IL TELOS MALATO E IL DESTINO DELLA CIVILTÀ OCCIDENTALE NELLA "FINE DEL MONDO" DI ERNESTO DE MARTINO

di Placido Cherchi

Non avrei mai osato prender la parola tra le voci indiscutibilmente molto alte degli studiosi che hanno voluto onorarci della loro presenza, né tanto meno avrei osato prenderla proprio nel momento più impegnativo, se non si fosse trattato di far da tramite a un grande assente come Ernesto De Martino e di tentare di introdurre nella trama dei nostri lavori il punto di vista della sua riflessione intorno al problema delle «apocalissi culturali».

La ragione che peraltro mi spinge a intervenire nello spazio della seconda giornata, piuttosto che in quello della terza, sta soprattutto nel fatto che non si potrebbe pensare la crisi di fine millennio senza passare attraverso *La fine del mondo* - l'opera che l'antropologo napoletano ha dedicato al nostro tema - o senza confrontarsi almeno con le tesi poste al centro di questo lavoro straordinario e sfortunatamente incompiuto. De Martino è morto più di trent'anni fa, ma il valore testamentario della sua opera postuma è rimasto quasi intatto e si pone in modo cogente come uno dei centri focali della produzione di pensiero messa in movimento dal bisogno di interrogarsi sullo stato di salute dell'uomo di oggi.

Quando si è pensato di far poggiare il primo arco strutturale di queste tre giornate sul parallelismo tra la crisi del mondo antico e la crisi epocale che investe il nostro tempo, si è pure pensato al possibile confronto tra il tipo di diagnosi che Agostino d'Ippona aveva formulato sulle patologie poste all'origine del crollo dell'impero romano e il tipo di diagnosi che De Martino crede di poter focalizzare a proposito delle patologie di cui va inesorabilmente morendo la nostra civiltà. Non si tratta, tuttavia, di un confronto ricalcato sui contorni delle analogie messe in circolazione dalla frequente tendenza a leggere il declino dell'Occidente contemporaneo attraverso il processo *of the decline and the fall* di allora: si tratta, invece, di un confronto che trae la sua ragion d'essere dal gioco dialettico di alcune importanti differenze. Per Agostino, la catastrofe del mondo antico ha per alternativa «la città di Dio», è un'apocalisse fecondata dalla *renovatio* di un *escaton*, dal potere fondante del compiersi di quel «già non ancora» che attraversa come speranza tutta la storia del paleocristianesimo e della prima patristica; per De Martino, la catastrofe dentro la quale affonda la nostra civiltà è un finire senza speranza, un'apocalisse priva di

escaton, soprattutto perché è senza alternative progettuali la barbarie tecnica che viene irresistibilmente travolgendo il senso della storia e dei suoi fondamenti umanistici. Non c'è, in De Martino, un esplicito rapportarsi ai modi della visione oltrepassante di Agostino, ma le ragioni per le quali il nostro tempo non può disporre di un'escatologia simile a quella che risolve i nodi catastrofici dell'antichità agonizzante gli sono ben presenti, e non è un caso che una sezione del libro incompiuto si proponga di analizzare il confronto tra l'apocalisse paleocristiana e le forme apocalittiche della contemporaneità. Ho l'impressione, per quanto riguarda il primo termine del paragone, che De Martino preferisca scavare più a monte del momento in cui si colloca Agostino, e che la fase catastrofica da lui privilegiata sia in larga misura coincidente con quella presa in considerazione da Dodds. La fase, cioè, della lunga incubazione delle condizioni terminali di cui Agostino conoscerà l'*exitus*. In tutti i casi, pur proponendosi di essere una storia delle emergenze apocalittiche patite dall'Occidente, *La fine del mondo*, nella sua irrimediabile incompiutezza, è soprattutto una fenomenologia della crisi di questa fine millennio, e i molti casi di emergenza apocalittica riscontrabili nel passato vi sono presenti solo come riferimento che serve a situare meglio il senso del «finire» incombente sull'orizzonte della civiltà contemporanea.

Nel corso di questa conversazione, sarà importante vedere di che tipo siano le differenze che De Martino coglie tra il senso del «finire» di cui la nostra civiltà è portatrice e il senso del «finire» sperimentato da altre situazioni culturali: ma è indispensabile far presente, fin da ora, che uno dei tratti più rilevanti della *Fine del mondo* sta nella tesi che l'apocalisse debba essere sempre pensata come catastrofe culturale e che la sua insorgenza debba trovare sempre spiegazione nel venir meno delle tensioni formali che reggono una cultura. Non si tratta evidentemente di una questione di poco conto, perché dipenderà proprio da questo assunto il fatto che il discorso demartiniano sulle apocalissi si trasformi sistematicamente in un discorso critico sulla storia e sulla capacità o meno delle varie culture a mantenersi all'altezza della funzione cosmicizzante che deve poterle caratterizzare.

Non è un caso, perciò, che, dopo aver chiarito in una serie di note preliminari che cosa siano sul piano del concetto gli oggetti di cui veniamo trattando, De Martino investa la maggior parte del suo libro incompiuto sull'esame delle ragioni storico-culturali di volta in volta presupposte alle varie emergenze apocalittiche che punteggiano il corso dell'Occidente, e che il suo straordinario approfondimento del senso del finire si traduca quasi per intero in un approfondimento delle dinamiche strutturali dispiegantisi nella cultura. Anzi, l'apocalisse può essere considerata l'oggetto centrale della sua indagine solo in

quanto diventa un *test* decisivo della capacità che una determinata cultura può avere o non avere di mantenersi all'altezza delle proprie coerenze formali e di garantire l'esercizio delle funzioni esorcistiche derivanti da queste coerenze. Ne consegue che non si potrebbe capire in modo adeguato la trattazione demartiniana delle apocalissi senza passare attraverso l'analisi della nozione di cultura che vi risulta impiegata.

Malgrado la complessità dell'argomento, diventa indispensabile, allora, intrattenersi un momento sul nodo in questione e tentare di rendere accessibili almeno i parametri più importanti dell'interpretazione messa a punto nella *Fine del mondo*. Dovrebbe esser chiaro fin dall'inizio, però, che la portata del problema coinvolge in profondità il pensiero dell'autore, e che i presupposti teorici su cui egli viene organizzando gli orizzonti di una visione destinata a restare decisiva nella storia dell'antropologia entrano in modo necessario nel rapido riattraversamento che qui si impone.

Nella fondamentale ottica dell'idealismo demartiniano, la realtà non esiste come «cosa in sé», come un tessuto oggettivo indipendente dall'intenzione umana, ma è di volta in volta il prodotto di una prassi culturale o, come dice De Martino, è il sedimentarsi delle «operabilità culturali» accumulate nei millenni dall'esperienza collettiva. Né si tratta soltanto di quel tessuto oggettivo che risulta dalle embricazioni del senso-valore su cui costruiamo le nostre forme di coscienza, la nostra progettualità esistenziale o le strutture portanti di una esperienza variamente relazionata ai movimenti della storia: a dipendere in termini radicali dalla prassi culturale, secondo De Martino, è la stessa natura, il mondo cosmologico, ovvero l'intero quadro dei cosiddetti «enti intramondani» che costituiscono il paesaggio concreto dello scenario naturale. Su questi nodi *La fine del mondo* riprende alcune tesi già avanzate dal *Mondo magico*, ma le rende più esplicite radicalizzandole in senso culturalistico-autoreferenziale. Quel che si precisa con molta chiarezza è che la cultura è sempre in grado di garantire la consistenza di questo processo oggettivante e che la capacità di farne diventare «ovvi» i prodotti è la conseguenza della fedeltà da essa testimoniata nei confronti delle sue precedenti acquisizioni. Tutti gli aspetti che si accampano come realtà indipendenti dall'uomo altro non sono che «operabili culturali» che hanno perduto l'originaria fisionomia della prassi fondatrice e che hanno acquistato uno status di «ovvietà» ormai lontano dalle condizioni problematiche del loro iniziale «essersi fatti presenti».

Se questo è vero per la natura, è facile immaginare quanto possa esser vero per il modo di essere di quell'animale eminentemente culturale che è l'uomo e

per i comportamenti che caratterizzano la forma della sua esistenza. Che la cultura, in questo caso, sia tutto e che nulla possa considerarsi esente dal condizionamento di quel tipo di oggettività risultante dalle varie codificazioni della prassi collettiva, è una convinzione storicistica che De Martino riesce a portare alle estreme conseguenze e a far funzionare su sintonie sconosciute non solo allo storicismo da cui egli proviene - vale a dire lo storicismo assoluto teorizzato da Croce - ma sconosciute persino all'antropologia meno ossequiosa nei confronti del positivismo e più segnata dalle metanoie antioggettivistiche postulate dalla modernità. La cultura è, per lui, soprattutto un grande esorcismo, il mezzo attraverso il quale l'uomo ha la possibilità di uscire dal caos delle pulsioni irrelate della sua originaria fisionomia ferina e di collocarsi all'altezza della propria umanità. Senza la cultura il caos prende il sopravvento e crollano i limiti all'interno dei quali l'orda primitiva si è a poco a poco trasformata in un *Gemeinwesen* governato da regole ed è venuta fondando le condizioni della propria continuità, a cominciare dalla reiterazione delle operazioni pratiche economicamente più rispondenti alla costruzione degli «operabili culturali» da cui sorge la stabilità del mondo. Se peraltro ci si interroga sul modo in cui De Martino intende la cultura, prende subito evidenza la tensione formale che la caratterizza. Proprio in quanto antitesi del caos, essa è - appunto - essenzialmente *forma*, processo cosmicizzante, funzione plasmatrice di senso e di significati, ovvero - secondo la formula pregnante che ricorre nella *Fine del mondo* - è «ethos trascendentale del trascendimento della vita nel valore». È grazie a queste sue caratteristiche che essa, crescendo su se stessa, si vive costantemente come antitesi del suo contrario e non dimette mai lo scopo del suo essere differenza oltrepassante rispetto a ciò che si presenta come pura vitalità priva di un *telos* esistenzialmente significativo. In questo senso, appunto, se ne può parlare come di una grande tecnica esorcistica, ovvero come della condizione su cui vengono a incardinarsi l'umanità dell'umano e lo scenario della natura che questa umanità si crea attorno. Non a caso, sempre in questo senso, De Martino si è talvolta riferito al mito di Atlante (il mito del gigante che regge il mondo sulle spalle), per assumerlo come metafora globale del rapporto cultura-mondo, o per tentare di rendere trasparente con una immagine l'«ethos del trascendimento» posto alla base delle cosmogonie oggettivate dalla cultura. È una delle metafore più pregnanti tra quelle che punteggiano il farsi della concettualizzazione demartiniana nello spazio di queste tematiche e potrebbe esserci utile scavare per un momento il terreno delle sue valenze.

Il primo livello di senso che è necessario riconoscere nel valore metaforico di questo mito è, naturalmente, quello che si connette in modo immediato alla qualità culturalmente condizionata che il reale viene ad assumere nell'*eidos*

squisitamente autoreferenziale configurato dal rapporto Atlante-mondo. Non credo si sia mai pensato che, nella sua posizione di equivalente della categorialità del soggetto-uomo, Atlante potrebbe essere visto come una immaginosa anticipazione delle grandi metanoie maturate dalla coscienza contemporanea, né mi pare che, al di là di De Martino, qualche altro si sia accorto della suscettibilità di questo mito a essere interpretato come un *ante litteram* del ribaltamento realizzato da Kant rispetto al modo adeguazionistico di porre la relazione soggetto-oggetto. La traccia ermeneutica dominante nella lettura demartiniana insiste invece proprio su questo taglio interpretativo e punta con decisione sulle valenze metanoetiche del mito, anche se, nella figura di Atlante, essa tende a vedere allegoricamente adombrato non tanto il tipo di soggettività che caratterizza l'«Io penso, legislatore universale» di Kant, quanto il tipo di soggettività anonima e corale di quel megasoggetto comunitario che presiede da indistinto protagonista ai processi della dimensione «cultura». Poco importa che le sue riserve nei confronti della soggettività astratta e senza storia dell'*Aufklärung* lo portino a privilegiare le forme di soggettività che fanno corpo unico con l'ethos collettivo e che una percezione storicistica di segno hegeliano abbia il sopravvento sulle percezioni autocoscienzialistiche riconducibili a Kant: quel che conta è che la decodificazione del mito accada sull'orizzonte di una trascendentalità non meno oltrepassante e che il passaggio dal soggetto individuale a un soggetto-cultura renda più persuasivi i significati prometeici condensati nell'allegoria. La questione si presenta subito ben lontana dall'essere inessenziale, se si considera che un importante corollario di quest'ultima circostanza può essere riconosciuto nel fatto che, molto di più dell'individuo isolato, la cultura ha la capacità di produrre credibili configurazioni dell'universo e di garantirne le coerenze. D'altra parte, lasciar cadere l'accento sul soggetto-cultura vuol dire anche puntare lo sguardo sul rapporto individuo-comunità e porre il problema del grado di integrazione del soggetto individuale nel tessuto della coralità comunitaria. Il livello di radicamento dell'io nel contesto organico della propria cultura antropologica è determinante per le sorti del mondo e la prestanza o le debolezze di Atlante altro non sarebbero che una risultante del reale stato di questo rapporto.

