

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI URBINO
FACOLTA' DI SOCIOLOGIA

Corso di Laurea Specialistica in Antropologia ed epistemologia delle religioni

Dalla parte dell'impossibile

La visione del mondo dei popoli nativi

Relatore: Chiar.mo
Prof. Luigi Alfieri

Tesi di laurea di:
David Monticelli

Anno Accademico 2004-2005

SOMMARIO

PREFAZIONE.....	3
INTRODUZIONE.....	4
Il percorso dell'esplorazione.....	4
I termini della questione: occidentali e popoli nativi.....	5
Capitolo 1.....	8
La disputa di Valladolid.....	10
1.Aristotele, i barbari e i popoli nativi.....	10
2.Juan Ginés de Sepúlveda e gli apologeti della “Conquista”.....	12
3.La posizione moderata dei maestri di Salamanca.....	15
4.Il radicalismo di Bartolomé de Las Casas, protettore degli indios.....	21
5.Diverse conclusioni.....	27
La nascita dell'antropologia.....	29
1.Gli evolucionisti.....	29
2.Tylor, Frazer e Freud.....	31
3.La critica di Wittgenstein.....	36
Capitolo 2.....	44
Il cerchio.....	45
Il wakan e l'equivoco dell'animismo.....	47
1.Correlazione, appartenenza, senso del prodigio, ecofilia.....	48
2.Critica all'animismo e all'antropomorfismo in Tylor.....	58
3.Critica al principio di causazione in Frazer.....	61
L'infiltrazione dell'Occidente nella visione dei nativi.....	73
1.La sovrapposizione terminologica.....	73
2.I meccanismi dell'infiltrazione dell'Occidente e della ridefinizione identitaria dei popoli nativi.....	80
Capitolo 3.....	85
Un salto nell'impossibile.....	85
1.La ricongiunzione tra visione occidentale e visione dei popoli nativi.....	85
2.Il paradosso dell'onda: un'ipotesi sulla nascita della coscienza.....	107
3.Inversione nel processo di genesi storica della metafora.....	111
Documenti e testimonianze dall'impossibile.....	116
1.L'olonismo.....	116
2.Il presentimento dei Boscimani.....	120
3.Il paradosso dell'onda e la cosmogonia sonica dei Veda.....	122
4.Oltre il principio di non contraddizione: la logica Jiaina	125
5.L'autismo e la “Savant syndrome”.....	128
6.La tradizione filosofica dell'Oriente e la prassi della meditazione.....	135
Le porte della percezione.....	137
bibliografia.....	142

PREFAZIONE

Lo scopo del presente lavoro è quello di esplorare la visione del mondo dei “popoli nativi” per evidenziarne le differenze con la prospettiva dell’uomo occidentale. L’accezione che s’intende assegnare al termine “popoli nativi” sarà successivamente indicata in un apposito paragrafo. Per ora, la cosa che c’interessa sottolineare è che l’approccio al tema di questa trattazione vuole essere “ad accesso razionale”. L’argomento è effettivamente molto interessante ed esistono sicuramente diversi modi di approcciarlo. La via seguita da questo lavoro – coadiuvato ovviamente anche da esempi ed esperienze di chi ha affrontato la questione da un’altra prospettiva – è appunto una via che accede “all’impossibile”, passando per un percorso razionale che, man mano che prosegue, si ritrova in luoghi “impossibili”, non consoni alla consueta razionalità, pur essendo il risultato di un cammino razionalmente ineccepibile.

Questo apparente paradosso – una volta metabolizzato lo sconvolgente impatto iniziale che genera sulle fondamenta delle nostre convinzioni – porta a vedere la verità delle cose un po’ più da vicino. Forse la conoscenza e la verità, così come il mondo stesso, si trovano su un fronte di onde, per raggiungere il quale l’unico atteggiamento corretto è quello di porsi in uno stato di perenne domanda. Come la cresta dell’onda, che è infinitamente in procinto di implodere e di abbattersi su se stessa, eppure eternamente viaggia nelle smisurate distese dell’oceano, così la domanda deve restare eternamente aperta, in modo che le risposte non siano dei monolitici massi dalla cima dei quali le nostre convinzioni (e convenzioni) tiranneggino le nostre vite (tiranneggiandole con tanto maggior successo, quanto più noi dimostriamo idolatricamente e dogmaticamente di crederci), ma siano soltanto le temporanee stazioni di un tentativo di creare dei modelli teorici d’interpretazione, di

abbozzare delle matrici di senso, pronte a dissolversi di fronte a nuove domande con la stessa facilità con cui la nebbia viene dissolta dall'arrivo del nuovo mattino.

INTRODUZIONE

La posizione dalla quale si osserva un determinato “fatto” influenza l'interpretazione e il giudizio del “fatto” stesso. Questa asserzione è tanto più vera nelle scienze cosiddette umane, dove la natura dei “fatti” osservati è fortemente influenzata dalla cultura di appartenenza dell'osservatore. Il luogo in cui l'osservatore è situato è imprescindibile, poiché esso è l'unico punto di partenza possibile (per quell'osservatore e non per altri), da cui intraprendere una qualsiasi esplorazione e un qualsiasi tentativo di comprensione di culture diverse dalla propria.

Il percorso dell'esplorazione

Così la nostra ricerca dovrà necessariamente partire dalle idee, l'immaginario, i luoghi comuni, gli stereotipi con cui l'Occidente si rappresenta i cosiddetti popoli nativi, anche prendendo in esame il punto di vista di alcuni “specialisti” dell'Occidente: nella fattispecie, i teologi, i filosofi e i giuristi spagnoli del '500 e gli antropologi della fine dell'800. Successivamente prenderemo in esame il punto di vista dei popoli nativi stessi, attraverso la testimonianza e l'analisi delle loro tradizioni, della loro spiritualità e della loro filosofia – in particolare riferendoci alla cultura degli Indiani d'America. Infine, basandoci su queste testimonianze e partendo dunque dalla loro prospettiva, formuleremo alcune ipotesi e alcuni modelli teorici che avranno la caratteristica di sovvertire (o quantomeno di fornire un'alternativa) alla visione del mondo occidentale dalla quale eravamo partiti.

I termini della questione: occidentali e popoli nativi.

Al fine di identificare con chiarezza di che cosa si sta parlando, è molto importante specificare cosa intendiamo in questa sede per “occidentali” e per “nativi”.

Gli occidentali siamo noi, cioè quella parte dell’umanità i cui riferimenti culturali contemporanei affondano le proprie radici nella storia dell’Europa e che sono dunque il risultato di un’evoluzione verificatasi originariamente in un determinato luogo del pianeta, per poi diffondersi in tempi relativamente recenti anche verso paesi extra-europei la cui cultura e mentalità sono più vicine a quelle europee (l’America del nord in primis). Ora non è certo questa la sede per affrontare un’analisi – seppure sommaria – delle ragioni storiche, economiche e culturali che hanno portato allo sviluppo di ciò che oggi definiamo Occidente, per quanto nel prosieguo del presente lavoro alcune di queste saranno analizzate e immesse nel circuito delle nostre riflessioni. Per adesso basterà soffermarci su alcuni fenomeni caratteristici dell’Occidente che a noi occidentali sembrano talmente tanto normali e scontati da credere che siano innati nell’intera umanità.

Mi riferisco ai concetti di uomo (individuo) e di storia, ma più in particolare alle ideologie sviluppatesi da questi due concetti: l’individualismo e il progresso.

Il progresso è un mito, o comunque un’idea, secondo cui il mondo evolve positivamente e si muove in direzione di un progressivo ed indefinito miglioramento. Di questa tendenza l’Occidente rappresenterebbe la punta di diamante, poiché, grazie al primato detenuto nelle conoscenze tecniche e tecnologiche, esso sarebbe il protagonista di un generalizzato miglioramento planetario delle condizioni di vita materiali, le quali sono gli unici parametri utilizzati dalla cultura occidentale per identificare il senso del termine “miglioramento” e misurarne l’entità.

L'individualismo – come qui inteso – non è un termine che denota la tendenza a far prevalere gli interessi individuali su quelli collettivi. In questa sede esso non è dunque inteso come accezione estensiva di egoismo, ma è l'enfasi positiva posta dalla cultura occidentale sull'individuo, sull'Uomo, quale protagonista assoluto e indiscusso della sua storia e del suo destino. L'individualismo potrebbe essere definito anche “umanesimo della modernità” (o della post-modernità), se volessimo trovare un neologismo adeguato. Esso nasce, o quanto meno si consolida, all'alba dell'era industriale, quando nel senso comune dell'Europa capitalista dell'800 l'eroe che incarnava l'ideale individualista era la nuova figura sociale dell'imprenditore, con la sua intraprendenza e la sua capacità di spaziare e di creare nuovi mercati travolgendo gli ormai arcaici codici sociali medievali, che erano percepiti dalla nuova sensibilità borghese come inutili intralci all'espansione della libertà individuale, che era intesa prima di tutto come libertà di mercato. In America, lo stesso ruolo nell'immaginario fu ricoperto dall'uomo della frontiera: gli ostacoli contro cui l'individuo si doveva misurare erano in questo caso quelli rappresentati dalla natura selvaggia del Wild West, che andava dunque addomesticata per non intralciare lo sviluppo e il progresso dell'uomo.

Per popoli nativi, intendiamo quelli che fino a non tanto tempo fa erano definiti popoli primitivi. L'aggettivo primitivo – oltre al fatto di essere desueto un po' dappertutto ormai - non sarà utilizzato nel presente lavoro anche per altre due ragioni: la prima perché nel senso comune attuale della lingua italiana esso è un aggettivo connotato abbastanza negativamente (viene usato metaforicamente nel linguaggio quotidiano in virtù del suo richiamo allo stereotipo dell'uomo preistorico, una sagoma caracollante e ricurva dalle fattezze più o meno scimmiesche che si comporta in modo animalesco); l'altra perché si rifà ad una visione etnocentrica occidentale secondo cui alcune popolazioni extraeuropee sarebbero rimaste agli stadi primitivi dello sviluppo della civiltà. Il termine “popoli nativi” cominciò a trovare la sua

fortuna probabilmente nel momento in cui fu intrapresa la ricerca di una parola che definisse in maniera non discriminatoria gli Indiani d'America. Il termine pellerossa (*redskins*) infatti, utilizzato per definire gli aborigeni americani, fu ritenuto ad un certo punto poco rispettoso, se non dispregiativo. Il termine Indiani d'America, del resto, recava con sé la clamorosa svista originaria di Cristoforo Colombo con la sua famosa convinzione di aver raggiunto le Indie e dunque per definire in maniera il più pertinente possibile i popoli indigeni che vivevano in America prima della colonizzazione degli europei fu utilizzato il termine di Nativi Americani o Prime Nazioni, volendo in questo modo sottolineare il fatto che essi erano appunto nativi dell'America e non colonizzatori provenienti da altri luoghi.

Tale termine, dunque, etimologicamente racchiude già l'idea di un incontro della cultura europea (e occidentale) con culture esotiche: gli europei intraprendono un viaggio e stilano una cronaca della loro esplorazione; sul taccuino vengono annotate le popolazioni (apparentemente) native dei luoghi visitati. In quest'accezione dunque, tutti i popoli non appartenenti alla cultura del viaggiatore dovrebbero essere ritenuti nativi (e del resto lo stesso europeo è nativo dell'Europa) e – a rigore – anche il termine “nativi” resterebbe comunque problematico, se non introducessimo una convenzione – implicitamente in voga oggigiorno – secondo la quale essi sono quei popoli che pur vivendo in aree del pianeta lontanissime l'una dall'altra, nell'assoluta impossibilità di entrare in contatto (né avendola mai avuta in passato), sono caratterizzati da una serie di tratti culturali che li accomunano e di archetipi universalmente condivisi. Potremmo sinteticamente riassumerli in:

- oralità della cultura,
- presenza di una struttura sociale poco complessa, in cui le istituzioni hanno relativamente poca autonomia rispetto alla mitologia e alla tradizione,
- visione fluida e “spiritualizzata” (per così dire) del mondo e della realtà.

Proprio quest'ultimo aspetto, sarà quello che analizzeremo nel prosieguo del presente lavoro.

Capitolo 1

Come l'occidente vede i popoli nativi

I bianchi cercavano sempre di far abbandonare agli indiani il loro modo di vivere e di farli vivere come i bianchi – andare a lavorare in una fattoria, sgobbare sodo e fare come facevano loro – e gli indiani non sapevano come farlo e comunque a loro non interessava... Se gli indiani avessero cercato di far vivere i bianchi come loro, i bianchi avrebbero opposto resistenza, e la stessa cosa accadeva con molti indiani¹.

Wamditanka (Grande Aquila) dei Santee Sioux

La visione occidentale del mondo si sviluppa sulla linea retta della storia e del progresso che possiamo rappresentare graficamente nel seguente schema:



All'interno di questa visione, all'Occidente è riservato il ruolo di protagonista, essendo il soggetto al vertice del progresso e il detentore della consapevolezza – storicamente e filosoficamente maturata – della vera essenza dell'intera umanità, della quale dunque rappresenta inevitabilmente il miglior risultato.

In questa prospettiva, le culture diverse da quella occidentale vengono collocate in una posizione di ordine inferiore: le culture con tradizioni scritte millenarie come quella islamica, indiana, cinese e tutto l'Oriente in genere, si

¹ Grande Aquila dei Sioux Santee, citato in D. Brown, *Seppellite il mio cuore a Wounded Knee*, Mondadori, Milano, 1972, pag. 54.

collocherebbero in una posizione comunque arretrata rispetto all'Occidente, ma con il riconoscimento di un nostro debito nei loro confronti. La loro filosofia e le loro capacità in scienze quali la matematica e l'astronomia, per esempio, sono state acquisite dall'Occidente il quale le ha sapute utilizzare e sviluppare fino a giungere agli attuali meravigliosi risultati della scienza e della tecnica. In virtù di questo dato di fatto storicamente appurato, viene riconosciuta all'Oriente anche una qualche dignità nel poter interloquire in termini filosofici e scientifici con l'Occidente. I popoli nativi invece sono totalmente esclusi da questa dignità, essendo i rappresentanti di un primitivo ed erroneo modo di interpretare il mondo, che merita, al massimo, un paternalistico atteggiamento d'indulgenza, della stessa natura di quello di un genitore nei confronti dei propri bambini.

La storia purtroppo ci ha insegnato che questo paternalismo culturale non è stato il peggiore dei mali che l'Occidente ha inflitto e continua ancora oggi ad infliggere ai popoli nativi. Malgrado le migliori intenzioni di qualunque occidentale voglia sinceramente e costruttivamente fare un'autocritica del proprio sistema e di lì partire verso la creazione di un nuovo modello di convivenza planetario, l'Occidente si muove e continua a muoversi all'interno di un modello espansionista alle cui periferie sono posti degli apparati di distruzione e di sfruttamento (più o meno deliberati e consapevoli) dei quali purtroppo continuano ancora a fare le spese i popoli nativi.

A questo proposito mi sembrano inconfutabili le argomentazioni sostenute dal sociologo Alessandro Dal Lago:

Il ruolo degli stati occidentali nel sostenere l'espansione capitalistica su scala mondiale, un ruolo che da sempre ha confutato i miti liberisti dello sviluppo naturale e pacifico del capitalismo, è troppo noto e documentato per esigere illustrazioni particolari. Fin dalle origini, il capitalismo è impensabile senza il supporto di forme giuridiche e politiche capaci di definire l'intero mondo come suo ambiente naturale di espansione. Una tendenza all'universalismo giuridico-politico del tutto coerente con l'assoggettamento e la

riduzione in schiavitù di popoli “esotici”, il saccheggio e la canalizzazione delle loro risorse verso l’Europa o verso altri mercati controllati dalle potenze europee. Basti ricordare che fin dall’inizio del Sedicesimo secolo – l’epoca dei conquistadores – la libertà armata di correre il mondo alla ricerca delle ricchezze che vi erano celate era vigorosamente giustificata da teologi e giuristi².

Sarebbe forse opportuno intraprendere una ricerca sulle influenze degli interessi concreti e perfettamente consapevoli di natura geopolitica ed economica in un determinato periodo storico, sulle linee filosofiche e ideologiche in auge nel medesimo periodo (e viceversa, ovviamente), ed è quello che in parte faremo nel prossimo paragrafo. Per adesso, ci basti soltanto evidenziare come non soltanto l’uomo della strada è il sostenitore di un pregiudizio nei confronti dei popoli nativi, ma anche gli stessi intellettuali.

La disputa di Valladolid

1. Aristotele, i barbari e i popoli nativi

All’indomani della scoperta dell’America, in Europa si era posta la non certo facile questione sulla natura e l’origine degli abitanti del nuovo continente, che infiammò sinceramente gli animi e il dibattito tra gli intellettuali. Né la Bibbia, né alcun’altra fonte autorevole e riconosciuta del Vecchio Mondo aveva mai parlato di simili popolazioni. Si parlava di luoghi esotici quali l’Etiopia e l’Asia, ma non si diceva da nessuna parte che al di là dell’Oceano ci fosse un altro continente, anzi si diceva molto chiaramente che non c’era. Sempre secondo la Bibbia, tutti gli uomini discendono da Adamo e dai successivi Sem, Cam e Yafet. Chi erano dunque i

² A. Dal Lago, *Non-persone – L’esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano, 2004, pag. 239.

progenitori degli indios? Non essendo discendenti né di Sem, né di Cam, né di Yafet, erano uomini o non lo erano? Anche al di fuori della tradizione cristiana, l'autorevolissima tradizione greca non aveva mai menzionato simili popolazioni, il che alimentava ancor di più il disorientamento tra gli intellettuali. Infatti, con la riscoperta nel XIII secolo della *Politica* di Aristotele la dottrina degli "schiavi per natura" era entrata in circolazione negli ambienti medievali e, grazie all'immensa autorità del filosofo greco, aveva trovato un'accettazione più o meno esplicita. Tale dottrina aveva come scopo principale quello di giustificare il dato di fatto della schiavitù legale nella società greca all'epoca di Aristotele. Gli schiavi erano, infatti, il soggetto sociale che forniva il lavoro necessario al mantenimento di tutto il sistema, permettendo così l'esistenza di un ampio spazio di azione per i cittadini liberi. Allo stesso tempo, Aristotele sosteneva che schiavi per natura fossero esclusivamente i barbari, presso i quali lo spazio riservato alla libertà dei cittadini era molto ridotto o inesistente. Fra i barbari perciò prevalevano i regimi dispotici e tirannici, che erano considerati contro natura dai Greci, ma naturali per le società come quelle barbariche nelle quali mancava "l'elemento che per natura comanda", cioè gli uomini liberi. Inoltre Aristotele, nell'*Etica Nicomachea*, aveva menzionato un altro tipo di barbari, cioè quelle popolazioni, poste agli estremi confini del mondo "civilizzato", che praticavano costumi mostruosi e non vivevano sotto l'egida della legge.

Si noti qui la limitatezza e la completa chiusura nei confronti dell'Altro (il barbaro) da parte del pensiero politico aristotelico. I suoi valori e le sue categorie cognitive sono il filtro col quale guarda il mondo e attraverso le quali lo struttura e gli dà un senso. Contemporaneamente, sono anche il muro che non gli permette di vedere il mondo in tutte le sue molteplici essenze. È, infatti, completamente assente nel suo pensiero politico il benché minimo sforzo mentale per cercare di capire il barbaro e la consistenza o la validità dei valori a cui il sistema dei barbari faceva riferimento.

Una tale impostazione però, poneva alla coscienza cristiana medievale due problemi:

- vi era un evidente contrasto con la dottrina dell'universale uguaglianza e libertà originaria e naturale degli uomini e dei popoli;
- non esisteva un referente empirico al quale applicarla (diverso era, infatti, lo status giuridico dei servi della gleba).

Per questo essa rimase fortunatamente una “categoria vuota”, durante il basso Medioevo oggetto di pure speculazioni filosofiche, fino alla scoperta dei popoli del Nuovo Mondo, quando la dottrina acquistò una sua rilevanza nel contesto del dibattito sulla legittimità della “*Conquista*” dei nuovi territori d'oltremare.

2. Juan Ginés de Sepúlveda e gli apologeti della “Conquista”

Alcuni teologi e giuristi stavano cercando argomenti per giustificare il dato di fatto della “*Conquista*” che si stava consumando, ricercando una base teologica e giuridica che identificasse nei nuovi popoli scoperti gli “schiavi naturali” di cui aveva parlato Aristotele.

I popoli del Nuovo Mondo, infatti, possedevano apparentemente le due caratteristiche che individuavano gli “schiavi naturali”: erano cioè incapaci di autogoverno e avevano costumi selvaggi e contro natura. Questo sembrava valere senz'altro per le prime popolazioni scoperte, quelle delle isole e delle coste dei Caraibi, le quali non possedevano forme di organizzazione statale e civile comparabili con le civiltà europee e praticavano costumi riprovevoli (per un europeo), come il cannibalismo. Quanto alle grandi civiltà Maya, Azteca e Inca, che furono scoperte in un secondo momento, il discorso si faceva più complesso. Era impossibile, di fronte alle testimonianze circa il loro elevato grado di civiltà, negare che esso fosse un chiaro indizio della loro razionalità e della loro capacità di

autogoverno. In questo caso, gli apologeti della conquista, per poter assimilare questi popoli agli aristotelici schiavi di natura, mettevano in evidenza gli aspetti lacunosi e manchevoli della loro civiltà, o il loro carattere tirannico e dispotico. Questo discorso s'intrecciava con la denuncia dei delitti contro natura come i cruenti sacrifici umani che ne rafforzavano i tratti disumani e giustificavano la necessità dell'intervento degli spagnoli per convincerli, con la forza se fosse necessario, a praticare costumi più miti e cristiani.

Tale posizione rimase maggioritaria per decenni nelle *juntas* di teologi e giuristi che fin dalla scoperta dell'America si erano pronunciate sull'argomento e forniva una base teologica e giuridica alle risoluzioni del Consiglio delle Indie e del Consiglio della Corona, che avevano il compito di sovrintendere a tutto il processo di conquista e colonizzazione. L'apologeta per antonomasia di questa linea era Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), autorevole umanista che aveva acquisito una grande fama e notorietà come traduttore e interprete di Aristotele. Egli riprese alla lettera la dottrina della schiavitù naturale, e così facendo costituì un solido supporto alla teologia politica più intransigente, che professava la dottrina della guerra giusta e la sua compatibilità con il cristianesimo. Alla stessa "corrente" appartenevano i più importanti esponenti dell'*intelligentia* spagnola dell'epoca, dai teologi Johannes Maior, Bernardino de Meza, Matias de Paz, a giuristi come Gregorio e Palacios Rubios, a cronisti come Fernandez de Oviedo. Addirittura tale impostazione aveva fatto presa all'interno delle stesse congregazioni missionarie (in modo più accentuato fra i Francescani che fra i Domenicani).

Ciò che probabilmente sfugge ad una lettura convenzionale dei fatti appena esposti, è la tautologia della visione del mondo e della visione dell'Altro all'interno della tradizione occidentale. Affermare che tale tautologia sia una caratteristica esclusiva dell'Occidente è un errore, poiché essa è in qualche modo congenita e strutturale alla cognizione stessa, allo stesso atto del tentare di avere cognizione "del reale" e dunque per molti versi potrebbe essere considerato un vero e proprio

“universale” di tutte le culture. Per onestà occorre però sottolineare che l’Occidente è forse la cultura più inconsapevole dell’esistenza di una simile tautologia. L’Occidente è completamente fagocitato dalla propria “realtà” e sembra essere forse la cultura meno consapevole della possibilità di qualcosa al di fuori di sé stessa. Avendo espulso fuori “Tutto-il-resto” nella dimensione dialogica dell’Altro, non riesce a comprenderlo, se non quale specchio (distorto) di se stesso al quale attribuisce le proprie negatività rimosse. L’Occidente soffre di una nevrosi dell’Altro: più ne ha un bisogno disperato e più fanaticamente lo allontana da sé, se ne separa (si pensi al razzismo, per esempio).

Nel caso appena analizzato, la miopia di una simile cognizione tautologica è addirittura eclatante, poiché l’idea dell’Altro lungo la tradizione occidentale si è propagata uguale a se stessa per circa 2.000 anni (da Aristotele a Sepulveda), anche se nel frattempo la Storia aveva visto il nascere e lo svilupparsi d’idee e sensibilità nobili, come quelle promosse dagli ideali cristiani dell’uguaglianza e della fratellanza. Se consideriamo il pensiero filosofico di Aristotele come la quintessenza di un approccio cognitivo al mondo di una determinata civiltà (quella classica) e se consideriamo che l’establishment intellettuale iberico del ‘500, come pure lo stesso Occidente contemporaneo, sono gli eredi culturali e il frutto dell’evoluzione storica di quella stessa civiltà classica – salta improvvisamente all’occhio come ciò che Sepulveda considera un’autorevole, definitiva, inconfutabile prova dell’inferiorità naturale degli indios (cioè il fatto che anche Aristotele – alla sua epoca – aveva parlato dei barbari quali schiavi di natura), non è altro che il riapparire intatto dello stesso archetipo, della stessa idea e dello stesso atteggiamento col quale la civiltà occidentale ha sempre interpretato l’Altro, lungo tutta la sua storia e la sua evoluzione.

Sepulveda, probabilmente in buona fede (ancorché la sua posizione – lo ripetiamo – sia perfettamente strumentale alla legittimazione della Conquista e degli interessi economici che questa rappresentava), è persuaso del fatto che la

testimonianza aristotelica sia la prova di una verità che si ripropone immutabile nell'arco della Storia all'osservazione degli intellettuali e che anche il famoso filosofo greco aveva osservato alla sua epoca (l'inferiorità di alcuni uomini o presunti tali nei confronti di altri). Non accorgendosi in realtà che l'unica cosa vera e immutata (o quasi), è soltanto il proprio atteggiamento mentale, il proprio pensiero, la propria idea dell'Altro, che affiora nelle sue argomentazioni sotto altre spoglie, ma sostanzialmente identica a come era affiorata nelle argomentazioni aristoteliche. Questa idea dell'Altro, mutevole nelle sue molteplici forme storiche esteriori, si rivela però inaspettatamente solida al suo interno, indeformabile nella sua struttura e refrattaria a qualsiasi reale cambiamento. Essa è inoltre stranamente autonoma rispetto all'evoluzione dei tempi e ai personaggi storici che di volta in volta ne hanno rivendicato la paternità o hanno preteso di essere i fautori di una sua modificazione o di un suo miglioramento.

Soltanto individuando questo fenomeno di “tautologia cognitiva del mondo” iscritto nel patrimonio genetico di tutte le culture umane, ci si rende conto dello sforzo che dovremo affrontare nel prosieguo del presente lavoro per superare l'impermeabilità che l'Occidente ha nei confronti della comprensione di realtà cognitive diverse dalla propria.

3. La posizione moderata dei maestri di Salamanca.

Uno sforzo di questo tipo fu compiuto da un “outsider” rispetto al panorama degli intellettuali autorevoli della Spagna del '500, che però diventò presto il protagonista del dibattito, dominandolo con la sua figura e in gran parte suscitandolo e condizionandolo. Si tratta di Bartolomé de Las Casas (1484-1566), frate domenicano che entrò in scena nel 1516, quando, presentando il suo *Memorial di*

denuncias al cardinal Cisneros, tutore del futuro imperatore Carlo V in attesa che raggiungesse la maggiore età, venne nominato ufficialmente *Protector de los Indios*.

In realtà l'elemento dirompente che diede inizio ad una controtendenza rispetto alle posizioni dell'*establishment* e aprì il dibattito, non fu l'irruzione sulla scena della figura di Las Casas, ma furono le affermazioni che padre Antón Montesinos, a nome della comunità domenicana diretta da padre Pedro de Cordoba, espose nelle sue due famose prediche pronunciate di fronte al Viceré e alle massime autorità coloniali nell'Avvento dell'anno 1511 sull'isola di Hispaniola (l'attuale isola di Haiti), nelle quali furono apertamente denunciati i crimini subiti dagli indios.

I teologi domenicani Francisco de Vitoria (1485-1546), che reggeva allora la cattedra di *Prima Theologia* a Salamanca, la più prestigiosa di Spagna, e Domingo De Soto (1494-1560), suo collaboratore (i cosiddetti maestri di Salamanca), si sentirono allora nell'obbligo morale di intervenire anche senza essere sollecitati e le questioni che prima si dibattevano negli ambiti delle *Cortes* cominciarono a risuonare nelle aule delle maggiori università, come Salamanca e Alcalá. Le informazioni che arrivavano dalle Indie attraverso le testimonianze dei confratelli e le gesta di cui si vantavano i *conquistadores* erano più che allarmanti. Francisco de Vitoria e Domingo de Soto erano pienamente al corrente di questi fatti: occorreva ripensare tutto l'impianto teorico che dava supporto alla *Conquista*. Non si trattava solo di applicare ad un caso concreto delle teorie già elaborate, come faceva Sepúlveda, ma di aprire nuovi cammini che venivano stimolati proprio dai problemi sollevati dal Nuovo Mondo. Nell'ambito della discussione sul *dominium* - "*Utrum barbari essent veri domini ante adventum hispanorum*" (Se i barbari fossero veri signori prima dell'arrivo degli Spagnoli) - essi inaugurarono una nuova concezione soggettivistica della relazione tra *dominium* e *ius* (proprietà e diritto) e all'interno di questa delegittimarono la dottrina della servitù naturale dei popoli indigeni. Il problema giuridico che si poneva era, infatti, quello della collocazione del *dominium* nell'ambito del diritto e quindi della relazione fra *dominium* e *ius*. De

Vitoria e De Soto si trovarono a dover decidere fra due concezioni della relazione fra *ius* e *dominium*. Da un lato la concezione “oggettiva” del diritto che aveva dominato la storia di questo concetto da Aristotele fino al sec. XIV, sostenuta dalla tradizione e da Tommaso; dall’altra quella soggettiva (o ultrasoggettiva) degli *iuniores* (cioè i giuristi *moderni*). I maestri di Salamanca, ripristinando da un mero punto di vista formale la dottrina tomista, finirono in realtà per fare propria la definizione degli *iuniores*, cioè l’identificazione fra *dominium* e *ius* e la definizione del *dominium* come *facultas et potestas* (facoltà e potere) di usare una cosa secondo gli usi permessi dalla legge, accogliendo così la concezione soggettiva del diritto, o meglio dei diritti dell’uomo. Tale passaggio avviene in modo esplicito, ad esempio, nella *Relectio de Indis*, famosa opera di Vitoria nella quale l’identificazione fra *dominium* e *ius* è esplicitamente affermata.

Sembra quindi acquisito, per un certo numero d’interpreti, che, nonostante un’apparente fedeltà alla tradizione “oggettivistica” aristotelica e tomista, i teologi di Salamanca abbiano elaborato una rilettura dei testi che sfocia in una nuova concezione dell’uomo e del suo ruolo nell’ordinamento politico e giuridico. Così facendo, i maestri di teologia (e i giuristi che li seguirono) intrapresero il cammino che porta verso la costituzione di un diritto naturale soggettivo che avrebbe preannunciato quello moderno. I maestri di Salamanca operarono una rifondazione del concetto di proprietà su basi naturali e antropologiche, attuando una continuità logica tra il “me” e il “mio”, identificando il *dominium* come un attributo intrinseco del soggetto libero secondo la definizione che “affermare che i nostri atti sono liberi e che noi abbiamo dominio su di essi è la stessa cosa”. Questa operazione giuridicamente innovativa (se non rivoluzionaria) rendeva il “mio” l’ipostasi necessaria dell’individualità e fu poi coerentemente portata avanti fino a fare della proprietà il sinonimo della libertà del soggetto (che sarà anche lo slogan del liberismo di là da venire), una caratteristica imprescindibile della sua *dignitas* (*dominium pertinet ad dignitatem*) e della sua perfezione come *ratio*

independentiae e ratio superioritatis dell'uomo in relazione a tutto il creato, riflesso nell'uomo dell'immagine di Dio, supremo *Dominus*.

Tale posizione rappresenta effettivamente l'anello di congiunzione tra il diritto moderno e quello medievale: essa, infatti, sembra risolvere brillantemente la necessità di armonizzare una concezione soggettiva dei diritti degli individui che ha come suo centro e fondamento la libertà umana, con una concezione del diritto di emanazione divina, in cui il divino governa e determina l'ordine naturale delle cose. Questa nuova sintesi fu condizionata proprio dall'impellente esigenza di rispondere alle questioni nuove e drammatiche poste dal Nuovo Mondo. Quando Vitoria afferma che gli indigeni sono *veri domini, publice et privatim*, implicitamente riconosce che il *dominium*, cioè la proprietà su se stessi, le proprie azioni e i propri beni costituisce una caratteristica intrinseca del soggetto, che tale caratteristica è tipica di tutti gli uomini per diritto naturale e che non può essere perduta nemmeno a causa del peccato.

Ma l'incontro coi popoli nativi, con la loro inaudita alterità, stimolò negli intellettuali spagnoli la risposta ad una questione indirettamente di ordine esistenziale, prima ancora che morale. Se esistono altri uomini diversi da me, chi sono io? Come mi ri-colloco nel mondo? Ma soprattutto: come posso includere nel mio mondo quest'incredibile novità? Le elaborazioni sepulvediane di quest'istanza cogente, avevano più o meno consciamente condotto l'umanista spagnolo ad una risposta che si arroccava nella propria tradizione e non era andata oltre l'orizzonte delle proprie categorie culturali. Si era anzi accontentata di ripiegare su un riutilizzo letterale delle categorie aristoteliche con tutte le contraddizioni già menzionate, (contraddizioni non soltanto rispetto la nostra sensibilità moderna, ma anche rispetto alla sensibilità dell'epoca). Le risposte dei maestri di Salamanca, pur muovendosi all'interno delle stesse categorie, sfociarono invece in un significativo e storico cambiamento della sensibilità giuridica europea. Del resto, per molti filosofi del diritto contemporanei, essi furono – lo ribadiamo – gli antesignani di un'innovativa

concezione soggettivistica del diritto che sarà poi alla base del diritto positivo moderno:

Nel 1539 [...] Francisco De Vitoria riformulò i titoli di legittimazione della conquista dell'America da parte degli spagnoli ponendo le basi del moderno diritto internazionale e, insieme, dei moderni diritti naturali. Questi titoli di legittimazione furono da lui individuati nello "ius communicationis ac societatis", [...] e in una serie di altri diritti naturali che egli ne derivò come corollari: lo "ius peregrinandi in illas provincias et illic degendi", lo "ius commercii", lo "ius praedicandi et annuntiandi Evangelium", lo "ius migrandi" nei paesi del nuovo mondo e di "accipere domicilium in aliqua civitate illorum" e, a chiusura del sistema, lo "ius belli" in difesa di tali diritti in caso di opposizione al loro esercizio da parte degli Indios³.

Questa svolta, però, ad un'analisi antropologica di lungo periodo che contempli la già citata tautologia di cui è prigioniero ogni sistema culturale, risulta essere tutt'altro che un cambiamento. In realtà ci si può leggere quello che era una tendenza presente *in nuce* fin dall'età classica. Il contatto con la cultura dei popoli nativi, anziché essere stata un'occasione di vero incontro e di apertura alla visione del mondo di questi ultimi, risultò essere invece un'occasione di affinamento delle proprie peculiarità culturali e del proprio modello mentale. Nel dibattito fin qui analizzato, infatti, la posizione degli apologeti della Conquista e dei maestri di Salamanca, anche se apparentemente contrapposte (e comunque ovviamente in molti punti lo furono), risultano in realtà perfettamente allineate dal punto di vista della "tautologia culturale". Esse, infatti, sono entrambe situate su un piano cognitivo che è quello della mente europea e dunque sono entrambe foriere di una perpetuazione, e anzi di un'evoluzione e di un affinamento, del modello mentale occidentale. In sostanza, in entrambi i casi, continua a ripetersi la proiezione dell'Occidente sulle altre culture:

³ L. Ferrajoli, *Dai diritti del cittadino ai diritti della persona*, in A. Dal Lago, *Non persone – L'esclusione dei migranti in una società globale*, cit., pag. 239.

- nel caso di Sepulveda, una proiezione delle proprie negatività e dunque l'affiorare di un sentimento di tipo razzista ed emarginante,
- nel caso dei maestri di Salamanca, una proiezione includente, concretizzatasi nel tentativo di identificare i nativi con sé stessi attraverso l'estensione dei diritti dell'uomo (occidentale) anche agli indios, operando così un'assimilazione al proprio modello culturale, la cui validità e superiorità non è mai messa in discussione.

Il modello mentale occidentale, in entrambe le occasioni, continua ad essere l'unico vero protagonista di tutta la vicenda e continua tautologicamente a riprodursi nell'arco della Storia in “visioni di mondo” sempre nuove eppure sempre uguali a se stesse. Sembra che il contatto con i popoli nativi del Nuovo Mondo abbia generato una forza respingente nell'Occidente, ricacciandolo verso i propri modelli cognitivi che – dietro la minaccia inconscia di svanire di fronte a nuovi impensabili visioni di mondo – si affinarono e si perfezionarono in nuove versioni in cui blindare sempre di più il proprio paradigma mentale. E non è solo il caso della teologia intransigente e tradizionalista di Sepulveda, ma anche dei maestri di Salamanca. L'ipostasi tra “mio” e “me”, da loro professata in occasione del dibattito sugli indios che – vale la pena di sottolinearlo – getterà le basi filosofiche per il definitivo avvento nella struttura mentale occidentale dell'individualismo, aveva già avuto un suo autorevole predecessore in un paradigma dalle radici storiche molto antiche, se si pensa già allo stesso *ius utendi et abutendi* del diritto romano, in cui si sanciva il diritto del proprietario di utilizzare a suo piacimento l'oggetto che deteneva. Questo diritto contemplava la vita, il consumo totale o la morte della cosa posseduta, finanche, quindi, la sua distruzione per un semplice capriccio. In esso vi sono già tutti gli elementi che condurranno ai successivi sviluppi sopra citati: vi si scorge la nascita di un preciso soggetto, l'individuo, la cui identità viene fissata attraverso l'assegnazione del diritto di usare ed abusare di ciò di cui è proprietario (e quindi, estensivamente, del mondo intero). Dunque l'individuo nasce giuridicamente come contenitore di

diritti potenzialmente infiniti che sottrae al resto del mondo. È curioso notare come giuridicamente (e forse anche mentalmente) l'individuo non esistesse prima di simili sofferte (e arbitrarie) precisazioni e che dunque esso, in ultima istanza, s'identifica coi diritti che gli sono in capo e che ha saccheggiato al mondo. Senza di essi, esisterebbe l'individuo? Lasciamo aperta questa domanda ai prossimi capitoli, non prima di aver reso onore però alla figura di Bartolomé de Las Casas, che, seppure dalla stessa parte dei maestri di Salamanca nella difesa degli indios, se ne discosta nel momento in cui sembra operare un sorprendente superamento dell'etnocentrismo europeo, che aveva invece contraddistinto tutti gli altri protagonisti del dibattito, teologi di Salamanca compresi.

4. Il radicalismo di Bartolomé de Las Casas, protettore degli indios

L'immagine che Las Casas ci presenta degli indigeni, sia delle civiltà più complesse e raffinate, sia dei popoli più "primitivi", è sempre estremamente positiva, al punto che alcuni interpreti vi hanno visto una delle fonti ispiratrici del mito del "buon selvaggio" rousseauiano, mentre non mostra nessun timore di ferire l'orgoglio dei suoi connazionali, affermando che i veri barbari e selvaggi sono gli spagnoli che si comportano peggio degli animali più feroci. In nessuna circostanza, dunque, può essere giustificato l'asservimento degli indios, la distruzione delle loro culture e le pratiche per ridurli in schiavitù come gli istituti del *repartimiento* e dell'*encomienda*, come non si giustificerebbe se fossero trattati in questo modo i sudditi spagnoli di sua maestà. Occorreva ripristinare nelle rispettive cariche i legittimi governanti degli indios, restituire i loro beni ingiustamente sottratti e punire chi aveva commesso tali atrocità e ingiustizie. L'unica forma di dominio legittima deriva dalla volontaria sottomissione di queste nazioni all'autorità dell'Imperatore, che può chiedere in cambio unicamente quello che chiede agli altri suoi sudditi, cioè la riscossione dei

tributi. Addirittura, secondo alcuni interpreti moderni, il pensiero maturo di Las Casas avrebbe elaborato una vera e propria ideologia anticolonialista, ovviamente mai manifestata ufficialmente. In base a tali interpretazioni, infatti, il frate domenicano assegnerebbe alla corona spagnola nelle Indie soltanto il dovere di una predicazione che oltretutto gli indios non erano tenuti ad ascoltare e non erano tenuti neanche a lasciar svolgere. Insomma, anche se sarebbe vano cercare il passo in cui Las Casas lo proclama, non è arbitraria la conclusione che per lui gli spagnoli avrebbero dovuto andarsene dal Nuovo Mondo: come era stata inequivocabilmente ingiusta la guerra di conquista, così era inevitabilmente ingiusto il dominio acquisito.

