

Gualtiero Harrison *

Perché abbiamo bisogno della possibilità d'un cataclisma

1. La “danza delle stelle” e le novelle attualizzazioni che ripropongono l'idea della Apocalisse

*History is a nightmare from which
I am trying to awake*
JAMES JOYCE

A qualche giorno da quel suo 23 settembre del 1939, Sigmund Freud ha lasciato, nel suo ultimo appunto, ciò a cui stava in quelle ore pensando: “ ... l'oscura autocoscienza del regno che si estende al di là dell'io ... ”. E potrebbe forse esser utile interrogarsi se la coscienza d'una individualità *più* egocentrica possa arrivare a pensarlo, *personalmente* come un bene, il minaccioso sopraggiungere d'un cataclisma finale: e proprio perché, toccherà in sorte comunque anche a tutti gli altri: sarà insomma, veramente catastrofe apocalittica! Nell'antica lingua greca *Apocalisse* stava però a significare *rivelazione*: ed era cioè la proposta di spiegare religiosamente insieme ai misteri della origine, ancor più quelli del concludersi del mondo: in uno stesso fato che riuscisse ad accomunare l'esistenza della vita e l'esserci dell'uomo.

Sembrerebbe esser necessario accostare l'uno all'altro i concetti di “rivelazione” e di “profezia” - quando l'ordine del discorso odierno affronta l'ipotesi d'una catastrofe definitiva dell'esistenza - non più nel racconto dell'Apostolo cristiano, ma nella previsione calendaristica maya. Ma l'*apocalittista*, radicato come dev'essere in un mondo fortemente impregnato dalla religiosità, darà le sue predizioni come “realtà anticipate” di ciò che la divinità stessa afferma esser giusto e vero; e della stessa giustizia del resto s'è sempre fatta garante, ed ancor nell'oggi, la ripetuta notizia di ininterrotte conferme di verità: com'è il caso di quella profferita dagli antichi profeti. I

*Libero docente di Antropologia culturale all'Università degli Studi della Calabria

loro vaticini, che erano stati anticipati nel passato, si son poi avverati, in un qualche modo, in un qualche successivo presente. Dovrebbe starci allora la stessa certezza di conferma anche nella apocalittica predizione che circola nell'età odierna: perchè pure ad essa si aggiungerà il suo "avveramento del vaticinio", in una realizzazione che vuol irradiarsi non più dal passato al presente, ma da questo al futuro.

Al dì d'oggi siam qui ad attendere l'attualizzarsi vicino d'un nuovo "momento designato": e che 'sta volta sarà pure *inter-culturale*, perché ammantato di esotismo. E così sia! - anche se puntualmente s'è constatata che la essenza più profonda delle *apocalissi* stia nel loro essere "cicliche" e "periodiche"; e per ognuna s'è ripetuto quel che, con sarcasmo, ci ha lasciato a futura memoria, uno dei maggiori paleontologi evoluzionisti, Stephen Jay Gould: ogni volta, com'è sempre nella storia del pensiero apocalittico, *ci sarà il momento designato che trascorre*, ma nel mentre la realtà esistente della Terra, che continuerà a sopravvivere, *non impedirà l'avvento d'un prossimo preannuncio*¹. Nel sapere dell'uomo ci sono del resto ben altri "idoli" - in particolare quelli che oggi sono alla base della globale comunicazione in rete, e che ieri costituivano i *baconiani* "idola fori" - quelli "delle piazze" - dove vengono diffuse notizie e nozioni, che seppure false, sembrano tuttavia esser radicate nella natura umana, per quanto sono generalizzate, e per come riescano a minacciare la conoscenza del mondo per come la riescono ad articolarla gli esseri umani: quando cioè crediamo che una "cosa" sia reale e razionale, solo perché c'è una parola che la nomina.

"La fine di *un* mondo è esperiezia ordinaria della storia culturale umana: è la fine *del* mondo, in quanto unica e definitiva esperienza della scomparsa d'ogni mondo possibile, a *costituire il rischio radicale*": come l'aveva definito Ernesto de Martino sottolineando, in un suo saggio di mezzo secolo fa², che il tema della fine del mondo, scandito nel fluire dei secoli del Cristianesimo "con vari, successivi e contrastivi *millenarismi dell'Occidente*", ha punteggiato l'arco temporale di venti secoli, differenziando il "contesto variamente paligenetico dell'apocalissi cristiana". De Martino ha inoltre messo in luce come essa possa essere accomunata agli altri millenarismi che si sono appoggiati alle altre radicate, esperienze di vita religiosa dell'umanità; ma ha soprattutto sottolineato come quelle religiose, si differenzino dalle

¹ S.J. GOULD (2002), *La struttura della teoria dell'evoluzione*, Torino, Codice edizioni, 2003

² E. DE MARTINO, "Mito, scienze religiose, civiltà moderna", in *Furore, Simbolo, Valore*, Milano, il Saggiatore, 1962

apocalissi culturali, nostre ed altrui, non solo perché son “fuori da ogni orizzonte religioso di salvezza”, ma perché essendo, quelle “culturali” nuda e cruda “catastrofe del mondano”, avviano “negativismi” perché sviluppano il sentimento di “*non fare parte*”. E così il modo di reagire alle sistematiche e ripetute crisi economiche nel sistema di produzione capitalista di una buona parte del mondo, colle sue inflazioni, recessioni e stagnazioni, e prima ancoras la difficoltà sociale di accettare lo scadimento del tenore di vita e la contrazione dei livelli di consumo negli “anni delle vacche magre”, potrebbe interpretarsi, nella chiave della lettura sintomatica demartiniana alle “sindromi sociali da apocalisse culturale”.

Per cercare una interpretazione a questo periodico, continuo tornare a riemergere di annunci su un’ecatombe definitiva, di cui voglio ora scrivere, penso che potremmo forse interrogarci su cosa intendiamo che sia il “*sapere del futuro*”. Comincerei ritornando a definirlo quale “potere supratemporale”: come in una sua lezione propose un mio collega universitario a Modena. Nella cultura greca arcaica, aggiungeva Cristiano Grottanelli, tale sapere non aveva uno statuto totalmente autonomo, rappresentava piuttosto l’aspetto umano di quel sapere divino che era “cognizione del presente, del passato e del futuro”: una conoscenza “speciale”, quindi, il cui oggetto era fondato sul “in-tendere il ritmo cosmico”; e fatto pertanto di “rapporti costanti” che venivano significati da “indizi” di difficile lettura. Per accedere a tale sapere, nella cultura delle polis greche, come in modo analogo in quelle del Vicino Oriente antico, si sono costituite le “tecniche” della *divinatio* di competenza di certi specialisti della “ricerca umana del sapere divino” che esercitavano il loro check-up vagliando e gestendo i fenomeni del sogno e della trance: quasi a revisione delle verifiche e dei significati. A tal proposito gli storici delle religioni differenziano la “divinazione” dalla “profezia”: che invece, in senso proprio, consiste nel “irrompere di messaggi divini nel mondo umano ad opera di quei messaggeri umani che sono i profeti”. Insomma: la divinazione servirebbe a rispondere a domande umane, ricorrendo al sapere divino sul futuro; la profezia sarebbe rivelazione d’un progetto divino che viene comunicato “a chi non la domanda”.

In questa “tensione essenziale tra vecchio e nuovo”, per come l’ha nomata Thomas Khun, c’è da domandarsi se, trattandosi ancora una volta d’una *apocalisse*, la nuova che c’è stata preannunciata sarà anch’essa, come quella vecchia, e più celebre, di Giovanni Evangelista: cioè *aurora d’una nuova era*, che renderà affatto positivi il caos e l’indeterminato, il fluire del tempo e la processualità pura e santa. Ovvero se sarà invece “sfacelo definitivo”, di tutti

gli aspetti, anche i più distanti del “mondo della vita”, che tutti insieme scompariranno in un comune dissolvimento: qual che sia stato il modo che gli uomini si sono inventati per rivolgersi ad essa.

Ed è proprio così che minacciano di affibbiarcela: quando allo scadere di quest’anno una catastrofe planetaria, ammodernata sullo stile “new age”, dovrebbe concludere l’esistenza dell’uomo: dando, per altro, conferma di un annuncio nefasto sulla *fine del mondo*, desunto dal calendario della più affascinante civiltà precolombiana. Nel nostro caso però, meglio sarebbe dirla, con Alfred L. Kroeber, una strampalata ermeneutica sui “3/10 finali dei cicli cronologici maya”.

La tendenza degli “specialisti maya” è stata quella di “trovare un punto di equilibrio tra i problemi di cronologia e di calendario, che nonostante il loro fascino, sono però scabrosi e pieni di trappole”; e si finisce, così, col sottovalutare il fatto che “l’intero sistema calendariale di quella remota civiltà avesse soprattutto un significato religioso e astrologico, e non si limitasse ad essere solo uno strumento contabile”. È certo, però, che dopo la decifrazione del calendario maya, nel suo sviluppo più completo detto “contalunga”, e che affascinò gli esperti delle “civiltà indigene americane”³ per la sua straordinaria esattezza anche a lunga portata, si sperò di poterlo correlare col calendario giuliano-gregoriano: “identificando un giorno specifico di uno in una data specifica dell’altro”. Ma poiché la maggioranza degli eruditi ha perso ogni fiducia sulla identificazione delle corrispondenti date cristane e maya, non si capisce come ci sia una assoluta certezza cronologica sul tenebroso 21 dicembre 2012. La corrispondenza tra l’anno solare “nostro” e quello “loro”, risiede nel fatto che sono entrambi consistenti in “365 giorni più una frazione”; “questo fenomeno - commentava Kroeber⁴ - non ha una base culturale: è solo una constatazione ottenuta in seguito ad osservazioni, per quanto lunghe e accurate queste debbano essere state”. E aggiungeva, “considerare, però, infausti i cinque giorni in più” - che i Maya connettevano ai 360 giorni del loro anno - questo sì è un processo innegabilmente culturale, e che perciò non è possibile interpretare come legge generale”. E che inoltre - direi, io, *soprattutto* - dovrebbe bloccare le tentate “correlazioni storiche”: tanto quelle *de tempore praeterito* che quelle *de tempore futuro*.