Significativamente, infatti, non è l'aspetto prometeico di questo primo livello di senso il versante del mito che polarizza l'attenzione di De Martino: lo sguardo dell'antropologo scorre con più insistenza i contorni della metafora che appaiono inquietanti, piuttosto che non quelli che vorrebbero farla apparire rassicurante. Proprio il tratto positivo dell'autoreferenzialità del mondo diventa ai suoi occhi la breccia attraverso la quale il tempo della storia può dilagare fra le immutabili metafisiche del mito e destabilizzarne l'ontologia.

Non a caso il secondo livello di senso è già subito quello relativo alla precarietà che c'è nel fatto che il mondo si trovi affidato a una condizione solo in parte garantita dalla eroica deontologia di Atlante e dalla fatica che egli compie nello sforzo di tenere il globo terracqueo al di sopra dell'abisso. Poiché Atlante è immagine del soggetto e delle sue strutture categoriali, è chiaro che i rischi che incombono sulla soggettività finiscono con l'essere anche i rischi che incombono sul mondo e che ne mettono a repentaglio l'esistenza. Senza dubbio, nello spazio semantico che si sviluppa tra il significato del verbo attivo («reggere») messo in atto da Atlante e il significato del verbo passivo («essere retto») fruito dal mondo, c'è sempre l'alea del possibile, la rischiosità visceralmente connessa al divenire temporale e agli scarti della storia. Al di qua del mito, tutti gli equivalenti simbolici di Atlante appaiono a tal punto esposti al pericolo della temporalità da lasciar sospettare che anche il mitico cardine dell'universo debba essere pensato come un essere suscettibile di stanchezze. Le sicurezze dell'ordine metastorico del mito cominciano, qui, a cedere il passo alla rischiosa evenemenzialità della storia e a incrinarsi sotto la pressione dell'esistenza. Dalle sorgenti del tempo zampillano, inarrestabili, i problemi.

Che Atlante regga saldamente sulle sue spalle il mondo, senza avvertire stanchezze rischiose, vuol dire che la forza di progettazione del reale da parte del singolo trae alimento da un rapporto di intima solidarietà con l'universo dei significati collettivi; che Atlante possa, invece, lasciar cadere il mondo, vuol dire che il tessuto delle relazioni individuo-comunità presenta pericolose sfilacciature e che, a poco a poco o all'improvviso, il mondo può scivolar via dalle mani, perdersi, infrangersi, diventare non più riconoscibile. Le tensioni dell'«ethos», che sono alte o normalmente sostenute in un regime esistenziale comunitariamente integrato, crollano e si disgregano quando la relazione che lega l'individuo al suo *Umwelt* umano entra in crisi e non riesce più a farsi paesaggio rassicurante, o entroterra di scontate certezze, in vista di tutti i possibili oltrepassamenti dell'immediato. D'altra parte, così come «per le tradizioni culturali non esistono casseforti blindate custodite in banche che non possono fallire», allo stesso modo la presa di Atlante può diventare rischiosamente labile e il suo passo non meno rischiosamente traballante, tanto da lasciare che sotto le mura dell'universo si intravvedano i paurosi abissi del nulla e che insorga ancora una volta la minaccia di quegli esiti apocalittici sempre sopiti sotto le apparenze del tranquillo corso delle culture umane.

Come prova questo libro sulle apocalissi culturali, il rischio di un torpore di Atlante o di un suo non previsto smarrimento è più reale di quanto il mito non racconti: la storia si è sempre sviluppata, e continua a svilupparsi, sull'orlo del nulla, anche quando assume un «passo eroico» mostrando d'essersi lasciata alle spalle da molto tempo il caos da cui è uscita con sforzo indicibile. Non

per nulla il focus tematico su cui De Martino ha fermato l'attenzione fin dall'inizio è quello della «crisi», e della pericolosità di una regressione al pre-culturale, e non per nulla le ultime riflessioni insistono con particolare forza sulla doverosità dell'«ethos».

A questo punto, dopo aver chiarito alcuni presupposti importanti della *Fine del mondo*, possiamo tentare di focalizzare il discorso all'interno degli aspetti tematici che più ci interessano E lo possiamo fare cominciando a chiederci perché mai, nel caso dell'Occidente, proprio il carattere identificante del suo sviluppo «eroico» si trasformi in una condizione di smarrimento, se non addirittura nella condizione per eccellenza del suo finire.

Per De Martino, che polemizza in questo con Lévi-Strauss e con le tesi di *Tristi tropici*, l'Europa è sempre stata un «bene da difendere, da accrescere, da dilatare», perché tutto quello che di «impegnativo e di decisivo è oggi nel mondo si chiama Europa». «Europa è la cultura americana, europeo è il marxismo che ha alimentato la rivoluzione russa e quella cinese, europeo è il Cristianesimo, europea è la scienza che ha condotto all'era atomica»: europeo è persino il tipo di trascendentalità che viene testimoniato dalla levistraussiana etnologia del rimorso nel suo autointerrogarsi sui limiti del «sistema in cui si è nati e cresciuti». Nessun'altra cultura, quanto quella europea, ha saputo portare a un livello di autocoscienza così esplicito il senso della storicità dell'umano e «il principio conoscitivo e operativo di una origine e di una destinazione integralmente umana dei beni culturali»: sotto la spinta del telos interno che la ha liberata con processo crescente da ogni prospettiva non immanentistica, essa ha saputo restituire l'uomo a se stesso, assegnandogli come *habitat* specifico, non il destino irreversibile e assoluto delle leggi pietrificate dal mito, ma il tempo storico di un modo di essere non più infeudato alla estraneità di enti incontrollabili. In questo senso - anche se solo in questo senso -, la civiltà occidentale, più di ogni altra civiltà, ha i titoli necessari per poter porre la propria candidatura alla *leadership* culturale del mondo e per tentare di unificare in un progetto di emancipazione umana gli *etne* dispersi dell'ecumene.

A questo proposito, però, De Martino sente il bisogno di rendere più esplicite le motivazioni del suo eurocentrismo e di chiarirne a un livello meno frequentato i fondamenti. Se i titoli più significativi di questa ideale *leadership* si chiamano Rinascimento e Riforma, Illuminismo e Storicismo, ovvero si chiamano «nuova scienza» e «doverosità autonomica», «spirito laico» e «percezione dialettica della storia», è importante capire che gli aspetti progressivi appartenenti a ciascuno di essi non traggono origine da uno scarto storico di ti-

po, per così dire, entusiastico-dionisiaco, uno scarto fatto di slanci e di strappi repentini, ma derivano da una decisione tutt'altro che indolore e dalla lenta rinuncia a porre l'umano sotto la tutela del numinoso. È importante cioè capire che i frutti più maturi e la stessa fisionomia dell'autocoscienza culturale dell'Occidente nascono dal sacrificio di vecchie sicurezze e dalla scissione lacerante che la conquista del tempo storico ha dovuto consumare nei confronti del passato. Essi hanno un rapporto di filiazione diretta con quello «smascheramento della storicità» che si è venuto a poco a poco ingenerando nel divenire oggettivo dell'Occidente e che è necessario leggere come sviluppo-superamento del senso della storia inaugurato dalla linearizzazione cristiana del tempo.

In realtà, sarebbe difficile spiegarsi gli esiti alti a cui approda la civiltà occidentale senza passare attraverso questo processo di «smascheramento della storia» o senza fare i conti con le dialettiche della scissione che vi restano coinvolte. L'abbandono del mondo protetto del mito e l'avventuroso inoltrarsi senza guida nei deserti di una storicità punteggiata di incognite rischiose sono condizioni che fanno apparire «eroico» il nucleo delle decisioni fondatrici poste all'origine della nostra storia, ma, come nei riti di passaggio incontrati a tutte le latitudini dagli etnologi, anche questo «smascheramento» conosce conquiste che hanno una pesante controparte di perdite e che rendono traumatiche le separazioni da cui esse traggono la propria ragion d'essere. Per questo, nel suo essere insieme emancipazione liberatrice e sofferenza, lo «smascheramento» si rivela come il nodo problematico più interiorizzato dell'«*Einstellung* culturale dell'Occidente», ma anche come il versante in cui meglio si riconoscono i segni delle asperità che il suo sviluppo ha dovuto attraversare. Molte cose, di fatto, concorrono a configurarlo come il tratto più costitutivo dell'idea di modernità che si è prodotta alla nostra latitudine.

Ricostruendone la genesi a partire dalle celebri tesi di Cullmann e di Puech intorno all'origine della nostra coscienza storica (a partire cioè dal problema del superamento del tempo ciclico antico da parte dell'escatologismo cristiano), De Martino non ha dubbi sul fatto che la linea più profonda dello sviluppo dell'Occidente debba essere riconosciuta proprio in questo «smascheramento» e nel processo di emancipazione dalla stessa matrice giudaico-cristiana che lo ha messo in movimento. È questa, in realtà, la scelta autofondante che ha formato l'Occidente e che ha spinto la sua cultura ad avanzare sulla strada di un'aperta coscienza storica, lungo direzioni radicalmente divergenti da quelle che hanno continuato ad essere battute dalle altre civiltà; è questo il *telos* profondo del suo divenire, la cifra interna che ne ha definito in modo crescente la *Stimmung*.

Ma di che cosa propriamente si ritiene che lo «smascheramento» debba essere considerato smascheramento quando se ne parla come del *telos* profondo della civiltà occidentale?

Basterà vedere qualche passo di «Storia e metastoria» (ovvero del gruppo di note che così si intitola) per capire che da un punto di vista strettamente storico-religioso lo «smascheramento» riguarda soprattutto la conquista della storicità e il passaggio - tipicamente occidentale - dal piano degli occultamenti mitici del tempo al piano della disvelata immanenza dell'uomo nel mondo. In tali contesti, così scrive, per esempio, De Martino:

> L'uomo è sempre vissuto nella storia, ma tutte le culture umane, salvo quella occidentale, hanno speso tesori di energia creativa per mascherare la storicità della esistenza. Si potrebbe dire che la storia culturale umana è la storia dei mascheramenti della storicità dell'esistenza, la storia del modo con cui l'uomo si è finto di stare nella storia come se non ci stesse. Ma occorrerebbe subito aggiungere che questi mascheramenti ricevono il loro senso nella misura in cui la storia ha sempre di nuovo vinto, obbligando a cambiar maschera destorificatrice, ovvero - com'è stato il caso della tradizione giudaico-cristiana e della cultura che ha alimentato - apparendo in prima persona nella stessa coscienza mitico-rituale per liberarsi infine di questa stessa coscienza drammatica e ambigua, e per chiedere a gran voce di coincidere senza residuo con la coscienza culturale egemonica. Ma ora c'è da chiedersi: che cosa significa questo? Ove mai il destino dell'uomo fosse quello di star mascherato nell'esistenza o di perire, significa questo umanesimo semplicemente la sconfitta dell'uomo o almeno dell'uomo occidentale? E ancora: dato che non possiamo neppure cambiar maschera in quanto ora non potremmo farlo che per gioco carnevalesco e qui non si tratta di far carnevale, ma di esistere come uomini in società - questo non poter cambiare la maschera non equivale forse a una sentenza di morte? Il sillogismo sarebbe tremendo: l'uomo può vivere nella storia solo mascherandola, la vita culturale è questa maschera, ma d'altra parte l'uomo che sappia questo non può assumere più nessuna maschera, e quindi - tale è questo «sillogismo» - l'uomo (e sia pure l'uomo che ha espresso la civiltà occidentale) è destinato a perire nella misura in cui demistifica la storia (*La fine del mondo*, pp. 354-355 e 353-354).

Non occorre aggiungere altro per precisare meglio il carattere propriamente demitizzante dello «smascheramento» o per rendere più chiaro il significato laico-umanistico della sua intenzionalità. È evidente che esso è da intendersi soprattutto come smascheramento degli occultamenti del divenire operati dai molti «come se» della proiezione mitico-rituale, e dunque come disvelamento della verità temporale dell'umano. La sua funzione più esplicita è inequivocabilmente quella volta a restituire l'uomo alla sua storicità e a far trion-

fare sugli orizzonti del tempo il *regnum hominis*, dopo averlo sottratto alla metastoria o alla tutela di qualche entità trascendente. Da questo punto di vista è necessario considerare che il processo di «smascheramento» procede di pari passo con l'emancipazione della storia dalle nebbie oniriche del soprannaturale e che la loro stretta reciprocità determina lo sviluppo crescente del nostro *telos*, spiegando il suo tendenziale protendersi verso gli approdi illuminati dell'autocoscienza. Di fatto, quello che il *telos* può scrivere su questo versante del divenire entra a buon diritto fra le ragioni che contribuiscono a legittimare il primato della civiltà occidentale sulle altre civiltà e costituisce con sicurezza il suo carattere identificante meno confondibile.