Il disaccordo di Las Casas nei riguardi di Sepúlveda è dunque totale: in nessun caso, afferma il frate domenicano, è possibile intervenire con la forza, nemmeno per salvare vite innocenti, perché il danno che si arrecherebbe, e che di fatto si è già arrecato, è maggiore di quello che si vuole eliminare. Tale posizione “pacifista” è unica in tutto l’orizzonte del dibattito, in quanto la posizione degli stessi teologi di Salamanca nei confronti della guerra e della violenza fu ambigua e finì con lo scivolare fin quasi dentro il giustificazionismo di Sepúlveda. Le posizioni di Francisco De Vitoria su questo versante sembrano, infatti, avere più punti di affinità con quelle di Sepúlveda. Pur non ammettendo la liceità della guerra a motivo dell’infedeltà, dell’idolatria, della diversità di religione e nemmeno a causa dei peccati contro natura, egli parlò di guerra lecita e giusta nel caso di difesa della vita degli innocenti, vittime del cannibalismo o dei sacrifici umani e in caso di resistenza violenta alla predicazione del Vangelo. Non senza suscitare il dubbio della contraddittorietà del suo pensiero, col passare del tempo le sue argomentazioni divennero sempre più improntate ad un crescente bellicismo: all’inizio egli ammise la guerra puramente difensiva che non dà diritto a sottomettere il nemico né a farlo prigioniero e ammise addirittura la possibilità che, per l’ignoranza congenita dei barbari, la guerra potesse essere giusta da entrambi i lati. In seguito ammise la guerra preventiva e offensiva fino alla possibilità di trattare gli indigeni come

perfidii nemici, spogliarli dei loro beni, ridurli in schiavitù, deporre i loro governanti e sostituirli con altri, utilizzando espressioni che erano molto vicine a quelle di Sepúlveda, addirittura negando il loro diritto alla legittima difesa. Vitoria definì la risposta armata degli indigeni un'*iniuria* allo *ius praedicandi evangelium* che andava riparata con la guerra.

Ma Las Casas, mettendo in campo le sue indubbie doti di polemista, contestò le posizioni belliciste utilizzando le stesse tesi di Vitoria riguardo la questione del *dominium* e in tal modo mise fuori gioco tutte le argomentazioni dei suoi oppositori. Se, infatti, lo stesso Vitoria non aveva riconosciuto agli spagnoli nessun diritto di scoperta, se ammetteva che gli *indios* erano già da prima *veri domini*, se la loro ipotetica condizione di servi naturali non era sufficiente per spogliarli dei loro beni e sottometterli violentemente (poiché non solo Vitoria, ma lo stesso Sepúlveda era stato costretto ad ammettere che anche se gli indios fossero stati gli aristotelici servi per natura, l'azione cristiana ed educatrice degli spagnoli avrebbe loro permesso di diventare dei veri uomini), se nemmeno l'idolatria e i peccati contro natura, infine, erano motivi di guerra giusta, rimaneva come unica giustificazione della conquista l'intervento armato per salvare degli innocenti e per rispondere alla resistenza armata allo *ius praedicandi evangelium*. L'attacco di Las Casas a quest'ultimo argomento tolse ogni residua legittimità all'intera conquista: non solo non c'era nessuna *iniuria* da riparare o innocenti da salvare, ma, al contrario, dovevano essere riparate le ingiurie sofferte dagli indigeni che erano state la causa delle loro giuste guerre di ribellione contro il dominio spagnolo: in tal modo la *Conquista* finiva per non avere più nessuna plausibile giustificazione teologica, giuridica e politica.

La radicalità della sua posizione politica, unica nel suo tempo, si riflette anche nel suo pensiero religioso, che si evolve su una linea assolutamente originale che per molti versi ricorda addirittura l'approccio che sarebbe stato adottato dopo quattro secoli dalla moderna antropologia. Infatti, egli si spinse fino ai limiti consentiti

dall'ortodossia cristiana e si potrebbe sostenere sia arrivato quasi ad una forma di relativismo culturale, seppure alla fine elaborò una spiegazione che ingloba anch'essa "l'ignoto" del Nuovo Mondo nel "noto" della Vecchia Europa cristiana. Lo si evince in particolare dalle argomentazioni esposte sulla questione dei sacrifici umani. Egli cerca di rendere meno distante ciò che appare incomprensibile alla sua (e alla nostra) cultura, mostrando - in un'operazione di vera e propria antropologia comparata - come tali pratiche aberranti e crudeli trovino una loro spiegazione solo se collocate all'interno del loro contesto culturale. Gli indios che le praticano non sono uomini malvagi, né barbari spietati e sanguinari. Non viene ovviamente negato il fatto che essi commettono il male, perché ovviamente i sacrifici umani sono "male", essendo atroci e omicidi. Viene però riconosciuto il loro significato all'interno delle culture di provenienza (seppure distorto e reinterpretato attraverso le categorie europee del suo tempo). Il significato culturale per gli indios ovviamente non risiede nella volontà di soddisfazione di un desiderio sanguinario insopprimibile, ma nel fatto che il male dei sacrifici umani viene in realtà commesso a fin di bene. Infatti, secondo Las Casas esisterebbe negli indios una certa intuizione dell'esistenza del peccato originale e dunque del fatto che l'uomo è colpevole di fronte a Dio. Non si sa bene come, ma in qualche modo anche gli indios sono a conoscenza del fatto che l'uomo è affetto dal peccato originale e sanno che questa colpa deve essere espiata. Per fare ciò hanno elaborato l'idea dei sacrifici umani, che in sé sarebbe giusta: avendo l'uomo un debito infinito con Dio, esso deve essere pagato con un altrettanto infinito carico di sofferenza, rappresentato dai sacrifici umani. Ma ecco che, a questo punto, la cristianità interviene con la sua rivelazione ad indicare la giusta via, svelando l'errore commesso dagli indios: nessun sacrificio può compensare la grandezza del peccato originale, poiché l'uomo è incapace di pagare il suo debito. Per questo Dio interviene nella Storia e lo salva, col sacrificio di Gesù che facendosi uomo porta lui stesso il peso di quella colpa, essendo l'unico in grado di portarlo e rendendo vano e superfluo qualsiasi altro sacrificio. La colpa degli

indios è quindi una “colpa innocente”. Essa non consiste nell’aver compiuto volontariamente il male, ma nell’aver tentato di compiere un bene impossibile: l’illusione di poter espiare il peccato, mentre soltanto Dio può farlo.

In Las Casas non c’è dunque un rifiuto dell’umanità dell’Altro, ma c’è il tentativo, ovviamente nei limiti della cultura dell’epoca, di riconoscere nell’altro un’estensione della propria umanità. C’è un accento universalistico nelle sue argomentazioni, poiché a suo avviso intuizioni giuste, comuni originariamente all’intera umanità, si erano poi sviluppate e ramificate nel corso della storia e avevano portato le altre civiltà a delle risposte culturali che non interpretavano correttamente quelle intuizioni. L’unica eccezione era costituita appunto dalla civiltà cristiana, che era stata in grado di accogliere la vera rivelazione divina. Las Casas inaugura così l’idea di “rivelazione originaria”, che sarebbe stata destinata a durare in certi ambienti teologici fino ai nostri tempi, seppure con sempre minor convinzione. Tale posizione sosteneva che tutti i popoli fossero portatori di una rivelazione pre-biblica e che dunque le idee religiose di base delle popolazioni cosiddette primitive avessero in qualche modo un fondamento di verità, derivando da una rivelazione divina originaria. In questo modo, persino i culti degli aztechi o dei maya potevano essere riconosciuti come involontarie degenerazioni di un’idea giusta, agite da un’umanità incolpevole che non doveva essere disconosciuta, né perseguitata, ma doveva essere condotta sulla giusta via attraverso una pacifica opera di evangelizzazione.

Non c’è dubbio che in Las Casas il salto di qualità nella visione dei nativi è netto. Se, infatti, in Sepúlveda e nei maestri di Salamanca aveva agito la proiezione di se stessi nell’Altro (proiezione di tipo emarginante in Sepúlveda ed includente nei secondi), in Las Casas non è possibile parlare di qualsivoglia proiezione. Egli, infatti, – a differenza degli altri – affronta la sua analisi partendo dalle categorie cognitive degli indios, nelle quali s’immedesima, si mimetizza, si fa piccolo fino quasi a scomparire, nel tentativo di comprenderle pienamente, di viverle, si direbbe quasi di

“respirarle”. Del resto, la vita a stretto contatto con gli indios a Hispaniola e più tardi nel continente, in Chiapas dove fu vescovo, potrebbero avergli permesso di acquisire quell’empatia e quell’esperienza “sul campo” che indubbiamente mancava ai suoi interlocutori e che lo resero una figura così unica e straordinaria per il suo tempo. Se proprio volessimo trovare una proiezione di qualche tipo nell’immagine che si era fatto dei nativi, essa si manifesterebbe soltanto al termine di tutta la sua esegesi sulla rivelazione originaria - quando non poté fare a meno di dare (e di darsi) una spiegazione - e appunto “spiegò” i sacrifici umani alla luce della sua teoria della rivelazione pre-biblica e del peccato originale. Per Las Casas addirittura potrebbe soltanto trattarsi di un problema di linguaggio: l’impossibilità congenita nelle categorie linguistiche a sua disposizione di tracciare adeguatamente ciò che il contatto diretto con i nativi gli aveva fatto intuire. Questa è, infatti, l’impressione che si ha, se si considera ad esempio la vicinanza della sua spiegazione del sentimento del peccato originale presso gli indios, con le interpretazioni della moderna antropologia sul significato simbolico del sacrificio al dio sole presso gli aztechi. Non è certo questa la sede per approfondire questa vicinanza apparentemente singolare. Tuttavia – se ci mettessimo nella stessa prospettiva utilizzata da Carl Gustav Jung nella sua opera *Simboli e trasformazioni della libido* – potrebbe essere ipotizzabile che un archetipo dell’inconscio collettivo sia alla base di entrambe le elaborazioni: il senso presso gli aztechi del debito immenso dell’uomo nei confronti del dio sole che, bruciando, sacrifica se stesso per il bene di tutto il mondo e il senso per i cristiani del peccato originale nei confronti di Dio. Avanzare ipotesi di tal genere, sarebbe stato troppo per Las Casas, e soprattutto poco pertinente rispetto alla centralità della sua vocazione e della sua missione: essere il tenace, battagliero ed infaticabile protettore dei popoli nativi delle Americhe. Avesse riservato la stessa attenzione e lo stesso generoso slancio nella difesa di altri popoli nativi, quelli dell’Africa in questo caso, dei quali - considerandoli evidentemente esseri un po’ meno umani - auspicò la deportazione in schiavitù nelle Americhe per salvare

appunto gli indios, avrebbe rappresentato un ancor più eccezionale esempio di generosità e di apertura mentale nei confronti dell'Altro, che in quel caso sarebbe stata veramente completa.

5. Diverse conclusioni.

Nel 1551 l'imperatore Carlo V, dietro suggerimento di Bartolomé de Las Casas, che si era guadagnato la sua stima ed era considerato dall'imperatore la più autorevole fonte d'informazioni sulle Indie, convocò presso il convento di San Gregorio a Valladolid quella che sarebbe passata alla storia appunto come la *junta* di Valladolid, composta dai maggiori teologi e giuristi dell'epoca, per discutere in una pubblica disputa le articolate questioni oggetto del dibattito sulle Indie che durava ormai da diversi decenni.

I principali protagonisti di questa controversia furono il già citato Juan Ginés de Sepúlveda e lo stesso Bartolomé de Las Casas.

Durante cinque giorni consecutivi, Las Casas si produsse in una monumentale ed appassionata apologia in difesa degli indios, avvalendosi anche della lettura di passi e citazioni dalla celeberrima *Brevissima relazione sulla distruzione delle Indie* che lui stesso aveva scritto. Al termine dei lavori, egli uscì vincitore dalla controversia: le sue argomentazioni divennero la struttura portante di una nuova legislazione protettiva nei confronti degli indios varata dalla corona di Spagna, che però non si preoccupò mai troppo seriamente di farla applicare nella pratica.

La disputa di Valladolid rappresentò dunque un evento con quasi nessun effetto concreto (ed è forse questo il motivo della sua scarsa notorietà), ma rappresentò una svolta teorica fondamentale per tutto l'Occidente, dal punto di vista filosofico, giuridico e politico.

C'è però un altro aspetto che sfugge e su cui vale la pena soffermarsi: la disputa di Valladolid rappresentò anche la fine di una certa “simmetria percettiva” che aveva contraddistinto i rapporti tra le civiltà fino al medioevo. Fino a quel momento, infatti, erano stati i tempi in cui – per esempio – il principe portoghese Enrico il Navigatore si rivolgeva nelle missive destinate ai capi tribù delle popolazioni costiere dell’Africa con i quali i portoghesi erano entrati in contatto, con l’espressione “Cugino mio”, epiteto che in Europa era riservato soltanto agli appartenenti alla nobiltà di sangue reale. Ma l’improvvisa e inaspettata apparizione di un intero continente e di popolazioni totalmente sconosciute aveva messo in dubbio i concetti consolidati di tempo e di spazio che si fondavano sulla cronologia biblica e sulla geografia tolemaica e aveva posto alla coscienza europea e cristiana le nuove istanze di cui abbiamo ampiamente discusso. Le civiltà iberiche, che per prime erano venute a contatto diretto con le nuove popolazioni, furono le uniche ad occuparsi intensamente e sistematicamente dell’interpretazione, del significato e delle conseguenze di questo straordinario avvenimento storico e la disputa di Valladolid – che ne fu la sintesi – ebbe in realtà due diverse conclusioni: il vincitore sulla carta, la nobile figura di Las Casas, fu in realtà sconfitto dalla Storia, mentre lo “sconfitto” Sepúlveda, le cui posizioni e i cui atteggiamenti furono quelli purtroppo applicati concretamente, fu il vero vincitore. A dispetto di legislazioni ufficiali e proclami, la risposta “facile” e immediata di Sepúlveda - che nel contatto col Nuovo Mondo volle soltanto riconoscere una manifestazione della superiorità dell’Europa - divenne presto la “vera verità non-ufficiale”, la cui giustificazione teologica era se possibile ancora più sbrigativa: per un misterioso disegno provvidenziale Dio aveva permesso che tali popoli inferiori cadessero sotto la dominazione di popoli a loro superiori, che per questo avevano tutto il diritto di sottometterli. Il cammino verso l’eurocentrismo era iniziato. L’Europa cominciava a sentirsi il centro del mondo, incaricata di una missione civilizzatrice universale condotta, inizialmente, in nome della religione, poi della civiltà, del progresso, della razza, e infine del libero

mercato, dei diritti dell'uomo, della democrazia. Le successive filosofie della storia non sarebbero state che potenti giustificazioni ideologiche di tale presupposto. Per questo, non si registrarono in seguito discussioni così accese e profonde da parte delle altre potenze coloniali europee: l'ideologia della superiorità culturale (quando non razziale) aveva ormai preso il sopravvento e bastava da sola a giustificare la colonizzazione. Invece agli albori dell'espansione europea la partita era ancora aperta e la coscienza dell'Europa come centro del mondo ancora in formazione; perciò fu possibile il sorgere d'interpretazioni diverse che diedero origine al dibattito di cui abbiamo parlato.

La nascita dell'antropologia

Per registrare un interesse altrettanto profondo dell'Occidente nei confronti dei popoli nativi, occorre attendere circa tre secoli e mezzo, quando, all'interno di una prospettiva eurocentrica ormai consolidata, nasce a cavallo tra il XIX e il XX secolo la nuova disciplina scientifica dell'antropologia.

1. Gli evoluzionisti.

Essa agli albori fu caratterizzata dall'egemonia del modello evoluzionistico, che risulta ancora oggi condizionare la prospettiva dell'uomo medio occidentale nei confronti dei nativi. Questo modello si basava sulla

identificazione delle società allora definite "selvagge" con la fase iniziale dell'evoluzione dell'umanità e sulla scelta di rappresentarle in termini tali da esaltare il contrasto con la civiltà occidentale, considerata il punto d'arrivo del processo evolutivo. Alla società moderna, in cui l'egemonia del pensiero razionale trova espressione nelle

conquiste della scienza, viene contrapposto un mondo primitivo dominato dalla magia e dall'animismo⁴.

La lettura degli evoluzionisti, dunque, è essenzialmente storicistica. L'osservazione comparata della società occidentale e di quelle "selvagge" aveva portato alla formulazione di una teoria, più o meno universalmente condivisa all'epoca, per la quale la storia dell'umanità era divisa in tre fasi:

- la fase animistica, magica e mitologica,
- la fase religiosa, suddivisa in un periodo anteriore contraddistinto dal politeismo e in uno posteriore, monoteistico,
- e infine, la fase scientifica.

Alla prima fase corrisponde ovviamente lo stadio dei popoli nativi, che a cavallo tra '800 e '900 furono oggetto di un interesse e di una serie di ricerche senza precedenti (tra cui, per la prima volta, spedizioni etnografiche miranti ad eseguire accertamenti scientifici "sul campo").

Gli evoluzionisti, in sostanza, osservando la varietà delle forme culturali e delle civiltà umane in quel preciso momento storico, ne inferirono la tesi che esisteva una sequenza evolutiva ben precisa ed un percorso storico inequivocabilmente determinato, che l'umanità tutta – suddivisa nelle sue molteplici forme culturali – era comunque destinata prima o poi a percorrere. Questo modo di procedere individuava la spiegazione delle caratteristiche di ogni fase nel processo che la faceva nascere quale evoluzione e trasformazione della fase precedente. Dunque la prima fase – quella magico/animistica/mitologica – attraeva enormemente l'interesse scientifico, poiché era quella più arcaica e misteriosa e poiché per essa si poneva il problema della spiegazione della sua nascita dal "nulla" che la precedeva, per così dire. È in questo spazio inesplorato, in questa "terra di

⁴ P. Scarduelli, *Antropologia del rito – Interpretazioni e spiegazioni*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000, Introduzione, pag. 11.

nessuno”, che le prime teorie antropologiche prendono forma. Il loro impianto individuava nei meccanismi psicologici umani le origini del senso del mondo, della spiritualità, dunque – in una parola – della stessa epistemologia dei popoli primitivi appartenenti alla fase magica/animistica/mitologica.

A seconda del fatto se l’enfasi fosse posta su meccanismi psicologici di tipo razionale o emotivo, gli antropologi evoluzionisti possono essere suddivisi in *intellettualisti* ed *emozionalisti*, per quanto, ad onore di cronaca, tra coloro che condividevano la prospettiva evoluzionistica era presente anche un terzo filone, che poneva però l’accento sulle dinamiche sociali (studiosi a metà tra la figura dell’antropologo e quella del sociologo quali Robertson-Smith e Durkheim). Tra gli *intellettualisti*, corrente maggioritaria dell’antropologia evoluzionistica, menzioneremo per la loro centralità le figure di Tylor e di Frazer, affiancando loro quella di Freud nelle sue vesti di “antropologo”.

2. Tylor, Frazer e Freud.

Edward Burnett Tylor (1832-1917), nella sua opera *Primitive culture* del 1871, introduce per la prima volta un termine destinato ad un successo incondizionato anche al di fuori dell’antropologia: *animismo*.

L’*animismo* è una credenza secondo la quale ogni cosa nell’universo possiede una sua *anima*, un suo spirito: gli animali, le piante, gli oggetti, l’ambiente e i fenomeni naturali (montagne, fiumi, vento, fulmini). Le origini di una simile credenza, come già anticipato, avrebbero una causa psicologica di tipo intellettuale:

Secondo Tylor la credenza nell’esistenza dell’anima avrebbe una genesi psicologica: l’esperienza del sogno – [con la presenza a volte anche dei defunti] – indurrebbe i primitivi a ritenere che gli esseri umani possiedano un’anima dotata di vita propria e destinata, dopo

la morte, a staccarsi dal corpo; essi avrebbero poi finito per attribuire il possesso di un'essenza spirituale anche agli animali, agli oggetti, e ai fenomeni naturali.

Il fatto che alla radice dell'animismo non vi siano condizionamenti sociali bensì i meccanismi di funzionamento della mente umana, in particolare la tendenza all'antropomorfismo (una tesi che risente dell'influenza di Hume), permette a Tylor di considerarlo non solo la *forma più primitiva* di religione ma anche l'*essenza universale* di tutte le religioni, una matrice rintracciabile anche nei sistemi di credenze che – secondo Tylor – rappresentano fasi evolutive successive all'animismo primitivo, come il politeismo, il monoteismo e le religioni rivelate. Il passaggio a forme più evolute di culto religioso è accompagnato anche dal progressivo sviluppo del pensiero razionale che culmina nell'apparizione della scienza, basata – sempre secondo Tylor – su principi di causazione impersonale (“forza”, “legge”) antitetici alla nozione di causazione personalistica propria dell'animismo e della magia. La scienza segna dunque una rottura con le precedenti forme di pensiero religioso, un “mutamento di paradigma” rispetto sia alla religione primitiva sia alla magia, che Tylor considerava una pseudoscienza basata su associazioni errate⁵.

Invece per James Gorge Frazer (1854-1941), la rottura con le forme precedenti di pensiero non avviene con la scienza, ma sarebbe avvenuta con la nascita della religione, che costituisce una sorta di “pausa” tra la fase magica e quella scientifica. A suo avviso, infatti, magia e scienza sono contigue ed affini, poiché entrambe orientate a cercare nella natura (e non fuori di essa) i fondamenti causali dell'esistenza.

Ne *Il Ramo d'Oro*, la magia assume un ruolo centrale nell'elaborazione della teoria sull'origine della regalità divina. Secondo Frazer, infatti, la magia caratterizza il rapporto tra gli uomini e la natura fin dalle epoche più remote. In origine ogni uomo è “mago di se stesso” e ricorre a incantesimi esclusivamente per il proprio utile; in seguito emerge la figura dello specialista, che utilizza le proprie arti a favore dell'intera comunità curando le malattie, prevedendo il futuro, controllando il tempo (e in particolare producendo la pioggia). Poiché nelle società che appartengono a quelli che, per gli antropologi evolucionisti, sono i primi due stadi evolutivi dell'umanità (lo stato selvaggio e la barbarie)

5 P. Scarduelli, *Antropologia del rito – Interpretazioni e spiegazioni*, cit., pag. 12.

il controllo delle forze naturali riveste una particolare importanza; coloro che sono in grado di dominarle ispirano timore, acquisiscono importanza e influenza, accumulano ricchezze e diventano capi o re. L'istituzione della regalità si sarebbe quindi sviluppata a partire dalla figura del mago che opera a favore della collettività e ai re sarebbe stato attribuito fin dalle origini il potere di governare anche la natura, regolandone il corso. Proseguendo nella sua ricostruzione speculativa dell'evoluzione delle credenze e dei rituali, Frazer afferma che “con l'andar del tempo la falsità della magia divenne sempre più evidente” e le pratiche magiche vennero soppiantate dalla religione; “il mago cedette così il posto al sacerdote che, rinunciando al tentativo di dominare direttamente i fenomeni naturali si propone di raggiungere lo stesso scopo attraverso la divinità. Così il re, dopo essere stato inizialmente mago, tende a sostituire progressivamente le pratiche stregonesche con le funzioni sacerdotali della preghiera e del sacrificio”. Frazer dunque identifica la magia con una forma abortita di scienza, un sapere che presuppone, analogamente al sapere scientifico e a differenza di quello religioso, l'esistenza di un ordine invariabile nella natura, ma il cui limite consiste nell'erronea individuazione dei nessi causali.

La tesi di Frazer si discosta parzialmente dalla prospettiva tyloriana: Tylor sostiene che magia e religione primitiva si fondano su una “teoria della causazione personalizzata” che si contrappone alla “causazione impersonale propria della scienza”; Frazer invece “accentua somiglianze fra la magia e la scienza”, affermando che entrambe si fondano sul principio di causazione, identificato come legge generale del pensiero, e limitandosi a osservare che la magia applica male tale principio. La tesi secondo cui “mago e scienziato condividono il presupposto dell'uniformità della natura e della causazione impersonale” esplicita l'intento frazeriano di privilegiare gli elementi di continuità tra magia e scienza, mettendo in secondo piano le differenze.

I nessi causali su cui si basa la magia sono, secondo Frazer, il principio di similarità (“il simile produce il simile”) e quello di contiguità (“le cose che sono state a contatto una volta continuano ad agire l'una sull'altra anche a distanza”). Questa distinzione tra magia simpatica e omeopatica (due nozioni fondate su una concezione della mente come meccanismo associativo che discende da Hume) è, insieme al tema della regalità divina, lo spunto più fecondo presente nell'opera di Frazer⁶.

6 P. Scarduelli, *Antropologia del rito – Interpretazioni e spiegazioni*, cit., pagg. 12, 13, 14

Ciò che ci preme evidenziare nelle prospettive di Tylor e di Frazer, al di là delle differenti sfumature e degli accenti posti in Tylor più sulla discontinuità tra magia e scienza, mentre in Frazer sulla continuità tra le due, è la comune credenza nell'erroneità della magia, intesa - in senso estensivo - come cognizione del reale da parte dei popoli "selvaggi". Tylor parla, infatti, di magia come di una pseudoscienza che tende a sovrapporre i nessi psichici personali ai nessi causali impersonali che caratterizzano le leggi che dominano la natura, mentre per Frazer "la magia è la sorella bastarda della scienza", nel senso che entrambe si prefiggono di individuare le forze e le leggi alla base della natura con lo scopo di dominarla e di trarne beneficio, ma la magia lo fa percorrendo una strada sbagliata che la porta all'errore.

Sulla stessa lunghezza d'onda troviamo anche Sigmund Freud (1856-1939), che rielabora la teoria evoluzionistica della successione delle tre fasi - animistica/mitologica, religiosa e scientifica - attingendo a piene mani dalle testimonianze etnografiche e dalle opere degli antropologi evoluzionisti, in particolare da quelle di Frazer. Freud rilesse il modello trifasico in una prospettiva che mirava - con un intento quasi politico - ad allargare gli ambiti della psicoanalisi dal ristretto ambiente medico e clinico ad un più ampio consesso, tra cui anche quello antropologico:

- La fase animistica/mitologica crede nell'onnipotenza del pensiero umano, che in quanto formulato agisce, per imitazione o per contagio, modificando il reale secondo la forma dei propri stessi nessi psichici e tende pertanto a confondere realtà e desiderio oggetti e rappresentazioni di quegli oggetti.
- Il dubbio - "come espressione di una tendenza alla rimozione" - porterebbe ai fenomeni della fede e della religiosità.
- Il rapporto tra mezzi ed azione da compiere si figura, infine, nella concretezza della scienza, ispiratrice della terza fase.

Nevrotico e primitivo, in quanto disposti a credere nella “onnipotenza del pensiero” sarebbero dunque molto vicini. Ed esisterebbe una corrispondenza diretta fra sviluppo trifase dell’umanità ed evoluzione della libido infantile, rispettivamente:

- Nella fase narcisistica;
- Nella fase delle prime relazioni d’oggetto (libido orientata verso l’oggetto materno);
- E nella fase della ricerca esterna dell’oggetto, che comporta un processo di adattamento al reale⁷.

Questa “rilettura” in realtà non sposta di un centimetro la precedente interpretazione: anche in questo caso ci troviamo di fronte ad una tautologia atta a riprodurre il sistema cognitivo del reale affinato nella millenaria storia dell’Occidente. Con Freud esso si carica di ulteriori sfumature, di nuove storie, di nuove ipotesi, di nuove spiegazioni, di nuove precisazioni, continuando in realtà a riprodurre se stesso all’infinito, col risultato però di determinare nel nostro patrimonio culturale il progressivo consolidamento di una prospettiva che, lungi dall’essere obbiettiva, dimostra sempre più di assomigliare ad un infondato luogo comune. Del resto, il pregiudizio eurocentrico nei confronti dei popoli primitivi è già palesemente dichiarato in Freud nel sottotitolo della celebre opera *Totem e tabù* pubblicata nel 1912, che infatti recita: *Alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici*, dove la condizione del nevrotico, e quindi del “selvaggio”, ovviamente è vista come una posizione patologica rispetto a quella dell’uomo normale occidentale. All’interno dell’opera, inoltre, vi sono numerosi richiami e similitudini tra l’infanzia e i popoli nativi, a rimarcare appunto la loro arretratezza evolutiva rispetto all’Occidente, frutto adulto e maturo dell’umanità.

In tutti e tre gli autori ci troviamo di fronte allo stesso atteggiamento: le loro osservazioni furono eseguite con categorie concettuali e linguistiche tutte interne a quel confortevole (e confortante) substrato mentale su cui l’uomo positivista di fine

⁷ F. Manieri, *Psicoanalisi e antropologia nella genesi dello studio freudiano sulla cultura*, in S. Freud, *Totem e tabù e altri saggi di antropologia*, Newton Compton, Roma, 1970, Introduzione, pag. 25.

XIX secolo basava acriticamente la propria cognizione del mondo e grazie al quale si sentiva a proprio agio. Queste categorie e questi concetti, utilizzati per la “spiegazione”, costituivano dunque - essi stessi - “l’arredamento” di quella forma mentis che era un tutt’uno col loro mondo che - in quanto “loro” - non poteva essere quello dei nativi. In generale, l’errore di fondo degli evolucionisti, e del positivismo tutto, stava appunto nella presunzione di essere in grado di osservare in maniera perfettamente neutrale e di descrivere in maniera imparziale attraverso il proprio linguaggio fatti e comportamenti dei popoli nativi arrivando a giudicarli erronei, non accorgendosi che l’applicazione di categorie linguistiche e di concetti mentali occidentali alla descrizione di tali comportamenti era – esso stesso – il primo comportamento sbagliato.

3. La critica di Wittgenstein.

Ad evidenziare la fallacia di un simile approccio dal punto di vista logico e filosofico, fu Ludwig Wittgenstein (1889-1951), filosofo austriaco che dal 1939 insegnò presso il Trinity College di Cambridge e che nel mondo anglosassone è considerato probabilmente il più importante filosofo del XX secolo.

Wittgenstein, allievo prediletto del filosofo matematico Bertrand Russell, grazie al quale aveva approfondito i fondamenti della matematica e si era formato ad un rigoroso empirismo logico, pubblicò una sola opera in tutta la sua vita: il *Tractatus Logico-philosophicus* edito nel 1921, con il quale era convinto di aver risolto definitivamente “tutti” i problemi della filosofia. Successivamente – dopo un lungo periodo di lontananza dal mondo accademico in cui svolse in patria il lavoro di maestro elementare durante il quale maturò nuove consapevolezze e riflessioni anche grazie alla consuetudine col linguaggio dei bambini – ritornò a Cambridge e rivisitò le posizioni originariamente sostenute nel *Tractatus*. In questa seconda fase Wittgenstein realizzò che la teoria logica rende conto solo di una parte ridotta del

linguaggio e che anche il linguaggio non scientifico può essere sensato. Non pubblicò nulla, tuttavia, non trovando una forma adeguata e compiuta per le sue riflessioni. Il libro a cui lavorò a lungo, le *Ricerche filosofiche*, restò incompiuto.

È in questo particolare contesto che s'interessa alla celebre opera di James Frazer *Il ramo d'oro*. A partire dal 1931, cominciò a mettere per iscritto alcune sue osservazioni piuttosto critiche a proposito di tale opera, che vennero pubblicate per la prima volta nel 1967 con il titolo di *Note sul "Ramo d'oro"*.

Wittgenstein, sia nel periodo del *Tractatus*, sia in quello successivo delle *Ricerche filosofiche*, è votato ad una forte polemica anti-metafisica a motivo del suo interesse fondamentale: il linguaggio. In esso, nella sua semplice auto-evidente esistenza, il filosofo austriaco vede la chiave di lettura del rapporto tra uomo e mondo: il linguaggio da solo mette l'uomo in contatto col mondo, anzi il linguaggio è il mondo stesso, è la stessa realtà ("I limiti del mio linguaggio sono i limiti del mio mondo", recita una celebre affermazione del *Tractatus*). La sua concezione della filosofia, infatti, è quella di una disciplina intesa come attività di chiarificazione del linguaggio. Le critiche rivolte a Frazer devono essere intese quindi all'interno di questo suo interesse per il linguaggio e all'interno della sua personale "battaglia" contro il suo utilizzo mistificatorio che aveva contraddistinto tutta la filosofia occidentale:

Wittgenstein ritiene che la storia della filosofia occidentale, dominata com'è dalla speculazione metafisica, sia per lo più vittima di [...] confusioni, di «incantesimi del linguaggio», come li definisce, che la rendono semplicemente priva di senso. Da Platone a Cartesio, i filosofi hanno postulato entità metafisiche per fondare la conoscenza, per mediare il rapporto intellettuale tra l'uomo e il mondo o (per dire la stessa cosa sotto una diversa angolatura) tra le parole e il loro significato. Ma questo rapporto, dice Wittgenstein, non è qualcosa di misterioso che vada spiegato con il ricorso ad ancor più misteriose entità intermedie, come ad esempio le idee platoniche. Tra linguaggio e realtà vi è un legame immediato, che non può esser indagato per mezzo di un superlinguaggio che stia al di sopra di entrambi; un legame che semplicemente non può esser detto, come se fosse esso stesso

un oggetto nel mondo, ma può esser solo mostrato nell'uso delle proposizioni dotate di senso.

[...] La connessione di linguaggio e mondo è per così dire una condizione primaria della nostra vita: nel momento in cui cerchiamo di fondarla su basi metafisiche, ci avvolgiamo in interminabili speculazioni prive di senso. Dobbiamo accettare il fatto che linguaggio e mondo sono connessi, e cercare di descrivere il modo in cui lo sono. Nel *Tractatus* Wittgenstein sembra ritenere che la logica matematica rappresenti una simile descrizione. Nella sua riflessione più tarda, e segnatamente nelle *Ricerche filosofiche*, abbandona però l'idea che questo legame possa esser descritto nei termini di un unico sistema di regole. Vi è piuttosto una pluralità di modi in cui il linguaggio corrisponde al mondo, a seconda del contesto pratico in cui il linguaggio viene usato. La chiarificazione filosofica viene dunque a coincidere con la descrizione dei diversi contesti d'uso, o «giochi linguistici», come Wittgenstein li chiama⁸.

Wittgenstein dunque si interessa a *The Golden Bough* poiché considera l'opera di Frazer un caso emblematico di mistificazione speculativa. Fabio Dei sottolinea infatti che Wittgenstein

trovava ottuso e insopportabile il modo di procedere di Frazer, in particolare le sue argomentazioni speculative e i suoi tentativi di spiegazione razionale delle pratiche e delle credenze magiche. Le spiegazioni frazeriane erano per lui degli ottimi esempi di errori filosofici, di confusioni concettuali. Dissipare questi errori e queste confusioni, per Wittgenstein, è in effetti il compito principale della filosofia. Se c'è un tratto che unifica le diverse fasi della sua riflessione, è proprio questo: la filosofia (diversamente, ad esempio, dalle scienze naturali) non mira a scoprire cose nuove e sconosciute, leggi misteriose, essenze al di sotto delle apparenze, e così via. Essa mira piuttosto, come Wittgenstein si esprime nel *Tractatus*, alla «chiarificazione logica dei pensieri», al superamento della

⁸ F. Dei, *Usanze sinistre e profonde: Wittgenstein, Frazer e la magia*, Documento pubblicato sul sito del Dipartimento di Studi glotto-antropologici e Discipline musicali dell'Università degli studi di Roma "La Sapienza" – Facoltà di lettere e Filosofia. Corso di Laurea in teorie e pratiche dell'antropologia – a.a. 2004-2005, pagg. 2-3, <http://rmcisadu.let.uniroma1.it/glotto/index.html>.

confusione cui siamo spesso indotti da una concezione errata dei rapporti tra linguaggio e realtà⁹.

La filosofia wittgensteiniana, dunque, attraverso il suo rigoroso formalismo, sembra essere una delle poche forme di pensiero all'interno dell'Occidente capace di smascherare la tautologia cognitiva dei sistemi culturali di cui abbiamo parlato nei precedenti paragrafi: una tautologia che evidentemente si alimenta della "confusione indotta dal linguaggio" di cui parla Wittgenstein, e che anzi è forse proprio questa stessa confusione. Quando con le *Ricerche filosofiche* affina le sue riflessioni asserendo che il luogo della chiarificazione filosofica lo si deve trovare di volta in volta nella descrizione dei diversi contesti d'uso (giochi linguistici), egli scardina in sostanza il positivismo eurocentrico con le sue pretese di detenere la verità sulla storia e sul mondo in virtù della propria superiore capacità razionale di analisi della realtà (caratteristica che lo differenzierebbe da tutte le altre culture). D'altro canto, il filosofo legittima giustamente la dignità di tutti gli altri modelli culturali (compreso quello dei popoli nativi), in quanto particolari e irripetibili contesti d'uso del linguaggio. Egli si accanisce su Frazer, infatti, proprio criticandone le spiegazioni razionalistiche circa l'erroneità della magia, intesa come visione del mondo dei popoli nativi.

Wittgenstein intende dire che si può propriamente parlare di errore solo nel caso dell'espressione in forma proposizionale di uno stato di cose: quando, ad esempio, un'affermazione sia costruita in modo da poter essere smentita dall'evidenza empirica contraria o da dimostrazioni di fallacia argomentativa, di incongruenza logica etc. Su errori di questo tipo può basarsi una pratica – poniamo, uscendo prendo l'ombrello perché credo, erroneamente, che fuori piova. In tal caso, è probabile che io abbandonerò la pratica quando mi rendo conto dell'errore: mi si fa notare che in effetti non piove, e dunque lascio l'ombrello a casa. Ma questa nozione di errore non può essere attribuita ad una intera pratica culturale, ad un atteggiamento complessivo che l'uomo ha nei confronti del mondo e della

⁹ Ivi, pag. 2.

propria vita [...]. Così facendo, Frazer banalizza l'oggetto del suo studio: ed è forse per questo, come in molti hanno notato, che i «suoi» selvaggi sembrano così infantili, a tratti persino ridicoli. L'approccio che egli segue lo porta a presentare al lettore i riti magici come mere sciocchezze: «ma non sarà mai plausibile che gli uomini facciano tutto questo per mera sciocchezza», commenta Wittgenstein. Ed aggiunge, tentando a sua volta di ridicolizzare Frazer, che egli «sarebbe capace di credere che un selvaggio muoia per errore»¹⁰.

E ancora:

la filosofia non è una spiegazione delle cose (come funziona il linguaggio, come si formano i concetti etc.), ma una terapia contro l'insana tendenza a cercare a tutti i costi una spiegazione. Nelle «*Note sul Ramo d'oro*», il linguaggio del rituale e della magia è sottoposto per l'appunto a una simile terapia, contro i tentativi di sottoporlo a una spiegazione razionalistica.

[...] Frazer è fuorviante perché pretende di fondare una grammatica del rituale su complicati e improbabili processi mentali, ipotetiche speculazioni del «filosofo selvaggio». Ma in questo errore, occorre osservare, Frazer è accomunato a gran parte dell'antropologia moderna. Il suo intellettualismo è forse particolarmente rozzo. Ma anche i suoi critici non mettono mai in discussione il punto di vista che Wittgenstein chiamerebbe «metafisico»: anch'essi sono ossessionati dall'idea di spiegare il rituale e il suo linguaggio simbolico, considerato anomalo rispetto alle norme ideali di razionalità (ricavate implicitamente, a loro volta, da un'epistemologia ingenuamente positivista). Anche per loro, spiegare vuol dire costruire una teoria che faccia riferimento a invisibili entità psicologiche o psicologico-sociali (il funzionamento della mente o della ragione, le rappresentazioni collettive, il prelogismo, la funzione pragmatica e quella simbolica e così via). La filosofia di Wittgenstein, nel suo complesso, rappresenta un grandioso sforzo per eliminare nozioni di questo genere dai resoconti del rapporto tra linguaggio e realtà. È questo che egli intende per metafisica: invece di guardare come funziona il linguaggio, si tenta di dedurlo da presunti fondamenti extralinguistici¹¹.

10 Ivi, pag. 4.

11 Ivi, pagg. 8-9.

Ma Frazer in un certo senso è il “capro espiatorio” contro cui si abbatte la critica wittgensteiniana a tutta l’antropologia. Fabio Dei infatti prosegue:

Questa critica, tuttavia, non riguarda solo Frazer, ma l'intera tradizione dominante dell'antropologia scientifica. Essa ignora l'affinità primitiva, per così dire, fra noi e gli altri – le concordanze pratiche e linguistiche, ad esempio. Tende invece a descrivere la diversità culturale attraverso un linguaggio oggettivo, fortemente distanziante, e a spiegarla ponendola in relazione a entità teoretiche intermedie, a concezioni generali sul rapporto tra l'uomo e il mondo. Per Wittgenstein, invece, è proprio il linguaggio scientifico e teoretico con pretese di oggettività a ostacolare la comprensione. Abbiamo ancora a che fare con un esempio di come il pensare possa impedirci di vedere: la ricerca della spiegazione, come egli si esprime, è «l'ottusa superstizione della nostra epoca».