³ T.TENTORI, *Appunti di Civiltà Indigene dell’America*, Roma, Edizioni Ricerche, 1968

⁴ A.L. KROEBER (1948), *Antropologia: Razza Lingua Cultura Psicologia Preistoria*, Milano, Feltrinelli, 1983

Provocatoriamente, ha scritto appunto il paleontologo Stephen Jay Gould⁵, che se ci si appassiona alle *questioni di calendario*, è perché esse rivelano, in scala ridotta, tutte le debolezze umane”.

Però, provandoci ad immaginare le lontane età in cui gli uomini inventarono - e in parti diverse del mondo - questo strumento per *contare il tempo*, riflettiamo su “quale mai grande intensità di attenzione e di memoria non ci sarà voluta, in quelle *ere precedenti*”, “per fermare nella mente la posizione delle varie stelle in cielo”; e dal lampeggiare degli astri e delle costellazioni della volta stellata, prima che si perdessero nella luce del mattino, ricostruire con l'intelletto “i vari diagrammi che il firmamento suggeriva”.

Ma ancor di più dovremmo interrogarci sul come quei remotissimi progenitori - quelli del “tempo ancora circolare” - siano potuti arrivare, nel più *profondo ieri* dell'esistenza umana, al sapere della “precessione degli equinozi”: una conoscenza che, anche se è quasi impossibile da comprovare “storicamente”, si deve pur ritenere che sia stata raggiunta da “Loro”, in un qualche modo. Dovevano essere riusciti, infatti, ad andare al di là di un “anno” che racchiudesse, oltre ai *cicli lunari-solari*, anche “altri cicli del cielo”, perché il *tempo ciclico* riconducesse “ogni astro al suo posto di partenza”. Per potere immaginare tutto il lungo “procedere dello zodiaco”, che percorre “con uno spostamento impercettibile” un circolo lentissimo di “un grado ogni 72 anni”: come poi avrebbe calcolato, nel XV secolo, con la prima misura moderna e rigorosa, l'allievo del Bo' di Padova, l'italico Paolo Dal Pozzo Toscanelli, “servendosi del grande strumento che gli aveva costruito nel Cupolone il suo amico Brunelleschi”⁶. Quei pensatori arcaici avrebbero già dovuto conoscere una modalità per “computare il tempo a lungo termine” e così riuscire ad immaginare il trascorrere degli astri che arrivino a chiudere perfettamente il cerchio in *26.900 anni solari*.

Da Cartesio abbiamo imparato a pensare nei termini di *spazio semplice*, possibile da dominare per potervi iscrivere la nostra azione, che poi chiamiamo “la Storia”; quegli uomini arcaici pensavano invece nei termini d'un tempo “cui tutto è sottomesso”: l'Ordine del Tempo che era il vero Ordine del Cosmo, e che portava con sé “la sorte della vita e delle anime” è stato il nostro primordiale *pensiero totalizzante*, per ricorrere al termine crato da

⁵ S.J.GOULD (1997), *Il millennio che non c'è - Guida per scettici a una scadenza arbitraria*, Milano, il Saggiatore, 1999

⁶ G.DE SANTILLANA, “Fato antico e fato moderno”, in *Tempo presente*, 1963, VIII, n.9-10

Claude Lévi-Strauss.

Queste parole potrebbero servire a scuoterci dal torpore mentale dei tempi del “economicismo”, e che sono addirittura forse ormai sotto l’egida del “finanziario” - queste parole son quelle che aveva indirizzato, dal M.I.T. di Boston, il maggiore storico e filosofo della scienza del XX secolo, l’italo-americano Giorgio de Santillana, quando ha voluto ricordarci che il *Fato ultimo* del *primo* uomo si esprimeva nella remota origine con un “ritorno alle stelle”; collo stesso atteggiamento, del resto, dell’africano Ogotemmeli che quando volle spiegare all’etnologo europeo Marcel Griaule la concezione dell’organizzazione spazio-sociale dei Dogon, dovette far ricorso a misurazioni temporali che desumeva dalla complessa cosmologia della sua cultura. Una accezione alla quale sembrerebbe inevitabile dover aderire, è quella che abbraccia il “primato dei bisogni materiali”, che come si dice, solo per necessità di sopravvivenza avrebbero attivato l’interesse verso una primordiale astronomia, e soprattutto verso il successivo sviluppo di concezioni cosmologiche complesse e sempre più articolate per raggiungere il livello di un sistema di risposte adatto alla necessità di costituire una organizzazione delle conoscenze coerente per riuscire, ad esempio, a correlare la successione dei dodici mesi scanditi dalle lunazioni, con l’alternarsi delle stagioni che danno il loro ritmo all’anno solare. Parrebbe fondamentale, infatti, dover raccordare la irregolare periodicità dell’andamento stagionale con il regolare andamento dei dodici mesi sinodici lunari. La rottura dell’accordo tra mesi e stagioni avrebbe inciso soprattutto su “le fasi del ciclo di produzione economica che sarebbero cadute in stagioni opposte a quelle abituali”⁷: come effettivamente successe nei secoli europei che precedettero prima la riforma calendariale di Giulio Cesare, e poi di quella Papa Gregorio.

Assai più difficili da recepire sono le descrizioni che raccontano l’iter che i Maya avrebbero percorso per riuscire ad avere degli *osservatori astronomici*, dove condurre raccolte di dati con cui stabilire la cadenza dei solstizi e fondare così anche loro un proprio sapere astronomico-calendariale; che sono egualmente poco convincenti come quelle che ci dicono che le piramidi in Egitto vennero edificate per poter seppellire i faraoni, e che ci costringono ad inventarci il falso storico degli schiavi che le hanno erette. Pure i Maya hanno costruito splendide piramidi a gradoni che erano però luoghi di culto, del tipo

⁷ P.MATTHEY, *Gli esordi della scienza*, in V.L.GROTTANELLI (a cura di), *Ethnologica*, vol. II, Milano, Labor, 1966

cattedrali gotiche nel Medio Evo cristiano, dove si svolgevano tante attività: dalle funzioni religiose a quelle civili sia politiche che mercantili, sanitarie e ludiche, e dove ci si raccoglieva talvolta per partecipare al rito del sacrificio umano: al modo inconsapevolmente ripetuto dai pii fedeli a far corona al rogo della strega, o un po' più in là nel tempo, nella Parigi dei *sans-culottes* attorno alla ghigliottina. Sulla sommità dei templi maya, che raggiungeva molte decine di metri, si apriva un vasto orizzonte, come del resto da qualunque posizione elevata, naturale o artificiale, e quindi l'ultimo gradino della piramide non era stato fatto per una osservazione notturna di astri e pianeti, ma, visto che ce l'avevano, anche per questo la usavano. Né l'utilizzo di due bastoni incrociati per inquadrare una stella nel firmamento era stata una invenzione unicamente maya; e neppure, men che meno, l'individuazione del periodo esatto della rivoluzione sinodica di "Venere", fu raggiunto da questi così detti Greci d'America⁸, sol perché potevano usare la terrazza d'un tempio o perché avevano incrociato due rami d'albero per delimitare una parte di cielo, al modo con cui poi i vecchi operatori cinematografici inquadravano una scena incrociando gli indici delle loro dita.

C'è stato pertanto un "tempo qual è quello che venne conosciuto dalla dimensione del cielo" - quel *regno del Tempo*, assai più remoto di quello nostro (diciamo quello greco-romano) come anche di quelli delle civiltà indigene pre-colombiane (quello maya, per tutte): il tempo d'un "profondissimo ieri". Fu antecedente di decine e decine di migliaia di anni a questo nostro 2012, un tempo in cui quegli uomini arcaici avevano compreso che il loro "fato ultimo" si sarebbe espresso con un *ritorno alle stelle*. Loro che possedevano il dono impareggiabile del "tempo ciclico"; come ha scritto Giorgio de Santillana: "il dono di non essere nella storia, il suo aprirsi nel senza tempo, la sua virtù di delineare tutto quanto se stesso in un presente vitale, pregno di voci ancestrali, di oracoli e riti del passato". Quelle loro culture di "un passato arcaico che, in contrasto con il mondo moderno, ha molti punti in suo favore". "Prive di storia", le chiamiamo; ma esse erano immerse nel "mito", e così potevano non essere sorprese da un evento, potevano non restare sbigottite di fronte ad un *fait accompli*: l'esperienza mitica, insomma dava loro "i suoi modi di reagire alle catastrofi"⁹.

Noi moderni, invece, scekerando insieme ideologie razionaliste,

⁸ E.R,LEACH, *Primitive Time-reckoning*, in C.H,SINGER & E.J.HOLMYARD (eds.), *A History of Technology*, Oxford, A,R,Hall, 1958

⁹ G. DE SANTILLANA & H. VON DECHEND (1969), *Il mulino di Amleto - Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, Milano, Adelphi, 1983

positiviste, materialiste, con una spruzzata dei loro rispettivi poteri pervasivi, tendiamo a soffocare colla forza del ridicolo, "insensate teorie su una fine del mondo reale imminente": ma che per essere appunto imminente non può che essere catastrofica. *Scientificamente*, la fine "naturale" del mondo reale non potrebbe che essere un'interminabile agonia di miliardi di anni: come ci minaccia il grande mito del XX secolo: l'*entropia negativa*. Ma anche a proclamarsi del tutto alieni dalle "mode previsionali", non mi sembra del tutto illegittima la domanda che anche altri ricercatori si sono posta in ambiente britannico: "the end of the world as we know it?": io, per il mio verso, vorrei allora chiedermelo, da antropologo.

Siccome, però, sempre più diventa difficile trattare un qualsiasi argomento che possa essere preso in considerazione da un punto di vista unicamente "antropologico culturale", farò scivolare il mio interesse in una ottica - come si diceva un tempo - "interdisciplinare"; e riflettere, al modo di Gregory Bateson, perché mai, nella prospettiva di "una ecologia della mente", sistematicamente elaboriamo ansiose "idee catastrofiche".

