerra, che a partire dal marzo 1944 sembrava persa per la Germania, con l'avvicinarsi dell'Armata Rossa, con la vita di oltre 44000 Ebrei ungheresi che in poco meno di tre mesi furono arrestati, deportati ad Auschwitz con una rapidità e ferocia disumana. La maggior parte di queste persone fu annientata. Solo il coraggio e l'abnegazione di uomini come l'italiano Berlasca e lo svedese Wallenstein, tra gli altri, impedirono che i rimanenti 200000 ebrei ungheresi subissero la medesima sorte..."

In questa preziosa manifestazione si esprime grande riconoscenza per tutti coloro che hanno voluto dividere il ricordo della loro sofferta esperienza di ghettizzazione, deportazione, internamento, comunicandola al mondo intero..."dando un futuro alla memoria, per non dimenticare"... milioni di vittime innocenti la cui voce non potrà mai essere udita, tutti i sopravvissuti che hanno reso testimonianza ne hanno così umanamente e degnamente onorato la memoria, l'illustre ricordo...

Il popolo ebraico ha subito una delle più gravi tragedie mai perpetrate nella storia dell'umanità, anche se si sono verificate in passato dalla strage degli Albigesi alla persecuzione dei primi martiri cristiani ad altre categorie religiose, ma uno sterminio così organizzato da una mente diabolica sottile, in modo accanito, sistematico, pianificato dettagliatamente e burocraticamente, ed a pieno scopo di sfruttamento morale, fisico ed economico delle vittime non è mai accaduto. Ma gli ebrei non sono stati gli unici a soffrire all'interno dell'organizzazione concentrazionaria dettata, voluta dal sistema nazista e del generale progetto sistematico di annientamento delle differenze umane, delle diverse categorie di pensiero o di pratica religiosa o di estrazione sociale o di origine etnica.

Sono stati coinvolti nel fenomeno concentrazionario sistematico e organizzato a livello capillare, dissidenti politici di ogni nazionalità, oppositori dettami imperialisti, sciovinisti e razziali della dittatura nazifascista, anche le diverse etnie come gli zingari e gli slavi non confacenti al modello etnico ideale vagheggiato ed imposto dalla mente perversa del fuhrer, o chi praticava religioni e credeva in ideali di fede differenti dal cristianesimo che si contrapponevano per principi, valori, pratiche, ideali all'obbedienza assoluta ai dettami del terzo Reich e all'idolatria imposta dal sistema nei confronti di Hitler come unico dio in terra. E' quindi giusto che tutte le "memorie" e tutti i valori e le sofferenze umane subite per questi alti ideali vengano rappresentate, anche nella

Rassegna Novese dedicata alla Memoria dell'Europa intera coinvolta nel conflitto bellico mondiale...come non bisogna dimenticare anche chi è stato internato per motivi di sciopero contro le ristrettezze di salario od altre ingiustizie in ambito lavorativo, o addirittura per caso, in retate improvvise, o per vili delazioni, per il radicato e dissidente convincimento politico, per differenze razziali di altro tipo, o i nostri soldati italiani che sono stati deportati dopo l'8 settembre, data dell'armistizio, e che non sono mai più tornati. ..Quindi abbiamo avuto centinaia di migliaia di sofferenze, di atrocità che presentano la stessa dignità di qualsiasi altro tipo di deportazione all'interno del perverso disegno strategico politico di annientamento e sterminio totale di ogni tipo di differenza e di dissidenza contro il sistema, perpetrato dal regime reazionario del nazifascismo. Quindi valori nobili, importanti sul piano dell'eticità della scala di valori morali umana, con cui i nostri figli, le nuove generazioni devono crescere per allontanare lo spettro dei fanatismi, dei conflitti di potere, per evitare il reiterarsi dell'errore storico, il ripresentificarsi dell'orrore delle tenebre della ragione su tutto quanto di positivo sussiste nel genio nella mente, nelle creatività umane, al fine di esorcizzare le sofferenze, le guerre, le miserie morali che arrecano inevitabilmente degrado, degenerazione di spirito nell'umanità, testimoniando così sempre, dai banchi di scuola, ai pulpiti delle chiese o dei partiti "il coraggio della memoria" anche attraverso il passaggio, la tradizione orale di generazione in generazione che in ebraico (come mi spiega Moni Ovadia) si pronuncia *Toledod*, la trasmissione e tradizione della memoria da vecchio a giovane, di padre in figlio, di fratello in fratello per il perpetuarsi dei valori di libertà, uguaglianza di principio, nel rispetto delle differenze, di democrazia, rispetto delle diversità, dell'*altro da sé*, contro ogni orrore xenofobo, intollerante, perverso disegno politico nei confronti delle differenze etniche, razziali, religiose, di pensiero politico ed ideologico.