Il termine superstizione, qui, deve esser preso alla lettera. Wittgenstein pone infatti sullo stesso piano le credenze magiche (nella misura in cui la magia è effettivamente sostenuta, diciamo, come dottrina) e le credenze metafisiche, incluse le entità teoretiche cui fanno ricorso gli antropologi. Entrambe sono prodotte dagli incantesimi del linguaggio, dalla «forte tendenza» a fraintenderne il funzionamento - dal prendere alla lettera una relazione retorica, diciamo. Ed entrambe – credenze magiche e metafisiche - possono svanire se guardate nella giusta luce, se sottoposte ad una terapia filosofica¹².

Pur se nel passo appena citato si evince che Wittgenstein pone sullo stesso livello della superstizione le credenze metafisiche degli scienziati occidentali e quelle magiche dei popoli nativi, inaspettatamente sembra attribuire a queste ultime una maggiore autenticità:

Frazer è attaccato per la sua mancanza di sensibilità, ma anche perché il suo pensiero, letteralmente, è un pensiero magico. E lo stesso si può dire di ogni altro approccio scientifico ossessionato dall'idea di «spiegare», di ricondurre le pratiche umane a fondamenti metafisici, a «mitologie [metafisiche]». Per la verità, ci s’imbatte qui in un'ambiguità delle *Note* di Wittgenstein. Egli vuol mostrare la natura mitologica della metafisica frazeriana e

12 Ivi, pag. 10.

della sua ossessione esplicativa; e vuole combattere quel modo di pensare proprio in quanto mitologico. Dall'altra parte, tuttavia, vuole anche difendere l'autonomia del mito e della magia, legittimarli come pratiche culturali irriducibili a un concetto positivistico di ragione. In altre parole, egli rivendica la «naturalzza» della mitologia primitiva, ma denuncia come artificiosa la mitologia della scienza.

[...] In diversi suoi scritti Wittgenstein parla della metafisica come di una magia, un incantesimo che imprigiona in una gabbia di illusioni. Ma qui egli esplora un diverso concetto di magia, intesa come pensiero in qualche modo più autentico e naturale delle speculazioni intellettualistiche della filosofia; e si preoccupa di non liquidare questo concetto equiparandolo appunto alla metafisica, di cui sarebbe anzi, per certi versi, l'opposto¹³.

Si ha quasi l'impressione che – al di là delle sue argomentazioni strettamente logico-filosofiche – in Wittgenstein ci sia una certa simpatia per le rappresentazioni culturali dei popoli nativi, per il loro “gioco linguistico”, e una totale disapprovazione per il paternalistico immotivato atteggiamento di superiorità del positivismo europeo, che viene tacciato invece di bigottismo etnocentrico e di ristrettezza immaginativa. Ne fa le spese come al solito il “povero” Frazer, che nei seguenti due passi delle *Note sul Ramo d'oro* viene fatto oggetto di un durissimo attacco:

Quale ristrettezza della vita dello spirito in Frazer! Quindi: quale impossibilità di comprendere una vita diversa da quella inglese del suo tempo!

Frazer non è in grado di immaginarsi un sacerdote che in fondo non sia un pastore inglese del nostro tempo, con tutta la sua stupidità e insipidezza¹⁴.

Frazer è molto più selvaggio della maggioranza dei suoi selvaggi, perché questi non potranno mai essere così distanti dalla comprensione di un fatto spirituale quanto lo è un

13 Ivi, pag. 11.

14 L. Wittgenstein, *Note sul “Ramo d'oro”*, 1967, in F. Dei, *Usanze sinistre e profonde: Wittgenstein, Frazer e la magia*, cit., pag. 24.

inglese del ventesimo secolo. Le *sue* spiegazioni delle usanze primitive sono molto più rozze del senso di quelle usanze stesse¹⁵.

Effettivamente, la severità del giudizio di Wittgenstein su Frazer andrebbe forse ridimensionata, pensando all'immenso contributo apportato dall'antropologo scozzese alla scienza: dopo una vita passata nelle biblioteche, instancabile e sistematico compilatore di repertori, analista che si dotava di una metodologia basata su un'ampia visuale comparativista, non merita l'asprezza di quelle critiche. Tuttavia non possiamo non allinearci ai sarcastici commenti di Wittgenstein se pensiamo a Frazer nella sua veste di convinto e borioso sostenitore della presunta superiorità intellettuale dell'Europa e in particolare della Gran Bretagna vittoriana. Quella stessa boria, infatti – alla domanda postagli su quali fossero state le sue impressioni al contatto con gli uomini selvaggi – gli aveva fatto affermare in una ormai celebre risposta: “Per fortuna non ne ho mai incontrato uno in vita mia!”.

Il prossimo capitolo, allora, alla luce delle testimonianze sulla cultura, la spiritualità e la visione del mondo degli Indiani d'America (presi quali campione del più ampio paradigma dei popoli nativi), oltre a presentarci un approccio all'esistenza alternativo a quello occidentale, tenterà di mostrare come le accuse di bigottismo etnocentrico e di ristrettezza immaginativa lanciate da Wittgenstein abbiano una loro solida ragione d'essere.

15 L. Wittgenstein, *Note sul ramo d'oro*, 1967, cit. *ivi*, pag. 10.

Capitolo 2

Come i popoli nativi vedono il mondo

Coyote, mia potenza, vieni!
Attraverso il vento io ti chiamo,
Attraverso la pioggia, nella tempesta.
Io, un giovane uomo, ti chiamo.
Rispondi a quello che c'è nel mio cuore.

Verme, tu non sei un totem per uno Sciamano!
Io cerco l'Uomo crisalide
Che se ne sta nascosto nella sua casa
A calcolare la sua potenza

Mi arrampico sulla montagna
Cerco un lago in un cratere.
Che nessuno mi segua, sono nei guai.
Debbo cantare la mia amarezza al lago,
Da solo.

Non ho arco.
Non ho frecce.
Porto la mia testa nella faretra.
Non ho mocassini e non ho niente
attorno ai lombi.
Sto dritto sulla montagna – senza testa –
E invoco piangendo la potenza.
Mi hai abbandonato! Io piango.
La sabbia arde sotto il mio piede
Il sole acceca i miei occhi
Dove sei, o mio potere?

Parlo al lago.
Parlo a tutti quelli del lago.
Io non sono un essere umano.¹⁶

Nel presente capitolo – come già accennato – prenderemo come cultura di riferimento quella degli Indiani d'America e nella fattispecie quella dei Sioux Lakota o Teton Sioux o Sioux occidentali.

I Lakota sono una popolazione nativa americana appartenente alla più ampia schiera di nazioni indiane nomadi (Cheyenne, Crows, Blackfeet, Ojibwa, Pawnee, ecc.) che vivevano cacciando le mandrie di bisonti nella parte ovest della regione delle grandi pianure nordamericane, corrispondenti agli odierni stati del North e South Dakota, del Montana, del Wyoming, del Nebraska e in parte anche del Colorado settentrionale. Cugini dei più orientali Yankton Sioux e Santee Sioux (ovvero Sioux Nakota e Dakota), sono forse, insieme agli Apache del sud ovest degli Stati Uniti, la nazione indiana più conosciuta, poiché protagonista di una tenace

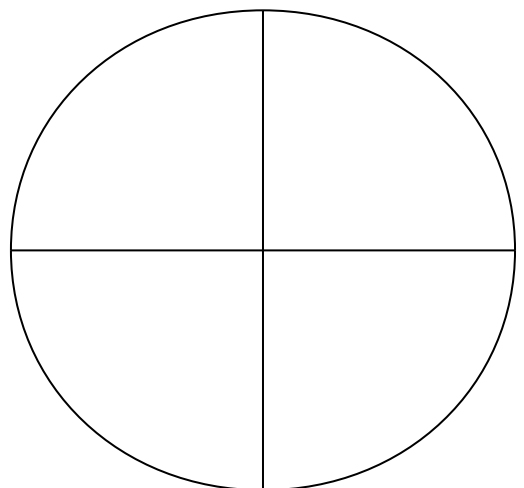
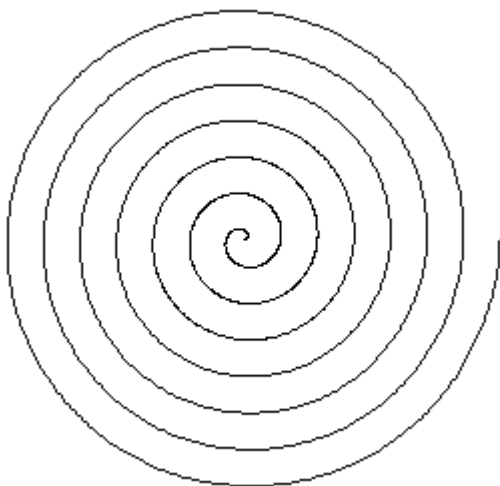
¹⁶ Jaime De Angulo, *Racconti Indiani*, Adelphi, Milano, 1973, pagg. 152-155.

resistenza contro la penetrazione dell'uomo bianco, condotta da abili personaggi quali Toro Seduto, Cavallo Pazzo e Nuvola Rossa, la cui fama va ben oltre il ristretto orizzonte delle riserve in cui purtroppo i Lakota sono oggi costretti a vivere.

Tra il 1995 e il 2004 ho visitato a più riprese quei luoghi, in particolare le riserve di Pine Ridge e di Rosebud in South Dakota, e le testimonianze che riporterò si avvarranno ovviamente anche di quelle esperienze sul campo.

Il cerchio

Se, parallelamente a quanto fatto nel primo capitolo relativamente alla prospettiva occidentale, volessimo rappresentare graficamente la visione del mondo dei popoli nativi, ci troveremmo indubbiamente di fronte ad un cerchio oppure ad una spirale.



Tralasciamo per ora il significato della spirale (o vortice), a cui si ispira spesso l'iconografia lakota, e concentriamo la nostra attenzione sul cerchio.

Contemplando la sua immagine, ci si accorge che essa rappresenta pienamente sia la visione nativa dello spazio, sia quella del tempo.

La cognizione spaziale del mondo dei nativi si confà perfettamente a quella del cerchio. Il cerchio infatti ha un centro. Da questo punto fondamentale, presso cui dimora l'equilibrio, si irradiano tutte le coordinate di senso della comunità.

La cosmogonia dei lakota narra che la nascita dello spazio avvenne grazie ai figli di *Tate* (i Quattro Venti che sono i figli del Vento), che sprigionandosi da un centro crearono le direzioni quando non esisteva nessuna direzione. Tale evento mitologico è rappresentato ancora oggi nella fase di costruzione del cerchio al cui interno si svolge la cerimonia annuale della Sun Dance: il costruttore del cerchio srotola la corda sacra dal centro e marca ad ovest per prima l'entrata occidentale; poi, proseguendo lungo il bordo esterno del suolo reso in tal modo sacro, stabilisce il nord, poi l'est, poi il sud, in corrispondenza dei quali vengono marcate le rispettive entrate. La struttura del cerchio sacro della Sun Dance è del resto identica a quella della *medicine wheel* (la ruota di medicina): un cerchio con le quattro direzioni cardinali inscritte al suo interno, i cui quadranti sono spesso colorati con i colori associati ai rispettivi punti cardinali: nero per l'ovest, rosso per il nord, giallo per l'est e bianco per il sud. Trattasi evidentemente di un archetipo universale, dato che la stessa *medicine wheel* è molto simile al *mandala* (che in sanscrito significa *cerchio*), cioè la rappresentazione simbolica del cosmo nella tradizione induista e buddista.

È interessante notare solo di sfuggita come lo stesso spazio, il continente nordamericano, nell'immaginario dei nativi americani è rappresentato dal cerchio, mentre era rappresentato dalla Frontiera nell'immaginario dei pionieri bianchi. La frontiera è generalmente concepita come "confine" che separa due spazi contrapposti, ma in questo caso finì per diventare essa stessa uno spazio vero e proprio, grazie al quale si riproduceva continuamente la possibilità di stabilire un nuovo punto di partenza e l'ennesimo nuovo punto di arrivo. C'era e ci sarebbe sempre stato un

punto in cui arrivare o qualcosa da raggiungere da qualche parte, là, nella Frontiera. Non è un caso, infatti, che, anche dopo la scomparsa della Frontiera reale, essa sia rimasta ben viva quale dimensione idealizzata nell'immaginario statunitense. La Frontiera in sostanza riproduce nella spazialità lo stesso modello lineare che contraddistingue la percezione del tempo dell'Occidente.

Per i nativi, invece, anche la dimensione temporale è adeguatamente rappresentata dal cerchio. Il cerchio è infinito e non ha nessuna direzione. Non ha né un inizio, né una fine. Semplicemente è.

Il passare inesorabile del tempo, col suo senso angoscioso di finitezza e di irripetibilità, è un'esperienza poco significativa per i nativi. Per loro il tempo si perde in una dimensione circolare, dove "tutto è così", ma potrebbe anche essere diversamente, dove il mito "dell'eterno ritorno" annulla la distanza tra passato e presente, dove periodicamente attraverso il rituale si rivive la dimensione temporale arcaica e mitologica degli avi, che viene riprodotta identica nel presente fino a far confondere e sovrapporre le due epoche. In una tale prospettiva, è chiaro che il concetto stesso di storia, o addirittura quello di progresso, sono concetti di difficile collocazione e infatti hanno una presa blanda sulla loro mentalità, quand'anche la abbiano.

Il cerchio, infine, rappresenta anche il forte senso di correlazione e di interdipendenza sentito da queste popolazioni con la natura e il cosmo tutto, sentimento probabilmente alla base delle erronee interpretazioni che hanno portato gli antropologi evuzionisti a coniare il termine di *animismo*, i cui malintesi affronteremo nel prossimo paragrafo.

Il wakan e l'equivoco dell'animismo

1. Correlazione, appartenenza, senso del prodigio, ecofilia.

Il concetto chiave per penetrare nella comprensione della mentalità dei popoli nativi è quello di *wakan*. Si tratta di un termine Lakota che ha innumerevoli significati. Potrebbe essere tradotto in inglese con termini quali: *power, unknown, holy, sacred* (potenza, ignoto, santo, sacro). Un modo che può farci avvicinare alla comprensione di *wakan* è quello di immaginare una sorta di energia (più o meno mistica) che pervade tutto l'universo: l'uomo, gli animali, le piante, la natura e lo stesso pianeta Terra. *Wakan* è un concetto che rimanda fortemente all'immagine del cerchio e dunque al senso di correlazione tipico della filosofia e della spiritualità degli Indiani d'America, secondo il quale tutto è correlato e tutta l'esistenza è vista come un grande cerchio che rappresenta l'interdipendenza e l'unità di tutte le cose.

Il *wakan* è dunque l'energia sacra che pervade l'universo, che fa sì che tutto sia intimamente correlato e che è alla base di ogni concezione e percezione della realtà dei Lakota. Contrariamente alla visione occidentale del mondo, basata sulla sua strutturazione in oggetti e ambiti ben definiti e delineati, quella indiana è una visione fluida, oceanica, che ravvisa l'unità di tutte le cose. L'apparizione del principio lineare causa/effetto, derivante da un piano cognitivo in cui è in atto una netta e totale separazione tra soggetto e oggetto, ha definitivamente spezzato il concetto circolare indiano di *unione* e di *correlazione*, cioè quella catena di collegamenti invisibile alla quale è legato il particolare oggetto o fenomeno empirico. Il ragionamento in termini di causa/effetto decontestualizza e isola uno specifico punto di questo cerchio di interazioni, cercandovi l'intima e intrinseca ragione d'essere, che non potrà mai essere esaustivamente trovata in questo "istantaneo spazio interno", ma soltanto nel considerarlo quale parte di un'interazione più grande. Questo modo di procedere ha aperto all'uomo occidentale le porte ai segreti immediati della materia (le conquiste

della tecnica), ma gli ha precluso i suoi segreti ultimi e cioè la percezione dell'unione della natura che si manifesta in onde e cicli lunghi e sinuosi, il cui senso globale non può essere percepito nella logica interna ad un segmento istantaneo. L'*oggetto* per gli Indiani acquisisce senso soltanto all'interno della sua relazione con tutto il resto, proprio in virtù, quindi, del processo circolare al quale appartiene.

L'ipostasi del principio fluido del *wakan* è *Wakan Tanka* (il *Grande Wakan*). Il concetto di *Wakan Tanka* è stato oggetto di uno dei più grandi fraintendimenti registrati nell'incontro tra la cultura dei popoli nativi nordamericani e quella degli europei. Come abbiamo visto, i significati di *wakan* sono svariati: potenza (in un'accezione alquanto energetica del termine), ignoto, sacro. *Wakan Tanka* può dunque essere reso nei termini di Grande Potenza, di Grande Ignoto (quindi di Grande Mistero), o di Grande Sacro. Potremmo cercare di renderne il senso complessivo in una traduzione che racchiuda tutte le accezioni sopra riportate. Potremmo dunque tradurlo con "Grande e misteriosa Potenza sacra", nel senso di una grande (dunque incommensurabile) manifestazione di una qualche energia sacra e misteriosa. Potremmo divertirci anche a sostantivizzare le altre accezioni di *wakan* che in questa prima traduzione sono state utilizzate come aggettivi e otterremo comunque una descrizione di *Wakan Tanka* parimenti accettabile. Le altre due traduzioni sarebbero quindi: "Grande e potente Mistero sacro" e "Grande Sacro, potente e misterioso". In nessun caso comunque avremmo potuto tradurre come fecero impropriamente i primi missionari cristiani, con "Grande Spirito", credendo di riconoscervi un concetto simile a quello di Dio presente nella tradizione monoteistica cristiana. Si tratta di una distorsione dovuta alla tendenza all'antropomorfismo della cultura europea di cui parleremo nel prosieguo del presente paragrafo.

Wakan Tanka è un concetto, una dimensione ontologica, in cui il *wakan* che pervade tutto (o che pervade il Tutto) si manifesta. Potremmo avvicinarci ad una corretta interpretazione del senso di *Wakan Tanka* se lo considerassimo appunto

come il Tutto che si manifesta col *wakan* e contemporaneamente come il Tutto che - a sua volta - manifesta la presenza del *wakan*. La natura fluida del *wakan* si raprende, si solidifica in un'ipostasi, includente e omnicomprensiva, che è appunto *Wakan Tanka*, ma che a guardarla bene (e proprio nell'atto di guardarla bene), non è affatto solida, né chiusa, ma continua a mantenere la sua fluida mutevolezza, tanto che si potrebbe dire che *wakan* e *Wakan Tanka* sono la stessa cosa. Ritorneremo su queste riflessioni nel prossimo capitolo. Per ora ci basti sapere che, a prescindere da quale sia la sua natura e il suo profondo significato, *Wakan Tanka* viene invocato praticamente in tutte le occasioni in cui la spiritualità dei lakota entra in scena. Nella cerimonia della Sun Dance per esempio, o in quella dell'*inipi* (la cerimonia della sauna purificatrice), viene invocato nelle canzoni che si intonano in quelle occasioni. Gli stessi sundancers lo invocano e cercano di penetrarne il mistero nel faticoso momento del *break*¹⁷.

Ma il *wakan* è chiamato in causa anche ogni volta ci si imbatte in un qualche fenomeno fuori dal quotidiano. Ci sono due aneddoti – uno storico e l'altro geografico – che possono chiarire bene l'utilizzo del termine in questa accezione.

Precedentemente all'introduzione del cavallo da parte degli spagnoli nel continente americano (i cavalli originariamente avevano popolato l'America, ma nel frattempo si erano estinti), la vita domestica degli indiani delle praterie era legata al cane. Presso i Lakota il cane era utilizzato, oltre che per le sue funzioni “convenzionali”, anche come animale da soma nel traino di piccole slitte cariche

17 La cerimonia della Sun Dance, così come praticata dai Sioux Lakota, consiste nell'allestimento di un sito di forma circolare al centro del quale viene issato un albero di pioppo con una biforcazione ben evidente al centro. A questo albero viene legata un'estremità delle funi sacre dei danzatori. All'altra estremità - per mezzo del *piercing*, cioè la pratica di trafiggere con degli spiedi di legno i pettorali del partecipante (nel caso degli uomini), o il braccio (nel caso delle donne) - i sundancers rimangono attaccati per un periodo indefinito che può andare dalle poche ore a tutti e quattro i giorni di durata della Sun Dance. Ad un certo momento – quando i *commitments*, gli impegni votivi decisi da ogni singolo danzatore prima della cerimonia lo stabiliscono – arriva il momento del *break*: il danzatore si avvicina all'albero per quattro volte, arrotolando la sua fune. Per tre volte se ne allontana lentamente dispiegando la corda fino a che non raggiunga la distanza massima dall'albero. La quarta volta questo allontanamento avviene molto velocemente: buttandosi indietro con tutto il peso del proprio corpo e con la forza della velocità acquisita, strappa la carne dei pettorali liberandosi dagli spiedi. Una versione leggermente diversa e comunque più dolorosa prevede che il quarto allontanamento avvenga lentamente. Il sundancer continua a danzare e contemporaneamente ad allontanarsi dall'albero fino al momento in cui la fune entra in tensione. A quel punto egli butta il peso del corpo indietro, continuando a danzare con le mani aperte e a spingersi all'indietro. La carne si tende progressivamente fino a cedere e, lacerandosi, libera il danzatore.

delle suppellettili necessarie per la vita quotidiana di una popolazione nomade. L'avvento del cavallo determinò ovviamente la sostituzione del cane nel suo ruolo storico presso i lakota oltre a rivoluzionare – come noto – il metodo e la proficuità della caccia al bisonte. Ora, non è forse ben immaginabile l'effetto di inaudita sorpresa che la vista e l'utilizzo dei primi cavalli deve aver suscitato negli indiani. Essa però, è tutta fissata nel nome che i lakota inventarono per identificare questo “essere” sconosciuto. Cane in lakota si dice *shunka*: il cavallo fu chiamato *shunka wakan*.

L'altro aneddoto riguarda un luogo chiamato Bear Butte. Si tratta di una collina isolata che si erge a nord delle Black Hills, non lontano da Spearfish, nell'estremo ovest del South Dakota vicino al confine con lo stato del Wyoming. La sua inconfondibile sagoma, unica formazione morfologica visibile nel raggio di chilometri di sconfinite praterie, ricorda quella dell'orso, da cui il suo nome (anche se alcuni sostengono che il nome derivi da una storia riguardante un orso, avvenuta in quel luogo, narrata da un mito indiano). Per i Sioux il Bear Butte è un “holy place”, un posto sacro, un posto pieno di *wakan*. In questo caso ciò che conta è la singolarità del luogo. Se ci si pensa a fondo, infatti, è ben strano imbattersi in una collina isolata quando tutt'intorno – magari durante lunghi spostamenti – non si è visto altro che una prateria sconfinata sempre uguale a se stessa. Ogni forma, oggetto o manifestazione della natura che sia in qualche maniera differente dagli altri, attrae profondamente l'interesse degli Indiani. Essi anche in questo caso vi riconoscono un segno particolarmente intenso del *wakan*, l'energia che pervade tutto l'universo e che fa sì che tutto sia correlato e unito.

Il *wakan* dunque suscita quel sentimento interiore che l'antropologo americano Robert Lowie aveva felicemente “catturato” coniando il termine di *spirit of wonder* (senso del prodigio). Questo senso del prodigio, non è un sentimento che induce nel nativo un atteggiamento atterrito di timore o di venerazione dogmatica e incondizionata. Il narratore-antropologo Jaime De Angulo, in un suo articolo sugli

indiani Pit River della California, intitolato *I fondamenti del sentimento religioso in una tribù primitiva*, in cui spiega il ruolo nell'immaginario Pit River degli animali che secondo la loro mitologia furono i creatori del mondo, chiarisce bene questo aspetto:

Nessun animale in particolare è più sacro di qualsiasi altro. Volpe Argentata creò il mondo con l'aiuto di Coyote. Ma né l'uno né l'altro è venerato in alcun modo. Non esiste la minima tendenza a fare di questi o di altri animali degli dèi. Non potrò mai insistere abbastanza su questo punto¹⁸.

Questa tendenza, che prima o poi porterebbe all'idolatria, non è fortunatamente mai stata agita neanche dai lakota. Diciamo che – se volessimo usare una terminologia junghiana – l'idolatria è quella situazione in cui il soggetto si “auto-espropria” di una parte più o meno consistente della propria libido (intesa junghianamente come energia psichica) e la proietta nell'idolo, il quale diventa l'oggetto intoccabile a cui va rivolta una ossequiosa, distanziata e indiscussa venerazione. Questo meccanismo è innato nel processo stesso di “oggettivazione”, cioè di separazione cognitiva tra IO e TU, tra soggetto e oggetto e ne è per certi aspetti una conseguenza congenita ed inevitabile. La separazione e l'allontanamento dell'oggetto provoca in qualche modo una sorta di “compensazione energetica residuale”: l'oggetto, separandosi dal soggetto, porta con sé un po' dell'energia di quest'ultimo. Trattandosi di un'energia residua dell'originaria comune appartenenza, di livello qualitativamente differente rispetto a quella originale ormai svanita, genera nel soggetto – come una specie di fantasma a guardia di un antico patto tradito da una delle due parti (il soggetto) – una sorta di sentimento angosciato di “obbedienza postuma” (per dirla con Freud), una atterrita venerazione acritica e incomprensibilmente cogente¹⁹. Poiché tale venerazione non è innata nell'individuo,

18 Jaime De Angulo, *The background of religious feeling in a primitive tribe*, in “American Antropologist”, vol. 28, n.2, 1926, pagg. 352-60, cit. in *Racconti Indiani*, Adelphi, Milano, 1973, pag. 238.

19 Un'altra espressione che ha tentato di descrivere in maniera pertinente il senso per i nativi dello *spirit of wonder* introdotto da Lowie, è il termine *participation mystique*, coniato dall'antropologo francese Lucien Lévy Bruhl. Jung si appropriò di questa espressione e la introdusse tra le definizioni del suo personale glossario – reinterpretandola dal punto di vista della sua psicologia – presentandola in un'accezione che ricorda molto da vicino i meccanismi di

essa è imposta dai condizionamenti culturali di quelle società all'interno del cui modello mentale si è insediata ormai da tempo questo tipo di separazione e di allontanamento.

Lo *spirit of wonder* invece è più che altro una contemplazione “vicina” della misteriosa bellezza e inconoscibilità della natura, è una sorta di “curiosità deferente” riguardo l'esistenza, è un sentimento con cui il nativo ha una grandissima familiarità e padronanza, poiché “l'oggetto” che lo suscita è sentito come affine, contiguo, familiare, correlato. Tra l'oggetto osservato e il soggetto che esperisce l'osservazione non c'è addirittura una completa separazione, proprio in nome di una comune appartenenza che non si è mai fratturata. Anche nei casi più estremi, in cui il senso del prodigio è suscitato dai fenomeni della natura più arcani e più pericolosi (come il tuono o i terribili *blizards*, i venti freddi invernali che soffiano dall'artico), l'indiano americano si sente in parte unito a questi, confidando che anche questi fenomeni abbiano un senso e una ragione di esistere. Il timore nei loro confronti, che pure indubbiamente si manifesta, è quindi mitigato da questo senso di appartenenza comune.

Questo approccio all'esistenza è caratteristico di tutti quei popoli che all'inizio del presente lavoro abbiamo definito nativi: il *wakan* è sicuramente un “universale” presso questi popoli. Il termine polinesiano per designarlo è *mana*, presso gli indigeni del delta del Purari nella Nuova Guinea è *imunu*. La seguente descrizione di Everard Im Thurn a proposito degli indigeni della Guyana inglese è emblematica:

separazione tra soggetto e oggetto sopra descritti: “Questa espressione è stata introdotta da Lévy Bruhl. Per *participation mystique* si intende un ancoramento psicologico (*sui generis*) all'oggetto, sicché il rapporto diretto che li lega può essere definito di parziale identità. Questa identità riposa su una aprioristica unità tra i due. Quindi la *participation mystique* è quanto rimane di questo stato primordiale. Ma il rapporto fra soggetto e oggetto è così stretto solo in determinati casi. Ovviamente si palesa nel modo più eclatante nei primitivi; però è molto frequente – anche se non altrettanto intenso – anche tra le persone civilizzate. Nell'uomo civilizzato esso si verifica tra persone, più raramente tra una persona e una cosa. Nel primo caso si tratta del cosiddetto rapporto di *transfert*, nel quale il soggetto attribuisce all'oggetto un influsso magico cui non riesce assolutamente a resistere, nel secondo si tratta di un analogo influsso esercitato sulla persona da una cosa, o di una sorta di identificazione della persona con la cosa o con l'idea della stessa”. Cfr. C. G. Jung, *Tipi psicologici*, Newton Compton, Roma, 1993, pagg. 367-368.

Per l'Indiano, tutti gli oggetti animati o inanimati sembrano partecipare esattamente alla stessa essenza: essi, non differiscono che per la forma dei loro corpi, il che è puro accidente... È molto difficile per noi afferrare questa concezione indiana di identità profonda e completa fra l'uomo e gli altri animali, salvo per quanto riguarda la forma del corpo; ed è tanto più difficile in quanto l'idea degli Indiani abbraccia un orizzonte ancora più ampio, cioè non fa alcuna differenza – eccezion fatta per la forma corporea – tra oggetti animati ed inanimati²⁰.

Gli fa eco un altro brano tratto di Jaime De Angulo che chiarisce bene lo speciale rapporto dei nativi in genere con la natura:

Esiste [...] in un ambiente selvaggio una moltitudine di interazioni a cui la mente dell'uomo civile non è accordata, perché necessariamente orientata verso un altro aspetto dell'energia mentale, e cioè il razionale. Per capire la psicologia dei Pit River, è necessario rappresentarsi concretamente il loro contatto straordinariamente intimo con gli alberi, le rocce, il tempo e i delicati mutamenti dell'atmosfera, con le forme di ogni oggetto naturale e – ovviamente – con le abitudini non solo di varie specie di animali, ma anche di molti individui. È quasi impossibile per un uomo civile farsi un'idea del grado di intimità con la natura che tutto ciò rappresenta. Nessun uomo civile avrebbe mai l'energia e la pazienza di oziare in una località selvaggia abbastanza a lungo da cogliere questo ritmo sottile di interazioni²¹.

Tra i lakota questo stato di cose è perfettamente rappresentato nell'espressione *Mitakuye oyas'in* o semplicemente *Mitakuye*, che significa “Tutto è correlato”, “Sono correlato con tutte le cose”, “Tutti i miei parenti”, o “Sono in relazione con tutto ciò che è”. Questa espressione è contemporaneamente un saluto, un'invocazione e una preghiera. Emblematico è il fatto che, come saluto, esso sia utilizzato alla stessa

20 E. Im Thurn, *Among the Indians of British Guyana*, citato in L. Lévy-Bruhl, *L'anima primitiva*, Bollati Boringhieri, Torino, 1990, pag. 29.

21 J. De Angulo, *The background of religious feeling in a primitive tribe*, cit., in *Racconti Indiani*, cit., pag. 232.

stregua e con la stessa frequenza del nostro *ciao* o del nostro *buongiorno*. Si aprono dentro noi scenari bellissimi se solo ci soffermiamo un istante a considerare cosa profondamente significhi il fatto che presso un popolo, incontrando un altro essere umano per strada, lo si saluti dicendogli: “Siamo tutti correlati”.

In nome di questa comune appartenenza, gli uomini si sentono legati gli uni agli altri, uniti dall’energia fluida del *wakan* che sta in tutto. Essa genera una visione energetica delle cose e del mondo, una visione oceanica. Ho intenzionalmente parlato di “visione energetica” per utilizzare un termine che fosse il più possibile neutrale e che non evocasse dunque, a causa di eventuali connotati emotivi ad esso associati, particolari immagini o sensazioni già presenti nel lettore. Proprio per questo non avrei comunque nessun problema a parlare di “visione spirituale”. Il mondo dei nativi è una continua esperienza spirituale. Dal punto di vista etico, ciò significa che la razza umana per prima – poiché dotata di intelletto – ha una forte responsabilità nei confronti della natura e del mondo tutto. Il nativo è ecofilo per costituzione. Il richiamo al termine “ecofilia” anziché “ecologia”, anche in questo caso, è voluto. L’ecologia è una disciplina che razionalmente si pone il problema dell’eccessivo inquinamento che l’industrializzazione produce nell’ecosistema planetario: poiché i rischi e i pericoli derivanti dall’inquinamento sono elevati, l’ecologia si preoccupa coerentemente e utilitaristicamente di proteggere l’ambiente. Rinuncerebbe però a questo atteggiamento altrettanto utilitaristicamente, se il problema non avesse raggiunto queste dimensioni (cosa che infatti si è storicamente verificata: in occidente l’ecologia è una disciplina recente, che ha acquisito un minimo di influenza nelle decisioni politiche soltanto negli ultimi 30 anni). L’ecofilia invece è un sentimento pregno di quel senso di appartenenza e di correlazione di cui abbiamo parlato, per il quale i nativi esperiscono addirittura una vera e propria sofferenza se si imbattono ad esempio in una cava di ghiaia che squarcia il ventre di una montagna o nell’abbattimento di una foresta secolare. Uno dei principali motivi di scontro tra i Sioux e l’esercito degli Stati Uniti, e a dire la verità, proprio il motivo che

storicamente scatenò la guerra, fu la scoperta dell'oro nelle *Paha Sapa*, le Black Hills. Per i nativi era inaccettabile che le Colline Nere, il luogo da cui gli uomini erano emersi dalle profondità della terra nella notte dei tempi e avevano popolato il mondo, il centro geografico del loro cosmo, il luogo più sacro di tutta la loro tradizione, fosse aggredito e sfigurato dai minatori²².

Sulla stessa lunghezza d'onda è situata l'accusa lanciata da Russell Means, intellettuale sioux, tra i fondatori dell'A.I.M. (American Indian Movement) che nel luglio del 1980, alle migliaia di persone intervenute alla Black Hills International Survival Gathering, nel Sud Dakota, pronunciò un discorso dall'emblematico titolo: *Perché l'America viva, l'Europa deve morire*. Means accusa il pensiero europeo di avere una forte propensione a “despiritualizzare” il mondo. La sua capacità di razionalizzare, di oggettivare, di spezzettare, ha trasceso gli ambiti nei quali costituiva un vantaggio (quali il miglioramento della tecnica funzionale alla crescita della qualità materiale della vita) e ha invaso pericolosamente tutti i campi dell'umano e, primo tra tutti, la stessa integrità e inviolabilità dell'uomo.

Gli occidentali sono in grado di applicare su altri esseri viventi, ad esempio nella moderna zootecnia industriale, il medesimo stato d'animo, la stessa razionalità applicata per riuscire a ricavare un ponte da un precedente mucchio di pietre. È stato ampiamente dibattuto, poi, su quanto sia pericolosamente facile sconfinare nell'applicazione allo stesso homo sapiens di questa “logica”, che man mano che si allontana dal suo epicentro, perde sempre più di logica e si trasforma in perversione (vedi su tutti l'opera *La banalità del male* di Hannah Arendt).

²² Personalmente sono stato testimone di quanto profonda e radicata sia l'ecofilia nei lakota. In occasione dello scavo di una buca per il fuoco della dimensione di 2 metri x 2 nella fase di preparazione della Sun Dance del 2000 organizzata dal clan Hollow Horn Bear nella riserva di Rosebud, mi fu chiesto, prima di iniziare a scavare, di tagliare a scacchi l'erba sopra la superficie interessata dallo scavo e di sistemarli con delicatezza lì vicino. Al termine della Sun Dance, la buca sarebbe stata ricoperta di terra e l'erba in “mattonelle” che avevo ritagliato sarebbe stata rimessa al suo posto, così da poter continuare a vivere.

La tradizione materialista europea di despiritualizzare l'universo è molto simile al processo mentale che conduce alla disumanizzazione di un altro individuo. E chi pare dimostrarsi più esperto nel disumanizzare il prossimo? E perché? I soldati che hanno molto combattuto imparano a comportarsi così prima di combattere il nemico. Gli assassini fanno la stessa cosa prima di commettere un altro omicidio. Le SS naziste facevano lo stesso nei campi di concentramento con le loro vittime. I poliziotti lo fanno. I leaders dei sindacati lo fanno con i lavoratori che mandano nelle miniere di uranio o nelle acciaierie. I politici lo fanno con tutti quelli che gli capitano a tiro. Tale processo accomuna quelli che perpetrano l'azione di disumanizzare gli altri, nel fatto di legittimare l'uccidere o il distruggere per l'appunto gli altri. Uno dei comandamenti cristiani recita "Non uccidere", almeno non gli esseri umani, cosicché il trucco consiste nel convertire le vittime in non-umani, il che consente di proclamare la violazione del comandamento come virtù.

In termini di despiritualizzazione dell'universo, il processo mentale lavora in modo da rendere virtuoso l'uccidere il nostro pianeta. Termini quali "progresso" e "sviluppo" vengono usati per coprire altre intenzioni, le parole "vittoria" e "libertà" vengono usate per giustificare le stragi del processo di disumanizzazione. Per esempio, uno speculatore terriero può riferirsi a un appezzamento di terreno da convertire in una cava di ghiaia in termini di "sviluppo" del terreno stesso. Lo "sviluppo", in questo senso, significa distruzione totale e permanente del suolo che viene rimosso. Ma la logica europea ha "guadagnato" un po' di tonnellate di ghiaia con le quali altra terra può ulteriormente "svilupparsi" con la costruzione di strade. Avanti di questo passo, l'intero universo - nella logica europea - è da considerarsi aperto a questo tipo di follia²³.

A questo punto, siamo in grado di argomentare adeguatamente alcune critiche nei confronti delle interpretazioni intellettualistiche di Tylor e Frazer che li portarono alla creazione del concetto di *animismo*.

23 E. Braschi, *Il cerchio senza fine*, Mursia, Milano 1997, pagg. 167-168.

2. Critica all'animismo e all'antropomorfismo in Tylor.

Come si ricorderà dal precedente capitolo, Tylor ipotizzava che la credenza nell'esistenza dell'anima derivasse dall'esperienza del sogno, che induceva i primitivi a ritenere che gli esseri umani possedevano un'anima dotata di vita propria destinata a staccarsi dopo la morte dal corpo. Per estensione, avrebbero finito per attribuire il possesso di un'anima o comunque di un'essenza spirituale anche agli animali, agli oggetti e ai fenomeni naturali.

Come abbiamo appurato, però, tale procedimento logico è sbagliato. Infatti – a prescindere dal fatto che Tylor commette l'ingenuità di chiamare in causa l'esperienza del sogno così come la conosce un occidentale e per analogia immagina che le rappresentazioni oniriche presso i popoli nativi siano identiche – tale tesi è smentita dai fatti appena esposti: l'essenza spirituale, l'anima (il *wakan* potremmo ormai dire), non viene attribuita dai nativi anche ad animali, oggetti e fenomeni naturali, per estensione di un processo logico che ha riconosciuto l'anima come caratteristica propria della razza umana, ma - esattamente al contrario - quell'essenza spirituale è percepita come pervadente e unificante tutte le cose, tutto l'universo, compresa non da ultimo la stessa razza umana.

L'*animismo*, se vogliamo convenzionalmente continuare ad adottare questo termine, dunque, non è una rozza superstizione o un banale errore in cui indulgono intere culture, ma casomai un atteggiamento improntato ad una profonda riflessione esistenziale e ad una profonda sensibilità, la stessa che Wittgenstein, pur non addentrandosi negli ambiti della spiritualità dei nativi, aveva probabilmente intuito.

Un altro errore della teoria tyloriana (ereditata da Hume e prima ancora di lui evidentemente dalla famosa critica all'antropomorfismo degli dèi di Senofane²⁴) è

24 Nato probabilmente tra il 580 e il 565 a.c. Senofane di Colofone apparteneva alla corrente filosofica della cosiddetta scuola di Elea o eleatismo, fondata da Parmenide, che si basava sulla concezione dell'Essere uno.

quello di considerare la tendenza all'antropomorfismo uno dei meccanismi universali di funzionamento della mente umana, che dunque sarebbe anche alla radice dell'*animismo*. Anche in questo caso troviamo in azione la tautologia della forma mentis occidentale che interpreta la realtà in base alla propria struttura. Se c'è una cultura il cui pensiero e la cui capacità di immaginazione tende all'antropomorfismo, questa è quella occidentale. Basti pensare al libro biblico della Genesi, in cui Dio creando l'uomo lo fece a sua immagine e somiglianza. Già l'uomo biblico è totalmente separato dal mondo che lo circonda ed è un essere speciale: Dio infatti gli assegna la facoltà di disporre a suo piacimento delle altre razze animali. Quale predisposizione culturale migliore per inaugurare una tendenza all'antropomorfismo?

Come abbiamo avuto modo di osservare, la visione del mondo dei nativi invece è fluida, tendente all'*indifferenziato*. Il confine tra uomini e animali è vago e non vi è una netta separazione nella mente dei nativi tra le due categorie. Il ruolo attribuito all'animale totemico, è quello di avere in comune col clan appartenente a quel totem il progenitore ancestrale. Non si tratta di una discendenza metaforica: i membri del clan della volpe sanno che il loro progenitore è anche il progenitore delle volpi e dunque evitano di cibarsene, poiché gli esemplari di volpe vengono considerati alla stregua di fratelli, appartenenti al medesimo clan. È perfettamente plausibile, per la loro mentalità, che una volpe si trasformi in uomo e viceversa.