La mente umana, com'è storicamente comprovato, è più volte arrivata a conferire "qualunque valore insolito a qualsiasi giorno del calendario si sia concessa una qualche peculiarità". È un tipo di osservazione dalla quale si possono avanzare altre ipotesi a conferma del suo verificarsi sulla base del "principio di associazione" di cui ci hanno parlato gli psicologi: in particolare quando discettano sulle idee consuetudinarie che nelle loro forme più aberranti conducono, ad esempio, alle "superstizioni". "La regolarità ha fine quando si arriva ad una particolare espressione culturale di questa tendenza psicologica" - del tipo "*Mille-e-non-più-Mille*" - come aveva aggiunto a commento proprio Kroeber, mentore statunitense di Bateson. I giorni, infatti, come tutti abbiamo "accidentalmente" sperimentato, possono essere fausti, infausti, e neutri perché usuali: ognuno differente a suo modo, e differentemente per ciascuno di noi! Ma ci sono poi quelli "speciali", com'è il nostro 29 febbraio, sul quale ognuno può dire la sua, ma tutti noi sappiamo che rende l'anno bisestile; e questo fatidico 2012 è "anno bisesto" e speriamo allora, maya o non-maya, non anche "funesto".

La fascinazione per l'*annientamento totale da cataclisma* si nutre degli abbondanti prodotti della "industria del catastrofismo generalizzato": affermatasi con sicurezza a conclusione del trascorso millennio. Essa tende a fondere le fonti occidentali sulle smanie apocalittiche popolari del Medio Evo cristiano, con altri frammenti di miti anch'essi popolari, che la cultura massmediologica del multiculturale villaggio globale pesca dalla fantascienza

all'ufologia, dall'effetto serra che fa tanto *politically correct* alla calendaristica maya cataclismica di suo, dalla comparsa misteriosa dei "cerchi nel grano" al culto suicida degli "adepti del Heaven's Gate". Tra sfaceli ecologici del mondo e rinnovamenti spirituali dell'umanità, i disastri storici preannunciati preludono, in ogni caso ad una cesura tra il tempo presente e quello futuro, anche se la psicologia analitica ci suggerirebbe di far ricorso alla teoria degli "archetipi" costantemente ri-attivati proprio dalla *tanatofobia*: la ancestrale "paura della morte", di cui proprio le apocalittiche previsioni, facendo emergere tratti esoterici, mistici, sacrali, dovrebbero correre in aiuto dell'uomo - come fattori compensatori - ad attenuargli quel suo inveterato timor panico.

L'antropologia accademica è sorta nella società occidentale del XIX secolo quando l'*altro* è stato riconosciuto come un *se stesso*, ma quando contemporaneamente il *se stesso* è stato "ridotto" all'*altro*. Se è già difficile ammettere per una cultura che le altre siano *à égalité* - se è difficile, cioè, integrare l'altro al sé - ancora più difficile è proiettarsi fuori da sé, oggettivarsi, facendo diventare se stessa materiale di studio. Diceva cinquant'anni fa l'antropologo francese Jean Poirier¹⁰ che con l'invenzione (occidentale) dell'antropologia "non è più l'altro che accede alla dignità del sé, è il sé che precipita nella indegnità dell'altro".

Nel suo significato più esteso, l'antropologia - almeno sino allo splendido testo di Kroeber, che ho avuto il piacere di curare per l'edizione italiana della Feltrinelli - ha esaminato tanto gli aspetti bio-psichici quanto gli aspetti socio-culturali dell'uomo, comprendendo, in questo esame, la società umana in tutta la sua estensione geografica e cronologica, senza limitazioni di tempo e di spazio: la distribuzione, insomma, della specie umana in tutti gli angoli della terra e l'originarsi ed il caratterizzarsi dei vari e differenti stili di vita. Può essere però ripetuto per la ricerca antropologica quel che è stato osservato circa la lotta per "il dominio delle dimensioni e del rilievo dell'universo". Se l'immenso spaziale, dopo Galilei, è diventato concepibile, l'abisso del passato - la profondità delle centinaia e migliaia di milioni di anni - s'è dimostrata ben più dura da percepire. I grandi pensatori del XVIII secolo pensavano, ancora, che la durata necessaria per la formazione del mondo si fosse limitata ad un pugno di millenni: e così il tempo del Creato poteva umanamente farsi immaginabile, comprensibile, rappresentabile.

Oggi, invece, una delle maggiori difficoltà del pensiero umano sta nel

¹⁰ J. POIRIER, *Histoire de la pensée ethnologique*, in AA.VV. *Ethnologie Générale*, Paris, Gallimard, 1968

comprendere il tempo cosmico e biologico - il tempo prima della storia - in relazione al tempo storico: tanto di una storia personale, che di quella di un particolare paese, o di quella ancora che siamo soliti considerare, su una propria circoscritta misura culturale, come invece la storia universale dell'intera umanità. Dipende ciò anche da un effetto paradossale della memoria umana, per cui se dico "cinque milioni di anni fa" o "cinque ore fa" la massa di fatti e di cose che riesco a collocare nelle due unità temporali è, in proporzione, incredibilmente superiore per l'intervallo più corto.

Ben lontano dall'essere - come lo considerava Newton - una costante immutabile, il tempo è un aggregato di concetti, di fenomeni e di ritmi che coprono una realtà estremamente ampia. L'antropologo statunitense Edward T. Hall¹¹ ne ha parlato come della *Danza della vita*: il sistema fondamentale dell'esistenza culturale, sociale e personale d'ogni individuo: e, con Hall, si potrebbe arrivare a dire che ci siano tanti tipi di tempo differenti quanti sono gli esseri umani su questa terra. Noi occidentali consideriamo, invece, il tempo come un'entità unica: ed è una falsa concezione che non corrisponde ad alcuna realtà, ma che egualmente stiamo imponendo in tutto il mondo sradicando le altre differenti concezioni temporali che hanno guidato gli uomini delle altre culture a vivere, pensare ed agire in modo diverso da noi.

Per parlare con correttezza, o forse anche solo con sensatezza, di *convivenza tra le culture*, si dovrebbe allora - e proprio da un punto di vista antropologico - sottolineare come, preliminarmente, sarebbe necessario, individuare e prendere in considerazione i diversi universi temporali prodotti dalle altre culture. Perché se è da evitare la chiusura di ognuno di questi universi in se stesso - mentre proprio al contrario *convivenza culturale* significa affrontare il problema della loro giustapposizione e dei loro collegamenti: soprattutto delle loro sovrapposizioni che l'interculturalità ambigualmente propone e ripropone - anche all'interno del tempo "*specializzato ed efficientistico*", tipico delle società industrialmente avanzate, esistono differenze sensibilissime nel rapporto "tempo/cultura" tra gli stessi appartenenti ai diversi paesi della società occidentale.

Da antropologo conosco l'esistenza di peculiari *culture temporali* basate su concezioni che differenziano una temporalità *ecologica* da una *relazionale ed esperienziale*, le cui implicite categorie concettuali sono la sequenza e la durata. Il nostro imperialismo ci fa invece imporre, nel contesto della globalizzazione, una concezione materialistica e misurativa del tempo, di cui

¹¹E.T.HALL, *The Dance of Life*, New York, Anchor Press, 1984

gli orologi (e la loro diffusione mondiale) sono insieme simbolo e strumento. Ed è proprio l'imposizione etnocentrica di un tale sistema di riferimento temporale universale - ed ossessivamente quantitativo - che è destinata a moltiplicare conflittualità psico-culturali nell'ambito planetario di contatti e scambi tra i quadri temporali di sistemi sociali radicalmente differenziati nelle loro trascorse esperienze storiche.

Quale "tempo" insomma è più adatto a scandire l'imminenza della fine? Quello sulla scala temporale degli eventi che hanno scandito l'evoluzione della specie; ovvero l'altro che ritma la manciata di millenni che pomposamente chiamiamo "la sua storia"?

Tutte insieme le innumerevoli verità rivelate per ogni "sfacelo dell'umanità" - e che del resto sono state differenziate nei più vari e differenti passati culturali - potrebbero ricondursi tutte al comune inquadramento di condivise esperienze individuali, raccordate nelle medesime forme del ricordo così come sono state contestualizzate in ogni caratteristica "memoria culturale". Tutte insomma - come ha scritto l'egittologo Jan Assmann¹² - si raffrontano alle radici storiche del proprio passato collettivo, e da lì "gettano un ponte negli spazi e nei tempi dell'Aldilà".

2. Tempo della natura e tempo della storia: combattimento per un'immagine dell'uomo

*Ciò da cui nascono tutte le cose è anche la causa della loro fine,
com'è giusto,
perché esse devono espriare e farsi reciproca ammenda
per la loro reciproca ingiustizia nell'ordine del tempo
ANASSIMANDRO, 600 a.C*

La morte da cataclisma apocalittico nel Medio Evo sarebbe stata all'incirca "la morte come ritorno a casa", secondo i modelli culturali della civiltà europea; e, invece, come sarebbe stata mai considerata, dagli antichi Maya, quella di cui dovremmo sentirci minacciati tutti gli uomini della Terra? Ma soprattutto sarà sempre identico il ponte che promette di farci transitare dalla finitezza alla infinità? O non è piuttosto perché siamo "ancora e sempre" mortali che, per usare una espressione di Hans Jonas¹³, "contiamo i giorni ed i giorni contano"?

¹² JAN ASSMANN (1992), *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi, 1997

Nell'epoca della globalizzazione e della congruente rivoluzionaria diffusione delle informazioni, *l'odierno "morire"* - di cui qui vorrei occuparmi nel prosieguo di queste mie annotazioni - anche se poi partecipa fino in fondo alla comunicazione spettacolare di massa, non è più "oggetto dello scambio simbolico": nozione così cara agli antropologi al seguito delle corrispondenti considerazioni di Marcel Mauss nel suo *Essai sur le don* - e del commento che ne fece Claude Lévi-Strauss nella sua *Introduzione all'opera di M. Mauss*. Dalle concettualizzazioni, su quello "scambio", ha preso l'avvio, come dovremmo ricordarci, il radicale rinnovamento del *frame of reference* teorico con cui abbiamo accentrato la nostra attenzione antropologica - almeno quella dei fans dell'ecologia della mente - riguardo ai rapporti che legano i linguaggi agli stili di vita dei singoli gruppi, il significato condiviso ai codici dominanti, i discorsi narrativi al loro contesto interpretativo, la parola alla cosa, la "mappa" al "territorio".