La persecuzione nazista dei Testimoni di Geova.

Anche una delegazione di Testimoni di Geova ha inviato un documentario all'interno della manifestazione "La memoria in rassegna", svoltasi a Nova Milanese.

Al fine di far conoscere agli studenti e alla cittadinanza questo aspetto poco noto dell'olocausto, i testimoni di Geova stanno promuovendo in tutte le università, le scuole, i Comuni italiani, la proiezione del documentario "I testimoni di Geova, saldi di fronte all'attacco nazista", che contiene la testimonianza di ex deportati testimoni di Geova e le interviste a storici che hanno studiato tale persecuzione durante il nazismo. Inoltre, nel documentario vengono riportate alcune fasi del convegno svoltosi nel 1994 al Museo dell'Olocausto di Washington, negli Stati Uniti, all'interno del quale esistono diversi reperti che documentano la persecuzione anche dei

Testimoni di Geova nei lager. Il contenuto del commentario è di elevato valore culturale e storico, senza alcun carattere dottrinale o confessionale. Presenta un ampio repertorio di documentazione storica, la cui visione non può inevitabilmente che promuovere il rispetto e la tolleranza, nonché servire di monito per le future generazioni affinché non si ripetano le vergognose atrocità compiute dal regime nazista. Il suddetto documentario è stato già proiettato durante un incontro relativo la persecuzione nazista dei Testimoni di Geova svoltosi nel 1999 nella Sala del Cenacolo della Camera dei Deputati, a cui hanno partecipato parlamentari, studiosi e associazioni di ex deportati. L'allora Presidente della Camera dei Deputati Luciano VIOLANTE ha inviato per l'occasione un messaggio di saluto in cui si legge *"La giornata di studi che avete promosso è un'occasione importante poiché serve a conoscere meglio la pagina più aberrante della storia europea del novecento, quella della discriminazione e dell'annientamento fisico delle minoranze messa in opera con sistematicità e precisione burocratica dal regime nazista...questa logica perversa ha portato ad uno sterminio pianificato di cui sono stati vittime anche i 2triangoli viola" i Testimoni di Geova..."*

Negli ultimi mesi hanno già aderito all'iniziativa circa 400 scuole, università e Comuni italiani, nei quali si è proiettato il documentario in questione alla presenza non solo degli studenti e della cittadinanza, ma anche di presidi, docenti universitari e di scuole medie e superiori, storici, studiosi, ex deportati ecc...Anche i Provveditorati agli Studi hanno espresso parere favorevole alla proiezione del documentario inviando circolari e messaggi alle scuole di competenza.

A Milano si sono tenuti incontri al Centro Congressi della Provincia di Milano e al Cinema De Amicis davanti alla presenza complessiva di 600 persone. Sono intervenuti quali relatori l'onorevole Giuliano Pisapia, il direttore di Libero Vittorio Feltri, lo scrittore Enzo Bettiza, i professori universitari Attilio Agnoletto e Raffaele Mantegazza, il Presidente della Cultura della Regione Lombardia Silvia Ferretto ed il Senatore Gianfranco Maris, presidente dell'ANED (Associazione Nazionale Ex Deportati).