Ma, come può dimostrare l'alto grado di infelicità che affligge la coscienza liberata, questo versante dell'emancipazione dal mito non è l'unico versante attivo del processo impegnato a portare avanti l'affermazione dell'immanenza. Accanto al passo eroico celebrato da tutte le ideologie eurocentriche, il *telos* occidentale conosce anche il passo regressivo di quella forma di aggressione che lo «smascheramento» può esercitare sulla cultura. Quel che va infatti sottolineato, in questa nota, è che lo «smascheramento», oltre alle funzioni positive di affermazione dell'immanenza, ha il potere di innescare anche dinamiche poco adatte a favorire il buon funzionamento della cultura, se è vero che la polemica nei confronti del mito si accompagna generalmente alla polemica nei confronti delle molte costellazioni simboliche che danno senso al mondo. Lo «smascheramento» ha, cioè, il potere di far nascere funzioni negative destinate, in una prima fase, a indebolire le protezioni esorcistiche normalmente presenti nel mondo protetto delle operabilità culturali, e ad azzerarne, più in là, le capacità di difesa.

Certo, non è stato sempre così, ma - a partire dal momento in cui il *telos* ha incominciato a caricarsi di *Aufklärung* - ha sicuramente incominciato a essere sempre così. In realtà, quel che è venuto mano mano affermandosi lungo l'arco della modernità dispiegata è il predominio del pensiero tecnico, con le tipiche caratteristiche binarie delle sue istanze operative e con le angustie logiche della sua *ratio calcolante*. E a farne le spese non sono stati solo la metastoria e l'orizzonte dei suoi mascheramenti mitici, ma anche le forme più radicate della cultura, ovvero le condizioni più costitutive della nostra identità. Le quali, paradossalmente, hanno incominciato a essere viste come arcaismi intollerabili e resistenti al progresso. A parte l'antipatia che l'*Aufklärung* ha sempre nutrito nei confronti della tradizione, la costante di maggior rilievo, nei discorsi a carico della cultura tradizionale, ha finito con l'essere il luogo comune secondo cui la metastoria avrebbe avuto proprio qui, nelle dimensioni della lunga durata, i suoi punti di resistenza più saldi. Se alle origini dell'età moderna

«smascheramento» ed emancipazione dal mito avevano costituito l'accoppiata vincente del *telos*, già nel corso dell'età dei lumi «smascheramento» e deculturazione si presentavano invece come l'accoppiata che incominciava a far capire come la perdita di certe sicurezze culturali dovesse essere il pesante effetto retroattivo delle dinamiche collegate alla necessità «umanistica» di far cadere la maschera. Una sorta di ribaltamento dei risultati ottenuti sul piano dell'emancipazione ha finito con l'essere l'approdo più reale della «dialettica dell'illuminismo» che così si è realizzata. «Smascheramento» e deculturazione, di fatto, camminano da tempo paralleli e vanno smantellando sempre più speditamente il sistema di sicurezze in cui si oggettivavano le funzioni esorcistiche indispensabili alla continuità.

Ma se il carattere più proprio della civiltà occidentale era dato da questo *telos* smascherante che ha restituito l'uomo alla storia, quale può essere il destino dell'Occidente e del suo *telos* nel momento in cui lo «smascheramento», trasformandosi in un eccesso, si rivolta contro le funzioni esorcistiche della cultura e sottrae all'uomo la possibilità di proteggersi dalle insidie dell'insignificanza? Senza dubbio sta qui l'aspetto più problematico e più inquietante della civiltà occidentale contemporanea, e stanno pure qui i nodi che rovesciano in una vicenda di cadute e di disagi quasi irrimediabili le ideologie trionfalistiche della ragione liberata. Come se la metastoria umiliata vivesse qui una sua ghignante nemesi e riuscisse a far allungare anche sulle altre protesi culturali l'afflizione del denudamento. Con l'aggravante, però, che il denudamento è, in questo caso, di tipo totale e rassomiglia molto alla perdita della stessa pelle. Così, da slancio vitale aperto al futuro, il *telos* si viene a poco a poco trasformando in malattia e noi, moderni cultori del progresso, siamo già vittime di una consapevolezza che comincia ad apparire troppo angusta per il fatto di essere ragionata solo sul filo della logica e secondo direzioni che si rivelano ormai a senso unico.

Ora, occorrerebbe essere del tutto posseduti dalla falsa coscienza delle ideologie che celebrano le «magnifiche sorti e progressive» dell'Occidente per non rendersi conto del fatto che un male oscuro consuma dall'interno il nostro *telos*, o per non saper riconoscere, nella malattia che è venuta facendosi strada, l'esagerato prolungarsi di uno stato di salute troppo compiaciuto di sé. In realtà, molto di più che nelle infedeltà alle sue origini laiche, la malattia del *telos* si viene manifestando in questo pericoloso intreccio di progettualità umanistica e progettualità tecnica, ovvero nella tracotante sicumera che la *ratio calcolante* manifesta quando crede di poter decidere con le sue sole logiche la direzione da imprimere allo sviluppo. È un intreccio che punta ad affermare il primato della tecnica e che non si fa scrupolo di squalificare come inessenziale

tutto quello che ancora parla il linguaggio del vecchio umanesimo. Ma più che di un intreccio, a dire il vero, si tratta di uno scollamento, o del livello di bassa complicità a cui il sapere tecnico deprime il pensiero quando gli chiede di edulcorare con linguaggio arioso le infamie perpetrate dalle proprie coerenze. Su questo piano, ovvero tra le pieghe di questo intreccio ambiguo, *Aufklärung* e capitale son venuti perfezionando da secoli le strategie di asservimento del pensiero alle logiche del valore e ormai non si danno più pena di corteggiarne la disponibilità per indurlo a prendere posizioni pubblica anche sul fronte delle ultime spoliazioni dell'umano. Col trionfo del quinto potere, l'asservimento è ormai totale. E l'utopia mass-informatica dilaga tra la gente come sogno del futuro virtuale.

So bene che queste particolari pieghe del discorso non sono demartiniane e che derivano dall'orizzonte della teoria critica formulata da Adorno: a ispirarle è la convergenza tra i due autori più volte messa in luce da altre mie esplorazioni e più che mai resa evidente, proprio in questa direzione, dalla *Fine del mondo*. Continuare a pensare De Martino attraverso il pensiero di una filosofia che aveva le stesse preoccupazioni, è un'operazione che mi sembra legittimabile da molti punti di vista, soprattutto se coincide con lo sforzo di tentare di far dire a De Martino quel che egli avrebbe potuto dire nel caso gli fosse stata data la possibilità di leggere le disavventure del *telos* nel paesaggio delle trasformazioni tecniche di questi ultimi decenni. Sicuramente, accanto alla minaccia della catastrofe nucleare, egli avrebbe posto la minaccia dell'automazione informatica, così come, accanto agli effetti devastanti della deculturazione, non avrebbe esitato a indicare gli effetti non meno devastanti della perdita di senso determinata dall'eccesso di informazione. Per non parlare, naturalmente, dell'osceno *Ersatz* di pensiero che l'«opinionista» di turno viene proponendo ogni giorno a folle di ascoltatori assetate di tutto-nulla.

Ma, in questo contesto, la *contaminatio* fra le posizioni di De Martino e quelle di Adorno non è resa possibile solo dal fatto che in molti luoghi della *Fine del mondo* si incontrano momenti di radicalità che rasentano - e talvolta oltrepassano - la soglia della radicalità horkheimo-adorniana della *Dialektik* : se si guarda alle forme di affinità che si incrociano in queste convergenze, non è difficile accorgersi che a monte c'è ben altro e che il parallelismo su cui insisto ha come presupposto fondamentale la polemica contro l'*Aufklärung* che la *Dialektik* e la *Fine del mondo* fanno pesare in modo determinante nel loro giudizio sul tipo di sviluppo scelto dalla civiltà occidentale. È un presupposto che, sul piano delle convergenze di dettaglio, significa naturalmente molte cose, a incominciare dallo svuotamento dell'impressione di episodicità che lo stato frammentario delle note demartiniane riverbera su alcuni passaggi signi-

ficativi. Direi che, nell'insieme, esso costringe a pensare queste convergenze in termini di forte compattezza, malgrado l'evidente diversità dei rispettivi linguaggi e malgrado la non occultabile consistenza di qualche differenza di fondo.

In tutti i casi, quale che sia il grado di attendibilità filologica che si sarà disposti a riconoscere a questo mio prolungamento di De Martino in Adorno, resta il fatto che, per l'autore della *Fine del mondo*, la ragione della malattia che fa declinare il *telos* verso le forme erosive e destabilizzanti della deculturazione è data proprio dall'egemonia che vi ha conquistato la *ratio calcolante*. Il fatto che, da un certo punto in poi, il *telos* della nostra civiltà sia venuto affermandosi sotto il segno dominante dell'*Aufklärung* è cosa che ha condizionato pesantemente tutto il resto della sua storia, trasformando in ragione antiumana proprio quella ragione che si era assunta il compito di liberare gli uomini. Tuttavia, non è sul trasformarsi della ragione in «ragione cinica» che De Martino preferisce insistere. A differenza dei Francofortesi, che amano puntare le armi della critica sulla fenomenologia distruttiva del capitale e sulle forme della *beschädigte Leben*, egli, da antropologo, appare semmai più interessato a registrare lo sfacelo che la propensione smascherante dell'*Aufklärung* viene determinando sui tessuti simbolici della cultura, e a sottolineare le insicurezze ingenerate da questo sfacelo nella regìa di senso che l'addomesticamento culturale del mondo tende normalmente a produrre.

Inevitabilmente, perciò, la sua attenzione si sposta dalle vicende della cultura antropologicamente intesa alle vicende della comunità che ne è la protagonista. E qui, nell'orizzonte comunitario, le forme di spoliazione perpetrate dall'*Aufklärung* sono particolarmente vistose e inquietanti. Innanzitutto lo è, per esempio, il venir meno della comunità come centro di identificazione, come luogo per eccellenza dei significati che innalzano il suo orizzonte a «patria culturale», e dunque lo è, innanzitutto, il venir meno del senso interiorizzato della coralità che riusciva ad annullare, in ogni circostanza, gli smarrimenti della solitudine. Si tratta di una caduta che trascina con sé ampie parti del sistema simbolico posto alla base del mondo e che finisce inevitabilmente col desertificare il paesaggio della *realtà condenda* verso cui si protende ogni umana progettualità del culturalmente operabile. Questo vuol dire che tutto tende a chiudersi in se stesso e a pietrificarsi nella reiterazione senza scopo dell'identico. Non c'è solo la solitudine dell'individuo, c'è anche il procedere a tentoni di un'umanità che ha perduto il senso della storia e che, al di là della propria immediatezza, non riesce più a percepire qualche forma significativa di ulteriorità.

Si veda, per esempio, quel che De Martino scrive a proposito del venir

meno di un momento particolarmente alto della dimensione comunitaria, il momento del consumo conviviale dei frutti del lavoro, più volte visto, in altri luoghi della *Fine del mondo*, come la risposta rituale più pregnante tra quelle che la cultura è riuscita a dare al bisogno di celebrare se stessa e la propria fecondità.