E viene in mente, a proposito, la tecnica surrealista del "frottage": con la quale, come scrive André Breton nel *Manifesto del Surrealismo (nel 1924)*: "Non si tratta di disegnare, bisogna unicamente decalcare". È stato un procedimento tipico di Max Ernst che poggiando un foglio di carta su un parquet consunto, e passandovi sopra un carboncino, aveva "scoperto" strani segni che ispiravano "visioni grandiose e fantastiche". Al modo stesso dell'antropologia che - lo notava Claude Lévi-Strauss¹⁴ - sembra ispirarsi al surrealismo per il suo modello di ricerca sul campo, in quanto anche per essa, si potrebbe dire, che consista appunto nello strofinare il proprio carboncino sul foglio sovrapposto su una cultura *altra* - su un territorio altro, alieno, desueto e "consunto" - per farne emergere una "mappa" in cui l'*occhio dell'antropologo* ("lo sguardo antropologico") veda le cose usuali "in una visione fantastica": come accade per "*Tremblement de terre*", "*Foret*", "*Mer et soleil*" di Ernst - per riprendere qualche titolo delle chine esposte, qualche anno fa, alle Stelline di Milano. Fuor di metafora, l'antropologo colla sua ricerca si propone, alla fin fine, di trasporre i tanti significati dei tantissimi concetti usati dagli "esseri umani" nel contesto in cui vive una irrisoria parte di loro: i "destinatari della sua analisi".

Ai suoi esordi accademici nell'Ottocento, e per tutto quanto il secolo, l'antropologia è stata "scienza del primitivo": di un uomo cioè diverso da

¹³ HANS JONAS (1979), *Il principio responsabilità: un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi, 1991

¹⁴ C. LÉVI-STRAUSS, (1983), *Lo sguardo da lontano*, Torino, Einaudi, 1984

quello civilizzato e rispetto al quale veniva chiamato a rappresentarne il “passato” - il modo in cui lui sarebbe stato “prima”: *primitivo*, appunto. Ma tanto questo cosiddetto “primitivo contemporaneo”, quanto l’effettivo antenato storico dell’uomo civilizzato, non è affatto vero - come si ritiene volgarmente - che fossero disinteressati a cogliere la dimensione empirica delle cose. Secondo l’osservazione icastica, invece, che dobbiamo al filosofo Ludwig Wittgenstein, “lo stesso selvaggio che trafigge l’immagine del nemico, apparentemente per ucciderlo, costruisce realmente la propria capanna di legno e fabbrica frecce letali, non in effigie”¹⁵. La sfera del comportamento rituale e simbolico è distinta, quindi, con netta decisione da quella del comportamento tecnico e materiale: la magia non è la scienza pezzente di uomini selvaggi e non ancora sviluppati; né il ritualismo è il tentativo infantile di un controllo superstizioso delle forze incontrollabili del mondo naturale. Piuttosto la “concezione primitiva” della vita nel mondo della natura è stata dominata, da una profonda convinzione che una basilare *solidarietà vitale* collegasse la infinita plasticità delle diverse forme di vita. Ernst Cassirer ha scritto, a tal proposito che: “l’uomo primitivo non assegna a se stesso un posto unico e privilegiato nella scala della natura. La parentela tra tutte le forme di vita appare come un presupposto generale del (suo) pensiero”¹⁶.

Le “culture dei popoli illetterati” erano anch’esse costruite sul significato che esse avevano dato alla morte, sulle modalità che si erano inventati per porla in un *aldilà culturale* e così - solo così - “riuscire a pensarla”. Tutti gli esseri umani sono forniti di una struttura logica che costruisce all’infinito modelli culturali con cui transitare da una conoscenza inconsapevole - che spesso, ed erroneamente, è stata chiamata “istintiva” - a una conoscenza culturale: nel senso che la cultura d’appartenenza ce ne fa consapevoli. Ma che, come ha detto Ida Magli¹⁷, colloca i modelli culturali che regolano l’esistenza di ogni gruppo umano sulla instabile frontiera che separa ed interconnette gli spazi esistenziali dominati dal “timore della morte”; e quelli in cui alberga il “controllo” ed il “dominio” sulla morte”. È sulla maniera con cui ogni gruppo umano “viene a patti con la morte” che si costituiscono e si perpetuano nell’esistenza storica degli individui e dei gruppi, le diadi giusto-ingiusto, buono-cattivo, bello-brutto, sacro-profano, alto-basso, destra-sinistra: tutte corrispondenti all’opposizione originaria ed omnifondante di

¹⁵ L. WITTGENSTEIN (1953), *Note sul Ramo d’Oro di Frazer*, Torino, Einaudi, 1968

¹⁶ E. CASSIRER (1944), *Saggio sull’uomo*, Roma, Armando, 1973

¹⁷ I. MAGLI, *Il mulino di Ofelia. Uomini e Dei*, Milano BUR, 2007

“vita-morte”.

Solo l'essere umano tra tutti gli altri viventi, ha la concezione tridimensionale del tempo - e della relazione passato/presente/futuro - ed anche se percepisce la temporalità sia come lineare ed irreversibile, sia come ciclica e dominata dal mito dell'eterno ritorno, son soprattutto le paure suscitate dall'avvicinarsi della fine a farci ricercare valori duraturi in un “a-temporale” sacro: magico, o religioso, o matematico-economicista se *quo talis* si voglia pensarlo. E tanto più la prospettiva, col trascorrere dei secoli e dei millenni, s'è andata facendo pragmatica ed operativa, tanto maggiormente si è accresciuto l'eterno vezzo umano di impegnarsi a scrutare l'avvenire e di “interrogare il futuro”: per la paura d'una catastrofe provocata dalla vulnerabilità stessa della specie, o per averare l'utopia di realizzare per le generazioni che sopravverranno l'età dell'oro, perduta nel passato mitico e da riconquistare in uno storico domani: avverando su questo percorso, miti e profezie, sogni ed illusioni.

Se volessi assegnarmi il compito di elaborare una tassonomia antropologico-culturale dei valori-atteggiamenti a fronte delle tante età passate e degli innumerevoli futuri immaginati ed inventati, riterrei, forse alla fine, di dover rammentere soprattutto la saggezza dei nostri antenati che avendo inteso che, nelle profezie, il soprannaturale può anche talvolta parlare di cose che gli uomini non vogliono sapere, si premunirono di strumenti “dionisiaci” per procurarsi l'*oblio da orgia*: un costume che i nostri ragazzi e le nostre ragazze hanno perpetuato: quando “si fanno” di ecstasy nelle loro notti in discoteca, per non pensare a cosa diranno i genitori, e a cosa dovranno fare a scuola.

“Solo accettando l'eterogeneità potremo parlare dell'esperiezza umana, e soprattutto di quella ‘esotica’: per descriverla, e ricostruirla nella sua logica interna”: ha commentato, a tal proposito, Matilde Callari Galli¹⁸. Georges Devereux ha definito questo approccio *complementarista*, mentre la Callari Galli ha coniato il termine “*contesto contraddittoriale*”, per indicare il modo/luogo in cui possono articolarsi assunti di base produttivi di quel confronto, e teorico e pratico, di “sistemi autonomi che però possono entrare in una qualche relazione”. L'odierno predominio, però, delle reti telematiche sempre più invasive della esistenza privata ed intima dell'attore sociale, ed ancor più la loro frenetica ricettività di tutto quanto avviene in ogni angolo della terra, e che viene generalizzato all'ecumene in tempo reale zero, sembra

¹⁸ M.CALLARI GALLI, *Lo spazio dell'incontro - Percorsi nella complessità*, Roma, Meltemi, 1996

vogliono eliminare l'attività di mediazione di altri "attori" che ci hanno aiutato, dai tempi più remoti sino ad un passato ancora prossimo, a capire e a scegliere, e - come aggiungerebbe la Callari Galli - a *ignorare*, nel senso del togliere valore ed importanza alla convinzione che "conoscere è sempre un bene". Perché occorre al contrario garantirsi qualche *iato nella memoria*: quelle aree che, come ci dice Giuseppe Longo¹⁹, custodiscano l'incertezza, con pause e sospensioni al fare e con margini d'oscurità e di insicurezza per mantenere all'azione le sue ambivalenze, ed al sapere i suoi fraintendimenti. Ha scritto a tal proposito Pier Aldo Rovatti²⁰ che occorre predisporre zone di non consapevolezza, che vanno attivate per "lasciare essere le cose" e per "permettere all'attore sociale di entrare in contatto con se stesso".

Se spingessimo le nostre esperienze nelle ricerche antropologiche, dalle origini disciplinari sette-ottocentesche sino ai primi due-tre decenni del XX secolo, non riusciremmo ad incontrare, tra i "popoli primitivi", rappresentazioni catastrofiche identiche a quelle che ci hanno ossessionato, nei nostri incubi medioevali. Ma anche se decidessimo di generalizzare una ipotetica situazione comune che potesse apparire a tutti - noi e loro - "disperata", la mancanza, paventata, di continuità nel materializzarsi d'un futuro possibile non avrebbe potuto determinare quel che abbiamo chiamato l'*apocalitticismo*: ché come dottrina è infatti essenzialmente nuova e solo occidentale, quando ormai è venuta ad indicare l'incombere d'una inevitabile conclusione dell'*ordine temporale attuale*. Ed è su questa "dottrina della catastrofe" che, in questi ultimi tempi, si è innestata la notizia "maya" sulla prossima distruzione del nostro pianeta, assumendo, come anche a noi rivolta, la previsione che i loro calcoli avrebbero divinato *in primis* per loro Maya.

L'aveva già notato, a metà del secolo scorso, l'antropologo statunitense Robert Redfield²¹ come *sia una caratteristica fondamentale - e in un certo senso unica - della "civiltà contemporanea" l'aver convinto l'uomo occidentale, e gli altri che, al seguito, si sono "occidentalizzati", della necessaria aspirazione a "plasmare un avvenire diverso", del presente e quindi a maggior ragione dal passato. Nella attuale situazione generalizzata che può apparire a tutti - sia noi che loro - "senza speranza", l'equivalente mancanza di continuità nello sviluppo della civiltà umana e nei suoi progressi materiali è ciò per cui*

¹⁹ G.LONGO, "L'ambiguità tra scienza e filosofia", in *Nuova civiltà delle macchine*, 1993, IX, n.3\4

²⁰ P.A.ROVATTI, "Un occhio appeso al collo", in *Aut-aut*, n.251, ottobre 1992

²¹ R. REDFIELD, *The Primitive World and Its Transformations*, Ithaca N.Y., Cornell University Press, 1953

vogliamo che si impedisca il concretizzarsi di ogni futuro possibile. E può quindi essere considerato antidoto al senso di frustrazione, e pure compensazione al diffondersi di sindromi di “depressione personale”, l’accomunare tutti gli uomini in un cataclisma incombente: una generale catastrofe che cancellasse ogni forma di esistenza sulla Terra dove tutti gli uomini hanno condiviso, nella co-esistenza, il vivere insieme lungo millenni e millenni, e dove ancor più saranno accomunati dal *insieme morire* che, sia pur in fine, riuscirà a renderci veramente uguali.