Jaime De Angulo a proposito dei racconti della mitologia dei Pit River dice:

Ogni indiano Pit River ne conosce due o tre versioni, ed è interessato a impararne altre, proprio come è interessato a imparare nuove storie del ciclo di Coyote, del ciclo di

Famoso il passo in cui critica l'antropomorfismo degli dèi greci: "Ma i mortali ritengono che gli dèi vengano generati, e che abbiano vesti, voci e figure come loro. Ma se i buoi, i cavalli e i leoni avessero mani o se potessero dipingere e compiere quelle opere che gli uomini compiono con le mani, i cavalli dipingerebbero immagini degli dèi simili ai cavalli, i buoi simili ai buoi, e plasmerebbero i corpi degli dèi simili all'aspetto che ha ciascuno di loro".

Evidentemente, la critica di Senofane era rivolta ad una mente in cui si era già consolidata la consapevolezza di una netta separazione tra gli uomini e gli animali e in cui il soggetto era già separato e distanziato dall'oggetto. All'epoca di Senofane dunque la Grecia si era già incamminata su quella strada che avrebbe portato poi al progressivo affinamento del modello mentale occidentale.

Donnola, o una qualsiasi altra storia, tra mille, di quel tempo non tanto remoto in cui gli animali erano uomini, o gli uomini erano animali – come preferite. Difatti, non esiste vera differenza tra uomini e animali dal punto di vista degli indiani Pit River. Non dobbiamo dimenticare che per loro questi racconti non sono narrazioni storiche, bensì drammi letterari. E questi li affascina perché contengono, in un'eccellente forma artistica, i problemi emotivi e psicologici della vita, naturalmente da un punto di vista indiano. Un indiano Pit River interromperà sempre qualsiasi cosa stia facendo, mettendosi a sedere accanto a noi, se gli racconteremo una storia, anche se la sa a memoria²⁵.

Queste, come altre mille citazioni che potremmo addurre, appartengono ad una lunga schiera di dati scientificamente documentati ormai da più di un secolo e ampiamente conosciuti nella tradizione antropologica.

Poniamo il caso che Tylor avesse riflettuto su un simile stato di cose e avesse interpretato questa indifferenziazione come la tendenza ad un qualche antropomorfismo, nel senso che tale tendenza antropomorfizzante si attuava attraverso il tentativo di inglobare la categoria “animali vari”, nella categoria “uomini”. Anche in questo caso ci troveremmo di fronte ad una inversione della verità delle cose: infatti la categoria “uomini” non è sempre esistita così come è presente nella nostra mente oggi. Non è dunque plausibile che fin dalla notte dei tempi esistesse la consapevolezza di appartenere a questa categoria, per creare - a immagine e somiglianza della categoria stessa - l'intera struttura cognitiva del mondo e del reale. La creazione di un concetto mentale del tipo “categoria: uomini” separata da “categoria: animali vari” in virtù di una scorporazione e scissione da una precedente “entità indifferenziata pre-categoriale”, è stata una conquista avvenuta in un preciso momento storico ed evidentemente non è stata conseguita da tutte le culture umane. Né Tylor, né nessun altro dunque, avrebbe potuto riscontrare tendenze all'antropomorfismo presso tali culture.

25 J. De Angulo, *The background of religious feeling in a primitive tribe*, in *Racconti indiani*, cit., pagg. 238-239.

3. Critica al principio di causazione in Frazer.

Un altro punto su cui vale la pena soffermarsi, riguarda l'affermazione di Frazer secondo la quale l'atteggiamento magico/animistico, al pari di quello scientifico, si fonda sul principio di causazione. Tale principio sarebbe anch'esso innato in qualche modo, poiché Frazer lo identifica come legge generale del pensiero, che presiede alla decisione nei comportamenti. I nessi causali sui quali poggia la magia, derivanti quindi dall'originario principio di causazione, sarebbero il principio di similarità ("il simile produce il simile") e quello di contiguità ("le cose che sono state a contatto una volta continuano ad agire l'una sull'altra anche a distanza"). Tali principi sono alla base della magia simpatica e di quella omeopatica: la loro esistenza è determinata dal fatto che la mente viene considerata da Frazer un meccanismo associativo.

Wittgenstein contesta il principio causale quale base dei comportamenti umani: anche lui in questo caso, come noi nei confronti delle teorie sull'animismo e sull'antropomorfismo, opera un ribaltamento della posizione degli intellettualisti. Lo fa smascherando l'inconsapevole inversione eseguita dall'interpretazione frazeriana dei comportamenti magici e del significato del loro linguaggio.

Secondo la filosofia classica, il linguaggio causale avrebbe origine da un processo cognitivo che parte dall'osservazione di sequenze regolari di eventi, tenta la formulazione di una regola universale di connessione tra gli eventi, e infine si chiede se tale regola sia soddisfatta dagli eventi specifici in questione. [...] per Frazer le «leggi» della magia simpatica poggiano proprio su un simile meccanismo di generalizzazione causale, differenziandosi dalle leggi scientifiche solo per uno svolgimento insoddisfacente dell'ultimo passaggio, che potremmo definire come quello del dubbio o della verifica empirica. Per Wittgenstein, invece, questi processi di pensiero sono solo elaborazioni secondarie di un nesso preconettuale, che poggia su una reazione immediata ed istintiva.

Cerchiamo di chiarire questo punto pensando al caso di un bambino che si scontra con un altro facendolo cadere. Quest'ultimo, probabilmente, reagirà in modo aggressivo verso il primo: possiamo forse dire che «reagisce alla causa» della sua caduta. Ma quanta componente di riflessione intellettuale vi è in questo riconoscimento della causa? Il bambino si pone forse un dubbio su cosa lo ha fatto cadere? Naturalmente no. Il bambino non reagisce all'altro perché *sa* o *crede* che egli sia la causa della sua caduta, né perché possiede i concetti di causa ed effetto e li applica a questo caso particolare. La sua reazione non è il frutto di congetture, inferenze, conclusioni generalizzanti: semmai, questi processi possono seguire la reazione. «La forma primitiva del gioco linguistico è la certezza, non l'incertezza», scrive Wittgenstein; intendendo non tanto una certezza intellettuale, che si possa esprimere in forma proposizionale (il bambino che afferma mentalmente la verità dell'enunciato «l'altro bambino mi ha fatto cadere»), quanto una certezza istintiva. Il gioco linguistico del rintracciare la causa riposa su un modo d'agire «primitivo»; e questo, a sua volta, «è un prototipo del pensiero e non il risultato del pensare». In questo senso va letta l'annotazione di Wittgenstein: «il linguaggio - direi - è un affinamento: “in principio era l'azione”»²⁶.

L'esempio appena riportato che chiama in causa l'istintività del comportamento infantile, tende a farlo associare a quello dei nativi: potrebbe cioè sembrare che il principio alla base dei comportamenti magico-animistici dei nativi sia di carattere esclusivamente istintivo, come se si trattasse di atteggiamenti generati da una sorta di riflesso condizionato, solidificatosi in istituzioni culturali quali rituali, miti e cerimonie. In realtà, l'aspetto istintivo nella sua accezione di reazione automatica, meccanica e irrazionale è indubbiamente presente ed è testimoniato in diversi documenti etnografici e – a rischio di cadere in fuorvianti generalizzazioni – potremmo affermare che esso è più vivido e più presente nei popoli nativi che non nell'Occidente. Su questo versante è stata posta del resto particolare enfasi dal modello antropologico pre-logista, in voga fino agli anni '20 del XX secolo, che succedette a quello intellettualista. I prelogisti ritenevano che il comportamento dei popoli nativi appartenesse ad una fase anteriore alla nascita della logica e fossero

26 F. Dei, *Usanze sinistre e profonde: Wittgenstein, Frazer e la magia*, cit., pagg. 6-7.

dunque comportamenti prevalentemente irrazionali. Tuttavia l'aspetto meccanico/istintivo, su cui torneremo nel prossimo capitolo a proposito del fenomeno dell'*olonismo*, è soltanto una parte della questione: in realtà i *nessi preconconcettuali* in cui Wittgenstein situa l'origine del linguaggio e sui quali il pensiero si sarebbe iscritto soltanto successivamente quale loro "commentario", non sono soltanto di natura istintiva, cioè azioni e reazioni motorie interiorizzate in nessi. Tali "reazioni primitive" hanno anche un'altra natura, che potremmo definire di tipo "morale", ma forse ancora meglio, "spirituale":

Come hanno suggerito alcuni interpreti di Wittgenstein, la nozione di «reazioni primitive» può risultare molto feconda per la comprensione del comportamento rituale e simbolico. H. O. Mounce propone in proposito un interessante esperimento mentale. Immaginiamo di chiedere a qualcuno di infilare degli spilli in un ritratto della propria madre, mirando con attenzione agli occhi. Chi sarebbe disposto a farlo in tutta tranquillità? E chi potrebbe resistere al senso di colpa se, qualche tempo dopo, la madre perdesse la vista? Vi sarebbe in questo caso la percezione di una connessione tra i due eventi, che tuttavia non avrebbe nulla di causale. Il senso di colpa, che difficilmente potremmo non provare, non scaturirebbe da una riflessione sulle conseguenze dell'atto compiuto, né da una eventuale credenza nella sua efficacia magica. Siamo piuttosto di fronte ad una reazione morale primitiva, pre-razionale. D. Z. Phillips, un filosofo della religione di orientamento wittgensteiniano, riferisce di aver discusso questo esempio con un ampio gruppo di studenti, gran parte dei quali ha dichiarato di non sopportare neppure l'idea di conficcare gli spilli nel ritratto della madre. Richiesti di spiegare il perché, hanno addotto varie ragioni, facendo soprattutto riferimento all'intrinseca immoralità dell'atto, che sembra giocare con cose serie e gravi. Ma ciò non significa che il rifiuto di piantare spilli, o il senso di colpa che quell'atto farebbe insorgere, siano una conseguenza di queste riflessioni; così come non sarebbero conseguenza di eventuali credenze in un effettivo nesso causale di tipo magico. Le motivazioni razionali cui possiamo pensare sono, per così dire, dei commenti alla reazione primitiva, e non la sua causa. Come si esprime Phillips, «non concordiamo di reagire in questo modo: piuttosto, il fatto che concordiamo si mostra in questa reazione».

Dobbiamo però resistere alla tentazione di considerare le reazioni primitive una *spiegazione* del rituale. Il fatto che Wittgenstein le definisca «istintive» non deve farci

pensare a un fondamento biologico, naturalistico: i termini «primitivo» e «istintivo» alludono semmai a uno sfondo di precomprensione, a un piano dell' «elementarmente umano» sul quale possiamo «ritrovarci» in pratiche aliene e apparentemente irrazionali. Una volta che abbiamo compreso questa qualità elementarmente umana che sta alla base del rituale magico, ritrovandola anche in noi stessi, non abbiamo «spiegato» il rituale, ma abbiamo semmai eliminato il bisogno di spiegarlo²⁷.

Nella mia esperienza nelle riserve lakota mi è capitato di esperire letteralmente la sensazione provocata da questa catartica eliminazione del bisogno di spiegazione. Durante la cerimonia della Sun Dance notai che nell'albero sacro erano concentrati una grande quantità di simboli maschili e femminili e di varia altra natura e ognuno di essi presentava molteplici significati. Svitati altri dettagli e simboli di quella cerimonia mi erano sconosciuti e così cercai di raccogliere diverse testimonianze poiché ero interessato a conoscerne l'origine. Quasi ogni persona a cui mi rivolsi li spiegò in maniera differente. Ma queste spiegazioni, contrariamente a quello che mi sarei aspettato, non mi diedero l'impressione di essere contraddittorie. La contraddittorietà è il risultato dell'impostazione tutta occidentale che si sviluppa sull'asse lineare "causa-effetto". La sensazione, per un Lakota o anche per chi abbia vissuto un periodo sufficiente con loro, è del tutto diversa: nella dimensione circolare e olistica degli Indiani, tutto può coesistere. Differenti spiegazioni non si escludono l'un l'altra, ma si integrano, coesistono. Se esistono delle parole d'ordine nel modo di pensare Lakota, queste sono senz'altro *correlazione*, *totalità* e *sincronicità*, piuttosto che *esclusione*, *dettaglio* e *causalità*. Ci si accorge subito che dentro noi si espande un senso di armonia se si prova a pensare in quei termini, cioè "alla maniera indiana". Viceversa tale armonia scompare se si pensa in termini di "causa-effetto", in termini di "o l'uno o l'altro". Prende campo - con la raggiunta, esaustiva spiegazione razionale - una sensazione d'inadeguatezza, d'incompletezza, di non appagamento, che è il risultato di una rottura: qualcosa di unito e gioiosamente perfetto si è

²⁷ Ivi, pagg. 7-8.

frantumato in tanti piccoli frammenti razionali, senz'altro perfettamente legittimati nella loro esistenza, ma appunto soltanto frammenti e direi anche tristi. La metafora di un vaso che, una volta rotto, viene ricostituito incollando pezzetto dopo pezzetto, ma rimane pur sempre un vaso rotto, credo descriva bene la differenza delle due concezioni.

In qualche maniera, lo stesso Wittgenstein parla di una sensazione simile quando – ai fini di una corretta comprensione di culture diverse, come pure di una corretta comprensione dei diversi ambiti all'interno della nostra cultura determinati dai differenti giochi linguistici che la compongono – raccomanda di sostituire la spiegazione causale con la pura descrizione. Per il filosofo austriaco dovremmo cercare di contrastare “gli incantamenti del nostro pensiero per mezzo del nostro linguaggio” componendo correttamente ciò che già sappiamo, attingendo a quel substrato appartenente all'«elementarmente umano» attraverso una “ricognizione aerea” – la pura descrizione – che svela alle nostre consapevolezze una struttura di connessioni sincroniche formali, piuttosto che intraprendere un fuorviante procedimento esplicativo-causale di natura diacronica ed evolutiva²⁸:

Credo che l'impresa di dare una spiegazione sia sbagliata già per il semplice motivo che basta comporre correttamente quel che si *sa*, senza aggiungervi altro, perché subito si produca da sé quel senso di soddisfazione che si ricerca mediante la spiegazione [...] Qui si può solo descrivere e dire: così è la vita umana²⁹.

Un altro esempio può esserci fornito da un passo tratto dal mito del *bandicoot* (l'opossum) presso gli Aranda settentrionali dell'Australia centrale, raccolti da Strelow e riportati da Elias Canetti nella sua opera *Massa e potere*.

28 Wittgenstein a tale proposito argomenta: “La spiegazione storica, la spiegazione come ipotesi di sviluppo, è solo *un* modo di raccogliere i dati - della loro sinossi. È ugualmente possibile vedere i dati nella loro relazione reciproca e riassumerli in un'immagine generale che non abbia la forma di un'ipotesi sullo sviluppo cronologico [...] Tale rappresentazione perspicua media la comprensione, che consiste appunto nel «vedere le connessioni». Di qui l'importanza del trovare anelli intermedi”. Cfr. L. Wittgenstein, *Note sul ramo d'oro*, 1967, citato in F. Dei, *Usanze sinistre e profonde: Wittgenstein, Frazer e la magia*, cit., pag. 11.

29 *Ibidem*.

È il terzo giorno [di caccia]. I figli [umani di Karora, l'antenato del totem del *bandicoot*, padre degli opossum e degli uomini] stanno tornando, affamati e stanchi, in grande silenzio. [...] Cercano, e cercano, e cercano. Cacciano i bastoni in tutte le tane e i luoghi di sosta degli opossum. D'improvviso qualcosa si oscura e di peloso balza fuori, ed è già lontano. Risuona un grido: "È un canguro che scappa". I figli scagliano i loro bastoni in quella direzione e spezzano una zampa all'animale. Odonano poi le parole di un canto che giunge dall'animale colpito:

Io, Tjenterama, ora sono storpio,

sì, storpio, e la purpurea eternità preme su di me.

Io sono un uomo come voi. Non sono un opossum³⁰.

Tjenterama, che nel prosieguo del mito diverrà un grande capo, è un canguro che protesta per non essere stato riconosciuto come uomo dagli uomini, i figli di Karora, che lo hanno scambiato per un opossum. Una storia più incongrua e contraddittoria di questa non potrebbe esistere! Eppure il racconto, alla lettura, presenta comunque una sua rotonda e appagante coerenza. Il senso di appagamento che percepiamo dentro di noi, da dove proviene? Da cosa è determinato? Non certo dalla soddisfazione di nessi esplicativi e causali che, anzi, vengono completamente disattesi.

Ritornando ai lakota e riflettendo sui tratti salienti della loro società, ci si accorge che l'assenza della necessità cogente di una coerenza logica che soddisfi il principio causale e quello di non contraddizione, porta la loro cultura ad essere particolarmente tollerante. Non ci sono atteggiamenti ortodossi, né una liturgia rigida nelle loro cerimonie. Il concetto di ortodossia è totalmente fuori luogo nella spiritualità indiana, è un termine ad essa completamente alieno ed inapplicabile. Gli indiani sanno che ci sono molti modi per fare le cose. In questo, si osserva tutta la

30 T. G. H. Strelow, *Aranda Traditions*, in E. Canetti, *Massa e potere*, Adelphi, Milano, 1981, pag. 423.

saggezza di un popolo che riesce sempre a mantenere l'equilibrio e a non cadere in fanatismi né dogmatismi, che sono lucidamente considerati come inutili eccessi. Emblematiche in questo senso sono le raccomandazioni di padre William Stolzman, nella sua opera *Come partecipare alle cerimonie Lakota*:

È importante per un principiante essere preparato contro atteggiamenti negativi piuttosto frequenti. Giovani, energici seguaci di particolari *medicine men*, e perfino alcuni stessi *medicine men*, sono così concentrati su se stessi che dicono: “Il mio rituale è l'unico vero. Il suo rituale è diverso. Quindi, egli sbaglia!” Queste persone sanno che sono gli spiriti i veri designatori della religione Lakota, ma dimenticano che gli spiriti sono liberi di dirigere persone differenti a fare cose in maniere differenti. A causa delle esigenze totalizzanti del fervore religioso, è facile diventare dogmatici ed assolutistici circa le questioni spirituali. Poiché sono gli spiriti coloro che specificano il giusto modo, la principale domanda da fare a queste persone è: “Per caso l'altra persona sta facendo tutto nel modo in cui gli spiriti hanno detto a lui soltanto di farlo?”³¹.

Questa indeterminatezza, questa fluidità culturale totalmente disancorata da qualsiasi osservanza di protocolli esplicativo-causali, come pure da qualsiasi sovrastruttura culturale socialmente condivisa e imposta (nel caso dei lakota faremmo meglio a dire “proposta”), è ancora più pronunciata negli indiani Pit River della California, che secondo Jaime De Angulo, che visse a lungo tra di loro, si troverebbero in uno stadio assolutamente primitivo³².

31 W. Stolzman, *How to take part in Lakota Ceremonies*, Tipi Press, Chamberlain, SD, 1986, Prefazione, pag. VII.

32 “La tribù dei Pit River della California nord-orientale, di cui gli Adzumawi e gli Atsuge rappresentano due gruppi locali, sono un popolo estremamente primitivo. In verità la caratteristica più saliente della loro cultura è l'assenza di quasi ogni cosa: niente totemismo, niente organizzazione sociale, o società segrete o cerimonie religiose di qualsiasi genere, o sacerdozio, e neanche veri tabù. Un quadro di tratti negativi davvero imponente, insomma. Da un punto di vista materiale la loro cultura è quasi altrettanto spoglia: arco e frecce, coltello di ossidiana, coperte di pelli di coniglio, panieri di media qualità, ma niente vasellame; vestiti, d'inverno, dei semplici pezzi di pelliccia avvolti e legati intorno al corpo, oppure cuciti assai rozzamente sì da adattarsi più o meno alle forme: d'estate, nulla; niente tessitura, nessun senso della decorazione e nessuno sviluppo di qualsiasi tecnica artistica; niente agricoltura. D'inverno vivevano rinchiusi in enormi case comunitarie, che ospitavano fino a dieci famiglie, e in estate scorrazzavano di qua e di là. Praticavano la caccia collettiva, usando il sistema delle battute e delle fosse, piuttosto che la caccia di posta individuale.

La loro esperienza religiosa è intima, personale, individuale. Non è mai modellata secondo una forma prescritta, e meno ancora in un rituale, quale che sia. Tutto questo sviluppo verrà in uno stadio più tardo dell'evoluzione del super-organico. Ma questo stadio estremamente primitivo è caratterizzato da estrema elasticità e casualità [attenzione!: non "causalità"]. Non ci sono due uomini che abbiano gli stessi sogni, e uno dei commenti che si odono più frequentemente su uno sciamano è: "Non l'ho mai visto curare, non so come lavori"³³.

Dunque potremmo azzardarci a sostenere che la sensazione di appagamento derivante – per dirla con Wittgenstein, dalla perfetta adesione alla grammatica del linguaggio in un determinato gioco linguistico – nasce dalla "naturalzza" dello status mentale anteriore all'avvento del principio di non contraddizione che ha condizionato tutta l'evoluzione della logica nella storia dell'Occidente, naturalzza preesistente che Wittgenstein aveva ben individuato:

Wittgenstein sottolinea costantemente come l'idioma espressivo del rituale sia qualcosa non di strano e misterioso, ma di perfettamente naturale (il che, ripeto, non equivale a «naturalisticamente fondato»), e in quanto tale immediatamente comprensibile da tutti. Tanto naturale, e presente nell'intimo di noi stessi, che, dice Wittgenstein: "potremmo benissimo inventarci noi stessi delle usanze, e sarebbe un caso se in qualche luogo non si trovassero davvero. Vale a dire che il principio che regola queste usanze è molto più universale di quel che dichiara Frazer ed è presente nella nostra anima, tant'è vero che noi potremmo escogitarci tutte quelle possibilità [...] Anzi, le spiegazioni di Frazer non sarebbero affatto spiegazioni se in ultima istanza non facessero appello a una tendenza in noi stessi."

Benché non avessero agricoltura, avevano sviluppato a un alto grado quella che può essere definita "cultura del bastone da scavo". Ciò implica una vasta conoscenza di radici eduli, semi e verdure selvatiche, nonché dei luoghi dove crescono meglio e sono più dolci; in che preciso periodo sono mature in ogni singolo spiazzo erboso o pendice di collina, e infine di come cuocere a mezzo e trattare, ai fini della loro conservazione, grandi quantità di provviste per l'inverno.

Questi pochi elementi saranno sufficienti a dare al lettore un'idea della vita di questa gente. Se si deve definire qualcuno come primitivo, essi lo sono". Cfr. J. De Angulo, *The background of religious feeling in a primitive tribe*, citato in *Racconti indiani*, cit. pagg. 231-232.

33 Ivi, pag. 239.

La conoscenza della grammatica del rituale, delle sue regole generative, fa parte del corredo dell'elementarmente umano. Wittgenstein cita il caso del fratello di Schubert che, dopo la morte del musicista, tagliò le partiture in piccoli frammenti di poche battute che donò agli allievi prediletti. Noi comprendiamo immediatamente questo atto come atto di pietà; ma, osserva Wittgenstein, ci sarebbe sembrato altrettanto naturale come atto di pietà il bruciare le partiture, oppure il conservarle intatte e inaccessibili. C'è un principio alla base di tutto questo, anche se è difficile enunciarlo nei termini di una generalizzazione empirica.³⁴

Questo principio che è ineffabile e che potremmo definire “principio spirituale” (ma forse “principio intuitivo” è una definizione più pertinente), costituisce assieme all'altro principio, quello di “azione istintiva” citato nell'esempio del bambino che si scontra e cade, il *nesso preconconcettuale* di cui parla Fabio Dei che starebbe alla base dei giochi linguistici o almeno di quelli che non è possibile descrivere con la grammatica del linguaggio empirico-logico. Tale principio – come fa notare Fabio Dei – è difficilmente enunciabile “nei termini di una generalizzazione empirica”, se questa debba oltretutto rispettare i crismi di una logica tutta interna al principio di non contraddizione. Se provassimo ad estendere il concetto di logica anche oltre le “colonne d'Ercole” sancite dal principio di non contraddizione, ci accorgeremmo che certe azioni e certi principi, che classifichiamo come irrazionali o pre-logici, ci svelerebbero una loro suprema luminosa logica: una logica che potremmo definire esistenziale o spirituale.

Anche questo tema sarà oggetto di un approfondimento nel prossimo capitolo. Per adesso ci basti tentare di comprendere meglio la natura di tali principi ineffabili e non facilmente descrivibili. Se pensiamo, ad esempio al caso del fratello di Schubert sopra citato, ci accorgiamo che esiste un'ampia gamma di scelte che in nome del “principio ineffabile” wittgensteiniano sarebbero state tutte egualmente considerate legittimi atti di pietà anche nella nostra società super-razionale. Tale ampia gamma di scelte va dalla conservazione degli spartiti del musicista alla loro completa

34 F. Dei, *Usanze sinistre e profonde: Wittgenstein, Frazer e la magia*, cit., pag. 8.

distruzione, passando per qualsiasi altro atto possa venirci in mente. Eppure l'atto della conservazione e quello della distruzione sono due azioni situate esattamente agli antipodi dal punto di vista di una logica causale-razionale. Com'è possibile, allora, che nella nostra società razionale sarebbero legittimi comunque entrambi gli atti, se considerati all'interno della sfera degli atti di pietà?

Questa riflessione ci dà la dimensione di come esista una logica quotidiana oltre quella razionale, oltre il principio di non contraddizione, che semplicemente non riusciamo a vedere a causa della struttura del nostro modo di pensare e che secondo Wittgenstein possiamo cogliere soltanto evitandoci di pensare, nel senso di evitare un approccio esclusivamente causale alla realtà.

Effettivamente, non utilizzando questo tipo di approccio nell'osservazione di tanti aspetti del cerimoniale nella Sun Dance presso i lakota, si riesce a percepirne l'intima e nuda essenza. Ci sono due episodi in particolare che possono chiarire cosa intendo.

Il primo riguarda l'allestimento dell'albero sacro durante il Tree Day. Prima di essere piantato al centro del cerchio, l'albero viene decorato con nastri, bandiere e offerte di tabacco. Le offerte di tabacco sono racchiuse all'interno di piccolissimi fagotti di stoffa colorata legati insieme in una specie di "rosario indiano". Le offerte, come le bandiere, sono di svariati colori, tutti all'interno della gamma prevista dal rituale e cioè il nero dell'ovest, il rosso del nord, il giallo dell'est, il bianco del sud, il blu del cielo e il verde della terra. Le bandiere e le offerte di tabacco, preparate pazientemente nei giorni precedenti la Sun Dance, sono attaccate ai rami più alti. Alcune offerte di tabacco, assieme alle offerte di pelle (skin offers)³⁵, vengono avvolte invece attorno al tronco, che è stato dipinto con vernice rossa sacra ed è completamente glabro, poiché la corteccia è stata rimossa e distribuita alla gente e gli eventuali piccoli ramoscelli sono stati tagliati. L'immagine di un uomo e di un

³⁵ Le offerte di pelle hanno lo stesso aspetto esteriore di quelle di tabacco. All'interno però ci sono dei pezzetti di pelle presi dal braccio di coloro che hanno voluto donarla in segno di devozione. L'operazione di "prelievo" viene eseguita con un bisturi da un particolare officiante con quell'incarico preciso nella cerimonia.

bisonte, ritagliate nella pelle di bisonte, vengono attaccate alla diramazione dell'albero. Generalmente, entrambe le figure possiedono organi genitali di dimensioni abnormi. La loro compresenza ha lo scopo di accrescere il "red power". I loro significati hanno innegabili connessioni con la fertilità e con la caccia.

Viene quindi la volta del fagotto sacro: anch'esso viene appeso alla biforcazione dell'albero. Contiene utensili e oggetti che erano indispensabili nella vita quotidiana dei Lakota, necessari a costruire e preservare la vita: il *wahintke* (un attrezzo per conciare le pelli), il coltello, un pezzo di *papa* (carne secca di bisonte) con una freccia verniciata di rosso conficcata dentro per simboleggiare la freccia che ha ucciso il bisonte, un punteruolo da donna per cucire, un palo da tenda per imbrigliarci il cavallo. Sempre all'altezza della biforcazione, viene quindi legato un fascio di rami di ciliegio, perpendicolarmente rispetto all'asse del tronco. È un ennesimo simbolo di abbondanza. Secondo alcuni esso rappresenta anche il nido dell'aquila, l'uccello che porta le preghiere in cielo - o del Thunder-Bird, il mitico uccello del tuono - il quale va a riposarsi nella biforcazione dell'albero.

Il secondo episodio riguarda il giorno successivo, cioè il primo dei quattro giorni di Sun Dance vera e propria. Prima di iniziare la danza c'è un particolare rituale da compiere. Una pipa viene riempita con del tabacco sacro, che identifica simbolicamente tutte le cose dell'universo. I grani di tabacco sono attentamente messi in una ciotola. La ciotola stessa, che rappresenta il centro del mondo, viene messa a contatto con l'albero sacro, che anch'esso rappresenta un centro. A quel punto la pipa viene presa e impugnata dalla Donna Bisonte Bianco³⁶ che la offre ai Poteri (nord, est, sud, ovest, cielo e terra). Dopo tale procedimento la danza può finalmente iniziare.

36 La Donna Bisonte Bianco o per meglio dire la Donna Vitello di Bisonte Bianco (*White Buffalo Calf Woman*) è un personaggio molto importante della mitologia lakota, che nelle cerimonie viene in genere interpretato da signore anziane.

I due episodi appena citati mi sono sembrati significativi perché in entrambi è chiamata in causa l'azione del "mettere a contatto", che è anche quella chiamata in causa da Frazer quando parla della magia omeopatica, che secondo lui avrebbe origini nel pensiero causale, come sappiamo. Nel primo dei due episodi il contatto in questione è quello tra l'incredibile serie di oggetti simbolici preparati nei giorni precedenti e la parte aerea dell'albero sacro; nel secondo caso è quello tra la ciotola riempita dei grani di tabacco e la base dello stesso albero sacro. L'essenza, il significato profondo di questi comportamenti del "mettere a contatto", o comunque gran parte di questo loro significato, è evidente, si trova racchiuso in quel "principio ineffabile difficilmente enunciabile in termini di generalizzazioni empiriche", di cui parla Fabio Dei. Voglio dire che – pur ammettendo che una parte dei significati di questo "mettere a contatto" possano essere stati indotti, come sostiene Frazer, dal principio mentale di causazione e più precisamente da quello di contiguità sotteso alla sua concezione di magia omeopatica – questa parte è una parte infinitesimale. Dalla semplice lettura dei passi sopra descritti, in cui l'assiduità, la convinzione e l'insistenza di quei comportamenti si mostra da sola, è già "naturalmente" evidente a qualunque lettore che la "centralità" del loro significato, il "succo del discorso", indubbiamente non risiede nel principio omeopatico frazeriano eventualmente riscontrabile in una qualche misura in quei comportamenti.

Ad esempio, entrare "virtualmente" in contatto con la persona amata baciandone l'immagine, non poggia su nessuna credenza che tale atto abbia un effetto sulla persona rappresentata nell'immagine. Agiamo così e ci sentiamo soddisfatti, non c'è altro da spiegare. C'è sicuramente un principio alla base di questa soddisfazione, ma non è facilmente spiegabile, come detto, e sicuramente non lo è in base alla logica "causa-effetto" della razionalità.

L'ambito di questo "principio ineffabile" che ci siamo azzardati a chiamare "principio intuitivo", caratterizzato dai tratti e dalle sfumature tutte da scoprire di una "logica oltre la contraddizione", semmai, può essere contemplato per mezzo di una

corretta descrizione e di una corretta composizione linguistica, come consiglia Wittgenstein. Tuttavia, a mio avviso ci sarebbe il modo non solo di contemplarlo, ma addirittura di introdurvisi e di esplorarlo. Questa esplorazione non può avvenire per mezzo della ragione, come abbiamo appurato, ma per mezzo di un'altra funzione della mente: l'intuizione.

Vedremo addirittura nel prossimo capitolo come paradossalmente, in una visione del mondo caratterizzata dalla “logica oltre la contraddizione”, la differenza tra intuizione e ragione si assottigli sino a scomparire e i due termini si vadano a sovrapporre fino a coincidere. Potremmo accorgerci di come addirittura sia superflua la distinzione dei due termini utilizzata per identificare le due diverse facoltà mentali. Cioè la loro classificazione linguistica (inteso nel senso di creazione di due termini diversi nel vocabolario, associati a due diversi significati) forse si è resa necessaria soltanto nel momento storico in cui la “logica oltre la contraddizione” si è ristretta alla “logica causale” della tradizione occidentale.

L'infiltrazione dell'Occidente nella visione dei nativi

In questo paragrafo, che chiude questo secondo capitolo, ci occuperemo di una questione forse marginale rispetto agli argomenti oggetto del percorso esplorativo del presente lavoro, ma che comunque andava affrontata per completare l'obiettivo di questo capitolo che era quello di rispondere in maniera il più possibile esaustiva alla domanda su come i popoli nativi vedono il mondo.

1. La sovrapposizione terminologica.

Abbiamo osservato che le categorie concettuali appartenenti ai particolari “giochi linguistici” che riguardano i nativi, sono a volte di difficile comprensione per noi. La difficoltà è situata proprio nei meccanismi soggiacenti al linguaggio e nella non totale capacità di esprimere, con la terminologia di una determinata cultura, dei significati espressi dal linguaggio di altre culture, cosa che dimostra l’asserzione di Wittgenstein secondo cui la grammatica di un linguaggio non può dipendere da un’ontologia extra-linguistica, ma essa stessa esprime un’ontologia. Esistono quindi delle “scollature” nel tentativo agito dal linguaggio della cultura traduttrice di aderire perfettamente al linguaggio della cultura tradotta. In tali scollature si annidano alcuni concetti veicolati da specifici termini/fonemi della lingua tradotta che non sono commensurabili alla lingua traduttrice: quindi esiste comunque una certa dose di incommensurabilità tra due differenti lingue o almeno in determinati ambiti di queste. Quanto più le culture sono lontane tra loro, tanto più questa incommensurabilità sarà accentuata. In sostanza esistono delle zone d’ombra, in cui vi è l’impossibilità di tradurre nei termini della lingua del traduttore. Queste “bolle d’aria linguistiche” dovrebbero essere colmate, “importando” così com’è, il termine originale nell’altra lingua con il relativo fonema, lasciandone sedimentare e metabolizzare il significato nel vocabolario del traduttore in maniera graduale.

Tale questione, lungi dall’essere una semplice speculazione filologica o linguistica, è fondamentale per la preservazione dei significati originari delle minoranze etniche e per evitare la perdita da parte di quelle stesse minoranze della propria visione di mondo originaria, della propria forma mentis, del proprio approccio cognitivo al reale.

La storia della traduzione in inglese degli idiomi dei nativi americani, lingue caratterizzate dalla musicalità dei fonemi e dalla poesia dei concetti espressi, è la cronaca di una continua banalizzazione e distorsione dei significati originali. La terminologia indiana originaria è stata mantenuta soltanto nelle indicazioni geografiche (nomi delle città ispirati al precedente nome indiano del luogo in cui

sorsero, nomi dei fiumi, dei monti, ecc.), mentre tantissimi concetti e sfumature della loro cultura rischiano di perdersi definitivamente.

Per esempio, nella società lakota esisteva una figura sociale denominata *itancan* (si pronuncia: “*ee than chun*”, con la “n” nasale). Ipotizzando uno schema che rappresenti graficamente la struttura sociale, egli sarebbe posizionato al di sotto del resto della comunità. Secondo la concezione Lakota, l’*itancan* apparteneva alla gente. Egli dava voce ai desideri e alle intenzioni della sua comunità e non stabiliva affatto cosa dovesse o non dovesse fare la sua gente. Egli aveva delle doti naturali di leadership e doveva dimostrarle prima che chiunque potesse decidersi a seguirlo. Le particolari abilità che dimostrava di possedere, lo rendevano indicato a gestire alcune situazioni, ma quando quelle sue particolari abilità non erano più richieste, rientrava nei ranghi e tornava ad essere uno come tutti gli altri.

Il termine *itancan*, del quale ho preferito volutamente non rivelare fino ad ora la traduzione in inglese, fu tradotto con il termine *chief*, cioè capo. Come abbiamo visto, questa traduzione è impropria. Probabilmente sarebbe stato più giusto inglobare il termine lakota così com’era nel vocabolario inglese, proprio perché simili vocaboli dimostrano come spesso i significati non sono sempre traducibili da una lingua ad un’altra. Come detto, la questione si estende al di là di una mera disquisizione linguistica e va ad interessare molto in profondità i meccanismi di scambio osmotico spesso invisibili e i contagi che caratterizzano l’evoluzione di culture differenti che entrano in contatto l’una con l’altra. La cultura europea non aveva dimestichezza con la figura dell’*itancan*, emersa dalla genesi di una cultura così lontana come quella lakota, e il malinteso fu praticamente impossibile da evitare. La figura europea del *chief*, del leader, era però esattamente inversa all’idea lakota di *itancan*: il leader stava al vertice della piramide sociale ed era casomai il resto della collettività che doveva stare al suo servizio e a sua disposizione. La sovrapposizione linguistica del termine *chief*, dunque, non è consistita soltanto in un semplice cambiamento del fonema col quale ci si cominciò a riferire al significato semantico precedentemente

veicolato dal fonema lakota *itancan*, ma finì per cambiare gradualmente quello stesso significato semantico. Ovviamente, la sovrapposizione terminologica non fu l'unica responsabile di questo cambiamento di significato ed influirono anche altri fattori, quali la sedentarietà forzata nelle riserve e il conseguente abbandono di alcuni caratteri fondamentali del modo di vivere lakota, che provocarono ripercussioni anche sugli aspetti prettamente culturali e sui meccanismi di autodefinizione identitaria. Il risultato è che oggi nelle riserve lakota non esistono più *itancan* come Toro Seduto o Nuvola Rossa, ma esistono solo *chiefs*, figure cioè che assomigliano sempre più alla figura del leader occidentale (ma non solo occidentale), il quale dopo aver compiuto la sua scalata sociale può tranquillamente infischiarne dei problemi della propria gente, la quale anzi è tenuta a rivolgere una ossequiosa venerazione a tali personaggi. La scomparsa del termine *itancan* cioè, ha determinato letteralmente la scomparsa della figura sociale che quel termine identificava.

Altri esempi di traduzioni distorte riguardano i nomi delle cerimonie lakota. La Sun Dance di cui abbiamo parlato, in lakota era chiamata *Wiwanyapi Wachipi* o *Wiwanyang wacipi*, che tradotto letteralmente significa “Fissano il sole” o anche “Fissando il sole, danzano”³⁷ e non certo “Danza del sole”.

La cerimonia della Vision Quest (in inglese letteralmente Ricerca di visione) era chiamata *hamblecheya* o *hamblecheyapi* che in lakota significa “Piangere nell'oscurità” o anche “Piangere per una visione nell'oscurità”, termine che riesce a

37 Il fatto che uno stesso termine possa essere trascritto in due modi diversi - *Wiwanyapi Wachipi* o *Wiwanyang wacipi* - deriva dal diverso metodo di trascrivere i suoni da parte di chi traduce, essendo il Lakota una lingua orale.

descrivere bene lo stato d'animo di colui che pratica la *hamblecheya*³⁸, ben più poetico ed esaustivo di quello inglese.

Sul malinteso riguardante la traduzione del termine lakota *Wakan Tanka* in “Grande Spirito”, abbiamo già parlato all’inizio di questo capitolo. Tuttavia non guasterà sapere che un termine alternativo a *Wakan Tanka* è *Tunkashila*, che letteralmente significa “nonno”. In questo caso ovviamente *Tunkashila* sta per “Grande padre”, cioè avo ancestrale a cui vanno rivolte le invocazioni e le preghiere. Durante un colloquio nell’agosto del 2004, Calvin Jumping Bull, pronipote di Toro Seduto, insegnante e co-fondatore dell’Oglala Lakota College, mi confidò che nei tempi andati (si riferiva quindi alla fine del ‘800, inizi del ‘900 probabilmente), il termine prevalentemente utilizzato non era *Tunkashila* o *Wakan Tanka* come oggi, ma *Takuskanskan*, un concetto della spiritualità indiana traducibile con “Ciò-che-muove” o con “Ciò-che-fa-sì-che-tutte-le-cose-si-muovano”.

Arthur Amiotte, artista Lakota e profondo conoscitore delle tradizioni del suo popolo, descrivendo il *nagila*, una delle quattro anime che compongono la persona secondo la psicologia Lakota, ci aiuta a chiarire meglio il concetto di *Takuskanskan*:

La terza anima, il *nagila*, il “piccolo fantasma”, è un approccio al concetto di *Takuskanskan*, “Ciò-Che-Muove”, o “Ciò-Che-Fa-Sì-Che-Tutte-Le-Cose-Si-Muovano”.