> Se è una minaccia la fame, è una minaccia anche mangiar da soli: ché il pane come cibo che nutre si può perdere anche quando si spegne la sua valorizzazione di cibo da mangiarsi in comune. Nel simbolo eucaristico il pane si è assottigliato nell'ostia, perdendo qualsiasi significato nutritivo corporeo, per l'esclusivo vantaggio di un nutrimento di altro genere che distingue l'uomo dall'animale. Giustamente il mondo moderno volge la mente a coloro che non hanno «pane», ai milioni che patiscono la fame: ma, d'altra parte, attenzione all'imbanditissimo *self service* delle nostre metropoli, dove si rischia di «perdere il pane» in altro senso, perché malgrado la folla di individui solitariamente masticanti e deglutenti, non c'è più né banchetto né commensale. Occorre ricordare che quando mangio il pane, mangio sempre, in un certo senso, il corpo del Signore: perché il pane è tale per l'uomo in quanto racchiude molteplici memorie culturali umane, la invenzione dell'agricoltura, della domesticazione degli animali, della ceralicoltura, sino a giungere al lavoro dei contadini e dei fornai che hanno realizzato questo pane che sto mangiando: un progetto comunitario dell'utilizzabile, con tutti i suoi echi di immani fatiche umane, di decisioni, di scelte, di gusti socializzati, sostiene e assapora questo pane qui e ora, e ne condiziona l'appettibilità e il nutrimento. Senza dubbio il mio senso storico moderno mi rende avvertito che io non mangio «il corpo del Signore» ma il pane: ma ciò è vero solo nel senso che siamo giunti in un'epoca in cui dobbiamo demistificare il pane, riconducendo l'ostia del banchetto eucaristico al pane dell'ultima cena, e il pane dell'ultima cena alla vicenda operativa umana che, attraverso la fondazione delle civiltà cerealicole, giunge sino ai contadini e ai fornai che resero possibile il pane dell'ultima cena. Se però ci rendiamo conto delle ragioni che fecero occultare nel corpo del Signore il pane generato dalla fatica e destinato alla nutrizione del corpo, resta il problema di ritrovare il pane del banchetto, e di comunicare in tal modo, attraverso il suo diretto significato umano che accenna a contadini e a fornai, con la comunità intera e reale, davanti a cui testimoniare per l'uomo. (*Fine del mondo*, pp. 616-617)

Attenzione, dunque, all'imbanditissimo *self service* e ai vuoti che l'abbondanza non può in nessun modo coprire. Dell'agape non è rimasto nulla e si fa persino fatica a percepire in che senso l'assenza di quello che non c'è più possa costituire problema. Del resto, la caduta del valore simbolico del pane «come cibo da mangiarsi in comune» non è che una spia di innumerevoli altre cadute. Poco più in là, forse, sarà addirittura la spia delle atrofie che l'uomo, co-

me «animale simbolico», sta incominciando a patire, lungo le regressioni registrate dal suo *philum*. Se per funzione simbolica s'intende anche la capacità di relazionarsi a un accumulo di memorie comuni, al fine di poterle presentificare quando occorre, riconoscendo sempre in ogni «questo» qualche traccia di «quello», di quali risorse rammemoranti potrà avvalersi una cultura che investe la maggior parte delle sue energie smascheranti nel cancellare le tracce del passato? Non entra in campo solo la questione delle terribili angustie a cui porta questo sterile ridursi allo spazio puntiforme di un assoluto presente: c'è di mezzo soprattutto il tipo di spessore di cui la coscienza può disporre: e laddove si ammetta che il respiro della coscienza non è diverso da quello della memoria, bisogna anche ammettere che una memoria diminuita da drastiche amputazioni non potrà produrre che forme di coscienza tragicamente incapaci di levarsi al di sopra dell'istante. Si affievoliscono l'*ethos* e l'amore, mentre progrediscono a grandi passi l'indifferenza nei confronti dei propri simili e lo svuotamento dei significati che erano ancora in grado di dare orizzonte all'altra generazione. A questo punto la comunità è solo insopportabile *Gemeinschaft*, indistinto brulichìo di ombre che può essere quantificato come entità inespressiva. Ma, a questo punto, il *telos* si è già rovesciato nel suo contrario e la fine del mondo, da condizione latente, può diventare orgiastica eplosione distruttiva.

Si comprende, allora, come una delle parti centrali del libro incompiuto insista sul rischio di una «catabasi senza anabasi» e in particolare sulla guerra nucleare che, fra tutti i rischi possibili, è quello che più compiutamente esprime il senso di una catabasi senza ritorno. Senso che testimonia di una catastroficità tanto più abissale e inumana quanto più si presenta come il risultato di «gesto tecnico della mano» scaturito dal fondo di una coscienza ormai desertificata e tragicamente impoverita di ogni memoria culturale. «La guerra nucleare - scrive De Martino - è la fine del mondo non come rischio o come simbolo mitico-rituale di reintegrazione, ma come gesto tecnico della mano, lucidamente preparato dalla mobilitazione di tutte le risorse della scienza nel quadro di una politica che coincide con l'istinto di morte».

> Quando ci prende la tentazione di «premere il bottone» - e si cade in questa tentazione anche ammettendo che qualche altro, un giorno, potrebbe essere costretto a farlo, se necessario - quando cadiamo in preda di così atroce insidia e di così disperata e deserta contemplazione del possibile, ricordiamo non già i duecentomila di Hiroshima, o i sei milioni di ebrei, perché questo aver bisogno di immagini quantitative per respingere la nuova ecatombe è già un segno di dannazione. In realtà dovrebbe bastare l'immagine di un solo volto umano segnato dal dolore, di un concretissimo volto di persona che abbiamo visto patire

senza colpa, in un certo luogo del nostro spazio e in un certo momento del nostro tempo: per esempio l'immagine di una bambina solitaria, affamata e disperata che una volta incontrammo in una certa strada di campagna del miserabile Sud. Dovrebbe bastare questo ricordo, o qualch'altro del genere, affiorante malgrado il nostro impegno a diffidare del sentimento e del cuore, e malgrado la nostra maschera di calcolante freddezza e di virile pudore. Che se invece quel volto concretissimo non affiora, e anche affiorando non basta a farci riconoscere tutti i possibili volti umani in atto di lottare contro il dolore, e il nostro volto stesso: e persino se avremo bisogno del volto del Cristo sulla croce per mascherare questa memoria, non essendo capaci di viverla nella immediatezza di una persona singola che abbiamo amato, allora è pur sempre possibile che qualcuno, oggi o domani, compia l'atto estremo che in fondo, con quel non poter rivivere, abbiamo già compiuto noi stessi: vero delitto perfetto che nessuna polizia al mondo potrà mai scoprire, e non soltanto per il solito criterio quantitativo che lo sterminio della specie umana avrà coinvolto anche poliziotti e giudici, ma perché era stata spenta nell'intimo la stessa umanità giudicante ancora prima dell'atto che la distrugge materialmente nell'ecatombe dei corpi. (*La fine del mondo*, pp. 477-478)

A partire da qui, naturalmente, diventa possibile tutto. Sulle ceneri della comunità polverizzata, le valenze esorcistiche della cultura arrivano a conoscere il loro punto di depressione più spinto, dissipando con la propria funzione anche il senso del normale tessuto delle «opere e i giorni». L'autonomia amorale del gesto tecnico, nella sua sinistra irresponsabilità, è già una misura compiuta della devastazione che la *ratio calcolante* è riuscita contemporaneamente a produrre sul tessuto simbolico della coscienza e sugli orizzonti comunitari del senso.

Ma, stando così le cose, che ne è delle origini umanistiche del *telos*? Che cosa può voler dire questa caduta se non che la nostra civiltà, persino nella parte più prossima a realizzarne gli auspici originari, è ancora ben lontana dal poter restituire all'uomo la sua piena dignità? Non significa forse che l'umanesimo integrale a cui essa aspira non è - e non potrebbe in nessun caso essere - solo quello proposto dall'*Aufklärung*? Sempre più privo di protezioni e, proprio per questo, più che mai esposto all'angoscia della storia, l'Occidente si trova inscritto nel suo *telos* un destino da «coscienza infelice»: il destino di dover vivere come espropriazione proprio le conquiste che avrebbero dovuto liberarlo e di essere reso debole dalla sua stessa forza. Sta qui, in sostanza, il male oscuro che lo insidia, la dialettica perversa che, in modo sempre più spinto, rischia di trasformare le promesse del suo *telos* in una minaccia.

Naturalmente, si farebbe di De Martino un pensatore della crisi se arrestassimo la sua riflessione a queste pieghe aporetiche. Occorrerà non perdere di vista, invece, il fatto che tutta la sua teorizzazione di un umanesimo etnografico opportunamente rettificato dalle consapevolezze dell'etnocentrismo critico si propone di dare risposte importanti alle contraddizioni implicite nel *telos* dell'Occidente. Lo dimostrano le sue insistenze sulla tematica delle patrie culturali e sul bisogno di trovare vie d'uscita ai nodi della macrostoria radicandosi nella propria identità. Lo dimostrano con forza - sempre sullo stesso versante - l'intensa valorizzazione di tutta la fenomenologia esistenziale del centro che si accompagna all'idea e all'esperienza della «patria culturale», nonché la riappropriazione di tipo «attitudinale» dei significati del «mondo». Ma - ancor di più - lo dimostrano la teorizzazione criticamente etnocentrica della necessità di un allargamento dell'autocoscienza culturale e il quadro delle grandi metanoie storicistiche che danno supporto alla progettata riforma dell'etnologia e alle valenze, appunto, etnografiche di un nuovo umanesimo. Per parlare di tutto questo, però, il tempo a disposizione non è sufficiente. Spero di poterlo fare distesamente in altra circostanza.

Intanto, però, non è possibile chiudere questa conversazione senza tentare qualche colpo di sonda sul versante della speranza, che proporrei appunto di chiamare «versante della speranza eroica», per il suo continuare a credere, malgrado tutto, nel valore progettuale della vita.

Qualche anno prima della morte, avvenuta nel '65, De Martino diede alle stampe, su «Nuovi Argomenti», una sorta di anticipazione della parte centrale dell'opera a cui lavorava e a cui era ancora lontano dal poter dare forma definitiva. Si trattava di un articolo lungo che cercava di stringere in una sintesi provvisoria i primi risultati della vasta riflessione sul problema della fine del mondo. Tuttavia, come indicava significativamente il titolo - *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche* -, il problema veniva circoscritto al confronto fra la sindrome schizofrenica del *Weltunterganserlebnis* e le forme dell'esperienza apocalittica rintracciabili nelle varie culture ecumeniche. Di contro al senso del finire vissuto senza compenso dallo schizofrenico, il senso del finire culturalmente orientato risultava fondamentalmente connesso a un'ipotesi di ri-presa e a forme di progettualità che inserivano lo stesso finire in una fisiologia della cultura. Nel senso che la crisi apocalittica entrava a far parte di una regìa rituale della crisi e della sua necessaria risoluzione reintegratrice. La differenza di fondo fra le «apocalissi psicopatologiche» e le «apocalissi culturali» poteva essere dunque ricondotta al problema della presenza o dell'assenza di un *escaton* in grado di garantire l'oltrepassante elaborazione della crisi e il conseguente ridischiudersi di una feconda operabilità del mondo. E se il tratto sicura-

mente più compromesso del *Weltunterganserlebnis* era rappresentato proprio dall'incapacità dello psicotico di collegarsi alla serie di elementi culturali che giustificano il delinearsi di un *escaton* e la consistenza simbolica delle sue promesse, il tratto in grado di testimoniare invece del senso, e quindi della sostanziale salute, dei drammi apocalittici documentati dalla storia doveva essere riconosciuto soprattutto nella presenza rifondante di una prospettiva escatologica e nell'organico configurarsi comunitario di tutto questo.

Ora, da un punto di vista formale, nel *corpus* complessivo della *Fine del mondo* le cose non sono diverse, ma si modifica sensibilmente la logica del confronto. L'apocalisse di fine millennio sta alle classiche apocalissi culturali come le apocalissi psicopatologiche stavano alle apocalissi di una volta. Il termine medio che accomuna l'apocalisse di cui siamo vittime e le apocalissi psicopatologiche è, ancora una volta, l'assenza di *escaton*. Sembrerebbe che la visione demartiniana, nel passaggio dal *corpus* complessivo del libro incompiuto alla sua sintesi provvisoria, sia venuta accentuandosi in senso pessimistico. Ma si tratta di un'impressione che dipende in gran parte dal *trompe l'oeil* ingenerato dalle rispettive date di pubblicazione. In realtà, l'articolo lungo di «Nuovi Argomenti» rappresenta il primo tentativo, da parte dell'autore, di dare una prospettiva finale alla serie di materiali che esistevano da tempo e che solo per una circostanza esterna sono stati conosciuti in seguito. Il rapporto oggettivo tra i due testi depone a favore di un'anteriorità dei materiali raccolti nell'opera postuma e finisce col configurare una situazione nella quale il problema dello slittamento demartiniano verso posizioni sempre più pessimistiche arriva a invertirsi e a mostrare anzi un De Martino interessato a riesporre il senso delle sue riflessioni in una prospettiva diversa da quella dominante nelle pagine dell'opera non terminata.

Da questo punto di vista, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, proprio col suo isolare un momento del confronto che mette in evidenza il valore primario dell'ethos del trascendimento, induce a cercare nella *Fine del mondo* almeno gli indizi della prospettiva dischiusa dalla sintesi di «Nuovi Argomenti».

La ricerca non è difficile. Anche se in costante e dialettico contrappunto col versante catastrofico a cui ho deliberatamente dato risalto, la loro presenza, soprattutto nelle sezioni che insistono sulla forma-cultura, è diffusa e appare ben tematizzata. Risulta particolarmente cospicua, fra l'altro, in alcune note che costituiscono il corollario deontologico più alto delle analisi dedicate all'ethos. Da qualcuna di queste possiamo sapere compiutamente quale fosse, in termini di bilancio finale, il punto di vista di De Martino sull'intero problema.