Torno a rifarmi agli importanti suggerimenti che de Martino, direttamente e mediamente, ci ha lasciato²² per interpretare il perché tali considerazioni siano alla moda: oggi così tanto da incutere la concreta preoccupazione che riescano a tenere la scena lungo tutti questi fatidici mesi a venire. Dovremo attendere il prossimo Capodanno per riuscire a sbarazzarci, insieme all’inutile vaticinio, degli ancor più inutili sproloqui che hanno scandito l’appropriarsi della sua smentita (*et in Arcadia ego*). Dovremo però attendere di poter ridere della minaccia lasciandoci alle spalle tutti i santi giorni del vecchio 2012, che viavia cadranno nell’oblio - come nella età della mia giovinezza, la notte del 31 dicembre cadevano in strada, gettati giù dai sontuosi balconi della Palermo dei Quattro Mandamenti, gli oggetti tenuti da parte, per tutto l’anno, in un angolo della casa: anche se rotti, vecchi, inutili, perché dovevano restare in attesa di quella loro beneaugurale “morte” rituale.

Grazie all’ausilio di de Martino, non potremo più celebrare - il 1° gennaio - inconsapevoli che si tratti d’un rito antico di decine e decine di migliaia d’anni: un rito che si può leggere tanto in una prospettiva di fenomenologia comprata delle esperienze “religiose”, quanto, collo strutturalismo, interconnetterlo ai vari “ritualismi culturali”. Qual che sia l’euristica adottata, vedremo che lo scandire cerimonie d’apertura di nuovi cicli di vita, ad ogni nuovo avvio, ci spingerà a “rifondere la vita nell’anno che nasce”. Quando, ai tempi d’oggi, “a mezzanotte in punto, cioè nel punto del trapasso da un anno all’altro”, brinderemo - per equità, tutti quanti con frizzantino italiano - per ritualizzare la rifondazione del mondo, come il demo-etnologo ci ricordava, staremo chiudendo un ciclo temporale, per potere avviarne uno nuovo: rifondar il tempo, per rifondar la vita. Anticipando in alcuni scritti il tema della fine del mondo, sul quale lavorerò per anni ed anni, de Martino quando lo ha anticipato come “millenarismo cristiano”, lo legge in un contesto che

²² E. DE MARTINO, “Mito, scienze religiose e civiltà moderna”, in *Furore, Simbolo, Valore*, Milano, il Saggiatore, 1962

non si rifà a un fatto storico preciso e puntuale, quanto piuttosto alla “mitologia paligenetica”: per cui diviene, esso stesso, una *apocalisse culturale*. Anche se ben al di dentro del suo specifico “orizzonte religioso di salvezza”, il millenarismo apocalittico dell’Europa del Medio Evo Cristiano torna ad essere tale, soprattutto perchè accoglie in sè l’antitesi, la lotta e la vittoria sul Maligno; e si prolunga negli aspetti del “Gran Contrasto”, e fa riemergere toni d’un disperato e “diabolico” descrittivismo, puntualizzando colla più miracolosa cura la “inoperabilità dell’operabile”, insieme al “perder di senso del significante”, il “disfarsi di quel che fu, all’inizio del Tempo, *il configurato*” e alla sua fine lo spaesarsi l’appaesato.

“Che il mondo possa finire è un tema antico quanto il mondo”²³: avrebbe, successivamente, annotato de Martino, nei suoi appunti che la solerzia di Clara Gallini ha trasformato nel *La fine del mondo - Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*. In essi di seguito aggiungeva che tale cognizione antica, per quanto sempre sia funzione delle innumerevoli “tonalità storico-sociali” con cui viene vissuta nella varietà delle epoche, degli ambienti e dei gruppi, tuttavia prima o poi, in una maniera o nell’altra tornerà a fare la sua ricomparsa quale “destrutturazione progressiva del proprio *appaesamento culturale del mondo*”. Le varie esperienze di catastrofi che si sono variamente immaginate per caratterizzare il proprio “finire del mondo” - annientamento, scomparsa, crollo, sprofondamento - non possono essere fattualmente esperibili, *ex ante*, e men che meno esser relazionabili, se non nel loro comune ed accomunante correre tutti insieme incontro alla morte, al nulla che subentrerà al “mondo scomparso”, in una assoluta *destrutturazione* di qualunque particolare “esserci nel mondo”: non più uno strappo nella continuità storica, ma un esaurimento definitivo di qualunque possibilità d’una storia in un *tempo futuro*. Seguendo la concezione demartiniana della nostra attuale “apocalisse culturale” dobbiamo contestualizzarla nella congiuntura d’una fine *al di fuori di ogni orizzonte religioso di salvezza*; ed interpretare quindi il delirio di fine del mondo solo come nuda e disperata presa di coscienza d’un nuovo “mondano finire”.

Intenderei, ad hoc, ricorrere ora al termine di noosfera, che abbiamo ricevuto dalla paleontologia, per potermi riferire ad una “mappa” antropologica: quella su cui l’esistenza dell’uomo ha disegnato la realtà della creatività culturale di tutti gli uomini: nel reciproco sovrapporsi delle

²³ E. DE MARTINO, *La fine del mondo - Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C.GALLINI, Torino, Einaudi, 1977

differenze più radicali, così come dei suoi più inaspettati accostamenti. E su questa mappa si dovrebbe poter raffigurare la rete che lega in relazione tutti i “territori” del plurimillenario agire dell’uomo per trasformare, traducendole, le cose del mondo della Natura nelle varie rappresentazioni storiche delle culture, e così farle relazionare nella rete della Mente. Per il vero, tuttavia, solo una parte degli etno-antropologi sarebbero disposti ad adottare tale termine: perché molti cultori delle “discipline demo-etno-antropologiche” preferiscono seguitare a parlare di questa concettualizzazione applicandole i termini di civiltà o di civilizzazione umana. Tuttavia, mezzo secolo fa e passa, Claude Lévi-Strauss riuscì a conquistare un auditorio internazionale con la sua celeberrima conferenza su *Razza e Storia*, eseguita sul palcoscenico dell’UNESCO a Parigi, quando affermò che:

“[...] abbiamo considerato la nozione di civiltà mondiale come una specie di concetto limite, o come una maniera rapida di designare un processo complicato. Non esiste infatti, non può esistere, una civiltà mondiale nel senso assoluto che spesso si conferisce a questo termine, poiché la civiltà implica la coesistenza di culture che presentino tra loro la massima diversità, e consiste persino in tale coesistenza. La civiltà mondiale non può essere altro che la coalizione, su scala mondiale, di culture ognuna delle quali preservi la propria originalità (1967:139)”²⁴.

Le componenti della “noosfera” s’intendono quelle costituite da prodotti della mente generati dai sistemi nervosi umani; e sono essi a far per superare quella che Teilhard de Chardin ha chiamato l’illusione accerchiante della prossimità²⁵. Si sarebbero sviluppati, espandendosi verso “un esterno sia spaziale che temporale”. La caratteristica del “pensiero estroflesso” è infatti quella di separarsi da coloro che lo producono, e di apparire tanto sotto la forma di prodotti culturali materiali - come un libro o un quadro, una città o un brano musicale, un aeroplano o una banca dati - quanto di prodotti immateriali, come una regola culturale, un valore morale o un credo ideologico, la memoria di una tradizione storica, o la ritualizzazione di un comportamento psicosociale. Ma neppure la “cultura umanistica”, per de Chardin la più celebre forma del pensiero estroflesso, è riuscita a elaborare un paradigma utile all’analisi storica del “tempo biologico”, che ha scandito la scala cronologica di tutte le successive biosfere che sono emerse come

²⁴C. LEVI-STRAUSS C. (1952), *Razza e storia*, in P.CARUSO (a cura di), *Razza e storia ed altri studi di antropologia*, Torino, Einaudi, 1967

²⁵T.DE CHARDIN (1995), *Il fenomeno umano*, Milano, Il Saggiatore, 1968

ecosistemi in continua naturale modificazione di quello originario della Terra, ma in tempi non commensurabili con quelli della scala umana.

De Chardin aveva di già notato come “nella lotta per il dominio delle dimensioni e del rilievo dell'universo”, lo spazio è stato vinto per primo: soprattutto quando si spezza l'antico geocentrismo, ed i cieli vengono resi “liberi per le interminabili espansioni che da quel momento sono state loro riconosciute”. Mentre *l'immenso spaziale* è diventato così concepibile e possibile, la profondità dei secoli - *l'abisso del passato* - “s'è dimostrata quasi impossibile a poterla percepire”. Sino a tutto il Settecento, infatti, la “durata, ritenuta necessaria, per la formazione del mondo” è stata assai modesta: meno di seimila anni; ma dall'Ottocento il processo non ha fatto che accelerare. E pur tuttavia, ancor oggi, ciò che rimane più difficile da comprendere, di tutta la storia (naturale) della biosfera, è proprio la dimensione temporale che rimane estranea a un suo uso da parte dell'uomo. Perché se una catastrofe naturale può accadere repentinamente, l'evoluzione biologica si deve proseguire a misurarla con un ordine di grandezza di miliardi di anni per valutare l'età della Terra, di centinaia di milioni di anni per risalire alle alghe e ai batteri, prime forme di vita, di cinque milioni di anni per studiare gli eventi che hanno accompagnato la comparsa del primo *Homo*.