38 La *hamblecheya* è la ricerca di una visione il cui scopo è quello di stabilire un contatto “consapevole” con il mondo spirituale. Per agevolare al massimo questo contatto, colui che cerca la visione viene accompagnato sulla sommità di una collina da uno sciamano. Lì vengono effettuati i preparativi per il sito della cerimonia. Esso viene delimitato da alcuni pali legati l’uno all’altro da trecce di tabacco offerte dal ricercatore di visione e da bandierine colorate con i colori sacri delle sei direzioni. Dopo aver approntato il sito, il candidato scende la collina ed esegue il rito di purificazione dell’*inipi* (sauna purificatrice). A quel punto è pronto per la prova. Accompagnato dallo sciamano nuovamente sulla sommità della collina, entra nello spazio precedentemente delimitato, con la sua pipa preparata dal medicine man che nel frattempo intona le sue canzoni propiziatorie e le sue preghiere. All’occasione potrebbe essere portato all’interno dello spazio delimitato anche un teschio di bisonte. Lo sciamano ridiscende quindi la collina, lasciando il ricercatore di visione completamente solo. Egli rimane in totale solitudine per alcuni giorni, digiunando e pregando nella maniera caratteristica della vision quest: in piedi con le braccia aperte, a volte col teschio di bisonte nelle mani. Egli aspetta di avere un messaggio dal mondo degli spiriti attraverso un segnale della natura circostante: un particolare evento atmosferico o magari un’apparizione improvvisa di animali. Quando la visione o uno strano sogno finalmente si manifestano, il candidato discende la collina e ne riferisce il contenuto allo sciamano, il quale ne interpreta il significato assieme al ricercatore di visione in un secondo rito purificatorio nella sweat lodge (capanna d’essudazione), con il quale si conclude la cerimonia.

Inerente a questo concetto c'è la visione di un intero universo infuso con una forza di movimento. Possiamo pensare a Takuskanskan come a ciò che fa sì che il sole splenda, le stelle luccichino, la terra si muova [...], la luce del sole raggiunga la terra, l'acqua penetri la terra, il seme inizi a rigenerarsi dentro di sé per far venire la vita. Takuskanskan è [...] ciò che fa sì che tutte le cose siano in moto e siano vive. Il Nagila, in qualche modo, è quella parte di Takuskanskan che è in ognuno di noi. Se c'è una preghiera in Lakota che esprime adeguatamente tutto questo, penso che sia Mitakuye oyas'in, che significa "Sono correlato con tutte le cose", "Tutti i miei parenti", o "Sono in relazione con tutto ciò che è". Se si considera che condividiamo la comune energia di Takuskanskan, ovviamente, noi siamo collegati al tutto. I Lakota non lo dimenticano mai³⁹.

Takuskanskan sembra dunque un termine che veicola più o meno lo stesso significato che avevamo riscontrato nel concetto di *wakan* e di *Wakan Tanka*, ma evidentemente rappresenta più specificamente l'accezione di energia fisica, di forza vitale, piuttosto che gli altri co-significati dei suddetti due termini. Quello che è interessante notare è che oltre a *itancan*, anche il termine *Takuskanskan* sta quasi scomparendo, e con lui, l'accezione energetica e fluida che veicolava. Tutto questo ha provocato il "tramonto" dell'accezione energetica anche nel termine affine *Wakan Tanka* che invece viene ancora utilizzato oggi, ma che – lasciato solo, per così dire, dalla scomparsa del termine *Takuskanskan* – sta subendo una contaminazione e un processo di sovrapposizione tendente ad una definitiva identificazione col termine *Tunkashila*, il cui sempre maggior utilizzo è una chiara testimonianza dell'influenza della concezione religiosa occidentale, caratterizzata dalla figura di una divinità trascendente e antropomorfa in rapporto dialogico e asimmetrico col creato.

Riflettendo attentamente su questa testimonianza, ci si rende conto che i risultati delle stesse ricerche antropologiche sono tutti influenzati dai tempi in cui

39 A. Amiotte, *The Lakota Sun Dance – Historical and Contemporary Perspectives*, in R. J. De Mallie – D. R. Parks (a cura di), *Sioux Indian Religion*, University of Oklahoma Press, Norman, 1988, pagg. 87-88.

l'antropologia è storicamente intervenuta con le sue ricerche sul campo, essendo riuscita o meno a raccogliere – a seconda di quando si sono svolte storicamente – le testimonianze e i documenti etnografici precedenti la cancellazione progressiva dei significati originari presso le minoranze etniche in seguito all'infiltrazione osmotica delle culture cosiddette dominanti. Se non fosse stato per la “confidenza” raccolta dalla viva voce di Calvin Jumping Bull, probabilmente avremmo inferito altre conclusioni rispetto quelle che il conoscere tale testimonianza ci può portare a fare.

Il dubbio che le conclusioni degli antropologi possano essere influenzate da un “inquinamento delle prove” sulla “scena del delitto” per così dire, cioè dal fatto che la condizione “pura” e “originaria” di una certa popolazione nativa possa essere stata già perturbata e cambiata dal precedente contatto con la cultura occidentale prima dell'arrivo dei “detective” antropologi, rimane alto⁴⁰. È un dubbio ad esempio che in un altro contesto geografico si pone legittimamente l'antropologa Alice Bellagamba quando si interroga sulle interpretazioni originarie della stregoneria da parte degli africani.

È anche vero, tuttavia, che il sovrapporsi di una terminologia europea a questo tipo di concezioni [magiche], il ricorso sempre più frequente a termini come *witchcraft* (stregoneria) e *sorcery* (fattucchieria) nell'Africa anglofona, o *sorcellerie* in quella francofona, entrati nell'uso grazie all'opera di missionari e funzionari coloniali, ha progressivamente oscurato quanto di positivo c'era nelle interpretazioni africane della stregoneria: connotate negativamente, queste parole evocano un mondo popolato da soggetti in lotta fra loro che nel raggiungimento dei loro fini non esitano di fronte a nulla⁴¹.

40 Forse è anche ozioso porsi in una simile prospettiva. Si può rischiare in tal modo di idealizzare lo stadio culturale in cui una determinata popolazione nativa si trovava prima della primissima “contaminazione” con l'uomo bianco e considerare quella fase come più autentica di quella successiva. Ma qual è il grado di questa autenticità? Non siamo in grado di saperlo perché non siamo in grado di conoscere se storicamente ce ne siano state di più “autentiche” in precedenza. Come abbiamo avuto modo di osservare, una cultura non è un'entità rigida stabilita per sempre, ma è il risultato di una continua reciproca contaminazione osmotica con le altre, perennemente in movimento e in evoluzione. Soltanto qualche intransigente xenofobo e fondamentalista può pensare il contrario (con i disastrosi risultati che la storia ha più volte purtroppo testimoniato).

41 A Bellagamba, *Il rito e i processi di modernizzazione. La stregoneria nell'Africa postcoloniale*, in P. Scarduelli (a cura di), *Antropologia del rito – Interpretazioni e spiegazioni*, cit., pag. 120.

2.1 meccanismi dell'infiltrazione dell'Occidente e della ridefinizione identitaria dei popoli nativi.

Sarà interessante, infine, tentare di riflettere sul meccanismo grazie al quale questa infiltrazione dell'Occidente si è verificata. Per farlo occorre lasciare momentaneamente l'ambito strettamente linguistico e terminologico di cui ci siamo occupati e rivolgerci ad un più ampio ambito culturale, sociale e storico.

Nel primo capitolo, a proposito della tautologia sottesa alla cognizione del reale, alla visione del mondo e alla visione dell'Altro, congenita quindi allo stesso atto di vivere un'identità culturale e di appartenervi, avevamo osservato come l'Occidente in particolare fosse una delle culture meno consapevoli dell'esistenza di questa tautologia e dunque una delle meno consapevoli della possibilità di qualcosa al di fuori di sé stessa.⁴²

L'atteggiamento etnocentrico e aggressivo che ne è storicamente scaturito, manifestatosi attraverso la perpetrazione di atti votati costantemente alla prepotenza, allo sfruttamento e alla sopraffazione nei confronti dell'Altro, hanno generato nelle altre culture un "effetto specchio", se così possiamo esprimerci. Esse hanno cioè reagito in maniera speculare, demonizzando l'Occidente, identificandolo nel loro immaginario come un contenitore di connotati esclusivamente negativi. Eclatante è il caso del mondo islamico, ma anche nel caso dei popoli nativi la reazione non è stata meno intensa. Mi riferisco ai cosiddetti "miti e culti di liberazione", che hanno caratterizzato in tutte le aree del pianeta la disperata reazione dei popoli nativi all'Occidente, ma forse – in una prospettiva storicistica – sarebbe più corretto parlare

42

Vedi pag. 16. "Avendo espulso fuori "Tutto-il-resto" nella dimensione dialogica dell'Altro, non riesce a comprenderlo se non quale specchio (distorto) di sé stesso al quale attribuisce le proprie negatività rimosse. L'Occidente soffre di una nevrosi dell'Altro: più ne ha un bisogno disperato e più fanaticamente lo allontana da sé."

di reazione alla modernità e alla sua disumanizzante, despiritualizzante e disgregante essenza, di cui l'Occidente è stato e continua ad essere il più o meno consapevole agente propagatore.

Un "culto di liberazione" abbastanza famoso dal punto di vista letterario (anche se sicuramente troppo enfatizzato rispetto alla sua durata temporale e alle sue reali conseguenze culturali), fu ad esempio la celeberrima Ghost Dance (Danza degli Spettri) tra gli indiani americani, che era diventata molto popolare all'approssimarsi della fine delle Guerre Indiane, quando le condizioni delle bande ancora libere erano ormai disperate. La profezia di Wovoka, il Messia *Paiute*, colui che aveva ricevuto la visione della Ghost Dance in una *trance* durante l'eclissi solare del 1889, sosteneva che chiunque avesse praticato questa danza si sarebbe salvato da un cataclisma universale che avrebbe spazzato via l'uomo bianco dalla faccia della terra, e che chiunque avesse indossato le Camicie degli Spettri, dipinte con simboli magici, sarebbe stato invulnerabile alle pallottole. Una volta scomparso l'uomo bianco, il mondo si sarebbe trasformato in una specie di paradiso terrestre, ricco di ogni genere di benessere (ovviamente "benessere" secondo la concezione indiana del termine), quindi un mondo ricco di selvaggina in cui si sarebbe ricostituita l'armonia tra l'uomo e la natura. Il movimento fu connotato da un forte accento millenaristico, in cui la percezione dell'apocalisse, che è da sempre il prodotto culturale in cui l'uomo esprime la sua ribellione nei confronti della Storia, fu molto nitida. I seguaci della Ghost Dance erano fermamente convinti della profezia di Wovoka e il loro fervore nel praticare le sue indicazioni era tale, che molti dei partecipanti danzavano fino a svenire⁴³. Tale fermento spirituale preoccupò e innervosì molto le autorità

43 Ecco un brano delle indicazioni di Wovoka sulla Ghost Dance: "Tutti gli indiani devono danzare, dovunque devono continuare a danzare. Fra poco, la prossima primavera, viene il Grande Spirito. Egli riporterà tutta la selvaggina di ogni genere. La selvaggina sarà abbondante dovunque. Tutti gli indiani morti ritorneranno e vivranno di nuovo. Saranno tutti forti come i giovani, e saranno di nuovo giovani. Il Vecchio Indiano Cieco vedrà di nuovo e diventerà giovane e vivrà bene. Quando il Grande Spirito arriverà in questo mondo, allora tutti gli indiani andranno sulle montagne, in alto, lontano dai bianchi. I bianchi non potranno allora ferire gli indiani. Poi, mentre gli indiani saliranno in alto, verrà una grande inondazione e tutti i bianchi moriranno annegati. Dopo di che le acque si ritireranno, e poi solo gli indiani si incontreranno dovunque, e vi sarà in abbondanza selvaggina di ogni genere. Poi lo sciamano dirà agli indiani di passare parola a tutti gli indiani di continuare a danzare, e verranno i tempi buoni".

statunitensi, per le quali l'atmosfera di eccitazione che serpeggiava tra gli indiani era incomprensibile. La Ghost Dance finì così per accendere un'escalation di tensione che culminò con l'assassinio di Toro Seduto il 15 dicembre del 1890 e poco dopo, con il famigerato massacro di Wounded Knee avvenuto il 30 dicembre dello stesso anno, che pose storicamente fine alle guerre indiane.

Il fatto interessante è che la Ghost Dance costituì un inconsapevole e rivoluzionario cambiamento culturale, poiché essa fu una delle prime forme di reazione "globale" pan-indiana. La nascita di una nuova coscienza pan-indiana, utopia auspicata in precedenza soltanto dalle lungimiranti figure politiche di Pontiac degli Ottawa e di Tecumseh degli Shawnees, era storicamente sempre fallita⁴⁴. La Ghost Dance invece rappresentò un evento sorprendente proprio per la velocità con cui si diffuse e l'accoglienza "trasversale" che ricevette presso una moltitudine di nazioni indiane anche molto diverse tra loro per costumi e tradizioni. Wovoka infatti, era un *Paiute*, nazione indiana del sud ovest dedita essenzialmente all'attività della pesca presso i laghi Pyramid e Walker (Nevada). Eppure la sua Danza degli Spettri si diffuse tra decine di etnie diverse con la velocità del fuoco che si propaga nella prateria in una giornata ventosa. Nell'autunno del 1890, neanche un anno dopo la visione di Wovoka, era praticata presso i Sioux Lakota nelle riserve Dakota di Cheyenne River, Rosebud, Pine Ridge e Standing Rock.

L'impatto con la soverchiante potenza tecnico-organizzativa dell'Occidente (rappresentato dagli U.S.A. in questo caso), dopo aver sconvolto gli assetti tradizionali delle nazioni native americane, provocò una loro ridefinizione identitaria che iniziando con fenomeni "spontanei" come la Ghost Dance, proseguì in maniera sotterranea per tutto il XX secolo fino a giungere nella seconda metà degli anni '60 alla nascita di movimenti politici rivendicativi a carattere pan-indiano come l'American Indian Movement (A.I.M.). Tutto ciò, parallelamente ad eventi prettamente storici e politici come il confinamento nelle riserve, l'educazione coatta

⁴⁴ La mancanza di un approccio politico pan-indiano fu la causa principale – oltre l'ampio divario numerico e tecnologico – dell'insuccesso della resistenza indiana alla penetrazione dell'uomo bianco.

nelle scuole statunitensi e l'assistenzialismo di cui oggi vive la stragrande maggioranza dei nativi americani, ha provocato svariati cambiamenti nella loro vita sociale. Ma ha provocato anche un cambiamento della loro visione del mondo, poiché pur reagendo all'Occidente attraverso un orgoglioso ritorno alle origini, hanno involontariamente inglobato nella propria ridefinizione identitaria l'idea dell'Occidente, la sua ombra. C'è una sorta di invisibile presenza dell'Occidente già attiva dentro i nuovi *frames* cognitivi degli inconsapevoli nativi americani, già solo per il fatto di essere quell'enorme ed immensa entità con cui la loro nuova identità è costretta a relazionarsi quotidianamente.

Simile e parallelo a questo "effetto specchio", anche se per certi versi se ne colloca agli antipodi, è quello che potremmo definire "l'effetto clessidra", cioè quello riguardante la progressiva scomparsa dei termini linguistici nativi di cui abbiamo parlato all'inizio di questo paragrafo. Il significato semantico inglese, infatti, ha cominciato a prendere campo gradualmente, riversandosi granello dopo granello su quello originario, in una sorta di "effetto clessidra", appunto.

L'infiltrazione dell'Occidente è in atto dunque attraverso queste due modalità:

- con "l'effetto specchio", la reazione cosciente e immediata di rigetto operata dai nativi cela l'introiezione e la metabolizzazione inconscia dell'immagine rigettata,
- con "l'effetto clessidra", attraverso un'osmosi graduale, si sta verificando una progressiva cancellazione dell'ontologia dei nativi attraverso la sovrapposizione e la sostituzione dei loro significati linguistici con nuovi termini che esprimono invece l'ontologia occidentale, che viceversa da parte sua non risulta quasi per nulla influenzata da quella nativa.

Questo è dunque il quadro che esprime in maniera probabilmente più pertinente ed esauriente l'attuale visione del mondo dei popoli nativi. Il prossimo capitolo non tratterà tuttavia questa visione. In esso cercheremo di illustrare un

modello cognitivo del mondo che raccolga l'essenza profonda e i tratti fondamentali del paradigma dei popoli nativi così come lo abbiamo conosciuto in questo capitolo, più che pretendere di parlare di un'ontologia realmente esistita da un punto di vista storico. La visione del mondo che ipotizzeremo ed esploreremo sarà cioè una sorta di "idealtipo" weberiano, un "modello sperimentale da laboratorio" in cui avranno voce le domande, le idee, le intuizioni e le risposte che i documenti e le testimonianze raccolte hanno fatto nascere dentro di noi.

Capitolo 3

Dalla parte dell'impossibile

The old horseplayer

he wears the same pants
the same coat
the same shoes
day after day.

his shirttail hangs out.
his shoes are unlaced.
his hair is white and
uncombed.
he is balding.

he walks slowly to make his
bets, then
walks slowly back to his
seat. he's hooked on an impossibility.⁴⁵

he watches each race
without emotion.

he is hooked on nothing but
an impossibility

he is so tired.

the old horseplayer.

the skies, the mountains,
music, nothing matters to
him

Charles Bukowski

Un salto nell'impossibile.

1. La ricongiunzione tra visione occidentale e visione dei popoli nativi

Nel precedente capitolo, a proposito del *wakan*, abbiamo asserito:

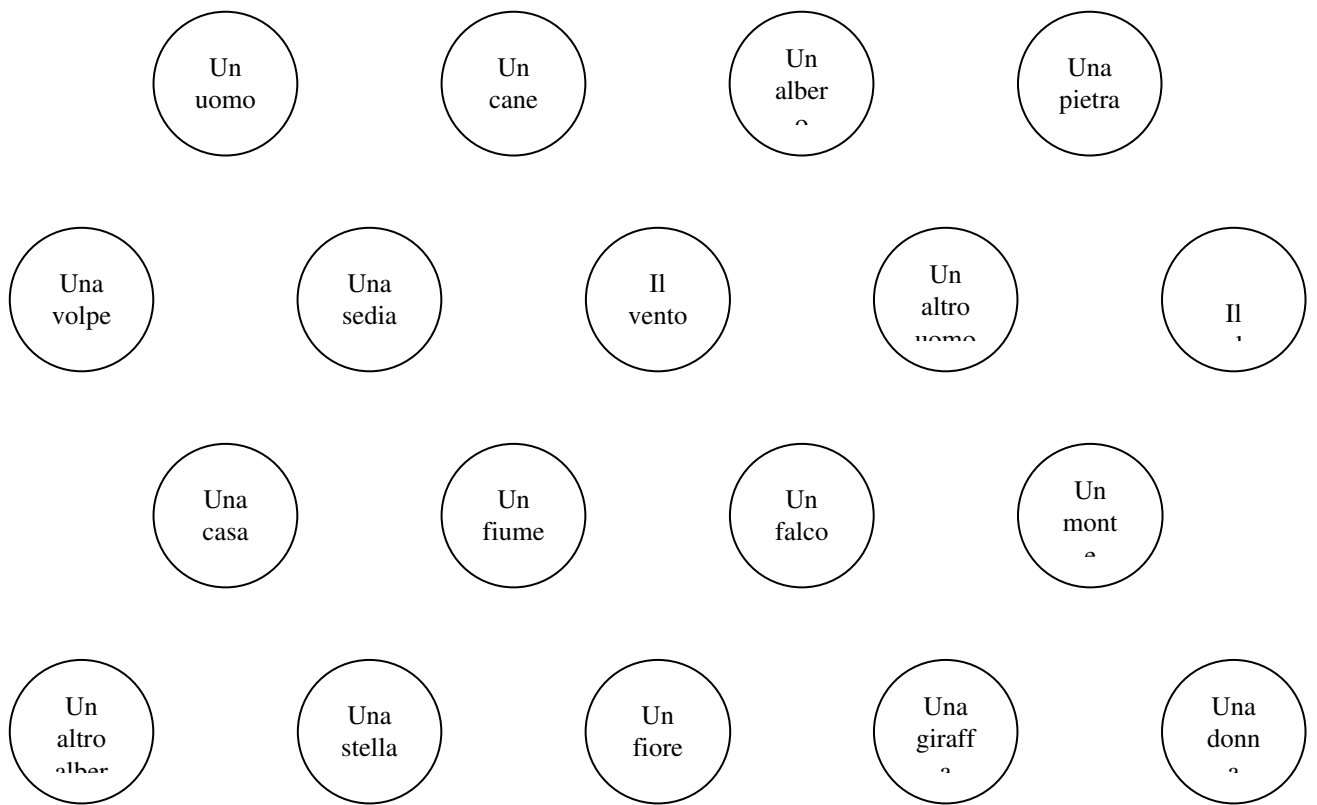
PROPOSIZIONE N. 1 Il *wakan* è in tutto.

⁴⁵ C. Bukowski, *Il vecchio giocatore di cavalli*: “ha addosso gli stessi pantaloni lo stesso cappotto le stesse scarpe giorno dopo giorno. gli penzola il lembo della camicia. ha le scarpe slacciate, i capelli bianchi e spettinati. sta diventando calvo. lentamente va a fare le sue scommesse, poi lentamente torna al suo posto. guarda ogni corsa senza emozione. si aggrappa solo a una cosa che è impossibile. è così stanco. il vecchio giocatore di cavalli. i cieli, le montagne, la musica, non c'è nulla che gli importi. lui è aggrappato all'impossibile.” – Tratto da *Seduto sul bordo del letto mi finisco una birra nel buio*, Minimum fax, Roma, 2002, pagg. 112-115

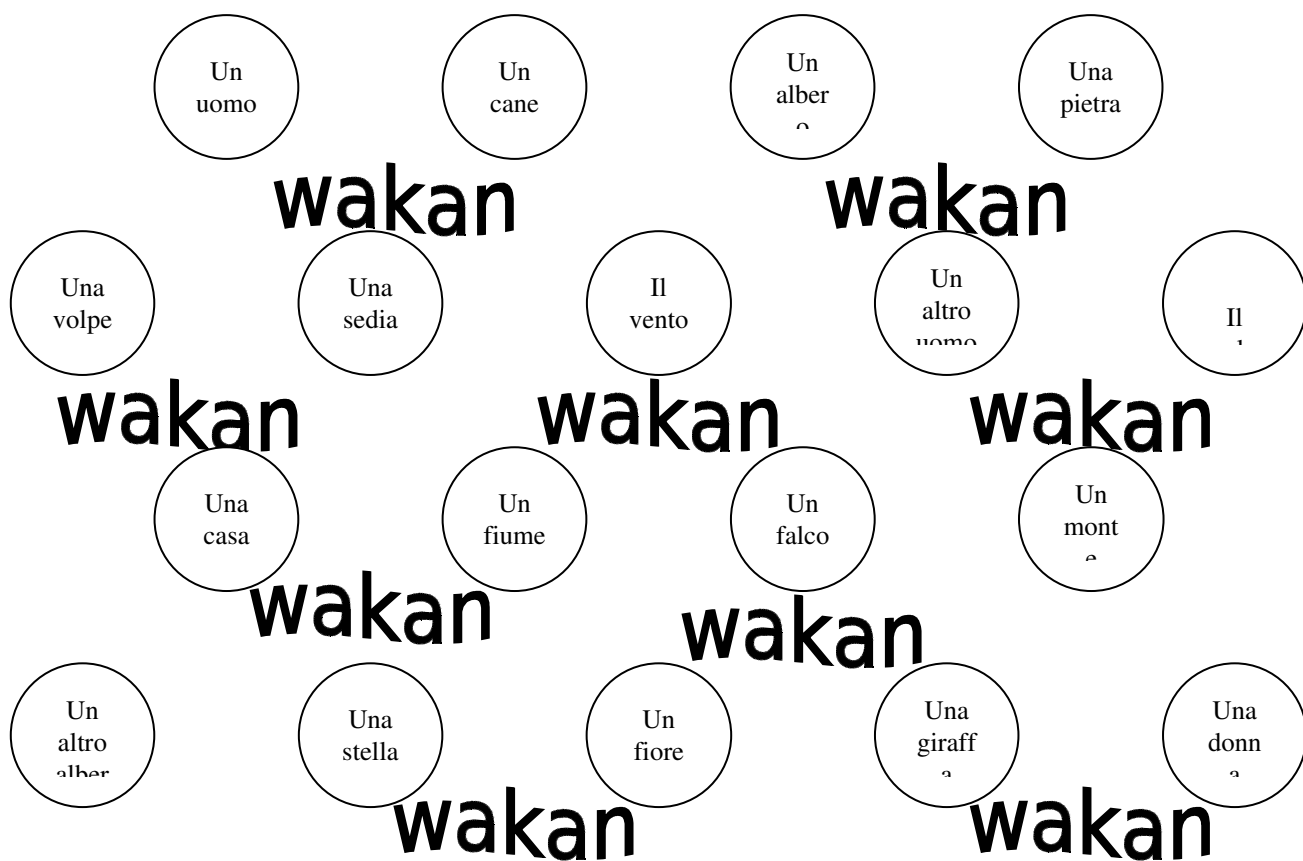
Questa energia fluida dunque è in tutto e tutto pervade. Soffermiamoci a riflettere un attimo sull'immagine che una tale proposizione evoca nelle nostre menti. Diciamo che immagineremmo una serie indefinita di oggetti vari: vari corpi, vari individui, vari animali e piante, vari ambienti naturali come montagne e fiumi, ecc., Se volessimo estendere questa serie ai confini astronomici attualmente concepiti, potremmo semplicemente allargare questa serie di oggetti terrestri aggiungendo pianeti, comete, asteroidi, stelle: concettualmente la nostra immagine mentale non cambierebbe. Tutti questi elementi sono percorsi dal *wakan*, questa energia, questo *qualcosa* in virtù del quale dovremmo sentirci legati l'uno con l'altro, dovremmo provare un certo qual senso di vaga fratellanza con gli altri, di comune appartenenza con tutto il mondo, come in una sorta di metaforico vincolo di sangue.

L'immagine appena descritta è una situazione ancora all'interno di un'impostazione strutturata secondo la forma mentis occidentale e dunque ancora abbastanza padroneggiabile mentalmente. Graficamente, potremmo disegnare la rappresentazione della situazione sopra menzionata, immaginando un immenso insieme di *oggetti* messi uno a fianco all'altro in una serie apparentemente infinita, ma in realtà esattamente pari ai termini inventati dai nostri linguaggi e depositati nei nostri vocabolari. Probabilmente come occidentali rappresenteremmo il *wakan* come una sorta di corrente d'aria che spira tra questi oggetti o – meglio ancora – come una corrente elettrica che scorre in un invisibile circuito e raggiunge le varie lampadine del circuito elettrico, gli *oggetti* di cui sopra, esistenti già in una loro *essenza* indipendente ed esistenti già proprio attraverso questa loro *essenza*, consistente di globo di vetro, base in metallo avvitabile e resistenza al tungsteno all'interno.

Poniamo – in base a quanto abbiamo detto sopra – che la rappresentazione stereotipata del mondo e del reale di un occidentale possa essere rappresentata nel seguente disegno.



Aggiungendo il concetto di *wakan* così come ce lo possiamo immaginare dall'esplorazione percorsa fino ad ora, il disegno cambierebbe in questo modo:



Il *wakan* pervade fluidamente tutto il mondo che ci immaginiamo: un mondo fatto di *oggetti*, di corpi, consistenti di una loro *essenza* specifica.

Ora proviamo ad indagare la proposizione n. 1. All’inizio eseguiamo un affinamento della proposizione, variandone leggermente la forma ma lasciandone ovviamente intatto il significato.

PROPOSIZIONE N. 1

“Il *wakan* è in tutto.”

Cioè in altri termini, possiamo dire che
o anche

“Il *wakan* pervade tutto”

“Il *wakan* si manifesta in tutto”

L’avverbio “tutto”, sia in forma singolare (tutta la persona, tutta la torta), sia in forma plurale (tutti gli uomini, tutte le città) si rifiuta di enumerare le parti dell’oggetto o gli oggetti al quale è riferito e fugge velocissimamente verso una

dimensione di completezza, verso l'immagine mentale di una immensa, totale e completa interezza che include gli oggetti a cui è riferito.

Questa dimensione è l'ipostasi dell'avverbio "tutto", che potremmo rendere scrivendolo in maiuscolo: "Tutto"; nel senso de "il Tutto", quindi nel senso di Cosmo o di Universo. Qui non c'è la necessità di una rigorosità terminologica, ma la necessità di evocare dentro ognuno di noi un'immagine mentale che ci sia familiare. Il Tutto o l'Universo o qualsiasi altro termine va bene a patto che evochi in noi la giusta immagine, potremmo dire quasi, a patto che accenda ed illumini l'archetipo dell'immagine dell'intero Universo dentro di noi.

In base a quanto suggerito, la proposizione n. 1 si può modificare e leggere:

PROPOSIZIONE N. 2 "Il *wakan* pervade e si manifesta nel Tutto"

"Il *wakan* pervade e si manifesta nell'Universo"

Siccome "il *wakan* è in tutto l'Universo" e "si manifesta in tutto l'Universo", (potremmo dire che "si manifesta attraverso tutto l'Universo"), siamo in grado di invertire l'ordine della frase e dire che "l'Universo è la manifestazione del *wakan*", e dunque subito dopo ribaltare anche il senso della stessa frase e dire "l'Universo si manifesta col *wakan*". Cioè se l'Universo è l'espressione della manifestazione del *wakan*, è la sua epifania, allora è anche vero l'inverso, cioè che l'Universo esiste e manifesta la sua esistenza in virtù del *wakan*, dunque si manifesta col *wakan*.

PROPOSIZIONE N. 3 "L'Universo si manifesta col *wakan*"

"L'Universo si manifesta grazie al *wakan* di cui è pervaso"

C'è dunque una corrispondenza tra Universo e *wakan*, anzi un'identità.

PROPOSIZIONE N. 4 "L'Universo è il *wakan*"

“L’Universo e il *wakan* corrispondono: sono la stessa cosa”

“Il Tutto e il *wakan* sono la stessa cosa: corrispondono”

Del resto, oltre che dall’analisi linguistica appena operata, questa identità poteva emergere già dal fatto di considerare l’Universo pervaso e dunque “composto” di *wakan*, come il mare è composto di acqua e dunque è quella stessa acqua⁴⁶.

Questa, che sembra una banalità e che può continuare tranquillamente ad essere considerata tale, in realtà nasconde una grande “rivoluzione”. Gli incantamenti del linguaggio di Wittgenstein hanno scelto proprio in questa banalità il luogo per il loro agguato, che dobbiamo ammettere si è concluso con grande successo.

Infatti, tra la proposizione n. 2 e la proposizione n. 3 avviene il “salto nell’impossibile”. È lì che ha luogo la rivoluzione in grado di sovvertire la nostra percezione della realtà: l’enfasi e l’attenzione è posta sul Tutto e non sugli oggetti che noi riteniamo lo compongono o che noi riteniamo esso contenga.

Poco sopra avevamo convenuto che la rappresentazione occidentale del cosmo è una visione “corpuscolare” di un insieme di *oggetti*, con una loro specifica *essenza*, che viene loro conferita però esclusivamente e semplicemente dal fatto che tali oggetti sono stati dai noi nominati. La vacuità e l’inconsistenza di un’essenza

46 Ecco chiarita ancora di più l’identità tra *wakan* e *Wakan Tanka* di cui avevamo parlato nel secondo capitolo. Ed ecco ancora in atto le intraducibilità tra due culture in alcuni ambiti linguistici e la splendida capacità della lingua degli indiani d’america di rendere con esaustiva semplicità concetti così profondi. È davvero difficile riproporre in italiano il loro significato profondo proprio a causa della natura “opaca” dei termini e dei fonemi che veicolano concetti che potremmo ritenere simili e contigui in italiano. La profondità e la comprensione del concetto è tutta resa allora dalla contemplazione contemporanea dei due termini lakota: *wakan* e *Wakan Tanka*; *wakan* e *Grande wakan*, *Immenso wakan*. In italiano (ma possiamo tranquillamente estendere questa tendenza a tutto l’Occidente) usiamo il termine Universo, un contenitore di oggetti, quindi un oggetto che contiene oggetti, incommensurabile con la fluidità, la mutevolezza, l’ancestrale vitalità espressa dall’appaiamento di *wakan* e *Wakan Tanka*. Ciò che ci rimane da fare su questo versante allora – mentre giocherelliamo coi gusci vuoti dei nostri concetti tra le mani - è forse semplicemente contemplare i termini nativi, fissarli intensamente, concentrarsi sulla loro essenza, magari provare a recitarli, a ripeterli dentro di noi come un *mantra*, come un sermone privo di senso rivolto a noi stessi, nella speranza di poterli un giorno trovare al nostro interno, vederli sbucare da una qualche profondità della nostra anima e sapere in quel momento di poterli vivere ed esperire, di averli compresi senza aver pensato a come fare per comprenderli. Quel giorno naturalmente potrebbe essere anche oggi.

così attribuita ci è perfettamente chiara e intelligibile se pensiamo ad una montagna. Qual è l'essenza della montagna? A questa risposta qualsiasi occidentale adulto risponderebbe: "Nessuna". La montagna non detiene nessuna essenza indipendente, nessuna individualità ontologica, poiché in realtà si tratta soltanto di un enorme ammasso di terra, sassi e pietre che a causa dei movimenti orogenetici della crosta terrestre si è innalzata rispetto alle altre aree circostanti, ugualmente composte da terra, sassi e pietre. Parlare di montagne, di tavoli, di case ci fa apparire dunque questi oggetti dotati di una loro essenza, quando in realtà non la posseggono. Ciò avviene per il fatto che il linguaggio si compone di continue "nominazioni" di ciò che l'occhio vede nel mondo circostante. La mente ha bisogno di classificare il materiale percepito e di organizzarlo per avere cognizione del mondo. Usare il termine "casa" ci fa quasi dimenticare che esso non è altro che un insieme di pareti, pavimenti, soffitti, con un tetto sopra, che a loro volta sono un insieme di mattoni, cemento, tegole, pietre. La pietra a sua volta non è altro che un conglomerato di cristalli di uno o più minerali. Aver nominato il termine "casa" però, ha fatto improvvisamente nascere un'entità, la Casa. Essa, soltanto per il fatto di essere stata individuata come *oggetto* dalla nostra mente, dunque creata come termine a cui è associato un fonema e a cui viene attribuita la dignità di abitare il nostro vocabolario, assumerebbe uno status ontologico per la stessa mente che l'ha creata, quasi come se essa possedesse una sua specifica essenza, cioè la "casalità". Lo stesso vale per la "tavolinità" del tavolo o per la "montagnità" della montagna. Questo processo mentale di solidificazione, di "sostanzializzazione" degli oggetti è facilmente disinnescabile in situazioni riguardanti gli oggetti in senso stretto, nel senso di oggetti inanimati. Una volta fatta questa prima facile ricognizione e risolto questo primo problema, potremmo addirittura permetterci di ipotizzare che anche in questo caso sia in atto da parte del soggetto un certo *transfert* di energia psichica nell'oggetto, attraverso il processo mentale di "sostanzializzazione" che attribuisce

in maniera immotivata⁴⁷ un'essenza agli oggetti, che non la hanno, quando in realtà essa appartiene ad altri *elementi* del reale che invece la posseggono eccome!

Il riferimento è ovviamente agli esseri viventi e in particolare agli esseri umani. Esiste un'essenza negli uomini, una specifica natura ontologica che si esprime nell'identità dell'individuo. Attraverso l'esperienza di un Io cosciente, di un Ego, ogni individuo sa di avere una sua identità e una sua personalità, anzi sa di essere quella identità. Il verbo *essere* è la narrazione a se stessi e agli altri dell'atto stesso di vivere, di esistere, che avviene secondo una specifica modalità che è l'identità, cioè il sapere di *essere* (in un certo modo). Un essere umano dunque è un *essere* concluso, completo, conchiuso in sé, con una sua *essenza* – in questo caso sostanziale e non effimera come nel caso degli oggetti inanimati – che è la sua identità. Quindi, secondo questa prospettiva, potremmo legittimamente rappresentare graficamente gli individui come dei cerchi chiusi con una loro essenza specifica e cioè la loro identità.

La rivoluzione del modello mentale dei popoli nativi, sta proprio nel fatto che esso ci fa presente che le cose potrebbero non stare esattamente così.

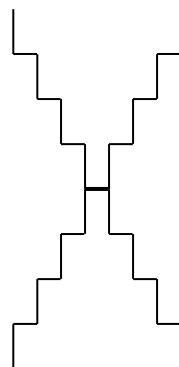
Il concetto fluido, mutevole ed energetico del *wakan* permette di spostare facilmente l'accento dall'individuo alla totalità, al Tutto. Ci accorgeremmo a quel punto, così come abbiamo svelato la vacuità dell'essenza attribuita linguisticamente agli oggetti, che l'identità individuale è essa stessa un'invenzione, è una rappresentazione anch'essa priva di sostanzialità. L'*essenza* conchiusa in cui dovrebbe ontologicamente consistere l'identità individuale, è in realtà vuota.

Il confine tra un individuo è tutto ciò che lo circonda, infatti è un puro arbitrio mentale, che una volta consolidatosi nelle nostre menti, ha finito per camuffarsi in una verità ontologica. Chi stabilisce ad esempio la differenza qualitativa tra cos'è un uomo e cos'è un animale, cioè tra ciò che esprimono le loro rispettive esistenze? E

47 Probabilmente non sbaglieremmo nell'avanzare questa ipotesi. Casi di psicopatologia, come il feticismo, stanno proprio ad indicarci una perdita di controllo e una disfunzione abnorme di questa facoltà mentale atta a nominare e dunque a creare gli oggetti che potremmo definire "capacità di rappresentazione dell'oggetto".

ammettendo comunque che una differenza qualitativa possa stabilirsi (probabilmente nel fatto che l'uomo possiede una coscienza e l'animale no), chi decide che essa debba anche corrispondere ad una differenza reale, ontologica? Non lo stabilisce (e del resto non potrebbe stabilirlo) nessuno (tranne noi stessi). Potremmo descrivere un "uomo" e un "orso" parlandone nei termini di "organismo vivente poco peloso" e di "organismo vivente peloso", nel qual caso riscontreremmo più similitudini che differenze tra le due entità. È giustificata l'immediata obiezione che salta alle nostre menti e che grida allo scandalo per una simile affermazione? A ben vedere non lo è affatto. Pensiamo ad esempio agli sviluppi della genetica dopo la scoperta del D.N.A., l'acido desossiribonucleico che è alla base della codificazione genetica della vita: sappiamo che una determinata specie vivente è tale perché la doppia elica del D.N.A. presenta una determinata successione degli elementi che la compongono. Se invertissimo l'ordine degli elementi di quella successione, otterremo semplicemente un'altra specie vivente. Questo significa che gli elementi delle varie successioni sono identici e quindi la sostanza di fondo della vita è esattamente la stessa, è comune a tutti gli esseri viventi. Questa origine comune, questa comune appartenenza ha una natura autopoietica: si accende ed è animata da un connaturato principio dinamico, mutevole e danzante, infinito, che disegna sincronie e ricorrenze di energia e materia, parabole ed iperboli caleidoscopiche di puro significato, eco pulsanti sempre uguali a sé stesse eppure sempre nuove, che fanno sgorgare altre vivificanti infinite sincronie. Il *wakan*, ma qui chiamerei in causa il più specifico termine *Takuskanskan*, sembra essere il perfetto interfaccia linguistico di questa verità, anzi potremmo dire forse che è quella verità espressa linguisticamente. Tutto ciò è perfettamente contemplato nella visione dei popoli nativi, tanto che possiamo essere certi che, se ci prendessimo la briga di spiegare ad un nativo il D.N.A. e le considerazioni su cui abbiamo appena riflettuto, questi non ne rimarrebbe affatto sorpreso, poiché il D.N.A. conferma in pieno la sua visione del mondo. Alla luce di quanto abbiamo esposto, la visione del mondo dei nativi può essere rappresentata oltre che dal cerchio, anche da una spirale

o da un vortice⁴⁸. Come accennato all'inizio del secondo capitolo, l'iconografia e la tradizione lakota sono ricche di riferimenti al vortice. Duane Hollow Horn Bear, uno dei *wichasa wakan*, cioè dei leader spirituali della Hollow Horn Bear Sun Dance che avevo avuto modo di conoscere nelle riserve, visitò l'Italia nel 2002. In occasione di una conferenza tenuta all'università di Urbino, parlò dell'albero della Sun Dance come di un vero e proprio *vortice*. Il centro di questo vortice si trova nella biforcazione. Egli parlò della necessaria simmetria che nella Sun Dance deve stabilirsi tra il cielo e la terra, che si manifesta nella simmetria tra il fascio di rami che divergendo dalla biforcazione si protende verso il cielo e il fascio delle corde tese dei sundancers, che si protendono dallo stesso punto verso la terra. La biforcazione, il centro del vortice, è allora il punto di separazione, ma allo stesso tempo di contatto, tra cielo e terra: un crocevia posto ai confini di questi due universi, attraverso il quale si deve passare per raggiungere l'altra parte. Non a caso nella biforcazione sono attaccate tutte le funi dei sundancers: essi sono così direttamente collegati a questo punto nevralgico, a quel centro verso cui tutto l'universo si ammassa, risucchiato e contemporaneamente espulso dal vortice, in una vertiginosa apoteosi. Nell'iconografia lakota il vortice dell'albero sacro della Sun Dance è stilizzato nella seguente figura:



Il vortice è comunque un archetipo universale dell'umanità e la sua rappresentazione è utilizzata in svariate culture. Se qualunque popolo nativo fosse in

48 La doppia elica del D.N.A. non è del resto una spirale?

grado di dipingere una cosa simile a quella che segue, la utilizzerebbe probabilmente per rappresentare la propria visione del mondo:

Cara Jane,

al posto di questo rettangolo c'era un frattale. E' un disegno che esce fuori in base allo sviluppo di certe funzioni matematiche come provo a spiegare nelle righe seguenti.