"Non è mai troppo tardi per ricordare" e per questo monito la vicenda dell'internamento e di sterminio è ancora di attualità. La cosiddetta burocrazia dello sterminio nazista ha tentato di annullare l'esistenza di milioni di individui negli anni più tragici della storia europea contemporanea. Pur scrupolosi nell'osservare le leggi, i Testimoni di Geova non prendevano parte alle questioni politiche e soprattutto alla guerra. Dal loro credo religioso come da tanti altri, discendevano una serie di comportamenti che si scontravano con l'ideologia totalizzante del nazismo: il rifiuto di imbracciare le armi e di lavorare per l'industria bellica, il diniego ad idolatrare il fuhrer o la svastica, la riluttanza ad aderire al partito nazista al pangermanesimo, nonché l'imparzialità con cui diffondevano il messaggio evangelico non facendo distinzioni tra etnie,

razze, estrazioni sociali ecc...L'associazione religiosa dei Testimoni di Geova fu la prima ad essere proscritta nella Germania nazista già nella primavera del 1933 insieme a quella ebraica.

CONCLUSIONI: Il rischio dell'oblio...

Attualmente molti centri di documentazione storica raccolgono documenti e testimonianze ma pochi attuano ricerca fattiva. Per esempio il CEDEC (Centro di Documentazione Ebraica) ha pubblicato "Il libro della memoria", curato dalla ricercatrice Picciotto Fargion, annesso ad un video documentario.

La Biblioteca Civica popolare di Nova Milanese forse si distingue per una volontà documentaristica di memoria orale oltre che visiva, superando l'archetipo usuale ed abituale della fonte, del testo scritto. L'Archivio di Stato di Roma e Milano ha pubblicato con Bollati e Boringhieri ricerche basate su carte d'archivio, valorizzando il materiale catalogato, archivistico di difficile divulgazione e fruizione soprattutto per i non ricercatori di professione o comunque volontari e soprattutto per gli studenti giovani e inesperti.. Da tali archivi si evince una serie di schede documentanti, attestanti mappe geostoriche dei più celebri campi di lavoro coatto, da cui il testo "Gli schiavi di Hitler". Gli istituti storici con pochi finanziamenti da parte degli enti statali, del governo centrale, impiegano del personale purtroppo parzialmente retribuito o per lo più volontario, per sistemare e catalogare archivi, testi, documenti, il materiale storico cartaceo di difficile catalogazione, per cui risultano impossibilitati a svolgere un ingente lavoro di ricerca e divulgazione didattica e culturale, perché spesso tali enti di ricerca vengono sottostimati dai Ministeri preposti e dagli enti amministrativi anche locali a cui fanno capo, dalle Regioni alle Province. Gli Istituti di Storia della Resistenza sono in fase di trasformazione. Per esempio a Sesto San Giovanni è nato un ente come Istituto Storico della Resistenza e del Movimento Operaio, oggi ribattezzato e riconvertito in Istituto dell' Era Contemporanea: un segno dei tempi... Alcuni enti bistrattati dalle nuove giunte comunali di centro destra come l'Istituto di Storia della Liberazione di Milano, hanno cambiato sede giocoforza, ma si stanno anche istituzionalizzando, per difesa, acquistando dimensione di centri culturali polivalenti e parauniversitari. Altri centri più locali invece stanno "soffrendo" perché non sovvenzionati. Il rischio è che si perdano le energie investite nella ricerca e di conseguenza le testimonianze più collegate al territorio locale, a meno che non intervenga e non sussista un trasferimento rapido del documento cartaceo od orale, del racconto, testimonianza, in un elaborato più stabile, più ingente e corposo. In sostanza è scomparsa, si è molto affievolita la passione, la determinazione della ricerca pura. Può subentrare il rischio che gli Istituti Storici diventino piccole baronie accademiche? Come sostiene il senatore Maris, presidente

ANED: “...non un omaggio ai caduti, ma un messaggio ai vivi, l’indicazione di un itinerario culturale che dai banchi di scuola, dalle famiglie, dai giornali, dall’editoria, dai pulpiti, dalle chiese, dalle fabbriche che dagli eventi passati possa condurre l’uomo all’approdo della conoscenza, della memoria. Perché solo la memoria rende l’uomo libero: l’oblio è colpa!”

CONCLUSIONE

Anche per Durkheim il sacro è ¹⁷“ciò che occupa un posto a parte”, “ciò che è separato”, caratterizzato dall’impossibilità di mescolarsi al profano senza cessare di essere se stesso.