«Può finire il mondo?»: questa domanda, nella misura in cui è dominata dal terrore della fine, costituisce uno dei prodotti estremi della alienazione, e quando diventa esperienza della fine del mondo si confonde col *Weltunterganserlebnis* dello schizofrenico. «Può finire il mondo?»: chi così chiede pone il finire del mondo, si immette nel corso del finire che non si trattiene più in nessun nuovo inizio, corre al termine sottraendosi all'unico compito che spetta all'uomo, cioè di essere l'Atlante, che, col suo sforzo, sostiene il mondo e sa di sostenerlo. Certo il mondo «può» finire: ma che finisca è affar suo, perché all'uomo spetta soltanto rimetterlo sempre di nuovo in causa e iniziarlo sempre di nuovo. L'uomo non può recitare che questa parte, combattendo di volta in volta, fin quando può, la sua battaglia contro le diverse tentazioni di un finire che non ricominci più e di un cominciare che non includa la libera assunzione del finire. Il pensiero della fine del mondo, per essere fecondo deve includere un progetto di vita, deve mediare una lotta contro la morte, anzi, in ultima istanza, deve essere questo stesso progetto e questa stessa lotta. I primi cristiani attendevano il Regno di Dio, ma se dalla loro attesa risultò poi la civiltà cristiana, ciò deriva dal fatto che il Cristianesimo oltre che fede e speranza fu amore, anzi - come si legge nel famoso inno della *I ai Corinzi* - amore più alto della fede e della speranza. Oggi il pensiero della fine del mondo nei culti profetici dei popoli coloniali e semicoloniali è fecondo nella misura in cui media la fine dell'epoca del colonialismo e il processo di liberazione di nuove comunità nazionali; e infine il pensiero della fine del mondo per effetto della guerra nucleare è oggi fecondo nella misura in cui media la presa di coscienza di quella estrema forma di alienazione tecnicistica che è la fine del mondo come gesto tecnico della mano, come apocalisse premendo un bottone. «Eppure, se un giorno, per una catastrofe cosmica, nessun uomo potrà più cominciare perché il mondo è finito?» Ebbene, che l'ultimo gesto dell'uomo, nella fine del mondo, sia un tentativo di cominciare da capo: questa morte è ben degna di lui, e vale la vita e le opere delle innumerevoli generazioni umane che si sono avvicendate sul nostro pianeta. (*La fine del mondo*, pp. 629-630)

In un tempo di «molte catabasi senza anabasi», che altro può essere la pulsione che trasforma il finire in un ricominciare, se non l'ethos del trascendimento? Contemplato sull'estremo orizzonte della storia, l'ethos, al di là della sua interna fenomenologia individuale, torna ad essere il logos della specie, la spinta profonda che sostiene la cultura e il mondo che essa genera. Il bisogno di fronteggiare la sempre ritornante insidia delle pulsioni dissolvitrici e di esorcizzare l'«istinto di morte» che si annida in quella nostalgia del non-umano a cui, in contrasto col *telos* più caratteristico della sua storia, sembra abbandonarsi l'Occidente, sono aspetti vistosi della robusta deontologia demartiniana e formano senza dubbio il registro più alto di quell'intonazione. La

stessa formalizzazione teoretica dell'ethos del trascendimento è, in realtà, l'ultimo atto di questo lungo esorcismo esercitato nei confronti di un nulla che chiama perentoriamente a sé, nel gorgo di una irrisolvente fuoriuscita dalla storia, ed è necessario considerarlo nella generale prospettiva di queste tensioni.

Le parole che l'Ulisse dantesco rivolge ai compagni sulla soglia dell'ignoto sono più volte ricordate nella pagine della *Fine del mondo* e in una misura molto interna esse definiscono il segno dell'intenzione demartiniana, indicandone il valore globale che è insieme, appunto, altamente esortativo e oratorio nel senso preciso di quei versi, ma non senza il sapore particolare di messaggio estremo, di testamento, che quei versi riuscivano a comunicare.

24 Novembre:

LE APOCALISSI DI UNA CULTURA

APOCALISSI SARDE

di Giulio Angioni

0. La sponda Sud

Circa un millennio e mezzo fa, mentre qui da noi la facevano da padroni i bizantini, e si era parte dell'Esarcato d'Africa, a un certo punto proprio l'Africa, l'Africa cristiana di Tertulliano e di Agostino le cui spoglie riposavano qui a Cagliari, incomincia un viaggio inarrestabile di allontanamento dalle nostre coste e dal nostro mare, inalberando il vessillo della mezzaluna, fino a diventare il luogo della più inaudita estraneità, della più pericolosa differenza: luogo terrificante dell'Anticristo. Le notizie dall'Africa non potevano non suonare annunzi apocalittici, da tromba della fine del mondo.

Un mondo appunto era finito. Ma ne nasceva un altro, suddiviso: di qua il bene e di là il male.

E il nostro mondo sardo è risultato geograficamente a una sola sponda, quella europea. Poi dalla grande sponda Sud ci ha spaventato un millennio di pericoli e terrori.

Da allora, non è al mare che i sardi dànno le spalle, ma alla terraferma. Non a tutta indiscriminatamente, ma alla terragrande del Sud, alla sponda africana del moro e saraceno, la più vicina e facilmente raggiungibile, e fino ad allora sempre raggiunta e congiunta quanto e più delle terre iberiche, galliche e italiane.

1. I mori

Turcu, moru, turcumoru, sono termini che si possono raramente sentire ancora nel parlare dei sardi. Ma per chi, cioè per la larga maggioranza dei sardi, non può fare il collegamento storico con i mille anni d'ansia delle scorrerie moresche sulle coste sarde, i termini *moru, turcu, turcumoru* o sono del tutto opachi o designano una generica, anche se negativa, appartenenza africana o turca dell'odierna Turchia. Ad appena un secolo e mezzo dalla fine del pericolo barbaresco, l'aspetto più rimarchevole della memoria storica sarda popolare intorno ai mille anni del pericolo moresco e delle scorrerie barbaresche è in effetti la sua attuale cancellazione quasi totale, l'oblio.

Sui mori in Sardegna, del resto, le idee correnti anche presso le persone di istruzione media, sono state e sono poco chiare. Gli arabi non hanno mai posseduto la Sardegna o qualche sua parte, ma è un'idea vaga del senso comune storico sardo che gli arabi, o i mori o i turcomori abbiano conquistato e dominato l'isola in tempi vagamente lontani.

Un luogo comune della storia sarda, che ha certo un suo fondamento, è che lo spopolamento così evidente delle coste si debba, oltre che al flagello della malaria, anche alle scorrerie barbaresche.

Una delle tante torri costiere che sorgono ancora lungo tutte le coste sarde, dette di solito *saracene* (che in realtà servivano all'avvistamento dell'appressarsi di pirati barbareschi), una torre che sorge sulla costa occidentale dell'Oristanese presso Santu Idu, è detta oggi *Turri de sa mora,* che potrebbe essere tradotto come "Torre della mora", con larga licenza, dato che nessuno (a parte qualche studioso locale malato di etimologia) oggi fa spontaneamente un riferimento a un probabile originario *Turri de su moru,* cioè "Torre del moro" quindi "del saraceno". E a insistere con la gente del luogo, si può spremere l'opinione che probabilmente quella era una torre dove si erano asserragliati i mori venuti dal mare come in una testa di ponte contro i sardi dell'interno.

Ciò non toglie che localmente, come per esempio sulle coste occidentali dell'Oristanese, si racconti, in maniera più o meno imprecisa e favolesca, di tempi in cui la ferocia moresca ha fatto abbandonare questo o quel centro abitato, per fondarne altri altrove o per fondersi con gli abitanti di altri centri più lontani dalla costa. È il caso di una "leggenda" che si racconta ancora a San Vero Milis (Oristano) e in altri centri vicini, per spiegare l'origine di questo e di altri centri abitati della zona, o per spiegare invece la scomparsa di altri, distrutti dai mori.

Ma chi sono i mori, nell'immaginario attuale dei sardi che non abbiano attinto notizie al riguardo dalla storiografia moderna? Ogni tanto nella poesia estemporanea tradizionale compare all'improvviso, per scomparire altrettanto all'improvviso, un "re turcomoro che regna in Barberia". Ma sembra che compaia ormai solo per ragioni di rima.

Certamente dei mori si conserva ancora un ricordo più o meno impreciso di infedeli feroci e crudeli, nemici di Cristo e dei cristiani, saccheggiatori, stupratori, assassini e schiavisti. Probabilmente è possibile ancora oggi, con pazienza e tenacia, raccogliere leggende o brandelli di leggende intorno a male imprese moresche in Sardegna, sotto forma, per esempio, di leggende etiologiche per spiegare l'abbandono e la scomparsa di certi villaggi un tempo leggendariamente fiorenti.

Ma l'imprecisione, soprattutto spazio-temporale, e l'amalgama storico sono caratteristiche salienti e generali della memoria popolare sarda intorno ai

millenni nemici della cristianità, i mori, incarnazioni diaboliche del male che minaccia la nostra vita, i nostri beni, i nostri figli, la nostra libertà e anche la nostra anima immortale.

Chiunque oggi in Sardegna fa genericamente risalire i quattro mori bendati della bandiera nazionale sarda a un passato in cui i sardi facevano prigionieri o comunque combattevano contro i mori, qualche volta quindi vittoriosamente. Ma questi quattro mori misteriosi lasciano ogni sardo in una vaghezza piena di perplessità storica. I più ottimisti dicono a volte che si tratta di quattro teste mozzate di capi saraceni catturati. Qualcuno dà anche un nome a ciascuna testa mozzata. Ma i quattro mori restano un simbolo opaco per la stragrande maggioranza dei sardi. Perciò può anche succedere che i mori della bandiera si confondano con più recenti e concreti mori abissini o eritrei delle guerre d'Africa italiane tra Ottocento e Novecento.

Nel senso comune storico dei sardi, dunque, i mori e i tempi dei mori oggi sono cose vaghe, brandelli rattoppati di ricordi. Vago pericolo scampato, di tempi più feroci. Eppure è stata fatta l'ipotesi che in qualche carnevale sardo ancora oggi il ricordo dei mori sopravviva opaco in certi rituali. Come nel carnevale di Mamoiada in Barbagia, sulla montagna centrale.

Il carnevale di Mamoiada è austero e cupo. Un gruppo di uomini non mascherati, fornito di corde a laccio, si muove in corteo per le strade del paese intorno a un altro gruppo di uomini mascherati di scure maschere lignee. I primi imbrancano i secondi. I primi sono molto liberi e mobili, i secondi imbrancati e cupi, appesantiti da un grande grappolo di decine di sonagli appesi sulla schiena, che risuonano cupi a ogni passo cadenzato in modo che i sonagli risuonino all'unisono. È la sfilata del prigioniero, dell'aggiogato, dell'imbrancato, del nemico legato e sottomesso, del prigioniero senza volto. Le maschere sono mute e misteriose di ricordi senza tempo, visi sfigurati, visi paurosi, visi impauriti, vesti di pelli crude. E sonagli, migliaia di sonagli appesi per marcare il passo con il suono, i medesimi sonagli buoni a individuare e rintracciare il portatore soggiogato, fatto cosa d'altri.

Sonagli, sonagli per dire dov'è e dove va, sul monte, nella notte: *è su ferru,* "il ferro", la voce del gregge, della mandria, del branco, dello schiavo, del lebbroso. I presi, i prigionieri con la maschera triste sono circondati da uomini a viso scoperto preparati e attrezzati per catturare, per custodire, per vilipendere il prigioniero, forse il nemico di sempre e di tutti, il diavolo, o forse una sua incarnazione storica, il moro vinto e sottomesso, oppure, invece, il Cristo dal volto sfigurato, il capro espiatorio, l'agnello sacrificale che toglie i peccati del mondo.

È il carnevale dell'uomo fatto animale, soggiogato, punito suo malgrado o forse per sua colpa.

Ma in Sardegna si sente parlare di uomini che la notte diventano animali, animali cornuti, buoi, buoi demoniaci, o cervi, cervi spiritati, uomini che non sono più uomini. È duro il destino dell'uomo che si trasforma in bue, in cervo, in un qualche animale, posseduto da un demone belluino che dell'uomo imbestiato fa strumento di terrore. A mezzanotte, in una notte qualsiasi, senza segni premonitori, come una malaria, un uomo tra i tanti diventa animale, simile a bue, simile a cervo, animale cornuto e muggente, nella campagna, intorno alle case, bestia in cerca di uomini da tentare alla paura, nunzio di morte, o forse alla ricerca, tra i suoi simili, dell'umanità perduta. La riotterrà all'alba, e si ritroverà nel suo letto, dopo ogni volta. Ma la riperderà un'altra notte qualsiasi, quando ridiventerà demone urlante nella notte a lamentare la disgrazia sua e di altri fino all'estenuazione dell'alba. A mezzanotte delle notti fatali egli deve andare. Ma è il suo spirito che va, il suo corpo resta nel suo letto come morto. C'è chi l'ha visto, c'è chi l'ha udito. Chi l'ha visto parla di una forma belluina che trascina catene, o sonagli, occhi rossi di fuoco, il viso informe, e suono di ferro nei passi pesanti.