Immagina un vortice il cui disegno non è una linea, ma è composto nel suo disegno da vortici più piccoli identici, i quali sono a loro volta sono composti da altri vortici più piccoli e così all'infinito.

Era un'immagine molto bella, solo che il file era troppo "pesante" (26 Megabyte!) e non riuscivo ad inviartelo.

Spero di averti reso l'idea.

Ciao.

Questa immagine è un frattale. In geometria gli oggetti che presentano la proprietà di autosimilarità (o autosomiglianza) vengono definiti frattali. L'autosimilarità è quella proprietà per la quale una parte dell'oggetto è simile al tutto. Essi possono essere costruiti seguendo precise regole di tipo matematico. La seguente definizione della professoressa Laura Lolli - insegnante di matematica e fisica presso il liceo ginnasio Pontano-Sansi di Spoleto, che in seguito ad una collaborazione col "Progetto Innovamatica" dell'Università degli studi di Perugia ha ideato il sito "Frattali.it" – entra nell'ambito del principio matematico alla base dei cosiddetti frattali I.F.S.:

Consideriamo un insieme di N trasformazioni del piano cartesiano: $\{ T_1, T_2, T_3, \dots, T_N \}$ ed applichamole allo stesso sottoinsieme A del piano. Come risultato otterremo una famiglia di N sottoinsiemi del piano cartesiano $\{ T_1(A), T_2(A), T_3(A), \dots, T_N(A) \}$.

Sia A_1 l'insieme ottenuto come unione di questi sottoinsiemi. Applichiamo di nuovo le N trasformazioni all'insieme A_1 così ottenuto e consideriamo l'unione degli N insiemi immagine. Chiamiamo questo insieme A_2 . Agiamo nello stesso modo su A_2 e otteniamo A_3 .

Continuando allo stesso modo, otteniamo una successione di insiemi $\{A_1, A_2, A_3, \dots\}$.

Il problema che ci poniamo è il seguente: continuando in questo modo, la successione di insiemi convergerà ad un insieme A oppure no? Convergere in questo caso vuol dire che la successione si stabilizzerà, e da un certo punto in poi non noteremo più cambiamenti apprezzabili nell'immagine sullo schermo. (Si tratta di un'operazione di limite.)

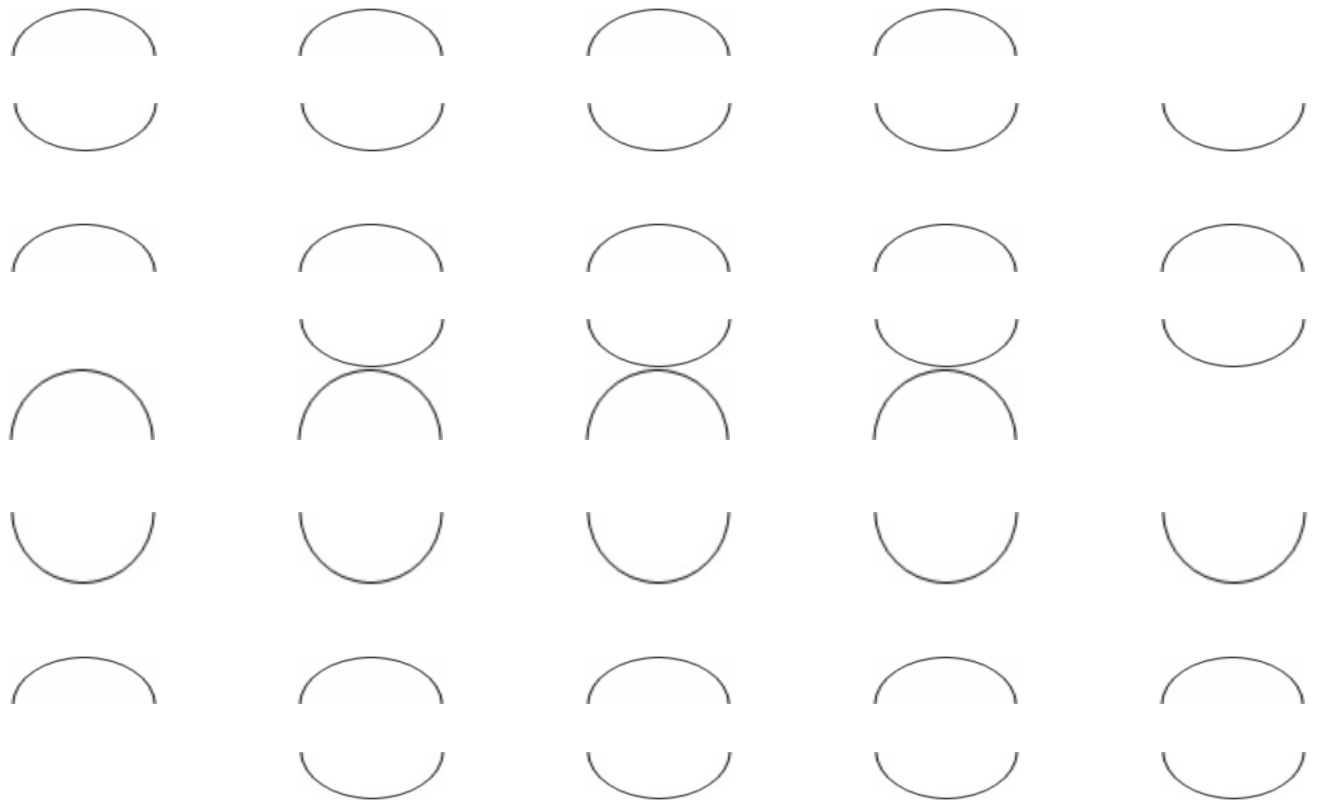
Sotto certe condizioni la successione di insiemi convergerà ad un insieme limite F . Questo insieme limite F si definisce **frattale**, anzi **frattale I.F.S.** (Iterated Function System) ovvero "frattale ottenuto iterando un insieme di trasformazioni del piano"⁴⁹.

L'iter di trasformazioni sopra riportato, ricalca in termini matematici il principio alla base della visione dei popoli nativi: la fluida mutevolezza del *wakan*, con le sue infinite trasformazioni; la correlazione, la reciproca appartenenza e l'affinità di tutti gli esseri del cosmo, dove il micro e il macro si scoprono simili e addirittura identici (autosomiglianza); il principio autopoietico e vitale di *Takuskanskan*.

La sensazione che ne deriva è una sensazione oceanica, di fluida e infinita possibilità di trasformazione, di libero mutamento, una sensazione che trova una esaustiva rappresentazione visiva in un'ennesima figura (potremmo forse dire in un ennesimo archetipo): l'onda. Non sbaglieremmo dunque se, accanto al vortice e al cerchio, rappresentassimo il modello mentale nativo come un oceano.

49 L. Lolli, *Un'introduzione ai frattali*, pubblicato sul sito "Frattali.it" a cura di L. Lolli, ultimo aggiornamento: aprile 2003, pagina unica.

< <http://www.frattali.it/introduzioneaifrattali.htm>>.



Per noi occidentali invece, l'indeterminatezza, l'indifferenziazione, l'arbitrarietà messa a nudo da un simile stato di cose, ci fa apparire in un istante le nostre esistenze fragilissime, sottoposte al capriccio di una insignificante molecola di D.N.A. la quale - se avesse invertito la sequenza degli elementi che la componevano - avrebbe magari fatto di noi un cavallo, anziché un uomo⁵⁰. Ne deriva una fragilità e un'evanescenza delle nostre identità che è veramente inammissibile agli occhi di una tirannica volontà dentro di noi, che si dimena pretendendo di difenderle strenuamente. Essa asserisce categoricamente: "noi siamo ciò che siamo!" senza rendersi conto di star dicendo: "noi siamo ciò che riteniamo di essere".

L'identità va difesa fino alla morte (e anche oltre, come dimostrano alcune forme di fanatismo e fondamentalismo religioso): difenderla significa non mettere mai in discussione la propria assiomatica visione del mondo, evitando il più possibile di porsi dubbi e domande al riguardo, che condurrebbero alla scoperta che la Realtà,

⁵⁰ Tra l'altro, questa inversione è sempre possibile secondo la mentalità di alcuni popoli nativi come i Pit River.

di per se stessa, è una tautologia che ci siamo inventati, è un'illusione in cui vogliamo disperatamente credere.

La sensazione di “realtà reale” che maschera la sua illusorietà e la sua arbitrarietà, è a mio avviso ben descritta dalla definizione di religione secondo Clifford Geertz, antropologo americano che fondò la scuola interpretativista:

La religione [ma nel nostro caso mutuiamo il concetto e lo riferiamo alla realtà tautologicamente costruita, cioè al sistema cognitivo di una cultura], è un sistema di simboli intesi a stabilire negli uomini disposizioni d'animo e motivazioni forti, persuasive e durevoli formulando concezioni dell'esistenza di ordine generale e dando a queste concezioni un'aura di tale concretezza che disposizioni d'animo e motivazioni sembrano assolutamente realistiche⁵¹.

Così la cognizione di realtà della mente occidentale deve assolutamente continuare ad essere rappresentata dall'insieme di oggetti conchiusi, perfettamente isolati, stagliati e delineati che abbiamo disegnato all'inizio del capitolo. Una realtà così ideata ed immaginata, somiglia molto ad un acquario in cui i pesci sono in tal modo liberi di muoversi (di avere cioè cognizione del reale), un acquario che dà punti di riferimento e coordinate di senso utili ai pesci affinché essi rafforzino l'idea di essere Pesci e non magari qualcos'altro come Acquario oppure Oceano da cui è stata presa l'acqua e tutto il resto di ciò di cui l'acquario è composto.

Nella realtà dei nativi, invece, questa irreversibilità non è mai avvenuta, e il pesce sa di essere un pesce e proprio quello specifico pesce, ma sa anche che potrebbe essere un altro pesce o addirittura tutto l'Acquario, perché in qualche modo sente di esserne parte. L'enfasi non è posta unilateralmente e incondizionatamente sull'individuo. L'individualità diminuisce di intensità. I nativi percepiscono dunque un Ego molto attenuato e la totalità può così farsi spazio dentro loro.

51 C. Geertz, *Interpretazioni di culture*, 1973, citato in W. Burkert, *La creazione del sacro*, Adelphi, Milano, 2003, pag. 21.

In Occidente, con la definitiva chiusura mentale a queste possibilità metamorfiche, abbiamo solidificato il principio fluido ed indifferenziato del *wakan* in due paradigmi dicotomici arroccati agli antipodi che non sono più in grado di essere connessi, né di comunicare direttamente: un soggetto che esperisce e un oggetto che è esperito. Il residuo energetico ormai inutilizzabile della connessione originaria, dissoltasi nel processo storico di separazione tra soggetto e oggetto, potremmo dire “le ceneri quasi completamente spente” di quell’antico legame, agiscono tenuemente nel blando meccanismo automatico della “sostanzializzazione” sottesa al processo linguistico di oggettivazione concettuale, come appurato, oppure in maniera più intensa nei casi di *transfert* vero e proprio, riferendoci sia ai *transfert* che normalmente si verificano in natura (innamoramento, mitizzazione di un personaggio, desiderio di un particolare giocattolo da parte di un bambino), sia a quelli patologici (feticismo). La tendenza del soggetto dunque è quella di fuggire l’originaria indifferenziazione oceanica e di drenare ed espellere fuori da sé la propria originaria fluidità, la propria potenziale trasformabilità, il proprio stato di fusione nella totalità. In tali condizioni infatti il soggetto sarebbe difficilmente identificabile poiché disciolto e fuso con la totalità. Volgendo le spalle alla sua origine indifferenziata, decidendo di estraniarsi dal flusso continuo al quale appartiene, solidifica in tal modo la propria struttura. Questo processo di “prosciugamento” avviene attraverso l’utilizzo della funzione selettiva della razionalità e del principio lineare causa-effetto, che riconoscono una coerenza e una legittimità ontologica soltanto a determinati processi, a determinati nessi psichici propedeutici alla solidificazione dell’Io e all’evasione della richiesta di certezze dell’Ego riguardo la propria esistenza.

La legittimità e l’utilità del risultato di questo processo è fuori discussione: la coscienza è del resto la caratteristica che contraddistingue l’*homo sapiens*⁵².

52 L’enfasi posta finora sulla fluidità e l’indifferenziazione che contraddistingue il modello mentale dei nativi, non deve trarre verso conclusioni errate: tale enfasi è propedeutica a risaltare le differenze con la forma mentale

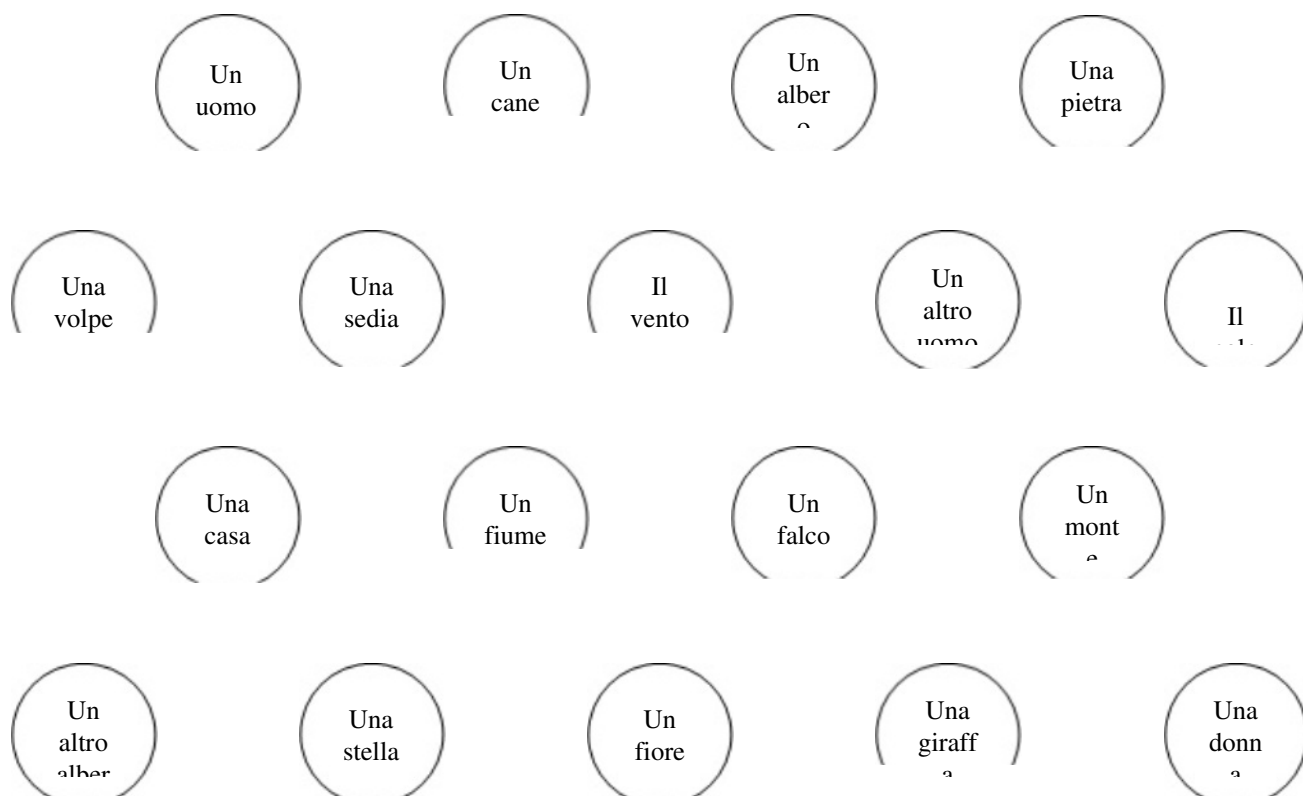
Tuttavia ci troviamo oggi di fronte ad un fenomeno di ipertrofizzazione di questo processo, siamo di fronte ad un parossismo che rischia di diventare sempre più incontrollabile. Abbiamo già parlato dell'esito culturale a cui è giunta questa tendenza: la nascita di miti come l'individualismo e la contestuale despiritualizzazione del mondo, sempre più oggettivato e dunque sempre più considerato un area "extra", emarginata e lontana da noi: un mondo a cui abbiamo arbitrariamente confiscato ogni dignità e ogni diritto all'esistenza, se non in funzione della soddisfazione dei nostri egoistici interessi.

Con l'individualismo abbiamo chiuso la porta all'Universo dentro di noi, alla capacità di sentirci parte del tutto. Ci allontaniamo da questa ancestrale capacità, di cui sentiamo però il richiamo. È l'impasse in cui si trova la "nevrotica tirannia" dell'Ego in Occidente: più ha un bisogno disperato di recuperare questo rapporto con il Tutto e più fanaticamente lo allontana da sé, se ne separa, perché soltanto rifiutandolo e relegandolo al ruolo di oggetto conferma a sé stesso l'illusione della propria esistenza ontologica, quella che graficamente avevamo raffigurato con i cerchi perfettamente chiusi.

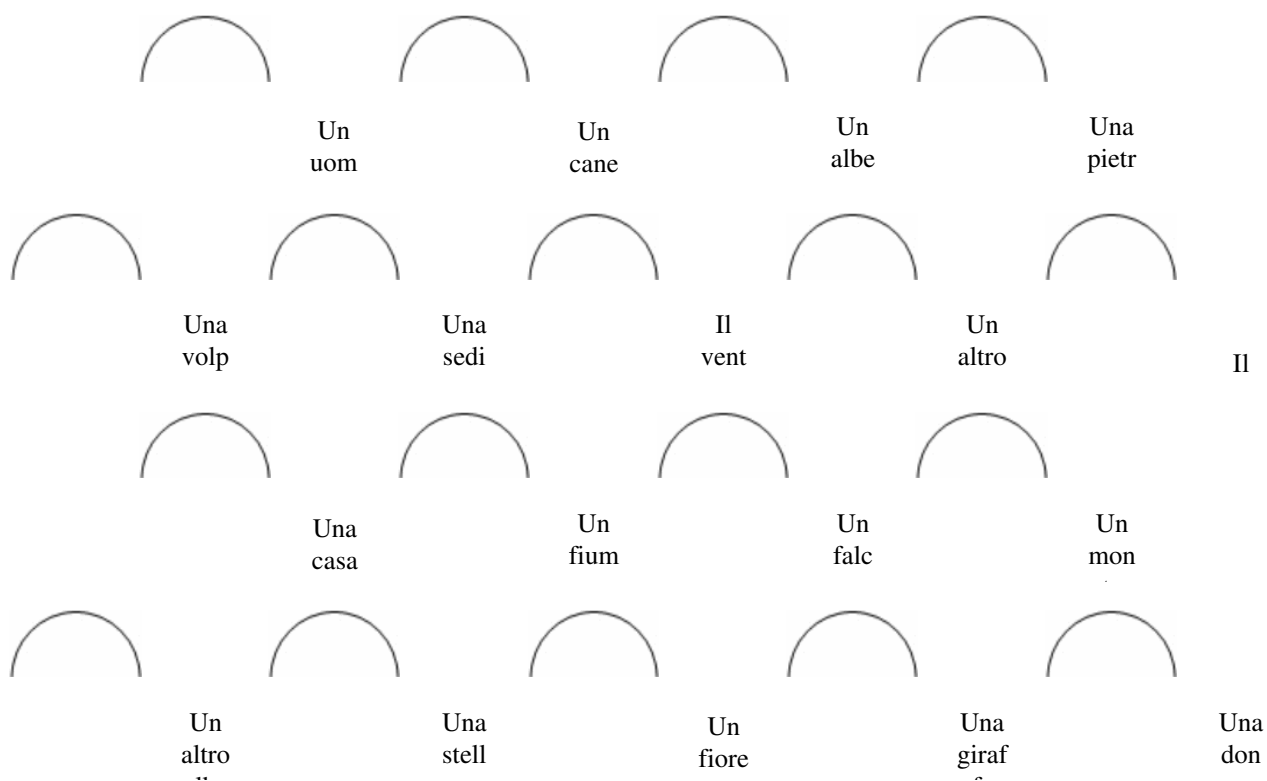
Quei cerchi però non potranno mai essere perfettamente chiusi: potranno essere più o meno vicini al punto di congiungersi, ma non potranno mai farlo, perché in quel varco aperto – piccolo o grande che sia – c'è il nostro collegamento con il Tutto, c'è il "nostro essere quello stesso Tutto".

Riprendiamo allora lo schema occidentale di rappresentazione del reale e modifichiamolo in base alle nostre nuove asserzioni:

della tradizione occidentale, ed in particolare con quella attualmente in auge. È chiaro quindi che le caratteristiche dei popoli nativi che abbiamo elencato, costituiscono un corredo di esperienze e di approcci che si integrano con la loro coscienza e con la loro razionalità e dunque con altre esperienze ed altri comportamenti perfettamente comprensibili anche da noi. Il fatto che in questo lavoro a noi interessano piuttosto i primi, cioè quelli a noi ignoti e che non riusciamo a comprendere, non significa che nei nativi non siano presenti anche gli altri.



Per comodità grafica rappresenteremo tutti questi cerchi in varia misura non completamente chiusi, con la figura del semicerchio:



È nei paraggi di quell'apertura che bisogna aggirarsi per perlustrare le possibilità inesplorate di un nuovo approccio cognitivo al mondo. Eckart, mistico cristiano del medioevo, parlava del suo percorso ascetico nei termini di un processo mentale di inabissamento interiore alla ricerca di quel fondo dentro noi stessi che avrebbe dovuto costituire il substrato di sostanzialità ontologica dell'uomo, la nostra essenza più pura ed autentica. Ma al termine della ricerca, raggiunto questo fondo, si accorse che esso non esisteva: il fondo era sfondato.

Stando così le cose, allora, la sostanza fluida rappresa e coagulata nell'entità chiamata *individuo*, non essendovi fondo, deve provenire per forza dall'esterno e con l'esterno essere connessa: come l'acqua di un porto che è pur sempre collegata al mare ed è dunque quello stesso mare.

In questa prospettiva, è chiaro che il nostro stesso concetto di mente può essere messo in discussione.

La domanda che dobbiamo porci è: il nostro cervello è la sede dei processi psichici che gli attribuiamo, è il motore vulcanico da cui fuoriescono e che esso

autonomamente produce o è un *terminale* e un punto di arrivo finale nel quale, attraverso la grammatica di quegli stessi processi psichici, il Tutto si manifesta? Noi occidentali risponderemmo senza ombra di dubbio che è il nostro cervello il solo protagonista. Qualche altro uomo appartenente ad altre culture direbbe esattamente il contrario. A dire la verità, però, anche all'interno della nostra cultura e della nostra tradizione filosofica ci sono stati degli approcci che hanno valorizzato una prospettiva di questo tipo, per quanto tali approcci siano stati sempre posti in minoranza o addirittura in discredito. Di recente è fortunatamente avvenuta una loro riscoperta stimolata dai risultati della ricerca scientifica che in alcuni ambiti risultavano paradossali e incongruenti con le impostazioni convenzionalmente accettate. Abbiamo già accennato alla scuola eleatica e alla filosofia dell'ESSERE-UNO inaugurata da Parmenide, ma potremmo anche ricordare il principio rinascimentale dell'*anima mundi*, o il concetto della *universal mind*.

Aldous Huxley parla di "Intelletto in Genere", nel suo saggio *Le porte della percezione* in cui descrive gli effetti della mescalina⁵³, il principio attivo del peyote, un piccolo cactus che cresce nei deserti del Messico e del sudovest degli Stati Uniti, usato dagli indiani Mescaleros e da altre nazioni indiane nelle loro cerimonie sacre:

Riflettendo sulla mia esperienza [con la mescalina], mi trovai d'accordo con l'eminente filosofo di Cambridge dottor C.D. Broad, che "faremmo bene a considerare, molto più seriamente di quanto finora siamo stati indotti a fare, il tipo di teoria che Bergson espose relativamente alla memoria e alla percezione dei sensi. L'ipotesi è che la funzione del cervello e del sistema nervoso e degli organi dei sensi sia principalmente eliminativa e non produttiva. Chiunque è capace in ogni momento di ricordare tutto ciò che gli è accaduto e di percepire tutto ciò che accade dovunque nell'universo. La funzione del cervello e del sistema nervoso è di proteggerci contro il pericolo di essere sopraffatti e confusi da questa massa di conoscenza in gran parte inutile e irrilevante, cacciando via la maggior parte di ciò

⁵³ La mescalina che è il più potente principio attivo contenuto nel peyote (*Anhalonium Lewinii*, successivamente *Lophophora Williamsii*), è contenuta, in concentrazioni minori, anche in altre cactacee: il San Pedro (*Trichocereus Pachanoi*) e la Torcia Peruviana (*Trichocereus Peruvianus*) ed è forse la più antica sostanza *psichedelica* conosciuta dall'uomo.

che altrimenti percepiremmo o ricorderemmo in ogni momento, e lasciando solo quella piccolissima e particolare selezione che ha probabilità di essere utile in pratica”.

Secondo questa teoria, ciascuno di noi è potenzialmente l’Intelletto in Genere. Ma in quanto animali, è nostro compito sopravvivere ad ogni costo. Per rendere possibile la sopravvivenza biologica, l’Intelletto in Genere deve essere filtrato attraverso la valvola riducente del cervello e del sistema nervoso. Ciò che viene fuori all’altro capo è il misero rigagnolo della specie di coscienza che ci aiuterà a vivere sulla superficie di questo particolare pianeta. Per formulare ed esprimere il contenuto di questa ridotta consapevolezza, l’uomo ha inventato ed elaborato all’infinito quei sistemi di simboli e di implicite filosofie che chiamiamo lingue.

Ogni individuo è nello stesso tempo il beneficiario e la vittima della tradizione linguistica nella quale è nato: il beneficiario in quanto il linguaggio gli dà accesso ai ricordi accumulati dell’esperienza degli altri; la vittima in quanto lo conferma nella convinzione che la ridotta consapevolezza sia la sola consapevolezza e perché stuzzica il suo senso della realtà, in modo che egli è fin troppo pronto a prendere i suoi concetti per dati, le sue parole per cose vere. Quello che nel linguaggio religioso è chiamato “questo mondo” è l’universo della ridotta consapevolezza, espresso e, per così dire, pietrificato dal linguaggio. I vari “altri mondi” con i quali gli esseri umani irregolarmente prendono contatto sono tanti elementi nella totalità della consapevolezza appartenente all’Intelletto in Genere. La maggior parte della gente, per la maggior parte del tempo, conosce soltanto ciò che passa attraverso la valvola di riduzione e viene consacrato come genuinamente reale dal linguaggio del luogo.

Alcune persone, tuttavia, sembrano nate con una specie di scorciatoia che evita la valvola di riduzione. In altri temporanee scorciatoie possono essere ottenute o spontaneamente o come conseguenza di deliberati “esercizi spirituali”, o per mezzo dell’ipnosi, o per mezzo di droghe. Attraverso queste scorciatoie permanenti o temporanee passa, non la percezione di tutto ciò che avviene dovunque nell’universo (poiché la scorciatoia non abolisce la valvola di riduzione, che ancora esclude il contenuto totale dell’Intelletto in Genere), ma qualcosa di più, e soprattutto qualcosa di diverso dal materiale utilitaristico accuratamente scelto, che le nostre ristrette menti individuali considerano come il completo o per lo meno sufficiente quadro della realtà⁵⁴.

54 A. Huxley, *Le porte della percezione*, Mondadori, Milano, 1990, pagg. 22-25.

Huxley entra quindi nei processi chimici di funzionamento del cervello e prosegue :

Il cervello è fornito di una serie di sistemi di enzimi che servono a coordinare il lavoro. Alcuni di questi enzimi regolano la fornitura di glucosio alle cellule del cervello. La mescalina inibisce la produzione di questi enzimi e così diminuisce l'ammontare di glucosio disponibile a un organo che ha continuo bisogno di zucchero.

Che cosa succede quando la mescalina riduce la normale razione di zucchero del cervello? Troppo pochi casi sono stati osservati, e quindi una risposta completa non può essere data ancora. Ma ciò che accade alla maggioranza dei pochi che hanno preso la mescalina sotto controllo può essere riassunto come segue.

- 1) La capacità di ricordare e di “pensare direttamente” è poco, se pure lo è, ridotta. (Ascoltando le registrazioni della mia conversazione sotto l'influenza della droga, non posso dire che fossi più stupido di quanto lo sia normalmente).
- 2) Le impressioni visive sono molto intensificate e l'occhio ritrova un po' dell'innocenza di percezione dell'infanzia quando il senso non era immediatamente e automaticamente subordinato al concetto. L'interesse per lo spazio è diminuito e l'interesse per il tempo cala quasi a zero.
- 3) Sebbene l'intelletto rimanga inalterato e sebbene la percezione sia enormemente migliorata, la volontà subisce un profondo cambiamento in peggio. Il consumatore di mescalina non vede ragione di fare niente in particolare e trova la maggior parte delle cause per le quali, in tempi normali, egli era pronto ad agire e a soffrire, profondamente prive di interesse. Egli non può preoccuparsene, per la buona ragione che ha di meglio da pensare.
- 4) Questo meglio può essere sperimentato (come io lo sperimentai) sia “fuori” che “dentro”, o in entrambi i mondi, quello interiore e quello esteriore, simultaneamente o successivamente. Che sia meglio sembra essere evidente a tutti i consumatori di mescalina che vengono alla droga col fegato buono e la mente sana.

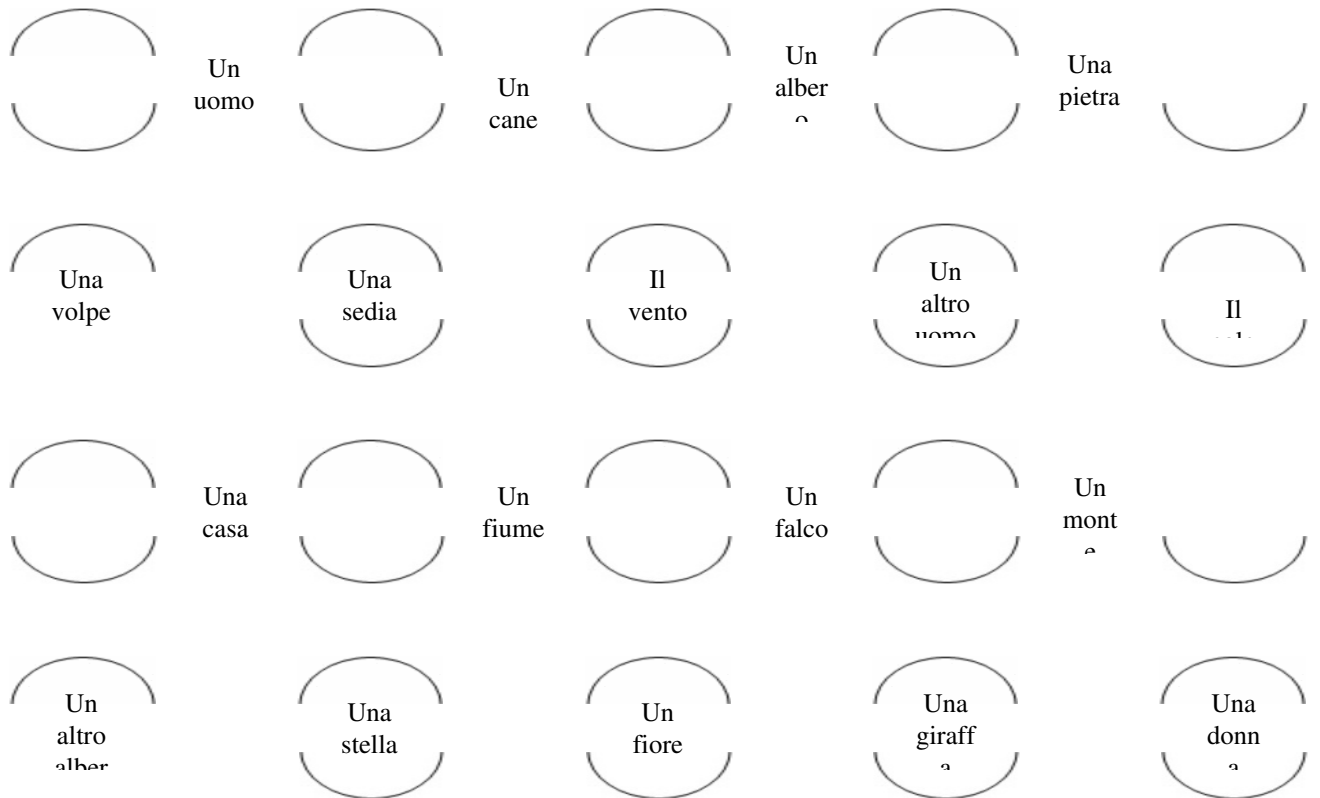
Questi effetti della mescalina sono il genere di effetti che ci si può aspettare in seguito alla somministrazione di una droga che ha il potere di alterare l'efficienza della valvola cerebrale di riduzione. Quando il cervello lavora a zucchero ridotto, l'io denutrito si

indebolisce, non si può preoccupare di intraprendere le azioni necessarie, e perde tutto l'interesse in quei rapporti di spazio e di tempo che significano tanto per un organismo soggetto a mantenersi nel mondo. Quando l'Intelletto in genere cola in fretta nella valvola non più impermeabile, ogni specie di cose biologicamente inutili cominciano ad accadere. In alcuni casi vi possono essere percezioni extra-sensorie. Altre persone scoprono un mondo di irreali bellezza. Ad altri inoltre si rivela la gloria e l'infinito valore e significato dell'esistenza nuda, dell'avvenimento dato e non concettizzato. Nello stadio finale della condizione di Non-io vi è una "conoscenza oscura" che Tutto è in tutto, che Tutto è effettivamente ciascuno. Questo, me ne resi conto, è quanto di più vicino una mente finita possa arrivare a "percepire ogni cosa che avviene dovunque nell'universo"⁵⁵.

Se quindi "Tutto è in tutto ed è effettivamente ciascuno" e questo stato di cose si mostra nel fatto che l'universo fin nei suoi elementi più semplici ha una natura autopoietica onnipervasiva, noi come esseri umani, siamo l'ennesimo anello di una catena autopoietica universale e ne siamo quindi uno dei tanti risultati, una ennesima eco, un'onda nell'oceano di onde dell'Essere. Coerentemente siamo allora in grado di disegnare l'ultima trasformazione della rappresentazione grafica occidentale del reale: i semicerchi aperti che rappresentavano la nuova visione di individualità, si trasformano in onde. Quei semicerchi aperti si uniscono in un mare di onde. È l'oceano dell'Essere. Ricongiungendosi in una vivificante visione unitaria, la visione del mondo dei popoli nativi e la nuova visione occidentale del mondo vanno infine a sovrapporsi⁵⁶.

55 Ivi, pp. 25-27.

56 A questo proposito sono limpide e illuminanti le considerazioni del fisico Werner von Heisenberg: "È probabilmente vero in linea di massima che della storia del pensiero umano gli sviluppi più fruttuosi si verificano spesso ai punti d'interferenza tra due diverse linee di pensiero. Queste linee possono avere le loro radici in parti assolutamente diverse della cultura umana, in tempi diversi e in ambienti culturali diversi o di diverse tradizioni religiose; perciò, se esse realmente si incontrano, cioè, se vengono a trovarsi in rapporti sufficientemente stretti da dare origine ad un'effettiva interazione, si può sperare che possano seguire nuovi e interessanti sviluppi". Cfr. W. v. Heisenberg, citato da F. Capra, *Il Tao della fisica*, Adelphi, Milano, 2005, pag. 9.



Ovviamente la rappresentazione appena mostrata presenta una dimensione metaforica. Sia un qualsiasi nativo in cui è interiorizzata, sia noi che l'abbiamo disegnata, sappiamo bene che la metafora dell'onda è utile per la comprensione di questa visione oceanica dell'essere, ma è pur sempre una metafora.

2. Il paradosso dell'onda: un'ipotesi sulla nascita della coscienza.

Proviamo invece ad eliminare il carattere metaforico di questa rappresentazione e a tentare un vero e proprio scandalo intellettuale: noi siamo onde. Proviamo ad accettare semplicemente questo codice imposto, questa bizzarria, questa pazzia: siamo onde. Onde vere e proprie. Cacciamo via la protesta che sale dalle profondità del nostro intelletto e che ci dice che ciò non è possibile. Tuttavia non

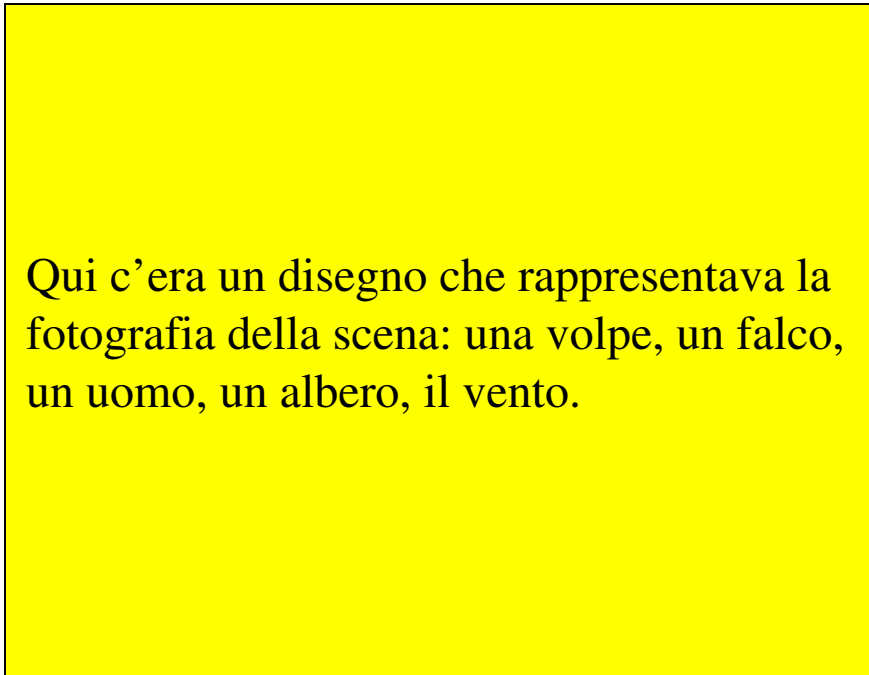
spegniamo l'intelletto è anzi teniamolo in allerta, ricordandoci che non siamo uomini, ma onde. Niente metafora: la metafora in questa convenzione pazza è abolita.

Siamo onde.

Ora immaginiamo di imbatterci in una scena, con all'interno cinque protagonisti presi in prestito tra gli elementi delle nostre rappresentazioni precedenti:

- Un uomo (cioè noi stessi presenti sulla scena, quindi un “uomo-onda”, anzi una “onda-uomo”)
- Un falco
- Una volpe
- Il vento
- Un albero

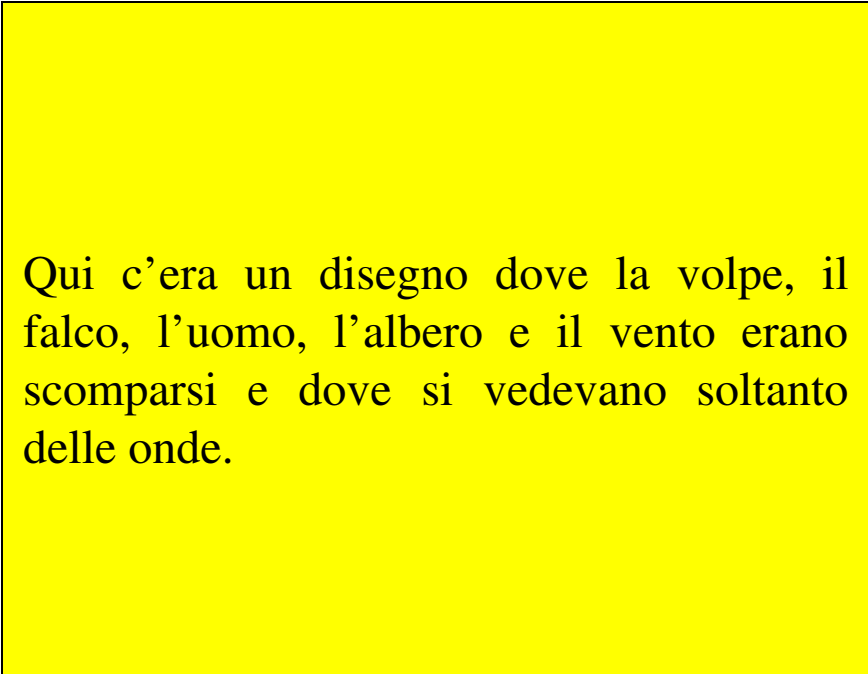
Una macchina fotografica eterna, da sempre posizionata lì vicino, non costruita da nessuno o, se preferiamo, costruita da una civiltà extraterrestre ora estinta, scatta un'istantanea di quella scena. Ecco l'istantanea:



Qui c'era un disegno che rappresentava la fotografia della scena: una volpe, un falco, un uomo, un albero, il vento.