Ogni contatto ha l’effetto di profanarlo, di privarlo di tutti i suoi attributi costitutivi. La soluzione di continuità tra sacro e profano attesta che non esiste tra essi una comune misura, essendo radicalmente eterogenei e incommensurabili, e il cui valore risulta incomparabile. I valori laici incommensurabili possono essere solo sacri. In tal modo la morale può presentare aspetti religiosi. Quando sosteniamo che le cose morali sono sacre intendiamo dire che hanno un valore incommensurabile agli altri valori umani. Infatti è sacro ciò che ha un posto a parte, ciò che non ha una misura comune con ciò che è profano. I sentimenti collettivi, proprio perché costituiscono l’eco della grande voce della collettività, parlano nell’intimo della coscienza con un tono completamente diverso dai sentimenti puramente individuali e a causa della loro origine posseggono una forza ed un ascendente particolari. Da tale stato di coscienza proviene il carattere sacro di cui è investita la persona umana. Tale carattere non le è inerente. Infatti analizzando l’uomo, non si trova in lui nulla che implichi questa santità perché tutto in lui è temporale. La persona umana è diventata il soggetto alla quale si è attaccata la coscienza sociale dei popoli europei, acquistando un valore incomparabile, perché la società stessa l’ha consacrata. Questa santità che protegge l’uomo contro gli sconfinamenti sacrileghi, non gli è propria naturalmente, ma costituisce la maniera in cui la società pensa l’individuo, la profonda stima che ha di lui, proiettata al di fuori e oggettivata. Tra individuo e società non esiste l’antagonismo così sovente supposto, ma l’individualismo morale. Vale a dire il culto dell’individuo umano è in realtà opera della società, che ha reso l’uomo un dio di cui è diventata schiava. La società consiste in un insieme di idee, credenze, sentimenti che si realizzano mediante gli individui; l’ideale morale è la principale ragion d’essere di tale società, intesa come focolaio di attività intellettuale e morale, il cui raggio si diffonde lontano. Dalle azioni e reazioni che hanno luogo tra gli individui, si sprigiona una vita mentale interamente nuova, che trasporta la coscienza umana in un mondo

¹⁷ Durkheim E., *Sociologia e filosofia*, Ed. di Comunità, Milano 1996

inimmaginabile, nella solitudine totale, senza interazione tra individui. La nozione di fatto morale presenta i due aspetti di “bene” e di “dovere” per cui può essere accostata al concetto di sacro che presenta la stessa dualità. Il sacro è l’essere vietato che non si osa violare, ma è anche l’essere buono, amato, ricercato. La personalità umana è sacra, non si osa violarla, infatti ci si tiene discosti dai suoi confini, e nello stesso tempo, è il bene per eccellenza, la comunione con gli altri. Quindi l’oggetto sacro ispira, se non proprio timore, un rispetto che scosta da esso, e contemporaneamente, costituisce oggetto di amore e desiderio. Questo duplice sentimento appare contraddittorio, ma esiste in realtà. La persona si presenta nel duplice aspetto che abbiamo distinto. Da un lato ispira un sentimento religioso, per cui ogni sconfinamento nel dominio in cui la persona si muove legittimamente, sembra sacrilego.

La persona è cinta da un’aureola di santità che la isola, ma nello stesso tempo è l’oggetto eminente di simpatia, perché costituisce l’ideale che ci sforziamo di realizzare il più completamente possibile.

BIBLIOGRAFIA :

Acquaviva S.S., *L’eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Comunità, Milano 1981

Altan C.T., *Antropologia. Storia e problemi*, Feltrinelli, Milano 1985

Benzo M., *Uomo sacro, uomo profano. Trattato di antropologia teologica*, Cittadella, Assisi 1980

Durkheim E., *Sociologia e filosofia*, Comunità, Milano 1996

Eliade M., *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1967

Eliade M., *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino 1954

Ferrarotti F., Cipriani R., *Sociologia del fenomeno religioso*, Bulzoni, Roma 1974

I Quaderni della Brianza, *La memoria ritrovata. Alla scoperta del territorio*, n. 112 Giugno 1997

Jorio P., *Il magico, il divino, il favoloso nella religiosità alpina*, Priuli e Verlucca, Torino 1983

Lanternari V., *Festa, carisma, apocalisse*, Sellerio, Palermo 1983

Otto R., *Il sacro*, Feltrinelli, Milano 1976

Weber M., *Sociologia delle religioni*, UTET, Torino 1976