Chi è veramente il prigioniero del carnevale di Mamoiada, e di altri barbaricini, con maschere umane o belluine? È certamente un essere vinto e schernito perché nemico vinto. Ma è il nemico millenario venuto dal mare, il moro, finalmente vinto, o che si vuole vincere e fermare in un rito propiziatorio? O non è invece il sardo vinto e razziato, fatto schiavo in branco?

O non è forse un male più antico e più interno, che si vince nel carnevale di Mamoiada? Forse il carnevale di Mamoiada non celebra vittorie sui mori, ma il desiderio di vittoria sul male che fa diventare animali gli uomini. È il carnevale dell'uomo diventato bue. Il carnevale del *Bue Muliake,* un male molto più antico del moro.

Chi l'ha udito parla d'un muggito enorme che toglie i sentimenti. I pastori parlano del *Boe Muliake* che arriva mugghiando e s'infiltra nel gregge a spaventare e disperdere le pecore nella notte, coi cani impietriti dal terrore. Il suo muggito annuncia morte, dicono altrove: messaggero di morte per la casa dove si ferma, si strofina per terra come fanno le bestie infastidite, e mugghia per tre volte il suo messaggio di perdizione, tre urla che sono muggiti e insieme grugniti e lamenti umani: suoni che fanno tremare le case e i cuori di chi li sente, e capisce. La gente di Barbagia dice ancora che qualcosa di male ha da succedere sempre quando nella notte si sente la voce indicibile dell'imbestiato. Chi c'è passato non è che possa raccontarlo dopo che n'è uscito. Perché è una malattia come le altre: uno può guarirne, dopo aver fatto cure adatte alla sua liberazione. C'è sempre qualcuno che le conosce e può insegnarle, queste medicine da farsi mentre l'uomo è ancora imbestiato, imbovato, schiavizzato nel-

la notte della sua disperazione. Si dice che l'imbovato deve strofinarsi voltolandosi per terra tre volte in luogo sacro, chiesa o cimitero, finché arriva la notte che guarisce. Perché anche l'mbovato, come tutti i malati, vuole la guarigione dal suo male. Come lo schiavo cristiano reso animale dal moro. Anche se non è solo male del corpo: è male dell'anima, anima punita e destinata a portare il male anche se non vuole, anche a chi non vuole. Cercherà mandriani validi per fermarlo, legarlo come un toro da marchiare e costringerlo al rito della liberazione. Dopo non ricorderà, e non vorrà ricordare, mai più sentirà desiderio di mascherarsi per partecipare a questo carnevale funesto senza riso.

Tale è il carnevale dei Mamuthones a Mamoiada. Funesto e senza riso. Voce di ferro, vesti belluine, maschera dura e nera del dolore. Uomini che conducono altri uomini, però diversi, come bestie, presi perché nemici da tenere: è l'altro, il diverso, il pericoloso da soggiogare e utilizzare, da rendere domestico o distruggere, da allontanare dal gruppo dei noi altri.

Ciò che nella notte dell'imbestiato e della scorreria accade senza la maestria umana capace di controllo, nel carnevale avviene nel domestico, nel conosciuto, e con le regole ben note: il pericolo è tenuto a bada dall'uomo abile e valente, dentro il quadrilatero della regola antica che dispone tutto in ordine e nella dura gerarchia di chi tiene ed è tenuto, davanti, di dietro, ai fianchi. Ma ad essere tenuto stavolta è giusto il male, l'inumano, il nemico: il *mamuthone* (questo è il nome degli uomini cupi mascherati) è ridotto all'obbedienza, in processione rituale controllata dagli *issochadores* (i custodi muniti di lazo), gli uomini veri e normali, a viso scoperto e a piede libero, abili nel prendere e tenere, affinché il nemico preso non nuocia più se lo si rende parte d'un nostro rito e d'un nostro gioco. Il rito a Mamoiada riesce appena a diventare anche gioco: qualche astante è preso al laccio, giocosamente, ma non troppo.

Oggi resta il rito senza più lo scopo antico ed il significato di dominio del male e del pericolo reso domito e ubbidiente, preso al laccio e fatto gregge. L'antica aspirazione a rendere inoffensivo il male, il nemico, in Barbagia diventa carnevale. E allora i mori, certo, lì forse ancora si rivelano quali erano nelle paure dei nostri antenati.

0. Marocchini

E poi, cosa inaudita, da circa un quindicennio il moro torna in altri panni. Ora il forestiero sbarca numeroso qua da poveraccio. Non ci arriva più solo con la sua aura esotica, negretto di gesso da usare come soprammobile.

E anche da noi si esercita il diritto di beccata sulla gallina forestiera arriva-

ta nel pollaio. Qui possiamo anche illuderci che da noi questa sia una propensione moderata, più difensiva che aggressiva, perché qua il forestiero troppe volte è arrivato in armi, predone, dominatore e padrone. Gallo, non gallina, finché non è arrivato il successivo a renderlo cappone. Ma è solo un'illusione. Ogni occidentale, anche se marginale come un sardo, si sente al mondo come il miglior prodotto della storia naturale e culturale del pianeta, che ormai si è in grado di far saltare in polvere di stelle.

1. Il razzismo mite

La visione del mondo occidentale, il modo occidentale odierno di sentire la vita, di percepire il proprio posto nel mondo, ha come uno dei suoi elementi fondanti una solida e proteiforme concezione razzista. C'è dell'altro, ma c'è anche questo, nel modo nostro occidentale di sentirci al mondo. Il che equivale a dire, per esempio, che nessuno di noi occidentali può pensare il mondo senza porre l'Occidente, in quanto elaboratore della civiltà occidentale industriale, in una posizione di eccellenza, e in posizioni di più o meno grande inferiorità tutti gli altri, a seconda della differenza rispetto ai modi occidentali di vivere e di potere imporre i propri modi di vivere. Un tempo, per molti secoli fino a ciò che si denomina età moderna, una tale superiorità era sentita in termini confessionali: superiorità religiosa e morale.

Tanto più questo modo di dare senso al mondo e al nostro modo di viverci è solido in quanto la ragione del sentimento di superiorità degli occidentali è suffragata dal fatto che l'Occidente è stato negli ultimi secoli e ancora è in effetti dominatore del Mondo. Questo sentimento è tanto tranquillo e può essere tanto mite da non avere quasi mai bisogno di esprimersi in intolleranze non più correnti. Anzi, parte del senso inossidabile della nostra superiorità è la generosità terzomondistica dell'"aiuto" al sottosviluppato. Purché si mantengano le differenze, anche facendosi poveri tra i poveri. Il differenzialismo, o razzismo differenzialista, si dice, è del resto la forma attuale di razzismo, che è cosa che va malamente oltre il forse necessario riconoscersi in una patria culturale da cui e con cui guardare altrove senza fisime di preservazione inalterata.

Infatti la visione razzistica di oggi, più o meno implicita e sonnecchiante ma pronta in qualsiasi momento a diventare esplicita e combattiva, non è più quella secondo cui la superiorità dell'Occidente bianco democratico e industriale ha radici e cause biologiche, che insomma la superiorità dei bianchi è una superiorità ineluttabile perché è prima di tutto superiorità psico-fisica. Pochi oggi osano sentirsi e proclamarsi biologicamente superiori. Ma cultural-

mente sì. Il razzismo di oggi è un razzismo storico-culturale, non più biologico. Ma la rinuncia all'idea della superiorità su base biologica non implica che le concezioni razzistiche storico-culturali siano meno robuste, anche se meno boriose e raramente violente. Ma ancora anche violente, come la guerra interetnica jugoslava, che è da vedere anche, se non principalmente, motivata e spinta da un bisogno di separazione dal più povero, dal più arretrato, dal terzo mondo interno spesso identificato con i musulmani. La piccola guerra separatista slovena e la guerra antiserba e antimusulmana dei croati era fatta esplicitamente e orgogliosamente in nome dell'Europa Occidentale, contro l'oriente ortodosso e contro l'islam interno, e comunque contro i poveri e i sottosviluppati interni alle varie repubbliche e alla vecchia confederazione jugoslava. C'era anche dell'altro, ma c'era anche questo. Forse soprattutto questo.

Ma quelli sono picchi, scoppi. Il sornione razzismo storico-culturale è più accorto e pervasivo, più aggiornato e meno rozzo, prima di tutto perché non giudica e non spiega: gli basta constatare la propria superiorità. Vuole anche tenere conto delle diversità, e soprattutto constata quella diversità che fa constatare una inoppugnabile superiorità occidentale sul piano della cultura materiale, della tecnica come strumento umano per servirsi del mondo ai propri fini. L'Occidente manda le sonde nel cosmo, il Terzo Mondo non riesce a sfamarsi lasciato a sé solo. È l'Occidente euroamericano (e qualche suo buon imitatore asiatico) che sconfigge i grandi mali fisici con antibiotici e trapianti. Il consumismo, dal punto di vista delle necessità elementari, è obiettivamente superiore alla fame, per noi tutti, anche se sappiamo apprezzare il paradosso cristiano della superiorità morale e spirituale del povero, e soprattutto di chi si fa povero tra i poveri, come da ultimo Madre Teresa di Calcutta.

I grandi nazionalismi e i patriottismi particolaristici occidentali devono la loro minor forza al fatto che è diventato intanto evidente che il mondo oggi è sempre più un tutt'uno, e che tale è l'umanità che ci vive, sebbene l'ecumene sia diviso grosso modo in zone e paesi ricchi e dominanti, da una parte (l'Occidente, il Primo Mondo), e zone e paesi poveri e subordinati, dall'altra, rideterminando due inedite macroidentità di ricchi e poveri su scala planetaria, e non è indifferente che ciò si riproduca spesso su scala minore anche all'interno dell'Occidente e poi anche all'interno di una medesima compagine statale, come è il caso dell'Italia coi suoi Nord e Sud, dove si condensa in una coscienza comune a tutto il pur altrimenti differenziato Nord rispetto a un pur esso autosciente e differenziato Sud.

Il razzismo odierno non è più una questione di pelle. Solo gli attardati in vecchi pregiudizi ne fanno ancora una questione di aspetto fisico. È ormai chiaro come la negritudine sia piuttosto un prodotto o rapporto sociale, un ri-

sultato dell'odierno sistema-mondo, diviso in Nord ricco e Sud povero. Gullit e Naomi Campbell non sono neri, e quindi Michael Jackson che si sbianca non ha capito nulla dell'attuale negritudine. Tanto è vero che anche la geografia è un prodotto o rapporto sociale, dato che il Sud è dappertutto ci siano poveri, è là da dove provengono gli immigrati poveri e disperati; e perfino gli zingari, che sono dappertutto, vengono dal Sud, sono Sud. E neri. Hanno la pelle sbagliata, cioè nera, anche quando sono biondi e con gli occhi azzurri da zingari slavi[1].

Se non la prima, quella del razzismo sta diventando una delle prime questioni all'ordine del giorno, in Sardegna come altrove. In molti si è già convinti che finora lo si è preso sottogamba. Tra l'altro il razzismo è stato troppo a lungo immaginato come un fenomeno non italiano, tanto che il credere che noi italiani non siamo razzisti è ancora la forma più tradizionale di antirazzismo facile o di maniera. Oggi invece la società italiana, e quella sarda come sua parte, ha e sempre più avrà a che fare con problemi di razzismo, soprattutto perché stiamo diventando più di prima anche noi una società che si dice plurietnica. Il più di prima qui significa che plurietnici siamo sempre stati, e non solo perché in Sardegna ci sono galluresi e carlofortini, ma perché ci sono e soprattutto c'erano ambiti sociali differenti culturalmente, economicamente e per dislivelli di potere: *bidduncul us, cabillus,* "zona delinquente", pastori e contadini (zotici, villani), le plebi cittadine, tutti i vari diversi interni di un tempo e ancora d'oggi, nonostante che l'apocalissi del socialismo reale faccia tanti convinti che l'esistenza di classi e ceti strumentali e subalterni sia stata un'invenzione dei comunisti.