Questa è la scena che si presenta ai nostri occhi. Se fossimo delle onde che cosa percepiremmo? Vedremmo forse un qualcosa che ha quattro zampe ed è di colore rossastro sulla destra in basso, poi vedremmo una cosa marrone e verde che si slancia verso il cielo, poi vedremmo una cosa che vola in quel cielo ed infine udremmo un fruscio nell'aria e una sensazione di refrigerio sul corpo, ma non sapremmo che nome dare a queste *cose*? Potrebbe essere plausibile, del resto l'istantanea è stata scattata e non ci sono dubbi che tutte queste *cose* sono presenti sulla scena.

In realtà non vedremmo niente di tutto questo: vedremmo soltanto onde, altre onde come noi. Anzi, no. Non saremmo neanche in grado di distinguere quale onda siamo noi tra le cinque. Infatti essendo cinque onde dello stesso mare, apparterremmo nello stesso momento anche ad un'unica ininterrotta massa liquida fluttuante e dunque saremmo contemporaneamente un'unica onda⁵⁷. Quindi quella stessa istantanea ci apparirebbe così:



Qui c'era un disegno dove la volpe, il falco, l'uomo, l'albero e il vento erano scomparsi e dove si vedevano soltanto delle onde.

⁵⁷ Credo che una o più volte nella vita sia capitato a tutti di incantarsi a guardare il mare: seguendo con l'occhio un'onda, credo tutti ci siamo accorti come sia difficile stabilire dove essa inizia e dove finisce.

Nel paradosso che abbiamo imposto, proviamo ora a sostituire l'onda che ci eravamo immaginati di essere, cioè una sorta di "onda-uomo" come detto, con un uomo vero e proprio geneticamente appartenente alla specie *homo sapiens*, dunque con tutte le carte in regola per essere un individuo perfettamente normale in una qualsiasi società umana. Questo *homo sapiens* però è una specie di Tarzan: anzi, peggio ancora di lui che era stato allevato dalle scimmie, non ha ricevuto la benché minima istruzione su cosa sia il mondo. Costui, che potremmo definire il prototipo del "primo uomo", è molto simile alla "onda-uomo" di prima. Egli sta emergendo dalla totalità indifferenziata di cui è ancora una parte, si sta svegliando al mondo e lo vede per la prima volta. Non l'ha mai visto prima e non è dunque in grado di sapere chi o cosa sono la volpe, l'albero, il falco, il vento e nemmeno chi o cosa sia lui. Non ha concezione di nulla perché per lui tutto è completamente arcano. Non sapendo chi egli sia, è in grado di intercambiarsi con tutti gli altri elementi della scena: è cioè in grado di essere anche un'altra parte dell'onda. Può esserlo perché ancora non è mentalmente separato dall'ambiente. Sta emergendo dall'ambiente, ma è ancora fuso (e confuso) in esso: è indistinto da esso. Può pensare, vedendo la volpe di essere anche lui una volpe e anche se una pozzanghera gli riflette l'immagine di sé con le braccia e le gambe, egli non la considera una prova che non è una volpe.

Questa è la situazione in cui si trova il nostro "primo uomo". Poi, ad un certo punto interviene una novità: il suono forse, il suono di sé stesso e il suono dell'altro; la percezione di questo suono viene elaborata come l'elemento identificativo di una differenza. La percezione di differenti rumori provenienti da differenti aree di onda prese in considerazione, gli permettono di creare una prima distinzione rispetto all'avvolgente unitarietà precedente. Sente che egli emette suoni con la voce, l'albero stormisce con le sue fronde, la volpe emette latrati, il vento sibila e il falco emette gridi striduli. Suoni diversi: nascono i primi nomi (onomatopeici). E con la nascita del nome nasce l'individuazione, nasce il soggetto e l'oggetto. La possibilità di dare il

nome mette i bordi, le staccionate che delimitano un ambito rispetto ad un altro. Dando il nome ad una cosa la facciamo esistere, la oggettiviamo, la stacciamo. La isoliamo dalla totalità, dal resto dell'onda, le assegniamo uno statuto ontologico, le diamo la dignità di "cosa reale". Ovviamente il processo storico in cui queste definizioni si sono stabilite (e stabilizzate) non è stato istantaneo, non è avvenuto la prima volta, una volta per sempre. Si sono succeduti innumerevoli tentativi e con l'accumulo progressivo di questi tentativi si è via, via ampliato lo iato tra l'uomo e l'ambiente circostante e l'uomo ha cominciato a percepirsi come tale. Oggi per noi è addirittura pazzesco, anzi inimmaginabile (nel senso di non più immaginabile), pensare che il fatto che noi abbiamo braccia e gambe e la volpe zampe e coda non sia una prova inconfutabile del fatto che dunque noi siamo qualcosa (uomini) ed esse sono qualcos'altro (volpi)⁵⁸. Per arrivare a quel "dunque" sono state fatte prove su prove, errori, incongruenze scartate, incastri messi insieme piano piano in un sistema logico organizzato (oltre che molto complesso, ovviamente) che prende il nome di sistema cognitivo della mente umana. L'uomo è stato innumerevoli volte volpe prima di capire di essere un uomo e non una volpe. Lo è stato veramente, non in senso metaforico: è stato veramente convinto di esserlo. Di conseguenza è realmente esistito un tempo in cui gli uomini erano volpi.

La metafora è un'invenzione relativamente recente ed è stata un'invenzione rivoluzionaria perché ha aperto la via all'astrazione razionale, che è un nostro modo di rappresentarci le cose.

3. Inversione nel processo di genesi storica della metafora

Se ognuno di noi prova ad immaginare come è avvenuta la nascita nel linguaggio della figura retorica della metafora, essa risulterà nata da una

⁵⁸ Comunque a livello puramente logico questa continua anche oggi a non essere una prova incontrovertibile.

trasformazione della similitudine. La similitudine – figura retorica di formazione antecedente – a sua volta nasce dall’osservazione diretta del mondo. C’è un oggetto con una determinata caratteristica. Viene riscontrato che una caratteristica simile è presente anche in un altro oggetto (o in me stesso) e quindi nasce la similitudine che è l’interfaccia linguistico dell’osservazione e del meccanismo associativo mentale che abbiamo appena descritto: “la volpe è furba”; “io sono furbo”; quindi “io sono furbo come una volpe” oppure “io sono come una volpe”. Procedendo poi all’eliminazione dell’avverbio “come”, nasce la metafora: “io sono una volpe”.

In realtà le cose non sono affatto andate in questo modo.

Come abbiamo appurato, all’origine non esisteva la capacità per il soggetto di poter osservare un oggetto distanziandolo da sé e applicando ad esso i processi mentali associativi basati sul principio di similarità. Il soggetto era indistinto dall’oggetto. Vi era dunque una *identità*. Come abbiamo visto nell’esempio del “primo uomo”, egli è identico alla volpe e afferma “io sono la volpe” poiché in qualche maniera quell’uomo è una volpe. In una fase successiva l’*identità* si trasforma in *metafora*. “Io sono una volpe” nel senso che egli si sente partecipe delle caratteristiche della volpe. Solidarizza con la volpe, si attarda in uno stato di partecipazione affettiva, di empatia con la volpe, di cui nel frattempo - proprio in virtù di questa sua relazione ancora forte ma attenuata rispetto alla precedente - sta creandosi un’immagine mentale. Ovviamente questa fase di empatia è l’affievolimento di ciò che prima era proprio “co-sentire”, in quanto entrambi “onda-uomo-volpe”. Proprio in questo primo tenue allontanamento dall’asfissiante contiguità con l’oggetto, iniziano a crearsi quegli spazi in cui egli può cominciare a percepirsi come soggetto.

La metafora, in termini linguistici, ma anche mentali⁵⁹, genera quindi il definitivo distacco dell'individuo da tutto il resto. La metafora segna il punto in cui cominciò l'apprendersi, il comprendere, il rappresentare sé stessi come un dato unitario capace di autoconsapevolezza.

La similitudine, infine, è l'ultimo stadio della trasformazione. Essa è l'interfaccia linguistico della completa separazione tra soggetto e oggetto, della completa recisione di qualsiasi legame tra i due. "Io sono come una volpe": quel

59 Mentali, nel senso che il linguaggio ha conseguenze reali sulla mente, produce effetti e reazioni di tipo chimico nel cervello, che influenzano la formazione della mente. Il linguaggio e la mente sono in rapporto biunivoco di reciproca poiesi: possiamo infatti affermare che la metafora ha fatto nascere la coscienza nella mente. Viceversa è altrettanto vero che la mente ha creato la metafora grazie alla quale è nata la coscienza. È dunque confermata l'asserzione di Wittgenstein per la quale "il linguaggio non dipende da ontologie extra-linguistiche, ma esprime esso stesso un'ontologia". Anzi ben oltre ogni sua più rosea aspettativa possiamo affermare che "esso esprime addirittura una chimica e una fisica!".

A tale proposito può essere ulteriormente illuminante il seguente brano tratto dal celebre *Interpretazioni di culture* di Clifford Geertz: "La cultura, [...] [quindi il linguaggio quale componente strutturale della cultura], non è un ornamento dell'esistenza umana ma la base principale della sua specificità, una condizione essenziale per essa. Nell'ambito dell'antropologia, alcune delle prove più eloquenti a sostegno di questa posizione vengono dai recenti progressi nella nostra comprensione di quella che si soleva chiamare l'origine dell'uomo: l'emergere dell'*Homo sapiens* da uno sfondo generale di primati. [...] Nella concezione tradizionale dei rapporti tra il progresso biologico e il progresso culturale dell'uomo, quello biologico era stato completato in tutti i suoi fini e intenti prima che cominciasse quello culturale. In altri termini, tale concezione era ancora stratigrafica: l'essere fisico dell'uomo si era evoluto attraverso il solito meccanismo della variazione genetica e della selezione naturale, finché la sua struttura anatomica non era arrivata più o meno alla condizione in cui la troviamo oggi: poi si era messo in moto lo sviluppo culturale. A un certo particolare stadio della sua storia filogenetica, un cambiamento genetico marginale di qualche tipo lo rese capace di produrre e tramandare cultura e da quel momento la sua forma di risposta adattativa alle pressioni ambientali fu quasi esclusivamente culturale invece che genetica. [...] Da quel magico momento, il progresso degli ominidi dipese quasi interamente dall'accumulazione culturale, dalla lenta crescita delle pratiche convenzionali invece che dal mutamento organico fisico come nelle epoche passate.

Il solo guaio è che questo momento pare non sia mai esistito.

Secondo l'opinione corrente, l'evoluzione dell'*Homo sapiens* – l'uomo moderno – dalla sua immediata origine pre-*sapiens* iniziò quasi quattro milioni di anni fa con la comparsa degli ora famosi australopitechi – i cosiddetti uomini-scimmia dell'Africa meridionale ed orientale – e culminò con l'emergere dello stesso *sapiens* in un periodo valutato da centomila a trecentomila anni fa. Quindi, sembra che forme di attività culturale, o se volete protoculturale, almeno elementari, fossero presenti tra alcuni degli australopitechi: ci fu una sovrapposizione di forse più di un milione di anni tra l'inizio della cultura e la comparsa dell'uomo come lo conosciamo oggi. [...]

Gli uomini festeggiano il loro singolo compleanno, ma l'uomo come tale non lo può fare.

Questo significa che la cultura, invece di essere aggiunta, per così dire, ad un animale ormai completo, o virtualmente completo, fu un ingrediente, e il più importante, nella produzione di questo stesso animale. [...] Il perfezionamento degli attrezzi, l'adozione delle pratiche organizzate della caccia e della raccolta, gli inizi della vera organizzazione familiare, la scoperta del fuoco e, cosa assai importante, benché ancora difficile da ricostruire in ogni particolare, il crescente affidamento a sistemi di simboli significanti (il linguaggio, l'arte, il mito, il rituale) per l'orientamento, la comunicazione e l'autocontrollo crearono tutti per l'uomo un nuovo ambiente a cui egli fu quindi obbligato ad adattarsi. [...] Tra il modello culturale il corpo e il cervello fu creato un effettivo sistema di retroazione in cui ciascuno foggia il progresso dell'altro, [...]. Sottomettendosi alla guida di programmi simbolicamente mediati per produrre manufatti, organizzare la vita sociale o esprimere emozioni, l'uomo determinò, anche se inconsciamente, le fasi culminanti del suo destino biologico. Letteralmente, anche senza saperlo, creò se stesso". Cfr. C. Geertz, *Interpretazioni di culture*, Il Mulino, Bologna, 1998, pagg. 60-63.

“come” ha lo scopo di essere esattamente una barriera che si interpone tra soggetto e oggetto. “Io sono come una volpe” significa che esistono caratteristiche vagamente comuni, ma che risiede soltanto lì la relazione con la volpe, in quella vaga similitudine sottolineata da quel “come”. Non si percepisce più nessuna partecipazione empatica, né affettiva con la volpe: essa è stata definitivamente oggettivata. Siamo giunti alla totale despiritualizzazione del mondo. Un modello meccanico si è sostituito ad una relazione ancestrale.

Nella seguente tabella riportiamo schematicamente quanto osservato:

↓	IDENTITA'	"Io sono la volpe" (e la volpe è me)	Popoli nativi
	METAFORA	"Io sono una volpe"	Popoli nativi / Occidente pre-moderno
	SIMILITUDINE	"Io sono come una volpe"	Occidente moderno e contemporaneo

Nelle immagini seguenti, un'evoluzione “visiva” dello stesso genere:

Dalla indifferenziazione oceanica...

Qui c'erano tre disegni, dove dalla fotografia di onde con i soggetti della scena molto indistinti, si passava piano, piano alla scomparsa delle onde e alla visione sempre più nitida dei vari soggetti (volpe, falco, uomo, ...)

... all'emersione della coscienza e dei primi oggetti...

Qui c'erano tre disegni, dove dalla fotografia di onde con i soggetti della scena molto indistinti, si passava piano, piano alla scomparsa delle onde e alla visione sempre più nitida dei vari soggetti (volpe, falco, uomo, ...)

... fino alla definitiva scomparsa della fluidità nella percezione del reale.

Qui c'erano tre disegni, dove dalla fotografia di onde con i soggetti della scena molto indistinti, si passava piano, piano alla scomparsa delle onde e alla visione sempre più nitida dei vari soggetti (volpe, falco, uomo, allora, scatta)

Documenti e testimonianze dall'impossibile

Quanto ipotizzato finora potrebbe continuare ad apparirci quantomeno “insolito”, se non inammissibile e dunque far nascere un motivato scetticismo. Di seguito riporteremo quindi documenti etnografici (ma non solo) che avvalorano le nostre ipotesi.

1. L'olonismo

Ne *Il mondo magico*, l'antropologo Ernesto De Martino riporta diverse testimonianze etnografiche sul fenomeno dell'*olonismo*:

In un'area di diffusione che comprende (almeno in base agli accertamenti finora eseguiti) la Siberia artica e subartica, il Nord-America e la Melanesia, è stata osservata una singolare condizione psichica in cui molto spesso cadono gli indigeni, quasi vi fossero naturalmente disposti. Questa condizione, chiamata *latah* dai Malesi, *olon* dai Tungusi, *irkunii* dagli Yukagiri, *amurak* dagli Yakuri, *menkeiti* dai Koriaki, *imu* dagli Ainu è stata osservata e descritta da parecchi autori. Nello stato *latah*, così come è descritto da Sir Hugh Clifford, l'indigeno perde per periodi più o meno lunghi e in grado variabile, l'unità della persona e l'autonomia dell'io, e quindi il controllo dei suoi atti. In questa condizione, che subentra in occasione di una emozione, o anche soltanto di qualche cosa che sorprende, il soggetto è esposto a tutte le suggestioni possibili. Una persona *latah*, ove la sua attenzione sia attratta dal movimento oscillatorio dei rami scossi dal vento, imiterà passivamente tale movimento; due *latah*, sorpresi da un rumore improvviso, entrarono in uno stato di automatismo mimetico reciproco, nel quale per circa mezzora l'uno continuò a imitare i gesti dell'altro; se si fa il gesto di svestirsi, il *latah* si sveste; se si fa il gesto di mettere la mano sulla fiamma, il *latah* la mette senz'altro. Secondo il Clifford tutti i Malesi adulti sono

suscettibili di diventare *latah*. Presso i Tungusi, la condizione in questione è chiamata *olon* dagli indigeni, ove il nome di *olonismo* proposto dalla Shirokogoroff per designarla. Talora i Tungusi sfruttano intenzionalmente la disposizione dei soggetti a diventare *olon*, e cercano di sorprenderli con determinati movimenti, che l'*olon* imiterà passivamente. La cosa è oggetto di divertimento e di trattenimento. Shirokogoroff ebbe occasione di osservare il seguente episodio: mentre un tale mangia il suo miglio in un circolo di persone, uno dei presenti attrae improvvisamente la sua attenzione fingendo di riempirsi la bocca di miglio fino a soffocarne. L'altro entra immediatamente nella condizione di ecocinesia che costituisce uno dei caratteri più salienti della condizione *olon*, e prende subito a imitare il rimpinzamento della bocca col miglio finché la bocca diventa piena e il respiro impossibile. Per sottrarsi alla suggestione, l'*olon* fugge via, mentre la compagnia ride di cuore. Un altro esempio: durante una riunione, si colpisce improvvisamente e leggermente con la mano un manciù, e questi, automaticamente, colpisce con lo stesso gesto il suo vicino. La principale attrazione consiste nella reazione di persone che non conoscono il "numero", e che, vedendosi toccate dall'*olon*, perdono i lumi e si indignano, il che diverte molto i presenti, soprattutto quando la persona toccata è una donna o un anziano. Un caso interessante di *olonismo* collettivo è riferito da V. L. Priklonski: un giorno, durante una parata del terzo battaglione di cosacchi della Transbaicalia, un reparto composto interamente da indigeni entrò improvvisamente nella condizione *olon*: invece di eseguire i comandi del colonnello – che era russo – prese a ripeterli ecolalicamente. Naturalmente il colonnello andò in collera, e coprì di ingiurie i suoi uomini: i quali, sempre nello stesso stato *olon*, ripetevano anche le ingiurie. Aggiunge lo Shirokogoroff che il fenomeno "per la sua semplicità e la sua potenziale universalità può egualmente prodursi in condizioni etnografiche reciprocamente indipendenti", cioè non è dovuto a semplice diffusione, essendo radicato "nel normale complesso psicomentale"⁶⁰.

L'*olonismo* rappresenta dunque un ritorno a quella fase di *indifferenziazione* e di *identità* tra soggetto e oggetto antecedente la loro separazione. La "con-fusione" tra i due termini si manifesta nei fenomeni di ripetizione automatica e riflessa da parte del soggetto dei suoni (ecolalia) e dei movimenti (ecocinesia) dell'oggetto.

60 E. De Martino, *Il mondo magico – Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1997, pagg. 70-71.

Anche De Martino riconosce in questo status la fragilità di una coscienza non ancora completamente “solidificata”:

Se analizziamo lo stato *olon*, ravvisiamo, come suo carattere, una presenza che abdica senza compenso. Tutto accade come se una presenza fragile, non garantita, labile, non resistesse allo choc determinato da un particolare contenuto emozionante, non trovasse l’energia sufficiente per mantenersi presente ad esso, ricomprendendolo, riconoscendolo e padroneggiandolo in un a rete di rapporti definiti. In tal modo il contenuto è perduto come contenuto di una coscienza presente. La presenza tende a restare polarizzata in un certo contenuto, non riesce ad andare oltre di esso, e perciò scompare e abdica come presenza. Crolla la distinzione fra presenza e mondo che si fa presente: il soggetto, in luogo di udire o di vedere lo stormir delle foglie, diventa un albero le cui foglie sono agitate dal vento, in luogo di udire la parola diventa la parola che ode ecc. Per la carenza di ogni funzione discriminante, il contenuto della presenza manca di ogni interna discriminazione, è presentazione che non può trattenersi dal diventare atto: la rappresentazione delle foglie che stormiscono non può sottrarsi dal tramutarsi nell’azione speculare dello stormire, la rappresentazione di un certo suono non può sottrarsi dal risolversi nella ripetizione ecolalica del suono⁶¹.

Sofferamoci in particolare sulla considerazione di Shirokogoroff con la quale afferma che l’*olonismo* “per la sua semplicità e la sua potenziale universalità può egualmente prodursi in condizioni etnografiche reciprocamente indipendenti, essendo radicato nel normale complesso psicomentele”. Possiamo riconoscervi ed in tal modo identificare meglio il principio evocato da Wittgenstein nell’esempio del bambino che si scontrava con un altro e che cadeva. Avevamo appurato come la reazione aggressiva che segue lo scontro, era originata da una “risposta istintiva” che avevamo identificato essere uno dei due fattori⁶² alla base dei “nessi preconettuali” che contraddistinguono alcuni “giochi linguistici” e dunque alcuni comportamenti.

61 Ivi, pag. 72.

62 L’altro era quel “principio ineffabile” che abbiamo deciso di chiamare “principio intuitivo”.

Con l'esempio dell'*olonismo* abbiamo la possibilità di entrare più in profondità nella comprensione della natura di questa "risposta istintiva": essa potrebbe avere appunto delle origini ecocinetiche. Lo stato di indifferenziazione in cui si trova il bambino è all'origine della reazione. Il bambino non è ancora sufficientemente distanziato dall'oggetto. La sua risposta tuttavia non è pura ecocinesia, ma una reazione che si sostanzia e si esplicita in un riflesso simmetrico e speculare a quello che l'ha provocata. In qualche modo, cioè, la reazione del bambino non è completamente persa e disciolta nell'oggetto, non è il risultato di una immediata identificazione con esso, ma è semi-cosciente. Essa si materializza con la sostanza e si colora dei pigmenti dell'unico "materiale" che ha a disposizione: la collisione originaria con l'altro bambino. Nel bambino che reagisce esiste già - in questo caso - una coscienza abbozzata, la quale si solidifica (e continuerà a farlo) proprio attraverso l'accumulo di una serie di esperienze in cui entrano in scena tali tipi di reazioni semi-coscienti, che però affondano le loro radici e modellano la loro consistenza su una "materia primordiale" di natura ecocinetica o ecolalica. Alla stessa identica categoria di fenomeni appartiene anche un altro episodio "classico" - in questo caso di ecolalia semi-cosciente - riguardante il mondo dell'infanzia. Sarà capitato a tutti di imbattersi in un gruppo di bambini molto piccoli nel momento in cui uno di questi, per una caduta o altro, comincia a piangere: uno alla volta, anche gli altri inizieranno a farlo. Anche questa è una reazione dello stesso tipo, completamente diversa dalla pura ecolalia indifferenziata che invece si verifica in un'età più tenera: nei reparti maternità degli ospedali la reazione ecolalica al pianto di un primo bambino si diffonde nel gruppo di neonati in maniera più veloce e pervasiva e ovviamente senza alcun intervento "mediatore" di una qualche vaga coscienza, che a quell'età non è neanche abbozzata. Infatti, come la psicologia dello sviluppo ci insegna ormai da decenni, nei primi sei mesi di vita il bambino è in un rapporto di totale fusione con la madre (più in generale, potremmo dire con l'ambiente circostante). Soltanto dal sesto mese in poi, nella fase cosiddetta "anale", il bambino comincia ad emergere da questo

suo stato. I primi dentini che nella suzione del latte provocano dolore alla madre e dunque il repentino allontanamento del seno materno o le prime esperienze di piacere determinate dal trattenimento e dal successivo rilascio delle feci per mezzo dello sfintere anale, inaugurano abbozzi di “sperimentazioni” della propria presenza nel mondo.

2. Il presentimento dei Boscimani

Il seguente passo, tratto da *Massa e potere* di Elias Canetti, si avvale dei documenti etnografici raccolti da Bleek e Lloyd:

In un'opera sul *folklore dei Boscimani* [...] si trova un paragrafo sui [loro] *presentimenti* dal quale si possono trarre importanti conclusioni. [...] I Boscimani si accorgono da lontano dell'arrivo di uomini che essi non possono né vedere né udire. Essi presentono anche l'avvicinarsi di una bestia e descrivono i segni sul loro stesso corpo in base ai quali si accorgono di tale presenza incombente. Citeremo testualmente qualche esempio.

«Un uomo disse ai propri bambini che stessero attenti per vedere se arrivava il nonno. “Guardatevi intorno, mi sembra che il nonno si avvicini. Vedo sul suo corpo i segni delle vecchie ferite”. I bambini stettero attenti, e videro un uomo in lontananza. Dissero allora al padre: “Un uomo sta venendo qui”. Il padre disse loro: “È il vostro nonno che viene qui. Sapevo che stava venendo. Mi sono accorto della sua venuta dai segni delle sue vecchie ferite. Volevo che voi stessi vedeste: egli viene davvero. Voi non credete ai miei presentimenti, eppure sono veri” ».

Ciò che si svolge in questa scena è di una meravigliosa semplicità. Il vecchio, nonno di quei bambini, era evidentemente assai lontano. In un determinato punto del suo corpo egli portava il segno di una vecchia ferita ben noto al suo figlio adulto, padre dei bambini. Era una di quelle ferite che lasciano un segno visibile per sempre. Dal vecchio se n'era sentito parlare spesso. Era ciò che noi chiameremmo un “segno caratteristico”. Quando il figlio pensa al padre, pensa alla sua ferita. Ma non si tratta soltanto di un pensiero. Il figlio non si

limita a pensare alla ferita e al punto preciso in cui essa lasciò il suo segno nel corpo del padre: egli la *percepisce* nel punto corrispondente del proprio corpo. E non appena la percepisce, ne deduce che il padre, non più visto da un certo tempo, si sta avvicinando. Egli sente che il padre si avvicina, poiché sente la sua ferita. Lo dice ai bambini, e sembra che i bambini non gli credano. Forse non hanno ancora imparato a credere all'esattezza di tali presentimenti. Il padre allora li esorta a stare attenti: e, davvero, un uomo si sta avvicinando. Può essere solo il nonno: lo è. Il padre aveva ragione: ciò che sentiva nel proprio corpo non l'ha ingannato.

Una donna esce di casa e porta con sé il suo bambino, appeso alle spalle con una cinghia. Il marito, che non l'ha seguita, se ne sta tranquillo. La donna è andata ad occuparsi di qualcosa, e resta via a lungo. D'improvviso il marito si sente sulle spalle il peso della cinghia di lei. "Ne ha la sensazione, proprio in quel punto". È come se egli stesso portasse il bambino. Non appena sente la cinghia, l'uomo sa che la moglie sta tornando indietro con il bambino.

I medesimi presentimenti riguardano anche quegli animali che per il Boscimano sono importanti quanto i parenti più prossimi: gli animali più prossimi per così dire, quelli che il Boscimano caccia e di cui si nutre.

Uno struzzo passeggia in pieno sole. Viene morso da un insetto nero che i Boscimani chiamano "pidocchio dello struzzo". Lo struzzo si gratta dietro la nuca con la zampa. Il Boscimano sente qualcosa sulla propria nuca, nel preciso punto in cui lo struzzo sta grattandosi: ha la sensazione di un battito. Tale sensazione annuncia al Boscimano che uno struzzo si trova nelle vicinanze. L'antilope è un animale particolarmente importante per i Boscimani. Molti presentimenti si ricollegano a tutti i possibili movimenti e a tutte le caratteristiche dell'antilope.

"Abbiamo nei piedi una sensazione particolare, percepiamo lo strofinio dei piedi dell'antilope tra i cespugli". Questa sensazione nei piedi significa che le antilopi stanno giungendo. Gli uomini non hanno *udito* lo strofinio delle zampe delle antilopi, che sono ancora troppo lontane. Ma i loro piedi subiscono il medesimo strofinio delle zampe delle antilopi. E questo non è tutto: dall'antilope al Boscimano si trasmette ben più che il movimento dei piedi. "Abbiamo nel volto una sensazione che corrisponde alla striscia nera sul muso dell'antilope". Questa striscia nera incomincia a metà della fronte e si estende fino all'estremità delle narici. Il Boscimano si sente come se avesse la medesima striscia nera sul

proprio volto. “Abbiamo vicino agli occhi una sensazione che corrisponde ai segni neri sugli occhi dell’antilope”⁶³.

Leggendo queste testimonianze, vengono per forza alla mente gli scenari che avevamo ipotizzato riguardo la totalità e il soggetto in quanto fuso con quella stessa totalità. Nel proprio fluttuare in quell’oceano di co-appartenenza che è la totalità, il Boscimano estende le proprie sensazioni lungo l’ininterrotta massa liquida fluttuante di cui è parte e dunque percepisce sul suo corpo, proprio come se fosse il suo, ciò che sta avvenendo nel corpo di un altro uomo o di un animale, anch’esso parte di quell’unica onda. Ci sono altre svariate testimonianze etnografiche molto significative, come gli episodi abbastanza comuni di chiaroveggenza e di telepatia tra gli sciamani. Essi potrebbero essere letti alla luce degli scenari che abbiamo ipotizzato, tuttavia dobbiamo vietarci di addentrarci in un campo che merita di essere esplorato con un lavoro specifico ed approfondito ⁶⁴.

3. Il paradosso dell’onda e la cosmogonia sonica dei Veda.

Nel precedente paragrafo abbiamo utilizzato il concetto paradossale dell’«onda-uomo» quale utile “mezzo di incursione” necessario all’esplorazione degli scenari ignoti nei quali ci eravamo addentrati. Per allargare gli orizzonti delle riflessioni che “l’impossibile” stimola, sarà forse opportuno venire a conoscenza del fatto che i Veda, la raccolta di inni alla base della quadrimillenaria civiltà indiana, parlano di un’origine sonica dell’universo. Per armonizzarsi a questa natura e alle sue vibrazioni, i Veda dettano le regole per la creazione di un paradigma sonico che impregnò di sé l’intera storia sociale e culturale dell’India. Suggestiva è anche

63 E. Canetti, *Massa e potere*, cit., pagg. 407-409.

64 Non possiamo comunque non notare che l’ambito in cui questo tipo di fenomeni viene studiato - che viene comunemente definito “paranormale” - dopo il nostro percorso esplorativo risulta essere ben poco “para” e molto “normale”.

l'origine degli stessi Veda, che sono anch'essi una eco della matrice sonora universale, essendo considerati provenire direttamente dall'Assoluto, ascoltati (e non inventati, né scritti) dai mistici veggenti della mitologia indiana, i *Rsi*.

Gianluca Magi nel suo *Quaderno indiano* riporta:

Da questa raccolta di inni, scritti in sanscrito – la scrittura sacra degli dèi (devanagari) –, discendono i rituali, il simbolismo politeista, la mitologia, l'arte e l'organizzazione sociale degli indiani (l'*élite* sacerdotale, i *brahmani*, asservita a un'aristocrazia militare, gli *ksatriya*, i commercianti, allevatori e artigiani, i *vaisya*, e i senza casta, i *sudra*).

I Veda furono affidati alla scrittura solo tra il 1500 e il 500 a. C., mentre per moltissimi secoli furono imparati a memoria: venivano tramandati oralmente, attraverso evolute tecniche mnemoniche di grande efficacia per preservare esattamente l'essenza mistica della forma sonora (*sabda*). I ritmi, le rime e le parole vennero “ascoltati” (*sruti*) direttamente dall'Assoluto da parte dei mistici veggenti (*rsi*) inebriati dal *soma*, la leggendaria bevanda divina inebriante, e rafforzati dal loro calore interno (*tapas*). I *rsi* armonizzarono così il mondo attraverso un design acustico con il quale poter recitare i ritmi durante i sacrifici. In tal modo il sacerdote che officia il sacrificio non solo attrarrà gli dèi, ma si situerà “nell'ombelico del cosmo”, ovvero si restaurerà nel centro di se stesso. [...] I Veda hanno un nucleo antico che si chiama *Samhita* («Collezione»), formato dall'insieme di formule ermetiche presentate nella forma di un migliaio di inni di carattere religioso, ai quali sono attribuiti poteri magici. Nel *Rg-Veda* viene celebrato l'ordine del mondo (*rta*), una sorta di principio dinamico inerente l'universo. Tutto avviene in conformità a meccaniche fondamentali, che si ripetono costantemente. Ogni fenomeno naturale è considerato divino e degno d'adorazione. Se le azioni umane saranno in armonia col *rta* (ovvero se nascono dalle nostre sorgenti interiori in cui le inclinazioni opposte sono conciliate) allora il microcosmo umano sarà collegato all'ordine del macrocosmo. Nei Veda vengono cantati e adorati parecchi dèi, che corrispondono alle energie basilari della natura e non a entificazioni vere e proprie. Gli dèi vedici insegnano all'uomo a orientarsi con chiarezza, a sentirsi fermamente incardinato in se stesso a cospetto del mondo. Gli dèi vedici sono infatti metafore dei punti cardinali, così i templi che li ospitano sono l'orizzonte reso animato e parlante. [...]

A ognuno dei quattro Veda sono collegati un insieme di libri, di commentari ritualistici per la classe sacerdotale: i *Brahmana*, ossia i libri dei bramani. Elaborati intorno al 900-800 a. C., forniscono scrupolosi commenti sugli inni vedici, espongono i principi, i metodi e il simbolismo delle azioni sacrificali. Nella psicologia dell'indiano antico l'assoluto (*brahman*) è identificato, contemporaneamente, nel sacrificio, in ciò che viene ucciso, nello strumento con il quale il sacrificio viene celebrato, nel fuoco che consuma il sacrificio. Tutto è *brahman*. Tutto ciò che accade all'uomo è *brahman*. Percependo tutto come un sacrificio, l'indiano vedico si liberava dal tempo e dallo spazio (ciò che il filosofo tedesco Immanuel Kant avrebbe chiamato diversi secoli dopo l'*a priori* della conoscenza) e si connetteva a quella realtà per cui si è semplicemente un'onda, una bolla sulla superficie increspata della realtà, in cui tutto va e viene. Chi vede l'azione del *brahman* in tutte le cose è sulla via della realizzazione di se stesso come *brahman*. I *Brahmana* concepiscono l'assoluto come un suono, come una vibrazione sonora. Non vi è nulla prima del suono. E questo suono primigenio è *Prajapati*, l'Uomo Cosmico progenitore di tutte le creature, la cui energia creativa è il *prana* (il soffio vitale che anima tutti gli esseri)⁶⁵.

Ovviamente, è inutile evidenziare le eccezionali somiglianze riscontrate in questo brano con i punti principali del modello dei popoli nativi di cui abbiamo abbondantemente parlato. La differenza sostanziale tra i due sta nelle conseguenze che hanno generato a partire dalle medesime premesse: nei nativi la fluidità ondulatoria della propria visione del mondo si è riflessa in una dinamicità e in una fluidità culturale e soprattutto sociale, contraddistinte dalla massima tolleranza e libertà; nella tradizione brahmanica dell'India, invece, lo stesso principio ondulatorio e fluido alla base del loro modello sonico è stato elaborato per la produzione di una struttura sociale contraddistinta dalla gerarchia rigida delle caste, la cui rigidità è indispensabile proprio per preservare l'armonizzazione del microcosmo umano (l'ordine sociale), con *rta*, la matrice sonica che caratterizza l'ordine nel macrocosmo.

65 G. Magi, *Quaderno indiano – Note per una storia della filosofia – Dalle origini al Tantrismo*, Quaderni della Scuola Superiore di Filosofia Orientale e Comparativa, Rimini, 2002, pag. 7.

4. Oltre il principio di non contraddizione: la logica Jiaina

Nel secondo capitolo ci eravamo ripromessi di esplorare quello che avevamo definito l'ambito della "logica oltre la non contraddizione", per gettare una luce diversa e illuminante su quello che avevamo definito il "principio intuitivo" inerente in alcuni comportamenti umani. Ci domandavamo cioè se - grazie alla facoltà mentale dell'*intuizione* - fosse plausibile esplorare le origini di questo principio - lucidamente individuato da Wittgenstein oltre le nebbie di un utilizzo "illusionistico" del linguaggio⁶⁶ - inoltrandoci in un universo diverso, non illusorio, contraddistinto da una logica oltre la contraddizione, nel quale la stessa intuizione e la razionalità (non più causale) potevano addirittura sovrapporsi fino a coincidere in una funzione mentale unitaria che potremmo forse definire "intelletto universale".

Il principio di non contraddizione introdotto nella filosofia occidentale da Aristotele asserisce che "A è A e per questo non può essere B", cioè che "una *cosa* è quella *cosa* e dunque non può essere un'altra *cosa*". Detto in altri termini:

- I. una *cosa* è;
- II. una *cosa* non è;
- III. una *cosa* è o non è.

Questo principio, come abbiamo visto, perde di validità in un mondo fluido in cui, in virtù della indeterminatezza e dell'indifferenziazione che lo contraddistingue, "A è A ma può contemporaneamente essere B", cioè essere entrambi. Ovviamente potendo essere anche B, A può non essere più A, nel senso di non esistere più in quanto oggetto identificato con la lettera A (identificato cioè in virtù di un processo mentale che implicitamente la delimita, la individua e le riconosce la caratteristica di "A-ezza"). Quindi A (e ovviamente anche B) sono concetti relativi e non assoluti. Questa logica oltre il principio di non contraddizione smaschera l'illusorietà delle

⁶⁶ Di fronte alla consapevolezza di questo principio, l'unico comportamento plausibile per il filosofo austriaco, come visto, era la corretta descrizione contemplativa "di ciò che già si sa".

definizioni logiche che si basano sulla credenza di un'essenza ontologica delle cose (A con la sua "A-ezza, B con la sua "B-ezza"), che invece viene loro attribuita dagli arbitrii del linguaggio e della mente. Forse ogni ontologia è un arbitrio, ed è questo sospetto che ci è insopportabile. Il principio di non contraddizione sta lì allora a rassicurarci, sussurrandoci: "Stai tranquillo, le cose stanno così!".

Questo "argomento" fu comunque ampiamente dibattuto dal *jainismo*, uno dei movimenti filosofico-spirituali che presero vita nel subcontinente indiano nel periodo che va dal 600 al 500 a. C. e che insieme al *buddismo* e al *materialismo indiano* costituirono il fronte di "ribellione" all'ortodossia brahmanica delle scuole eterodosse cosiddette "*nastika*", ("non è così", negazione riferita ovviamente alla tradizione brahmanica). Al di là degli altri aspetti di cui il sistema giaino si occupò (fisica, astronomia, psicologia, morale) è per noi d'interesse lo sviluppo del loro sistema logico. Ancora Gianluca Magi in proposito afferma:

Un altro aspetto rilevante del giainismo è la logica cognitiva che formula una concezione multiprospettica della realtà e una visione relativistica della verità. Questa concezione viene infatti chiamata *syadvada* (dottrina del "potrebbe essere"), ossia dottrina del carattere provvisorio della conoscenza che dipende dai sette modi di accostarsi all'oggetto, per cui di una cosa si può affermare:

- I. che è;
- II. che non è;
- III. che è o non è;
- IV. che è e non è (quindi è indefinibile);
- V. che è ed è indefinibile;
- VI. che non è ed è indefinibile;
- VII. che è, non è, ed è indefinibile.

Ogni affermazione ha un carattere provvisorio condizionale valido su un piano, ma inficiato sull'altro. Nella logica dei piani di realtà giaina il dogmatismo non ha diritto di cittadinanza: se non ci si rende conto di una realtà ciò non significa che essa non esista⁶⁷.

67 G. Magi, *Quaderno indiano*, cit., pag. 26.

Il principio di non contraddizione si ferma dunque alla terza proposizione della logica giaina, che ne presenta invece altre quattro. La quarta proposizione è quella fondamentale, mentre le successive tre potremmo considerarle dei corollari della quarta. Essa si accorda alle nostre riflessioni circa la fluidità non imprigionabile della *cosa*, quindi la fluidità non imprigionabile nella cosa⁶⁸. L'immagine visiva che mi viene in mente per esprimere questa *indefinibilità*, se può essere d'aiuto, è la seguente: in un televisore sottoposto a forti interferenze una *cosa* ora appare nitida, ora poco definita e sgranata, ora scompare nella tempesta di crepitii e di scariche.