E però è ancora la scala temporale che seguita a distinguere gli eventi naturali della *biosfera* da quelli artificiali, prodotti dall'uomo, nella *noosfera*: essendo i primi a lungo ciclo e i secondi a ciclo brevissimo. Da qui il problema della degradazione della biosfera ad opera dell'uomo che non tiene conto dei cicli molto lunghi nei quali si sono raggiunti gli equilibri naturali. Miliardi di anni, con una complessità ed una evoluzione irripetibili, sono stati necessari per creare il patrimonio biologico di una specie; ma nei più recenti decenni l'intervento dell'uomo è stato il responsabile della scomparsa di una specie vivente ogni quarto d'ora²⁶. L'uomo non riesce a tener conto, cioè, nel suo agire storicamente nella natura e sulla natura, che “*i tempi della storia della natura e quelli della storia umana seguono ritmi diversi*”; perché la storia che documenta l'uomo - la storia scritta - risale solo a pochi millenni fa: ed è quindi un tempo trascurabile, appena un “infinitesimo matematico” rispetto alla storia della biologia terrestre; ed è solo un “flash statico” rispetto alla storia materiale dell'Universo. Ma in quel infinitesimo del tempo della sua

²⁶ E.TIEZZI, “I limiti biofisici della terra e il diritto alla qualità della vita”, in *Pace Diritti dell'uomo Diritti dei popoli*, n°1, 1987

esistenza - se riferito a quello dell'universo che, a confronto è eternità - l'uomo moderno sta velocissimamente modificando non solo la biosfera, che dai suoi predecessori aveva ricevuto come eredità evolutiva, ma la stessa *antroposfera* : e quindi ecosistemi già costantemente mutati dall'intervento degli altri uomini che l'hanno preceduto. Le leggi che regolano oggi la Terra non sembrano appartenere più all'ordine della natura, ed essere invece solo effetto della cultura, cioè delle strutture di un potere economico e politico del mondo tecnocratico: con le sue macchine, con i suoi prodotti e con i suoi rifiuti, che non costituiscono problema di convivenza urbana solo per i napoletani.

Immediatamente dopo la Seconda Guerra Mondiale, in America fu costruito l'Electronic Numeral Interpoler Automatic Computer che già nel 1946 era in grado di risolvere in una frazione di secondo una equazione di cento incognite. Agli inizi degli anni Cinquanta, l'ENIAC con i suoi “numerosi colleghi sparsi in tutto il mondo” superava di molto, per potenza di calcolo, “quella di tutta l'umanità messa insieme”. Era l'avvento di quella *tecnosfera* in cui, secondo le proiezioni degli ambientalisti, si sta trasformando il mondo della natura, ma anche quello degli uomini. Come scrisse, a metà del secolo scorso il più celebre biologo d'allora, Jean Rostand: “per definire e isolare ciò che è *propriamente umano* ormai non basta più confrontare l'uomo con l'animale da cui egli discende: dobbiamo confrontarlo anche con la macchina che costruisce. *Umano* si chiamerà non soltanto ciò di cui non sono capaci le bestie, ma anche ciò che eccede il potere di qualsiasi macchina: saper impostare i problemi, nonché evidentemente saper fabbricare le macchine che li risolvono”²⁷.

Le moderne società industriali sono caratterizzate da un elevato tenore di vita, derivante da una produzione di cibo e di beni materiali il cui ritmo è superiore a quello di crescita della popolazione. E chissà che non si possa ancora ripetere in questi giorni della “nuova recessione” ciò che scrivevano quarant'anni fa un gruppo di ricercatori del Massachusetts Institute of Technology, “quella che stiamo adesso vivendo è un'età dell'oro, nella quale a dispetto di diffuse sensazioni di malessere, la qualità della vita è mediamente più alta di quanto non sia mai stata in passato”²⁸. C'è oggi tuttavia, e c'è già stato del resto, sin dagli albori della storia dell'uomo, un “prezzo della civiltà”

²⁷ J. ROSTAND (1953), *L'uomo artificiale*, Milano, Il Saggiatore, 1971

²⁸ M.I.T.(1973), *Verso un equilibrio globale* (a cura di D.L. & D.H. MEADOWS), Milano, Biblioteca della EST, 1973

²⁹ P.PRINI, *Il corpo che siamo*, Torino, SEI, 1991

sempre si fa violentando la natura. Oggi però, aggiungeva Prini, la violenza contro la natura è diventata violenza contro la cultura “perché distrugge la possibilità stessa che l’uomo viva e si realizzi nella storia”. È questa la minaccia che sovrasta l’era tecnologica, che chiude la modernità aprendo un futuro di cui sappiamo solo che dovrebbe venir dopo, e che addirittura oggi l’abbiamo pensato come “il-tempo-del-dopo-la-storia”.

Il surriscaldamento del pianeta, gli strappi della ozonosfera, i 15 milioni di ettari di verde che si perdono ogni anno e le decine di migliaia di laghi privi d’ogni forma di vita, fanghi rossi gialli e verdi, e maree nere che cambiano il colore dei fiumi e dei mari, gli ammorbamenti olfattivi dalle auto e quelli acustici dagli aerei, gli effluvi provenienti dalle centrali termoelettriche, per non parlare delle contaminazioni delle centrali nucleari sovietiche e giapponesi: un degrado ambientale che potrebbe essere a breve il *terricidio*, e che nell’immediato è causa di morte per l’uomo con nuove forme di neoplasie già visibili non solo sulla pelle umana ma anche sulle pietre dei monumenti ... La catastrofe, insomma, s’è fatta pane quotidiano.

E potremmo adattare al nostro attuale esistere, il modo di possedere “nostra Madre Terra”, e fargli assumere l’invettiva del più grande lirico della storia della poesia in lingua italiana:

“... or par, non so per che stelle maligne
che ’l cielo in odio n’aggia
vostra mercé, cui tanto si commise ...”

Nel frattempo intanto la dizione di *tempo della vita*, sta oramai ad indicare più che il suo essere specchio del passato dell’uomo, del mondo, dell’universo, anche l’aprirsi degli interessi della ricerca all’assunzione d’una responsabilità circa il futuro delle sopravvenienti generazioni che dovranno misurarsi con ciò che noi stiamo inducendo nel domani. Di recente s’è costatato un affrettarsi dei ritmi temporali nel generarsi di nuovi squilibri, e se ne parla come d’una accelerazione dell’*orologio geologico*. Dal campo delle conoscenze scientifiche raggiunte, s’è saputo di aver acquisito nuovi dati forniti dalle sofisticate, rivoluzionarie tecnologie di osservazione, e che ci avrebbero fornito notizie ripetute sui tanti “sregolamenti nell’universo siderale delle galassie”, lungo un tempo infinito.

Ma mentre ci inventiamo d’essere ormai sul punto di dover paventare il sopraggiungere di quello della nostra Terra, la realtà dell’oggi, ci pone già di fronte a trasformazioni che, *in passato*, avrebbero avuto bisogno di milioni e

milioni di anni per attualizzarsi, e che ora possono avvenire, per squilibrio indotto, in scarse decadi. Stiamo, insomma vivendo un presente dove le scale biologiche e storiche sembrano essersi invertite.

3. Un tentativo di oggettivare il nulla

*“Non esiste assolutamente la inevitabilità
fin tanto che esiste la volontà di contemplare ciò che sta accadendo”
MARSHALL MCLUHAN*

C'è stato un tempo in cui, anche da noi, “il morire” fu, come concrezione dello scambio simbolico, primariamente *linguaggio*; mentre nell'oggi dei paesi industrializzati il morire “s'affaccia soltanto sul nulla”. Quando era ancora un *insieme culturale di simboli*, qualsiasi morte - che fosse naturale o accidentale, una catastrofe per tutto il gruppo o una maledizione diretta personalmente, che fosse inflitta da un'arma letale del nemico in combattimento o da un maleficio commissionato per vendetta, da un'esecuzione capitale o dall'inefficacia di un medicamento - ogni morte era un atto significante, “una risposta che illuminava sul destino dell'essere e il divenire dell'anima”³⁰. Invece gli attuali atteggiamenti verso la morte, “non cessano mai d'eluderla, dissimularla, espingerne indefinitamente il riemergere” - come ha scritto Jean Baudrillard - il morire non è più un atto significante; è ormai solo una *breccia nell'esistenza*: una breccia che s'è aperta per aver “desocializzata la morte” da quando la si è trasferita sotto la giurisdizione del sapere accademico bio-medico, che le accorda il suo atteggiamento obiettivo - la “immunità della scienza” - ma che anche la autonomizza nel solitario minimalismo della soggettività individuale. E la morte, individuale, s'è fatta allora “morte naturale”: che non significa uno stare nell'ordine delle cose, ma proprio al contrario nella sistematica negazione del suo essere. Questo significa in chiaro - come aggiunge Baudrillard - che la morte diventa inumana, irrazionale, insensata: una *natura non addomesticata*³¹.

A paragone della “grande era” dei Maya, la vita nella parte europea del mondo, intorno alla metà del primo millennio dell'era cristiana era una condizione di estrema prostrazione sia individuale che collettiva, dominata

³⁰ J.-D. URBAIN, “Morte”, in *Enciclopedia Einaudi*, Volume nono, Torino, Einaudi, 1980

³¹ J. BAUDRILLARD (1976), *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, Feltrinelli, 1979

dalla presenza costante della morte così tanto frequente; coloro ai quali sarebbe presto toccata in sorte, potevano però contare sulla resurrezione personale ed ancor più su una successiva vita eterna. Per l'escatologia cristiana, la fine del tempo - quella che pertanto sarebbe stata comune, contemporanea e condivisa - *universale*, com'è che si diceva - era quindi promessa di imperitura felicità. Al contrario, all'approssimarsi della scadenza del secondo millennio, l'aspettativa del concludersi imminente del nostro tempo attuale, ha fatto retrocedere il tema della resurrezione dei giusti in un futuro purificato, ed ha reso incombente la minaccia d'un olocausto espiatorio che inghiottirà la "valle di lacrime" e coloro che la abitano. Con una strana contraddizione storica abbiamo radicato "tal odierno pensarci" rendendo dominante la lettura negativa e disastrosa dell'anno Mille apocalittico. Come ci conferma la *lectio magistralis* del vate della cosiddetta Italia Unita:

"V'immaginate il levar del sole nel primo giorno dell'anno Mille?" - così avviava nel 1868, Giosuè Carducci il suo primo discorso sullo svolgimento della letteratura nazionale - "Questo fatto di tutte le mattine ricordate che fu quasi un miracolo, fu promessa di vita nuova, per le generazioni uscenti dal secolo decimo?... E che stupore di gioia e che grido salì al cielo dalle turbe raccolte in gruppi silenziosi intorno a' manieri feudali, accasciate e singhiozzanti nelle chiese tenebrose e nei chiostri, sparse con pallidi volti e sommessi mormorii per le piazze e alla campagna quando il sole, eterno fonte di luce e di vita, si levò trionfale la mattina dell'anno Mille!"³²

E tuttavia si perpetuerà però, e chissà per quanto, il contenzioso che dall'ultimo decennio del secolo scorso tocca alti livelli scientifico-accademici tra la scuola di medievistica francese, per la quale il *Mille-e-non-più-Mille* sia in gran parte frutto di una leggenda romantica del XIX secolo, e quella anglosassone che, a seguito di aggiornate ricerche, ritiene di poter insistere sul formarsi d'un terror panico medievale del *millennium* e sull'avere, da allora, alimentato di timori e di inquietudini l'immaginario collettivo occidentale. Limitando solo ad un paio gli esempi: se il grande storico francese Georges Duby afferma che "l'unica testimonianza medievale di cui ancor oggi si dispone è quella di un monaco dell'Abbazia di Saint-Benoit-sur-Loire" che raccontò di alcuni preti che nella Parigi del 994 predicavano la "distruzione imminente"; c'è, invece a contrasto, il bostoniano Richard

³² citato in L. GIULIANI, "Il 'terrore' dell'anno Mille", in *Nuova Antologia*, 5, maggio 1953

Landes che ritiene possa dimostrarsi come le opere d'un altro monaco dell'VIII secolo - l'erudito inglese Beda, che aveva registrato un diffuso insorgere del panico - fossero state ampiamente già copiate e distribuite "tra i cronografi di tutta l'Europa"; e così, da allora, le *implicazioni millenaristiche* sull'avvento dell'anno Mille si fossero poi divulgate "tra tutti i ceti sociali".

Al seguito del maggiore romanziere siciliano contemporaneo, che ha tramandato il detto che "finché c'è morte c'è speranza", un antropologo si potrebbe, però, chiedere se non sia invece possibile pensare, come "cosa buona e giusta", il fatto che stia per sopravvenire un cataclisma finale: perché "tutti ci raggiungerebbe". E, sviluppando tale ipotesi, spingerci sino ad elaborare una interpretazione sull'interesse affascinato che gli *accadimenti apocalittici* riescono sempre a provocare: sino a quello prossimo venturo che dovrebbe "avverare" - la "millenaristica anticipazione Maya" . Non potrebbe essere proprio tale "Morte" - universale e totale, piuttosto ogni fine della vita individuale e personale - quella a cui intendeva riferirsi, nel suo dire, il Principe scrittore allorché ce l'ha preconizzata come "speranza"? Perché considerando la morte sia da intendere, pedissequamente, solo una "interruzione della vita", un tal pensare intende certamente riferirsi alla morte degli "altri": l'unica di cui ogni individuo sia in grado di far esperienza. Mentre quella propria, di cui si continuerà ad ignorare tutto; ci porta a dire, quando s'è corso un pericolo, o quando una malattia sia stata tanto grave da farci entrare in uno stato pre-agonico, che "abbiamo vista la morte con gli occhi". Ed invece la stessa esperienza del "coma" non è una "esperienza di morte", anche se staccando quel corpo umano dalla "macchina" interromperemo il possibile proseguimento di "quella particolare" vita. Ma, se invece, quell'individuo tornerà a vivere venendo fuori dal coma, anche per "lui", la meccanica del trapasso sarà rimasta *ancora* ignota.

In questa sede non ci si può riferire, se non al livello superficiale, alla *tanatologia* interculturale: quel settore di studi sulla morte che ne hanno messo a fuoco su basi comparative le sue varie e differenti teorizzazioni che sono state fatte dalle varie culture. Perché allora ci dovremmo interrogare sulla direzione di questi studi; ovvero in che punto dovrebbero essere concentrate le ricerche per continuare a progredire sistematicamente. Accontentiamoci, allora, di una generica contrapposizione, tra noi "post-moderni" e quelli che un tempo chiamavamo i "selvaggi". Costoro non hanno elaborato concetti biologici sulla morte, nel senso che ciò che noi intendiamo con la qualifica di "naturale" - l'essere cioè necessario ed oggettivo - da loro veniva costantemente ambientato nella dimensione dei rapporti culturali

fondanti la loro organizzazione sociale. Ma per gli occidentali del Medio Evo, ancora per tutto il secolo che seguì il fatidico anno Mille - ce lo ricorda Philippe Ariès³³ - il morire cristiano significò unicamente il raggiungere la comunità dei morti e, anonimi e purificati dal trapasso, riunirsi a loro per aspettare, tutti insieme, la comune, vicina resurrezione. E *par le bon cotè du psy*, “la posizione di fronte alla morte esercita una forte influenza sulla vita di ogni uomo”, ma poi Freud concludeva che la “propria morte risultava di certo, nell’atteggiamento dell’uomo della preistoria, altrettanto irrapresentabile e irreale di quanto lo sia oggi per ciascuno di noi”³⁴.

Com’è addirittura banale al dirlo, anche se tutti dobbiamo morire, cosa sia morire da Maya o da Siciliano non è affatto la stessa cosa: e se il moribondo siciliano, fosse stato allevato a vivere da Maya, morrebbe - giunta la sua ora - in modo affatto differente da come sta per farlo, adesso, morendo da Siciliano. Ed è, allora opportuno ritornare con la memoria disciplinare a quel che ci ha tramandato Sir Edward B. Tylor, padre della moderna antropologia:

“Se diciamo che Democrito era un antico greco, intendiamo dire che sin dall’infanzia egli aveva osservato le cerimonie funebri della sua terra, e il veder i sacrifici degli abiti, dei gioielli, del denaro, dei cibi e delle bevande; e questa sua attività di osservatore aveva come ‘obiettivo’ il fargli comprendere che le immagini fantasmatiche di tali oggetti trapassassero in altre forme egualmente fatte d’ombra: le *anime dei morti*. Ed inoltre è stato proprio l’aver conservato al termine ‘idea’ il suo significativo senso di ‘forma visibile’ a confermarci che essa sia servita per associare ad una simile ritenzione l’originario suo significato”³⁵

Adattando alla sicilianità dello scrittore Tomasi di Lampedusa, la riflessione di Tylor sulla greicità del filosofo materialista, e pur considerando il siculo invito alla consapevolezza della nostra mortalità un diretto omaggio heideggeriano, potremmo domandarci - nell’impatto erosivo del tempo che oggi è divenuto per tutti noi, “lineare ed irreversibile” - che ne è successo della tradizione siciliana del *‘vivere-per-la-morte’* nella attualità esistenziale d’un ritmo di vita quotidiana che pretende, invece, di cancellare ogni traccia di mortalità? E non solo di quella nostra, ma anche di quella altrui? Insomma, lo scrittore siciliano non avrebbe Lui stesso interpretato diversamente il suo riferimento alla “Morte”, quando nel giro di qualche anno avesse dovuto

³³ P. ARIÈS (1977), *L’uomo davanti alla morte*, Bari, Laterza, 1980

³⁴ S.FREUD (1915), *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*. Caducità, Roma, Editori Riuniti, 1982

³⁵ E. B. TYLOR, (1871), *La cultura primitiva*, Roma E.I. Editori, 1994

intenderne gli aspetti così come li avrebbe incontrati nell'attuale giorno dopo giorno dove ormai non ci sarebbero più stati interminabili cortei dei funerali che paralizzavano il traffico cittadino, e sarebbero scomparse le nere donne segnate per anni ed anni dai lutti dovuti ai vari parenti morti, e che si assommavano inevitabilmente sino a diventare perenni, nè si sarebbe mantenuta la tradizionale consuetudine dei pranzi del "consolo" che riunivano, come in un quadro di Bruegel il Vecchio, parenti e familiari, amici e clienti? La partecipazione ad un funerale che l'attualità odierna impone è invece quella del "pubblico lutto", sancito dai vari gradi della amministrazione statale, e poi scandito dagli incredibili applausi degli estranei curiosi che sono accorsi a fare affollata ala al passaggio della salma, ed essere così puntualmente registrati, consapevoli e commossi, dalla ripresa televisiva che ne avrebbe ampliato la giornata di nuova "cerimonia del lutto" a tutte le trasmissioni serali televisive dei vari telegiornali.

Forse anche Edward Tylor, avrebbe riformulato le sue convinzioni sulla *morte* da lui definita "evento che, in tutti gli stadi culturali, porta alla più intensa applicazione del pensiero" e che sarebbe rimasto, così, a fondamento di ogni futuro "sviluppo psichico umano". Se infatti ci collocassimo in una prospettiva psico-culturale per interpretare il "problema della fine", con le riflessioni che ne conseguono, e proseguendo all'indietro dall'istante della morte a tutti gli apparati sociali che hanno fatto da cornice ai momenti più importanti della conclusione dell'esistenza, individueremmo che solo in pochissime culture del passato storico dell'umanità sia stata presente una precisa "certezza riguardo all'ineluttabilità del finire del mondo". E dunque, anche la possibilità di comprendere la morte come "epilogo inaspettato delle cose", o addirittura quale "momento conclusivo della vita di tutti gli uomini".