Si sa che il diverso da sé ha suscitato di solito reazioni che oscillano tra il difensivo e l'aggressivo, con la costante del sentimento di superiorità. Lo si chiami razzismo, intolleranza, etnocentrismo, si tratta di un guaio tanto antico quanto il sentimento di appartenenza, di identità. L'equilibrio tra sentimento di sé e modo di rapportarsi all'altro da sé risulta storicamente arduo e variegato, ma è ricorrente la tendenza a ridurre la diversità a inferiorità, per cui il diverso diventa qualcosa di peggiore e di pericoloso, a volte capro espiatorio, oppure si tende ad assimilare l'altro a se stessi negandogli ogni diversità, per cui l'uguaglianza pretende ridursi a identità. Ambedue gli atteggiamenti, l'uno aggressivo e l'altro a volte implacabilmente caritativo, sono presenti nella nostra civiltà almeno fin dalle origini di ciò che chiamiamo epoca moderna, simbolicamente incominciata con la scoperta di Colombo e l'inizio del grande colonialismo extraeuropeo.

Gli antropologi sono responsabili della divulgazione dell'idea, oggi di senso comune colto, che la reazione di superiorità verso il diverso sia universale,

che l'etnocentrismo sia una reazione naturale. Tanto falsa è questa convinzione che basta, per noi sardi, constatare la nostra propensione opposta a considerare superiore e migliore chiunque e tutto ciò che ci viene da fuori, ma da un fuori nordoccidentale, dallo specchio delle nostre brame, e non dal pozzo delle nostre attuali apocalittiche paure geopolitiche, geoeconomiche, geoculturali che ogni tanto ci fanno dubitare della nostra collocazione, decisamente a Nord oppure col pericolo di scivolare a Sud. Paura per certi versi millenaria, da quando la sponda Sud di terraferma ha incominciato la sua deriva e la sua minaccia. Paura oggi diventata più chiara grazie alla chiara divisione del mondo in Nord ricco e Sud povero. Con quest'ultima inaudita novità, del cosiddetto Terzo Mondo che ci arriva povero e dimesso anche nei paesi più sperduti di ciò che diciamo zone interne sarde, ex zone depresse (mica tanto ex), ex zone delinquenti (mica tanto ex), ex zone di emigrazione (diventate intanto zone di vero e proprio spopolamento). E sempre ancora, noi sardi, con quest'abitudine ad aspettarci salvezza o rovina dall'esterno, con non poche ragioni.

Ma anche qui in Sardegna, chi finora ha creduto che il razzismo oggi sia costituito principalmente dalle imprese di giovinastri come i *naziskins,* deve fare lo sforzo di capire che, da occidentale, egli si sente al mondo in una posizione di superiorità. Questa forma odierna di senso di superiorità occidentale può essere mite e condiscendente, aliena da violenze e intolleranze, ma è un elemento costitutivo della nostra cultura. Questa forma di neorazzismo, del resto antico nel suo germe originario, sta nei "geni" costitutivi del modo euroccidentale di essere e di sentirci al mondo. Lo assorbiamo per impregnazione fin dalla più tenera età e perciò diventa un'ovvietà incontestata, la cui messa in causa provoca vertigine.

In luoghi come la Sardegna (ma più in generale anche per l'Italia o per la Spagna, e in modo più tragico per le genti dell'Europa Orientale decomunistizzata) è particolarmente causa di disagio il sospetto, il timore, l'accusa fatta da altri, di non essere del tutto in Occidente, di non essere capaci di essere euroccidentali: la paura di poter scivolare da un momento all'altro verso l'Africa qui a due passi da noi, che anni fa faceva rabbrividire certi politici italiani iperatlantici come i La Malfa e gli Spadolini. È certo questo tipo di preoccupazione che ci fa tutti acriticamente sperare e giurare ora nelle magnifiche sorti e progressive dell'"entrata in Europa" secondo le regole dei vari trattati europoietici.

Meglio si può intuire il disagio e la vertigine quando succeda che in certe circostanze ci si senta casualmente ai margini o addirittura fuori dell'Occiden-

te, con senso di squilibrio. Se ti capita di essere bruno e stazzonato quanto lo stereotipo del magrebino, specialmente in Europa Centrale ti può capitare di essere preso per nordafricano, quindi sbattuto fuori dall'Occidente. E se ci badi, attento e riflessivo, allora ti si può rivelare, proprio con la vertigine e il disagio, davvero apocalittico, su cosa poggia e quanto conti il tuo modo occidentale di sentirti al mondo.

Dici, cosa fare allora?

Diventarne coscienti è già una grande, dolorosa, per molti impossibile o inutile se non dannosa fatica, della mente, del cuore, di tutti i sensi. Ma è anche l'uovo di Colombo.

Nota

[1] Paola Tabet (*La pelle giusta,* Einaudi, Torino 1997) riferisce di quanto apocalittica è per i bambini italiani l'ipotesi di avere genitori neri. L'angoscia è grande e di tutti i bambini posti così esplicitamente di fronte al problema: vertigine e panico, spesso. Ma soprattutto rifiuto. E poi tutto il repertorio tradizionale del razzismo classico europeo che va dallo schifo su su fino al paternalismo, passando per l'esotismo, il pietismo, le mani tese e il madreteresismo televisivo. Il disagio è superato a volte rovesciando i ruoli, e cioè, esaltando paradossalmente il tradizionale paternalismo bianco e proponendosi come educatori dei loro genitori, assumendosi verso i supposti genitori "neri" il fardello dell'uomo bianco che deve umanizzare il nero: con "un po' di pazienza", come scrive un ragazzino sardo di quinta.

LE APOCALISSI DI UNA CULTURA: LA NEGAZIONE, IL TRAGICO, IL PIACERE

di Bachisio Bandinu

Apocalissi di una cultura, della cultura sarda o di quella che si usa definire sarda. Apocalissi usato al plurale per attenuare la forza e le implicazioni del termine singolare. Si poteva scegliere la parola crisi, ma crisi è un vocabolo abusato: sappiamo in atto di crisi politiche, economiche, sociali. *Mutazione antropologica* potrebbe essere un termine pertinente, ma apocalissi di una cultura risponde più propriamente a due caratteri: uno è il carattere di catastrofe, l'altro è il carattere della brevità del tempo: in dieci anni si è svolto un processo di trasformazione radicale.

Apocalissi anche perché non si tratta solo di destrutturazioni del vestiario, del modo di mangiare, della tipologia del divertimento, della comunicazione sociale, ma proprio della fenomenologia della percezione, della struttura dell'immaginario e delle forme simboliche. Prenderò a prestito un linguaggio antropoanalitico per discutere tre temi fondamentali: la negazione, il tragico, il piacere.

La negazione

Partiamo da una costruzione linguistica sarda, *"si ponnere in sa nega"*, mettersi dentro la negazione: si costruisce uno spazio intorno, uno spazio psichico, psicosomatico come difesa organizzata, per rintuzzare tutti gli attacchi che verranno nell'ordine dello svelamento, dello scoprimento.

C'è quindi la volontà di difendersi. Agiscono meccanismi difensivi che articolano la negazione, che si traduce nella psicologia dello stare all'erta: *"no ti dormas"*, non dormire, stai sveglio. Come difesa, la negazione è un nevrotico sistema di sicurezza, *"intro 'e sa nega so sicuru"*, dentro la negazione sono protetto.

Osserviamo un'altra espressione linguistica sarda: dal *no* si può passare al *sì*, dal *sì* non si può passare al *no*. Io nego ma posso poi negare la negazione, cioè passare all'affermazione. Uno può dire di averci ripensato, di aver pensato meglio le cose, di aver trovato elementi per cambiare opinione o testimonianza.

Nella cultura sarda, non posso passare dal *sì* al *no*. Una volta che tu affermi, *"ti ses declaratu"*, ti sei dichiarato, cioè tu hai esposto te stesso pienamente, non puoi più dire "no, ci ho ripensato", perché in quel caso non negheresti più la cosa, ma negheresti te stesso.

C'é una notevole differenza tra negare l'avvenimento perché c'è un ripensamento e negare invece se stesso come essere affermante. Affermare vuol dire che uno non ha più possibilità di nascondimento o di rinnegamento: ti sei esposto all'ascolto e al giudizio della gente, sei nudo, non hai più difese.

Un'altra espressione linguistica, per capire meglio a livello del profondo che cos'è la negazione, è l'imperativo categorico sardo *"negati semper"*, nega sempre, dovunque e comunque, poi vedrai come si elaborerà la scena e potrai anche affermare, ma nell'occorrenza drammatica *negati semper,* per metterti al sicuro.

Questi meccanismi del *no* agitano e si difendono da fantasmi persecutori. I meccanismi del *no* accumulano nel mondo interno nuclei emotivi a contenuto doloroso: sono nuclei angosciosi e depressivi.

Nei costrutti linguistici sardi del parlare comune predominano quelle figure retoriche che rivelano un forte processo di rimozione e di negazione; al centro del parlare sardo c'è la litote: negare l'idea contraria. L'espressione corrente è: "eh, non è tonto Antonio", per dire che è intelligente. Noi affermiamo negando, affermiamo sempre qualcosa attraverso un procedimento linguistico negativo.

Altri costrutti linguistici sono l'ossimoro (esprimere concetti contrari), la catacresi (parola oltre il suo significato proprio), l'antitesi, l'ironia. Sono costellazioni linguistiche fondate sulla negazione, sono modi preconsci di organizzare un argomento dai moduli inconsciamente determinati.

La negazione è un fantasma dominante che caratterizza dunque la configurazione culturale sarda. E ci sono rapporti profondi tra queste costellazioni inconsce e strutturate sulla negazione e le istituzioni, i comportamenti, la comunicazione sociale. Il *no* opera tra rimozione e resistenza. Certamente è un'eredità culturale, è un sapere cristallizzato, continuamente riconfermato, c'è una struttura permanente che elabora e che si elabora in una società a bassa soglia di sicurezza.

Si impara a negare come comunità rispetto agli altri, agli invasori, allo stato. Si impara a negare come famiglia rispetto alla comunità, si impara a negare come individuo rispetto all'altro, supposto avversario. Già nella primissima infanzia c'è il formarsi di una psicologia e di una pedagogia della difesa e della negazione. Il bambino appena nato era esposto alle insidie delle parole e dello sguardo, veniva protetto dalle preghiere, dallo scongiuro, dal talismano salvifi-

co, perché persino i parenti, nell'osservarlo, potevano fargli del male senza volerlo.

Insomma si tratta di uscire dall'apertura dell'infantile, dell'ingenuo, del non difeso, del non osservato, del non circoscritto, del non sottoposto a sorveglianza. Occorre *"accogliare sa pedde"*, ispessire la pelle, *"tappare et tancare tottu"*, chiudere tutte le aperture, perché attraverso le aperture del corpo possono passare e possono uscire fantasmi e influssi malefici.

Certo, il *no* è una tappa fondamentale nella formazione del bambino. La negazione ha una forza strutturante: "io mi oppongo", "io esisto". Il bambino opponendosi pone se stesso, afferma la sua presenza, la sua esistenza. Il *no* pone l'altro, si mette in relazione con l'altro. La negazione è un sistema comunicativo: pone l'altro come diverso da sé, ha un ruolo importante dunque nella formazione dell'oggetto, ma anche nella formazione dell'affetto. Però quando questa negazione si rinforza, diventa coazione a ripetere, diventa forma ossessiva, non ha più rimandi simbolici, non crea più l'altro ma opera una sorta di fissazione; diventa un fantasma non elaborato. Allora la negazione diventa chiusura, non accetta neppure l'interrogazione, *"t'appo natu chi nono"*, *"est unu nono"*.

Luigi Mazzarelli, pittore e critico, ha intitolato *"Ntz"* un suo manoscritto a proposito del negare dei sardi: un diniego arcaico.

"Ntz", *"t'appo natu chi nono"*, *"ti lu naro tres vias"* (te lo dico tre volte) *"no, no, no, e nessi ti tancas sa 'ucca"* (almeno chiudi la bocca) *"E tando ti lu canto: nono, nono, nono"*, un esorcismo estremamente espressivo, fissato dal canto, rinforzato dal canto.

La personalità intera come soggetto della negazione, l'essere come negazione. Tutte le costellazioni culturali che operano intorno alla negazione, il segreto, il silenzio, il non detto, il detto altrimenti, il parlare *"in suspu"* (cioè "in cifra") esprimono fortemente la pulsione e la volontà di negare.

Il segreto è la parola che fa nodo dentro, *"in sas intragnas"*.

Il verbo sardo è *ammoroculare*, è qualcosa che fa peso, nodo, massa che cresce, c'è una cristallizzazione lievitante che impedisce poi l'uscita, perché gli orifizi si fanno stretti rispetto al volume e al peso del segreto.