Il “principio intuitivo” di cui abbiamo parlato potrebbe essere allora alla base di quei comportamenti umani (primi tra tutti vengono in mente quelli rituali), che, oltrepassato inconsapevolmente il valico del principio di non contraddizione, trovano la ragione della loro esistenza nel loro essere in sintonia con l'*indefinibilità* dell'universo, nel cavalcarne le stesse evanescenti frequenze, al passaggio delle quali la razionalità occidentale non riesce invece a “salire su”. Ma questo “principio intuitivo” depositato nei comportamenti e nel linguaggio umani potrebbe sciogliersi in una “intuizione infinita” di cui l'atto di intuire che esperiamo nella nostra quotidianità è una fulminea vampata, un flash istantaneo. Grazie a questa “intuizione infinita” che avevamo anche provato a definire “intelletto universale”⁶⁹, il mondo si manifesta per ciò che veramente è: la nostra percezione del mondo aderisce perfettamente e non si discosta dall'*essenza* del mondo, tanto che l'*essenza* del mondo è la nostra percezione (e viceversa, ovviamente), tanto che – dunque – le nostre percezioni si perdono, identificandosi, nell'*essenza* del mondo di cui del resto sono parte.

68 La successione delle due frasi: “la fluidità non imprigionabile della *cosa*” seguita da “la fluidità non imprigionabile nella *cosa*” (o questo gioco di parole, se preferiamo definire così tale successione), ci fa capire ancora di più la natura indefinibile della *cosa* stessa.

69 *Universal mind, Intelletto in Genere* o *Anima mundi*, penso vadano tutti ugualmente bene.

5. L'autismo e la "Savant syndrome"

Esiste quindi, nella quotidianità, uno scostamento e una distanza implicita tra la percezione della realtà e la sua essenza, sulla quale non ci capita normalmente di riflettere abbastanza⁷⁰. Proprio per questo motivo Kant aveva formulato la celebre distinzione tra i concetti di *noumeno* e di *fenomeno*⁷¹.

Tuttavia a pensarci bene, questa verità è conclamata già nel dato statistico inerente la scarsa percentuale della popolazione capace di dipingere bene. L'idea mentale di quello che vediamo, infatti, ci condiziona anche quando lo dobbiamo rappresentare graficamente, una volta entrati in possesso di una matita. Se per esempio dovessimo disegnare un palazzo, un grattacielo magari, ci troveremmo di fronte a un'idea del grattacielo che nella nostra mente è la seguente: un parallelepipedo che si innalza nel cielo. Questa idea, che è un nostro schema mentale, una nostra rappresentazione, ci influenza però nel momento in cui ci troviamo nell'esigenza di disegnare ad esempio gli spigoli del grattacielo: non ci permette di vedere un qualcosa che solo soffermandoci a riflettere più attentamente definiremmo già in maniera diversa da "spigolo" – magari utilizzando una serie di frasi più dettagliate e specifiche. Potremmo descrivere ciò che vediamo come "un'insieme di punti in cui si congiungono le luci e le ombre del lato assolato e di quello in ombra":

70 L'arbitrarietà della percezione sensoriale è confermata anche dalla fisiologia, che ha dimostrato che i sensi umani generalmente funzionano in modo "logaritmico". Se per esempio osservassimo una lampadina che irradia la luce all'intensità di 50 watt e passassimo alla potenza di 100 watt, noteremmo un notevole aumento della luminosità. Ma se da quella arrivassimo fino a 150 watt, noteremmo un aumento di luminosità che ci sembrerà molto inferiore al precedente, anche se in realtà c'è stato lo stesso aumento di potenza (e cioè 50 watt). Un altro esempio è quello del peso: potremmo distinguere con facilità la differenza tra un oggetto che pesa mezzo chilo e un altro oggetto, di uguali dimensioni, che pesa un chilo, semplicemente soppesandoli in mano. Ma non ci riusciremmo se lo facessimo con un oggetto di quindici chili e un altro di quindici chili e mezzo, nonostante la variazione sia sempre di mezzo chilo. I nostri sensi sono in grado di avvertire una differenza di peso del 100% come nel primo caso, ma non una del 3% scarso come nel secondo.

71 Il *noumeno* "essenza pensabile, ma inconoscibile della realtà in sé" nella filosofia di Kant, posto che i sensi umani siano limitati nelle loro percezioni, è l'oggetto inconoscibile nella sua interezza sensoriale, "la cosa in sé". Dunque il noumeno è l'oggetto dell'*intelletto*, della conoscenza pura, ovvero ciò che si può conoscere utilizzando null'altro che le capacità intellettuali, contrapposto agli oggetti dell'esperienza comune, conosciuti in modo più immediato per mezzo dei sensi (il *fenomeno*). Il noumeno si identifica nella realtà inconoscibile e non raggiungibile attraverso la conoscenza diretta, ma solo grazie all'intuizione della sua semplice esistenza.

- Tratto dalla sito: < <http://it.wikipedia.org/wiki/Kant>>, pagina unica.

tale descrizione sarebbe in tal modo più fedele all'immagine quale essa si imprime nella nostra retina. Stiamo vedendo, a pensarci bene, un qualcosa che non sappiamo bene cosa sia, ma che se dovessimo affidarci alle sole nostre percezioni sensoriali, dovremmo definire come “una macchia di colore sottile e allungata con diverse sfumature di luminosità che si imprime nella mia retina”. Ma la nostra idea precedente di grattacielo, depositata nella nostra struttura mentale, ci fa rappresentare lo stesso come un parallelepipedo. E ognuno di noi disegna un parallelepipedo con delle linee che si incontrano in degli angoli. La nostra conoscenza razionale della figura geometrica ci condiziona e per questo disegniamo la nostra idea di grattacielo e non il grattacielo quale esso oggettivamente è (o dovrebbe essere), cioè per come esso si manifesta a noi e si offre alla nostra percezione visiva. In altre parole, abbiamo sostituito con delle linee (geometriche) presenti nella nostra mente, le “zone di colore sottili e allungate con diverse sfumature di luminosità” che a maggior titolo sono i veri lati di un grattacielo e la sua vera essenza.

L'artista o il bravo pittore, quindi, è in grado di non farsi condizionare dalla sua struttura mentale, ma di rappresentare le cose in maniera molto prossima a come veramente sono: è quindi in grado di accedere all'Intelletto in Genere attraverso un varco più grande che non “il misero rigagnolo” del quale può beneficiare la gente comune. La presenza della struttura cognitiva mentale che opera organizzando e coordinando innumerevoli interazioni di oggetti ed immagini mentali, dunque, esclude tirannicamente la possibilità di percepire “esattamente” la realtà. Perché mai, infatti, – sorge spontaneo domandarsi – non dovremmo essere in grado di rappresentare perfettamente la realtà così com'essa è (diciamo “così come essa ci viene incontro”), se non a causa di una qualche interferenza ed impedimento dentro di noi?

Non è un caso dunque che in alcuni casi di autismo, soprattutto nella forma della Sindrome di Asperger, detto anche “autismo ad alto funzionamento”, siano state osservate delle incredibili capacità, sia artistiche (musicali, pittoriche), sia intellettive

(matematiche), tanto che per questi casi è stato coniato il termine (non proprio felicissimo) di “Savant syndrome” (letteralmente “Sindrome del dotto” o “Sindrome dell’erudito”).

L’attività selettiva della struttura cognitiva mentale – che, per dirla con le parole di Huxley, permette un adattamento utilitaristico al mondo grazie al perfetto funzionamento della “valvola di riduzione cerebrale”, la quale però è responsabile anche della incapacità del cervello di accedere direttamente all’Intelletto in Genere – in soggetti autistici presenta delle gravi disfunzioni:

L'autismo è considerato dalla comunità scientifica internazionale un disturbo che interessa la funzione cerebrale. Normalmente i sintomi sono rilevabili entro il secondo/terzo anno di età e si manifestano con gravi alterazioni nelle aree della comunicazione verbale e non verbale, dell'interazione sociale e dell'immaginazione o repertorio di interessi. Le persone con autismo presentano spesso problemi comportamentali che nei casi più gravi possono esplicitarsi in atti ripetitivi (rituali, stereotipie ecc.), anomali, auto o etero-aggressivi. [...]

La persona utilizza il linguaggio in modo bizzarro o appare del tutto muta; spesso ripete parole, suoni o frasi che sente pronunciare (ecolalia). Anche se le capacità imitative sono integre, queste persone spesso hanno notevoli difficoltà ad impiegare i nuovi apprendimenti in modo costruttivo in situazioni diverse. Spesso è presente ritardo mentale.

Apparente carenza di interesse e di reciprocità con gli altri; tendenza all'isolamento e alla chiusura; apparente indifferenza emotiva agli stimoli o ipereccitabilità agli stessi; difficoltà ad instaurare un contatto visivo (es. guardare negli occhi le persone), ad iniziare una conversazione o a rispettarne i turni, difficoltà a rispondere alle domande e a partecipare alla vita o ai giochi di gruppo. Non è infrequente che bambini affetti da autismo siano inizialmente diagnosticati come sordi, perché non mostrano alcuna reazione, come se non avessero udito appunto, quando sono chiamati per nome.

Di solito un limitato repertorio di comportamenti viene ripetuto in modo ossessivo; si possono osservare sequenze di movimenti stereotipati (per es. torcersi o mordersi le mani le mani, sventolarle in aria, dondolarsi, ecc.) detti appunto stereotipie⁷².

72 Igor Cenciarelli (a cura di), *Autismo, descrizione generale*, in *B.M.A. Biblioteca Multimediale Autismo* pubblicato sul sito “Gli-argonauti.org”, pagina unica.

< <http://www.gli-argonauti.org/bma/def/autismo.htm> >.

La principale differenza tra **Autismo** e Sindrome di Asperger, è che in quest'ultima vi è assenza di ritardi nelle capacità di autoaccudimento, nell'acquisizione del linguaggio e di ritardo mentale (presente in circa il 70-75% degli autistici). Il Q.I. di queste persone è uguale o superiore alla media, tanto che ci si riferisce a questo disturbo anche con l'espressione Autismo ad alto funzionamento.

Rimangono tuttavia gravi compromissioni nella qualità dell'interazione sociale e del repertorio di interessi e della fantasia, che si manifesta in modalità di comportamento e attività ristretti ripetitivi e stereotipati.

Come per l'**Autismo**, le differenze individuali nei sintomi sono molto marcate e variano dal medio-lieve al grave. Si possono osservare deficit nelle abilità sociali, resistenza al cambiamento e tendenza all'isolamento. Sono spesso presenti rituali ossessivi o eccessivo interesse per alcuni argomenti o oggetti particolari. Di solito si osservano difficoltà nell'interpretare correttamente i gesti e il linguaggio non verbale, con problemi nel determinare correttamente la posizione del corpo nello spazio. Alcuni mostrano un'ipersensibilità agli stimoli sensoriali (udito, vista, olfatto, gusto, tatto). Malgrado la ricchezza del vocabolario, si possono notare in molti casi anomalie nel tono e nella prosodia e comunque una generale difficoltà ad utilizzare il linguaggio in un contesto sociale⁷³.

Tutti i sintomi dell'autismo sono dunque segnali di una deficitaria formazione di quelle facoltà di cognizione del reale funzionali ad orientarsi all'interno di coordinate di senso spazio-temporali e sociali. Non stupisce che siano spesso presenti fenomeni di ecolalia ed ecocinesia (stereotipie), così come nell'*olonismo*: per certi versi, entrambi sono infatti due stadi "affini", anche se prodotti in contesti diversi da cause diverse. Tuttavia, marcatamente nei soggetti affetti dalla Sindrome di Asperger, parallelamente a queste disfunzioni, ma forse anzi esattamente in virtù di queste disfunzioni, si osservano capacità eccezionali in determinate facoltà (artistiche e di calcolo), che fanno pensare ad un dilagare dell'«intuizione infinita», del Tutto-così-

73 I. Cenciarelli (a cura di), *Sindrome di Asperger, descrizione generale*, in *B.M.A. Biblioteca Multimediale Autismo*, cit., pagina unica.

< <http://www.gli-argonauti.org/bma/def/asp.htm> >

com'è, nei soggetti autistici. Essi sono dunque un terminale privilegiato nel quale la verità-non-mediata, cioè il puro significato, è libero di automanifestarsi e di rivelarsi - in loro e attraverso loro - in tutta la sua perfetta e autoconcludente essenza.

Il seguente brano, tratto da un articolo di Steve Silberman, parla proprio di queste eccezionali capacità, ovviamente dalla prospettiva della neurologia:

Il talento artistico della maggior parte degli autistici, per esempio, non deriva da alcuna preparazione, istruzione o pratica. È come se quell'abilità fosse lì da sempre, perfettamente compiuta, in attesa solo di accedere ai mezzi per esprimersi. I bambini che sembrano nascere con doti fuori dal comune sono oggetto di interesse da secoli, ma le recenti scoperte dimostrano che tutti noi potremmo avere un genio dentro che aspetta solo di venire alla luce.

Uno dei primi studiosi a collegare genio e anomalie neurologiche è stato Bruce Miller, dell'Uc San Francisco. Fu lui a notare che alcuni individui affetti da demenza fronto-temporale sviluppavano attitudini artistiche e musicali pur vedendo al tempo stesso danneggiate le proprie facoltà linguistiche. Uno dei suoi pazienti, un linguista di 78 anni, iniziò a comporre musica classica pur non avendo nessuna preparazione; sentiva che la sua mente era stata "catturata" da note e intervalli. Un'altra, famosa paesaggista, si dette all'astrattismo dipingendo quadri sempre più espressivi via via che le parole l'abbandonavano. Le scannerizzazioni di questi malati indicano danni cerebrali simili a quelli dell'autismo. Con il progredire della malattia, questi individui vivono curiose alterazioni della percezione, e diventano più attenti ai dettagli, alle immagini e ai suoni. Cominciano a essere ossessionati dalle proprie nuove inclinazioni artistiche proprio come gli autistici dalle mappe, dagli orari e dalla routine quotidiana. La paesaggista, a 57 anni, smise di lavorare da sola nel suo studio per agganciare gente nei bar e dipingere nudi. La provocatoria conclusione di Miller fu che i dementi, via, via che peggiorano, in realtà stanno meglio. La patologia non inventa il talento in questi individui ma lo *scopre*. Il disordine mentale cancella le inibizioni dei lobi temporali sinistri, consentendo alle abilità sepolte nell'emisfero destro di emergere. [...]

Via, via che le nuove ricerche scoprono aree del cervello finora inesplorate, alcuni neurologi iniziano a chiedersi se esiste, per una persona normale, un modo di attivare questi talenti nascosti senza subire il trauma sofferto dai dementi di Miller. In un laboratorio

australiano, uno scienziato rivoluzionario ha deciso di liberare il genio che è in noi dalla benevola tirannia dell'emisfero sinistro. Partito come fisico, Allan Snyder ha accelerato l'avvento della moderna era della fibra ottica con le sue scoperte in materia di trasmissione a onde ottiche negli anni Sessanta. Al Centre for the Mind di Sydney, ha poi iniziato a lavorare sulle teorie di Treffert, Sacks e altri sostenitori dell'ipotesi secondo cui gli autistici avrebbero un "accesso privilegiato" alla materia prima cerebrale quando non è stata ancora smistata e filtrata dalle funzioni mentali. Secondo lui, i geni musicali hanno un orecchio assoluto perché sfruttano direttamente i recettori corticali di frequenza senza la mediazione dell'emisfero sinistro. E i pittori autistici dipingono con estrema accuratezza perché «vedono il mondo com'è veramente». «Il sapere e l'esperienza ci accecano», spiega Snyder. «Se potessimo disattivare le nostre funzioni concettuali, avremmo una visione complessiva della realtà che ci circonda». [...]

Il talento artistico di un'autistica di nome Nadia – una bambina inglese che a tre anni disegnava meglio di un pittore adulto – scomparve a nove anni, quando imparò a parlare. E la brillante carriera di molti fenomeni musicali si interrompe con l'adolescenza, quando tutto viene trasformato in routine dall'emisfero sinistro⁷⁴.

I disturbi di tipo autistico, oltre che a causa di patologie che si verificano durante la fase dello sviluppo infantile, possono aver luogo anche per mancanza di quegli elementi culturali che vengono interiorizzati dall'ambiente circostante (madre, famiglia) e che abbiamo visto essere parte integrante ed imprescindibile - al pari degli elementi di natura fisiologica e genetica - del *set* di informazioni necessarie alla mente umana per potersi sviluppare pienamente. È il caso dei cosiddetti bambini-scimmia, casi reali di "piccoli Tarzan" che in tenerissima età per circostanze fortuite, come incidenti aerei nelle foreste o altro, sono rimasti senza genitori e sono stati salvati dalle scimmie che li hanno allevati. Quando questi bambini sono stati successivamente ritrovati, presentavano tutti tratti più o meno marcati di autismo⁷⁵.

74 S. Silberman, *Il cervello in network – parte 2*, pubblicato sul sito "Magazine-enel.it", pagina unica.

http://magazine.enel.it/boiler/arretrati/wired_dett.asp?iddoc=724297&titolo=Wired%20-%20II+cervello+in+network+%26%23150%3B+parte+2

75 Per la cronaca dunque, il nostro "primo uomo" ipotizzato nel precedente paragrafo, avrebbe presentato gli stessi tratti autistici. Di fronte alla totale novità del mondo, in mancanza di istruzioni da interiorizzare su come riuscire ad interpretarlo, ereditabili da una preesistente cultura che nel suo caso avevamo deliberatamente stabilito non fosse mai

Un'ulteriore evenienza è infine quella riportata anche da Silberman nel caso di Bruce Miller e dei suoi pazienti che cominciarono a presentare sintomi degenerativi del sistema cognitivo in età avanzata. Uno dei casi più famosi di questo tipo è indubbiamente quello del musicista francese Maurice Ravel.

Il cervello dei grandi musicisti può fornire dati utili alla neurologia. La veridicità di questa affermazione è riscontrabile nei dati forniti da uno studio, pubblicato dalla rivista scientifica "Nature", sulla musica di Maurice Ravel, autore del celebre Bolero. I ricercatori sostengono che la malattia al cervello che colpì il famoso compositore abbia influito sulle sue ultime creazioni, compresa quella già citata. Le ultime composizioni di Ravel sono caratterizzate da una prevalenza dei timbri orchestrali sulla complessità melodica e pare che i timbri siano controllati soprattutto dalla parte destra del cervello mentre la sinistra, che era quella danneggiata dalla malattia che lo affliggeva, controlla la parte melodica. Il compositore francese ha iniziato a soffrire, a circa 52 anni, di una forma misteriosa di demenza progressiva. Egli ha gradualmente perso la capacità di parlare, scrivere e suonare il pianoforte. La sua ultima opera risale al 1932 e la sua ultima prestazione a teatro solo all'anno successivo. È venuto a mancare nel dicembre 1937.

Molti neurologi hanno cercato, nel corso degli anni, di scoprire la malattia che lo colpì. [...] François Boller, del Paul Broca Research Centre di Paris, sostiene che il musicista è stato colpito da un'afasia primaria di tipo progressivo, che ha danneggiato i centri del linguaggio del cervello residenti nell'emisfero sinistro, e da una degenerazione "corticobasale" che ha provocato la perdita di controllo del movimento. Quindi lo scienziato è giunto alla conclusione che Ravel non abbia perso la capacità di comporre musica ma soltanto di esprimerla, in quanto le capacità musicali sono diffuse a tutto il cervello e sono diverse le aree che si occupano della melodia, dell'armonia e del ritmo. Gli ultimi due lavori di Ravel, il Bolero e il concerto per la mano sinistra, sono per gli studiosi la chiave di tutto. Il concerto per la mano sinistra è suonato soltanto con la mano sinistra e fu composto dall'autore per un pianista invalido di guerra che in battaglia perse il braccio [destro. Trattasi del fratello di Ludwig Wittgenstein, Paul!]. Più che in qualsiasi altro concerto di Ravel, il

esistita, sarebbe stato impossibilitato a sviluppare una perfetta capacità cognitiva psichica, che invece gli avevamo assegnato per i fini dimostrativi del contesto.

pianoforte fa da solista nell'orchestra. Il Bolero contiene soltanto due temi, che si ripetono individualmente otto volte, con ben 25 combinazioni di suoni⁷⁶.

La ripetitività del tema del Bolero ci fa venire in mente ancora una volta le stereotipie dell'autismo e dell'*olonismo*. Accanto a ciò, occorre sottolineare che il concerto per mano sinistra, ultima opera di Ravel, composta quando la sua malattia era già in fase avanzata, è unanimemente considerata un'opera di stupefacente genialità.

6. La tradizione filosofica dell'Oriente e la prassi della meditazione

I lettori che conoscono in maniera più o meno approfondita la cultura orientale si saranno già accorti delle numerose similitudini che intercorrono tra i temi trattati in questo lavoro e la tradizione filosofica e culturale dell'Oriente. Quindi un minimo accenno a questi nessi sembra quantomeno doveroso. Nell'induismo, ad esempio, si possono individuare corrispondenze tra il principio vitale universale del *brahman* – *atman* (*brahman*, Sé universale e *atman*, Sé individuale che è l'interiorizzazione del *brahman*) e le considerazioni che abbiamo fatto riguardo il *wakan* – *Wakan Tanka* e la natura fluida dell'universo. Oppure la corrispondenza del concetto di *sunya* (vuoto) alla base della visione buddista, con la vacuità che abbiamo riscontrato celarsi dietro il processo di “nominazione” e di oggettivazione del reale.

Tuttavia i brevi richiami all'Oriente che faremo in questa sede riguarderanno la prassi della meditazione. A differenza dell'Europa, infatti, la filosofia e la spiritualità orientali non erano incentrate soltanto su un substrato di esperienze puramente

76 Cosetta M. – redazione GT, *Il cervello dei grandi musicisti*, pubblicato sul sito “Ecplanet.com”, maggio 2002, pagina unica.

< <http://www.ecplanet.com/canale/salute-7/superconscio-75/0/0/230/it/ecplanet.rxd>>

teoriche e speculative, ma si basavano su sperimentazioni concrete esperite attraverso la meditazione.

Il primo richiamo riguarda lo *yoga*, una prassi che si prefigge attraverso un protocollo di tecniche da applicare progressivamente (postura, respirazione, concentrazione mentale), di raggiungere uno stato che scavalchi l'Io giungendo oltre il pensiero cognitivo. Lo *yoga* si ripropone di riuscirci, attuando ciò che è chiamato *cittavrttinirodha* (lo *yoga* è la “cessazione dell'attività turbinosa del pensiero”).

Il percorso dell'addestramento yogico [si sviluppa] in otto fasi [...]. I primi due stadi (*yama* e *niyama*) sono una serie di precetti etici. Il terzo è l'*asana*, la postura corporea. Il quarto è il *pranayama*, “il controllo dell'attività respiratoria”. Il quinto è il *pratyahara*, “la dissoluzione” del condizionamento percettivo. Il sesto è il *dharana*, “la concentrazione” mentale. Il settimo è il *dhyana*, la “contemplazione meditativa”. L'ottavo è il *samadhi*, “l'estasi, “il perfetto compimento”. Giunti a questo stadio si capirà che l'oggetto delle attività meditative precedenti è privo di natura propria (*svarupa*) ed è vuoto (*sunya*). L'intera attività mentale si rivela così senza alcuno scopo. In tutto questo percorso l'atteggiamento del meditante dovrebbe essere uno solo: cercare il *samadhi* senza avere la consapevolezza di cercarlo, senza attaccarsi al *samadhi* e ai suoi risultati⁷⁷.

Il secondo richiamo invece riguarda un aneddoto che mi ha raccontato il Prof. Mauricio Yushin Marassi, docente di Buddismo e di Religioni dell'estremo oriente presso l'Università di Urbino, nonché monaco zen della scuola Soto che è vissuto per diversi anni in monastero in Giappone. La pratica dello *zazen* consiste nel sedersi con il corpo eretto generalmente davanti a un muro bianco ad una distanza di circa cinquanta centimetri, un metro. *Zazen* è la traslitterazione del fonema col quale i giapponesi pronunciano l'ideogramma cinese *zuo chan*, che significa “sedersi nel *chan*”. *Chan* (in origine forse “*channa*”), a sua volta è la traslitterazione del sanscrito *dhyana*, termine generato sulla radice *dhyai* che significa pensare e contemplare nella cultura indiana pre-buddista e poi in quella buddista significa “profondo

77 G. Magi, *Quaderno indiano*, cit., pag. 13.

assorbimento”. Dunque, anche lo *zazen* è una forma di meditazione. Essa si prefigge di raggiungere la condizione del *risveglio*, obiettivo fondamentale del buddismo (Budda significa “risvegliato”): oltre l’illusorietà della percezione razionale del mondo esiste la possibilità di “risvegliarsi” attraverso la pratica dello *zazen*.

Il Prof. Marassi mi raccontò che un giorno si mise con altri monaci davanti ad uno specchio invece che davanti al solito muro ed iniziarono a praticare lo *zazen*. Dopo un po’ di tempo egli non fu più in grado di stabilire chi lui fosse e chi fossero gli altri. Il richiamo di questo episodio è piuttosto significativo, poiché – oltre a confermare il ruolo selettivo ed interferente del pensiero – conferma le nostre riflessioni sull’*indifferenziazione* e sulla visione fluida del reale.

Le porte della percezione

Tutti i documenti presentati nel precedente paragrafo, al quale se ne sarebbero potuti aggiungere numerosi altri, testimoniano che il “salto nell’impossibile” è in realtà possibile. Esperendolo nelle forme di deliberati esercizi meditativi e spirituali o per mezzo di droghe o attraverso l’inibizione di determinate funzioni cerebrali collegate alla cognizione spazio-temporale o attraverso la visionarietà di un estro artistico che si ha la fortuna di possedere, si riesce a penetrare quel mondo che non è un mondo fantastico posto in un’altra dimensione, ma è questo stesso mondo, qui ed ora, percepito con modalità differenti da quelle alla base del nostro sistema cognitivo cerebrale incentrato sulla illusoria concezione spazio-temporale contraddistinta dalla successione irreversibile di passato, presente e futuro.

In questo “impossibile”, il *noumeno* e il *fenomeno* si ricongiungono e finiscono per svelare la loro originaria unità, mai realmente separatasi e si svela l’Essere nella sua eternità istantanea, dove il tempo si dissolve e la cui mutevole essenza risplende e trabocca di sé e delle sue continue trasformazioni.

Le parole in grado di descrivere questo tipo di esperienza probabilmente non sono state ancora inventate, però di seguito, riportiamo due brani che in qualche maniera ci permettono di avvicinarci molto a quella che riteniamo possa essere la sensazione in quelle circostanze. Il primo riporta la testimonianza di Arthur Amiotte sul momento faticoso del *break* nella cerimonia della Sun Dance:

Così nella Sundance, quando la carne dei danzatori è tagliata e le corde sono attaccate, l'uomo percepisce che questa non è una tortura ma piuttosto un'incarnazione della profonda verità che tutte le sue quattro parti sono letteralmente unite col sacro potere inerente al sole, l'albero, lo zenit, e il nadir, tutte le forze della terra che sono concentrate lì. Attraverso il sacrificio, attraverso l'esser fatto sacro, attraverso l'esser trasformato, le sue personalità spirituali sono collegate con Ciò-Che-È-Sacro.

Tutti noi sappiamo che è pericoloso cercare di stare nel mondo sacro per molto tempo, perciò l'insegnamento è che si debba cercare di liberarsi il più velocemente possibile. Altrimenti si potrebbe trovarlo così meraviglioso che si vorrebbe restare. Così quelli che sono attaccati all'albero sacro devono usare ogni sforzo per liberarsi velocemente. Qualcuno erroneamente percepisce questo come un'auto-tortura, ed è esattamente per questa incomprendenza che la danza era originariamente proibita come un rito pagano. C'è una profonda realizzazione nella danza, una sacra estasi, una trasformazione attraverso cui si realizza l'interezza e l'unità di tutte le cose. Lo spirituale, il temporale, la massa, il profano, il comune, sono tutti insieme, tutto in una volta. Attraverso questo l'individuo trascende tutto ciò che conosciamo di questa vita e finalmente arriva nel mondo reale, nel posto reale⁷⁸.

La seconda è una specie di “telecronaca”, quella che fa Aldous Huxley descrivendo con il suo stile adrenalinico, concitato e coinvolgente, la sua personale esperienza con la mescalina:

78 A. Amiotte, *The Lakota Sun Dance – Historical and Contemporary Perspectives*, cit., pagg. 88-89.

Mezz'ora dopo aver ingoiato la mescalina divenni consapevole di una lenta danza di luci dorate. Un po' più tardi vi furono sontuose superfici rosse che ondeggiarono e si distesero da nodi brillanti di energia vibranti di vita ricopiata, continuamente mutevole. Poi i miei occhi chiusi rivelarono un complesso di strutture grigie, entro le quali pallide sfere bluastre emersero in una intensa solidità e, una volta emerse, scivolarono silenziosamente in alto, fuori della vista. Mai però furono facce o forme di uomini o di animali. Non vidi paesaggi, né distese immense, né apparizioni magiche e metamorfosi di edifici, niente che somigliasse lontanamente a un dramma o una favola. L'altro mondo nel quale la mescalina mi introduceva non era il mondo delle visioni: esisteva fuori di esso, in ciò che potevo vedere con gli occhi aperti. Il grande cambiamento era nel regno del fatto obiettivo. Ciò che era accaduto al mio universo soggettivo relativamente non aveva importanza.

Presi la pillola alle undici. Un'ora e mezza dopo ero seduto nel mio studio, guardando fisso un piccolo vaso di cristallo. Il vaso conteneva solo tre fiori: una rosa Bella del Portogallo completamente aperta, rosa all'esterno, con una sfumatura più calda e fiammeggiante alla base di ogni petalo; un gran garofano cremisi e miele; e, pallida porpora all'estremità dell'incerto gambo, l'ardito, araldico fiore di iris. Fortuito e provvisorio il piccolo mazzo rompeva tutte le regole del buon gusto tradizionale. Quella mattina a colazione ero stato colpito dalla vivace dissonanza dei suoi colori. Ma non si trattava più di questo. Non guardavo adesso una inconsueta disposizione di fiori. Vedevo ciò che Adamo aveva visto la mattina della sua creazione: il miracolo, momento per momento, dell'esistenza nuda.

“È piacevole?” chiese qualcuno (durante questa parte dell'esperimento tutte le conversazioni furono registrate su un nastro magnetico, e mi è stato possibile rinfrescarmi la memoria circa quanto fu detto).

“Né piacevole, né spiacevole” risposi. “È.”

Istigkeit: non era questa la parola che Meister Eckhart amava usare? “Essenza”. L'Essere della filosofia platonica, solo che Platone sembra aver fatto l'enorme e grottesco errore di separare l'Essere dal divenire, identificandolo con la matematica astrazione dell'Idea. Egli non avrebbe mai potuto vedere, poveruomo, un fascio di fiori brillare di luce interiore e palpitare sotto la pressione del significato di cui erano saturi; non avrebbe mai potuto percepire che ciò che la rosa, l'iris e il garofano significavano così intensamente non era né più né meno che ciò che erano: la transitorietà che pure era vita eterna, la perpetua

deperibilità che era nello stesso tempo puro Essere, l'affastellamento dei minuti, unici particolari, in cui, per qualche inesprimibile, eppure evidente paradosso, era da vedere la divina fonte di tutta l'esistenza⁷⁹.

“Che dice circa le relazioni di spazio?” chiese l'investigatore, mentre guardavo i libri.

Fu difficile rispondere. In verità la prospettiva sembrava piuttosto curiosa e le pareti della stanza non sembravano più incontrarsi nei giusti angoli. Ma questi non erano i fatti veramente importanti. Importante era che i rapporti di spazio avevano cessato di avere gran peso e la mia mente percepiva il mondo in termini diversi dalle categorie di spazio. In tempi normali l'occhio si interessa di problemi come Dove?, A quale distanza?, Qual è la posizione in relazione a che cosa? Nell'esperienza della mescalina le domande implicite alle quali l'occhio risponde sono di un altro ordine. Posto e distanza cessano di avere grande interesse. La mente percepisce in termini di intensità di esistenza, profondità di significato, relazioni entro uno schema. Io vedevo i libri ma non mi interessava affatto la loro posizione nello spazio. Ciò che notai, ciò che colpì la mia mente fu il fatto che tutti splendevano di luce viva, e che in alcuni la gloria era più manifesta che in altri. Sotto questo aspetto, la posizione e le tre dimensioni erano fuori causa. Non che, senza dubbio, la categoria di spazio fosse stata abolita. Quando mi alzai e presi a camminare, potei farlo del tutto normalmente, senza falsare i contorni degli oggetti. Lo spazio era sempre là, ma aveva cessato di predominare. La mente si interessava, soprattutto, non di misure e di collocazioni, ma di essere e di significato. E con l'indifferenza per lo spazio venne una indifferenza ancora più completa per il tempo.

“Sembra che ve ne sia in gran quantità” fu quanto risposi all'investigatore che mi chiese cosa provassi circa il tempo.

Grande quantità, ma quanto esattamente, era del tutto irrilevante. Avrei potuto senza dubbio guardare l'orologio; ma il mio orologio, lo sapevo, era in un altro universo. La mia effettiva esperienza era stata ed era ancora di durata indefinita, o alternativamente di una composizione sempre presente, di una apocalisse continuamente mutevole⁸⁰.

L'investigatore diresse la mia attenzione dai libri ai mobili. Un tavolino da macchina per scrivere stava nel centro della stanza; dietro di esso, dal mio punto di vista, era una sedia

⁷⁹ A. Huxley, *Le porte della percezione*, cit., pagg. 15-17.

⁸⁰ Ivi, pagg. 19-21.

di vimini e dietro la sedia una scrivania. I tre pezzi formavano un intricato schema di orizzontali, verticali e diagonali, uno schema tanto più interessante, in quanto non era interpretato in termini di relazioni di spazio. Tavolino, sedia e scrivania si unirono in una composizione che somigliava a qualcosa di Braque o di Juan Gris, una vita tranquilla evidentemente attinente al mondo obiettivo, ma resa senza profondità, senza alcun tentativo di realismo fotografico. Guardavo i miei mobili, non come l'utilitarista che deve sedere sulla sedia, scrivere alla scrivania e alla tavola, e non come il fotografo o lo scienziato che registra, ma come l'esteta puro il cui interesse è solo per le forme e per i loro rapporti entro il campo visivo o lo spazio del quadro. Mentre guardavo, però, questa vista puramente estetica da cubista fu sostituita da ciò che posso descrivere soltanto come la visione sacramentale della realtà. Ero tornato dove ero stato quando guardavo i fiori, ero tornato in un mondo dove tutto brillava di Luce Interiore, ed era infinito nel suo significato. Per esempio, le gambe di quella sedia, com'era miracolosa la loro lucida levigatura! Passai diversi minuti – o erano secoli? – non soltanto a fissare quelle gambe di bambù, ma essendo effettivamente quelle gambe o piuttosto essendo io stesso in loro; o per essere ancora più preciso (perché “Io” non ero implicato nella questione, né in un certo senso lo erano “esse”) essendo il mio Non-io nel Non-io che era la sedia⁸¹.

Evidentemente il vecchio giocatore di cavalli di cui ci parla Charles Bukowski, non ebbe mai modo di ascoltare le parole di Huxley, né di leggerle. Se lo avesse fatto, forse sarebbe saltato dentro l'impossibile e avrebbe esclamato in un istante di lucida illuminazione ciò che William Blake aveva profetizzato:

Se le porte della percezione fossero sgombre,
ogni cosa apparirebbe com'è, infinita.

Ma egli era aggrappato all'impossibile e forse non era interessato a saltarci dentro. Gli andava bene così. Beh, va bene anche a noi.

81 A. Huxley, *Le porte della percezione*, cit., pagg. 21-22.

bibliografia

Braschi, Enzo *Il cerchio senza fine*, Mursia Editore Spa, Milano, 1997.

Brown, Dee *Bury my heart at Wounded Knee*, (tr. it. di Furio Belfiore, *Seppellite il mio cuore a Wounded Knee*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1972).

Bukowski, Charles *The Last Night of the Earth Poems*, 1992 (tr. it. di Tiziana Lo Porto, *Seduto sul bordo del letto mi finisco una birra nel buio*, Minimum Fax, Roma, 2002).

Burkert, Walter *Creation of the Sacred – Tracks of Biology in Early Religions*, The president and fellows of Harvard College, Harvard, 1996 (tr. it. di Franco Salvatorelli, Adelphi Edizioni Spa, Milano, 2003)

Canetti, Elias *Masse und Macht*, Claassen Verlag, Hamburg, 1960 (tr. it. di Furio Jesi, *Massa e potere*, Adelphi Edizioni Spa, Milano, 2004)

Capra, Fritjof *The Tao of Physics*, 1975 (tr. it. di Giovanni Salio, *Il Tao della fisica*, Adelphi Edizioni Spa, Milano, 2005)

Cenciarelli, Igor *Autismo, descrizione generale + Sindrome di Asperger, descrizione generale in B.M.A. Biblioteca Multimediale Autismo*
Documenti pubblicati sul sito “Gli-argonauti.org”.
<http://www.gli-argonauti.org/bma/def/autismo.htm>
<http://www.gli-argonauti.org/bma/def/asp.htm>

Cosetta, M. *Il cervello dei grandi musicisti*
Documento pubblicato sul sito “Ecplanet.com”, maggio 2002
<http://www.ecplanet.com/canale/salute-7/superconscio-75/0/0/230/it/ecplanet.rxd>

Dal Lago, Alessandro *Non-persone – L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli Editore, Milano, 2004

De Angulo, Jaime *Indian Tales*, Hill and Wang Inc., New York, 1953 (tr. it. di Romano Mastromattei, *Racconti Indiani*, Adelphi Edizioni Spa, Milano, 1973).

- Dei, Fabio *Usanze sinistre e profonde: Wittgenstein, Frazer e la magia*, Documento pubblicato sul sito del Dipartimento di Studi glotto-antropologici e Discipline musicali dell'Università degli studi di Roma "La Sapienza" – Facoltà di lettere e Filosofia. Corso di Laurea in teorie e pratiche dell'antropologia – a.a. 2004-2005, pagg. 2-3. <http://rmcisadu.let.uniroma1.it/glotto/index.html>.
- De Mallie, Raymond J. Parks, Douglas R. *Sioux Indian Religion*, University of Oklahoma Press, Norman, OK, 1987.
- De Martino, Ernesto *Il mondo magico*, Bollati Boringhieri Editore, Torino, 1997.
- Freud, Sigmund *Totem und tabu. Uber einige ubereinstimmungen in seenleben der wilden der neuro*, Heller, Leipzig, Wien, 1913 (tr. it. di Celso Balducci, Cecilia Galassi e Delia Agozzino, *Totem e Tabù e altri saggi di antropologia*, Grandi Tascabili Economici Newton, Divisione della Newton Compton Editori, Roma, 1970).
- Geertz, Clifford *The Interpretation of Cultures*, Basic Books Inc., New York, 1973 (tr.it. di Eleonora Bona, *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna, 1998).
- Huxley, Aldous *The Doors of Perception*, (tr.it. di Lidia Sautto, *Le porte della percezione*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1980).
- Jung, Carl Gustav *Psychologische Typen*, (tr.it. di Stefania Bonarelli, *Tipi psicologici*, GrandiTascabili Economici Newton, Divisione della Newton Compton Editori, Roma, 1993).
- Jung, Carl Gustav *Wandelungen und Symbole der Libido*, F. Deuticke, Leipzig und Wien, 1912 (tr. it. di Girolamo Mancuso, *La libido, simboli e trasformazioni*, Grandi Tascabili Economici Newton, Divisione della Newton Compton Editori, Roma, 1975).
- Levy Bruhl, Lucien *L'ame primitive*. Presses Universitaires de France, Paris, 1927 (tr. It. di Anna Macchioro, *L'anima primitiva*; Bollati Boringhieri, Torino, 1990).
- Lolli, Laura *Un'introduzione ai frattali*
Documento pubblicato sul sito "Frattali.it" a cura di Laura Lolli, ultimo aggiornamento: aprile 2003, pagina unica.

<http://www.frattali.it/introduzioneaifrattali.htm>

- Magi, Gianluca *Quaderno indiano – Note per una storia della filosofia – Dalle origini al Tantrismo*, 2002, Quaderni della Scuola Superiore di Filosofia Orientale e Comparativa, Rimini, 2002.
- Scarduelli, Pietro *Antropologia del rito – Interpretazioni e spiegazioni*, Bollati Boringhieri Editore, Torino, 2000
- Silberman, Steve *Il cervello in network – parte 2*
Documento pubblicato sul sito “Magazine-enel.it”
http://magazine.enel.it/boiler/arretrati/wired_dett.asp?iddoc=724297&titolo=Wired%20-%20Il+cervello+in+network+%26%23150%3B+parte+2
- Stolzman, William *How to take part in Lakota Ceremonies*, Tipi Press, Chamberlain, SD, 1986.
- Tosi, Giuseppe *La dottrina dei diritti degli indios nel pensiero dei Teologi di Salamanca e di Bartolomé De Las Casas*
Documento pubblicato sul sito “Giuseppetosi.blog.kataweb.it”
http://giuseppetosi.blog.kataweb.it/giuseppetosi/2005/09/la_dottrina_dei.html