Nell'articolo che il padre della psicoanalisi aveva pubblicato nel 1915 su *Imago* - e del quale ho già appena fatto un breve cenno - interrogando l'inconscio della nostra vita psichica, aveva già cercato una risposta al quesito che sto tentando qui di trattare: "come si atteggia il nostro inconscio nei confronti del problema della morte"? *L'inventar favole* - la "mitopoiesi", secondo il parlar dei filosofi - si riferisce alla conoscenza della realtà attraverso il rivestimento "fantasmatico" che ne esprime il significato, ma che si contrappone anche alle argomentazioni razionali del pensiero logico, e viene proprio così a costituire - per la psicologia analitica junghiana - la lingua primordiale dell'uomo. Freud, anch'egli osservava come la *mitologia* può essere assunta quale "manifestazione collettiva altamente elaborata dallo spirito umano, di cui rivela ma, al tempo stesso, dissimula certe tendenze

inconsce”. Dal punto di vista antropologico è nota la contrapposizione essenziale tra *mythos* e *logos* che contrassegna la civiltà e il pensare filosofico dell’Occidente dal suo cominciamento greco. Il “logos” - come voleva Platone - è ciò che apre alla *epistème*, alla verità certa e indubitabile di “ciò che è veramente”, ed in quanto tale non si contrappone tanto al “mythos”, quanto piuttosto alla *doxa*, che è l’opinione generalizzata, ma non per questo più attendibile: non essendo altro alla fin fine che la “rappresentazione del mito”. Tuttavia, poiché l’attività mitica non arriva a conoscere la realtà “autentica”, deve accontentarsi di raccontarla “ingannevolmente”, e così tenta di convincerci non sulla base della *epistème*, ma bensì della *se-duzione*. L’ermeneutica antropologica culturale vuole infatti che se il discorso razionale “dimostra”, partendo da assiomi e sviluppandosi attraverso “principi logici”, il discorso mitologico è quello che convince, affascina, narra ed incanta.

Il ricorso al termine *mythos* come suggerisce l’etimo greco, rimanda al significar un “racconto”. Ed è in sé il narrare d’una storia che spiega la matrice misteriosa del mondo, e delle sue cose e dei suoi valori; e che, scopre quale senso tutto ciò abbia, proprio nel definirne le relazioni che legano il *magma* agli uomini; ma che nella loro attività affabulante fa legare essi stessi tra di loro, potendo così ritrovare “il senso” negli stessi intricati inizi. Ed anche quando il racconto sia stato di primo acchito incomprensibile, e spesso diventa addirittura inconcludente, avrà rappresentato in ogni caso quel che una comunità abbia voluto significare di per se stessa collocandosi al centro dell’intreccio della fabulazione. E ciò che s’è dato nell’ieri in cui narrava l’origine del “cosmos” dal “caos” attraverso le imprese degli dei e degli eroi, diventa nell’oggi, un voler *tracciare* a storia del rapporto tra uomo ed uomo, e ricercare *nell’altro* quell’ispirazione che sappia dar origine a nuovi contesti comunicativi.

E così, tutte insieme le innumerevoli verità rivelate su una fine futura - ma che differentemente sono state preconizzate nei più vari e lontani passati culturali - è come se volessero ricondurci tutte al comune *inquadramento* delle esperienze quando gli individui si correlazionano nelle condivise forme dei ricordi, e secondo le inventate modalità che se ne sono fatte in ogni particolare “memoria culturale”. Come ha detto l’egittologo Jan Assmann³⁶: “se raffrontate alle radici storiche del passato collettivo, e solo se insieme accumulate, se ne può conceder loro di gettare un ponte negli spazi e nei

³⁶ JAN ASSMANN (1992), *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi, 1997

tempi dell'*Aldilà*". E quindi: se la morte del cataclisma apocalittico del Medio Evo era "la morte come ritorno a casa"; quale possiamo immaginare che avrebbe potuto essere quello promesso, o forse anche sperato, che l'attuale cultura mass-mediologica ha "trasmesso" dalla cultura maya? E dovrebbe essere sempre lo stesso "ponte" che, a noi occidentali - e cioè uomini di tradizione, se non anche di fede cristiana - ci dovrebbe fare "transitare dalla finitezza alla infinità"? Ovvero è solo perché siamo "ancora" mortali che per usare una espressione di Hans Jonas³⁷ - "contiamo i giorni ed i giorni contano"?

Nella crisi ecologica - come a me pare - tutti gli uomini, ai quattro angoli della terra, tenderemo ormai a collocarci tutt'insieme nella prospettiva del *post-moderno*: in una dimensione psico-sociale nella quale vivremo - chissà mai per quanto - come se "oggettivamente" fossimo alla conclusione di un'epoca, e ancor più come se "realmente" vivessimo alla fine della Terra: in un mondo, cioè, che non riusciremo ormai neanche più a cogliere, se non per frammenti. Nella sua interezza lo abbiamo potuto intendere quando tale l'avevamo fatto con le conquiste dell'imperialismo occidentale, e così lo vivevamo secondo il suo *vecchiume ideologico colonialista*; e così potremmo ancora percepirlo solo a credere alle promesse tecnologiche della *radiosa utopia di internet*. La grande parte delle sue certezze è divenuta ormai desueta: a cominciare da quella che fu fondante per il pensiero della *modernità*, quando sostenne che si potessero sostituire le categorie naturali con categorie sociali attraverso l'affermazione del primato dei "rapporti sociali di produzione". Una nuova etica ambientale - di cui tanto sentiamo la necessità - dovrebbe esser intanto capace di dotarci della capacità di rinuncia, di parte almeno, della nostra "arroganza antropocentrica". Dalla Rivoluzione Copernicana avevamo appreso che la terra non stesse più collocata al centro dell'Universo; pensiamo però ancora che l'uomo - l'*anthropos* - stia al centro del Mondo, del possesso che gli appartiene. E dobbiamo invece imparare che la Terra non è nostra, non è nata con noi, non si è evoluta insieme a noi: fa parte di un universo ancor meno nostro, di cui occupiamo un angolo qualsiasi.

Si tratta, insomma, di abbandonare quella che, da antropologi, potremmo chiamare *l'illusione della oggettività*: per la quale si è portati a credere che sia possibile cogliere facilmente l'essenza della cultura umana, solo a farne emergere la sua realtà ontologica, la sua essenza, appena celata dalla

³⁷ HANS JONAS (1979), *Il principio responsabilità: un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi, 1991

multiformità delle differenze e delle variazioni personali, famigliari, dei sottogruppi di cui è costituito concretamente ogni realtà storica. Come hanno insegnato a tutti noi, Bronislaw Malinowski, e poi, da Lui, lo stesso Bateson, ogni comunicazione umana si staglia su uno sfondo della “negoziante del significato”: che funziona come *framing*, come cornice, per il confronto relazionale di interlocutori che - grazie alla capacità, tipicamente umana, della metacomunicazione: “del comunicare sul comunicare” - vengono così reciprocamente garantiti sulla possibilità e sulle modalità per interpretare a vicenda l'altrui volontà di comunicare, e avere la possibilità di agire insieme, di andare avanti, tutti.

Dopo che sarà trascorsa quest'ultima fine annunciata - dopo che sarà giunto, anche per questa, *il momento designato che trascorre* - ma forse proprio grazie a tale “annuncio”, sia pure smentito, si potrebbe ritornare a quel che l'uomo s'è dato lungo il trascorrere evolutivo della sua specie; e in tal misura tornare al tempo di quando ha narrato “il fare dell'architetto dell'universo”. È così che potrà continuare a proiettarsi dall'oggi a un domani, da tutelare però con attenzione. Dovrà esserci però una nuova “voluta” volontà umana di *tracciare* una nuova storia del rapporto tra uomo e uomo. E il mito allora andrà a ricercare *nell'altro* l'ispirazione che sappia dar origine a nuovi testi da comunicare: in quello che lo psicoanalista junghiano, Aldo Carotenuto³⁸, ha chiamato *l'arcobaleno dei desideri*.

È stato Kurt Wolff, grande e trascurato sociologo della conoscenza, a riprendere, nel mezzo degli anni Sessanta, tale tema ricordandoci come il “*surrender*” - il farsi “addomesticare” - costituisca il prerequisito esistenziale dell'approccio antropologico alla complessità della “inter- mediazione” umana tra il “noi” e il “loro”. *Mediazione interculturale*, come la si chiama oggi, quando l'antropologo si acconcia ad sperimentare se stesso, vis-à-vis con l'Alterità, in una ininterrotta ricerca sulle “differenti differenze” tra i gruppi umani. Come diceva, in modo acuto e convincente, Wolff³⁹, la relazione all'Altro e con l'Altro è possibile per l'antropologo solo se egli riesce a ricercare ciò che è lo “*stato dell'indiano delle praterie*”; ma insieme anche allo “stato di immigrato”, “di donna”, “di negro”, “di analfabeta”, “di omosessuale”, “di pazzo”, ecc. ecc.. E tutti questi “stati” devono essere ricercati “in qualunque cultura l'antropologo intenda condurre il suo lavoro”. “Lo stato di indiano

³⁸ A. CAROTENUTO, *Riti e miti della seduzione*, Milano, Bompiani, 1994

³⁹ K. WOLFF, (1969), “È tempo di una antropologia radicale”, in D. HYMES (a cura di), *Antropologia radicale*, Milano: Bompiani, 1979, pp.113-130

Hopi” è *l'esclusivamente umano esemplificato nell'Hopi*; ma il suo studio non può esaurire l'interpretazione antropologica, perché il compito della ricerca delle discipline umanistiche, nel contesto del moderno episteme, non può rinchiudersi nelle strettoie anguste d'una “relativistica comprensione” del punto di vista delle “altre culture”, individuando con un approccio “interno” ad esse la versione che gli indigeni *si sono data* (e *ci hanno dato*) dei loro modi di capire la realtà e dei loro stili di vita con cui hanno saputo agire su di essa.

Perché così s'oscura il contributo più autentico della scienza antropologica: almeno quella di Tylor, di Malinowski, di Kroeber, di Bateson: e cioè la “comprensione universalistica”, e quindi generale nell'instabile equilibrio della natura umana. Oggi dovrà, *forse*, consistere nel “*considerare attraverso quali comuni aspetti l'uomo interagisca con gli altri uomini*”; ma insieme anche a quelli che condivide con i più svariati elementi del fenomeno vita. Ed è stato quel “Interrogativo” che dovette certamente ronzare nelle teste degli antichi Cretesi, nel mentre che s'inventavano il mito di Minotauro. Perché l'uomo, alla fin fine, è sempre un esclusivo “fenomeno eterogeneo” per le caratteristiche storiche sue proprie: d'individuo e di gruppo; ma è anche un generalizzato “fenomeno omogeneo” per le condivise caratteristiche entitative: genetiche, biologiche ed ecologiche.

© 2012 dall'Autore/i; licenziatario Humanities, Messina, Italia.

Questo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative Commons

Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Humanities, Anno I(2012), numero 1

DOI: 10.6092/2240-7715/2012.1.52-81