Un altro riferimento è quello del tesoro, *"s'ascusoju"*, *"su siddatu"* : fantasia fondamentale nella favolistica, nel racconto, nel romanzo sardo. Quando una persona affronta l'impresa di ricerca del tesoro, sperimenta l'impossibilità di trovarlo o di appropriarsene. Nella tradizione ricorre la parabola del tesoro trovato all'interno di una grotta: si presentano due contenitori, uno contiene mosche e ragni dalla puntura mortale, l'altro ori e argenti preziosi. Tra paura e desiderio nessuna scelta è possibile. Ogni ricerca è fallimentare. Il tesoro si

presenta nell'ordine dell'ambivalenza: agisce il fantasma del divieto. Tabù del piacere. Una proibizione impedisce l'elaborazione dell'impresa.

La stessa comunicazione quotidiana è regolata da una delicata relazione tra silenzio e parola, tra detto e non detto, tra il dire e il "mandare a dire", tra l'allusione e l'ironia come processo di spostamento linguistico che esorcizza l'offesa pur aprendo in forme cifrate traiettorie di senso e riferimenti precisi. Infatti la comunità sa interpretare i giochi linguistici dello sviamento e del negare le cose svelandole. C'è l'obbligo di nascondere la verità dietro metafore linguistiche, ma c'è anche l'obbligo di saperle decifrare con chiarezza.

Abbiamo sommariamente osservato come la negazione operi un controllo sull'articolarsi del linguaggio.

Il piacere

Possiamo ora osservare come la negazione operi un controllo sull'organizzazione del piacere per capire come nella società e nella cultura sarda si organizzi l'amministrazione del godimento: i tabù, gli spostamenti e i travestimenti dell'eros, il rapporto tra principio di piacere e principio di realtà. La concezione del piacere è legata all'istanza della negazione. C'è una frase sintomatica: *"si ti ne godis la perdes"*, se di una cosa godi l'hai perduta. Ai bambini, quando si faceva il regalo di una caramella o di una monetina, si raccomandava: *"collitilas"*, conservatele. *Collire* vuol dire raccogliere, conservare, trattenere per rimandare la fruizione. *"Si ti ne godis, si ti lu gastas, si ti lu jocas no est prus tuo"*, se lo consumi non ti appartiene più.

Il *no*, anche riferito al piacere, è un insieme economico e simbolico di difese occulte. Vige un divieto circa il piacere, c'è l'obbligo di differirlo, di rimandarlo nel tempo, perché la colpa del godere è data proprio da questo volerti mangiare il tempo, da questo anticipare il volto enigmatico del futuro che ti può cogliere sempre impreparato.

Dunque la negazione e queste angosce sono fondate sul fantasma di mancamento, di mancanza, le cose mancano nella bilancia dell'avere e del perdere, del possesso e della sottrazione. In questo equilibrio precario incombe sempre il fantasma di mancanza e nel momento in cui tu godi, prendi e consumi dal piatto del tuo avere e possedere, incombe sempre l'altro fantasma, la paura della privazione e del denudamento: ciò che potrebbe accadere, il non-ancora che sta per farsi storia contro di te.

Opera un fantasma di parità nella cultura sarda, per cui, in ultima istanza, io e tu siamo pari. Agisce una ferrea logica di restituzione sia nello scambio di

doni sia nella logica vendicativa. Anche nella pratica religiosa c'è l'obbligo di *"chitare sa promissa"*, cioè corrispondere alla promessa fatta al santo. C'è una corripondenza obbligata anche nelle strutture più profonde, cioè nel rapporto col destino, *"su tempus ti lu torret"*, te lo restituisca, *"Deus ti lu pachet"*, Dio ti dia lo giusta ricompensa, nel bene e nel male.

Il tragico

La negazione è sottesa ad un sapere tragico. Il tragico è un sapere, è un accadere: la coscienza dell'accadere degli eventi. È in rapporto alla coscienza del tempo e dell'avvenire delle cose.

Accanto alla parola destino in sardo esiste il termine *ostinu*. L'*ostinu* è un rapporto tra la necessità degli eventi e il desiderio inconscio di volere quegli eventi stessi. La persona vuole il suo destino: *"si lu cheret su destinu suo"*. Fissazione della volontà e tendenza inconscia, perseguimento progettuale.

La persona si pone in cammino verso l'inveramento del suo destino, fa parte della profezia e vi partecipa. È destino che tu diventi ciò che sei: *"su destinu tuo!"* Datità del sé. Non puoi mancare, non puoi venir meno a esaudire il non-ancora, ciò che sta per avvenire. Esso si annuncia assentandosi e si realizza per rendere possibile l'apparizione di un determinato modo di essere.

Non mi pare convincente la concezione secondo cui, nella cultura sarda, il destino sia una necessità da subire passivamente. C'è una frase sintomatica: *"su destinu bisonzat de lu gherrare!"*, il destino bisogna combatterlo.

Anzi l'uomo è chiamato a *"fachere fronte"*, a fronteggiare il caso e la necessità.

È proprio questa la condizione tragica della vita.

C'è un giudizio altrettanto sintomatico: *"homine, zente chene destinu"*, gente senza destino, per dire che quella persona è senza storia, senza provenienza e senza meta.

Dunque destino come etica, senso, comunità.

Su destinu di una persona è il senso della totalità del soggetto.

Mi pare ancora più interessante un altro aspetto: l'esperienza e la concezione del tragico rispetto all'accadere delle cose.

"Est suzzessu e restat", ciò che succede rimane.

Le cose avvengono e fanno storia incancellabile. Sono scolpite nel tempo della durata. Permangono e non si possono negare. Ciò che accade ha una sua responsabilità inesorabile. È successo: non c'è rimedio. L'accadere è la storia individuale, familiare e comunitaria: sempre sottoposto a riconferma e a giudi-

zio. Senza questo sapere è la pazzia; l'ingovernabilità delle cose che accadono. C'è l'obbligo di dare un senso all'accaduto e di non dimenticarlo. *"Est suzzessu!"*, qualcosa si è inverato; l'accaduto come necessario assicura un senso ontologico nel senso che è: realtà e identità di se stesso e degli altri.

La dimensione tragica è proprio questa necessità delle cose accadute e del loro innescare meccanismi di altri accadimenti, senza che l'uomo, la comunità possano negarli, dimenticarli.

C'è una coscienza del giudizio di fronte ai fatti accaduti, persistenza del passato.

Ma è altrettanto significativo il rapporto con il tempo a venire che incombe nella sua necessità di inveramento. Godere è un rischio rispetto al tempo a venire. È una forma allucinatoria contro il principio di realtà che dice di un tempo provvisorio e minacciato dal volto enigmatico del futuro.

Questo tragico rapporto col tempo è bene espresso da un enunciato ironico: di uno che gode disarmato si dice: *"credet chi su tempus est suo"*, crede che il tempo gli appartenga.

Ma ancora più espressivo è il detto *"credet chi su tempus est ipse"*.

Giudizio senza scampo contro l'onnipotenza atemporale, contro la fantasia originaria del bambino che annulla il tempo e la relazione.

Chi gode non ha futuro!

Non sapit, non ha coscienza!

Nella cultura sarda coesistono questi due fantasmi ossessivi e ansiosi della relazione col tempo passato e col tempo a venire. Una persona depressa tende a orientarsi in direzione del passato. Una persona ansiosa tende a orientarsi in direzione del futuro. Con una differenza: la società sarda tradizionale ha elaborato il tempo della depressione, il lutto, la perdita: ha saputo produrre linguaggi e meccanismi di difesa.

Le è stato più difficile amministrare l'esperienza d'angoscia del tempo futuro. L'ansia per i fatti che stanno per succedere è il sintomo di una inadeguatezza al futuro.

Questi fantasmi negativi influiscono sulla qualità degli affetti: c'è una inadeguatezza temporale al piacere del presente.

Infine, un'altra dimensione del tragico è il complesso di vergogna.

Il tragico, anche nei romanzi della Deledda, è la gestione a lungo della colpa: ogni colpa viene pagata come restituzione o da parte degli uomini o da parte del destino e di Dio.

Ciò che è caratteristico della cultura sarda è piuttosto il senso della vergogna. Sulla responsabilità di un fatto e sul conseguente complesso di colpa opera la rimozione, si trovano giustificazioni. Invece il senso della vergogna è in-

sopportabile: non puoi negare, il segreto svelato è messo in scena davanti allo sguardo e al giudizio della comunità.

Denudamento, castrazione sotto l'occhio psichico degli altri. Tant'è che l'esperienza di vergogna scatena il fantasma di sparizione e di sotterramento.

"Menzus tres parmos sutta de terra!", meglio tre palmi sotto terra pur di sfuggire all'onta della vergogna. *"Menzus chi no esserepo naschitu"*, meglio che non fossi nato.

La gente mi deride e mi riduce ad una maschera, *a bisera*. Crisi dell'identità, mascheramento. Davanti all'esperienza di vergogna non mi serve la negazione. L'unica salvezza estrema è il diniego, cioè negare l'io: scissione dell'io, inventare un altro io, inventare un'altra scena.

L'individuo nulla può contro il complesso di vergogna, contro l'occhio psichico della gente, che io ho introiettato e sta davanti a me per denudarmi. Il diniego non nega la cosa perché la cosa è stata svelata ed è esposta alla conoscenza di tutti. Nega il soggetto, costringe l'io a una scissione. Allora si dirà "io non c'ero, non ero io la persona coinvolta in quella situazione vergognosa". Così nega l'evidenza, ma in qualche modo salva se stesso. Il diniego non permette articolazione prospettica, contrariamente alla negazione che ha sempre un rimando simbolico. Il diniego chiude la comunicazione; la chiude a se stesso e agli altri. È sintomatico che nel diniego si usi la frase *"mi ghetto a maccu"*, fingo di essere pazzo per salvarmi. Un'altra frase è *"mi ghetto a perdere"*, mi butto nello smarrimento dell'io come estrema ancora di salvezza: simulazione della pazzia come ultimo meccanismo di difesa.

L'io svergognato pubblicamente non è capace di sopportare il giudizio sadico e punitivo del super-io, della comunità, quella reale e quella introiettata.

Per ogni sardo, per ogni comunità sarda c'è un desiderio inconscio e una paura mortale del giorno del giudizio.

Nel romanzo di Salvatore Satta *Il giorno del giudizio* o in quello di Michelangelo Pira *Sos sinnos* appaiono evidenti l'esigenza e il timore dei morti che ritornano davanti alla comunità riunita per svelare la vita di ciascuna persona, per rivelare le colpe segrete: la vergogna è insopportabile ma è anche salvifica per una futura società trasparente.

Chi soffre è padrone del tempo, godere è volere essere arbitrariamente padroni del tempo.

Il tempo si dispone secondo un'alternativa strutturale del debito e del credito. Il godimento pieno è lecito solo nella festa, tempo eccezionale e consacrato. Tempo capovolto della ferialità. Nella festa tutto deve essere consumato, c'è l'obbligo di godere, di divertirsi fino a morire.

Nella festa vige il principio dell'etica del consumo. La follia della festa sta

propriamente nella sospensione della coscienza drammatica del feriale, nella sospensione del tempo.

Come si commisura questo quadro antropo-analitico alla forma del tempo attuale?

La negazione oggi è improponibile: *"non si potet narrere chi nono"*, non si può dire di no. Viviamo nel tempo del *si* : *"oje est tottu chi embo"*. Non c'è oggetto che possa essere negato, non c'è soggetto a cui si possa dire no.

"A narrere chi nono, oje non si bi godit, e non cumbenit", dire di no oggi non procura godimento e poi non conviene.

Se neghi sei fuori del circuito comunicativo e mercantile. Tutto si dichiara, si manifesta: la merce e le persone. La semeiotica dei mass-media e della merce-messaggio sta diventando la struttura costitutiva dell'intero reale.

Il *si* si presenta nella dimensione della festa continua. Oggi si sta sempre a bocca aperta.

Non esiste più il silenzio come contrappunto alla parola. L'oggetto si annuncia in una epifania permanente. La parola si fa discorso senza fine nel palinsesto televisivo.

Nella modernità è sempre vacanza. Si è abbagliati da un faro di luce: è venuta meno l'ombra.

La questione del tempo merita un'elaborazione. Si dice: *"su tempus non pasat"*, non ha riposo; *"su tempus non si sichit prus!"*, non lo si può inseguire. *"Su tempus non rughet a supra"*, ci cade addosso, *"su tempus non esistit prus"*, non esiste più.

Rottura dello spazio e frantumazione del tempo. Lo spazio è pieno, è tutto pieno, non c'è il vuoto. La persona occupa tutto lo spazio: non c'è l'assenza.

Riguardo al piacere la morale tradizionale è stata capovolta: se di una cosa non godi, la perdi! Ogni differimento è una colpa. Il monito è questo: compra, consuma e fai quello che vuoi. Tutto ti è concesso: sii un buon utente.

Il godere non è più regolato da un tempo cronologico, si esprime in un tempo psicologico.

Diritto al godimento, etica del piacere come esercizio di liberazione.

Non c'è più il vecchio interrogativo di come amministrare il piacere. Domanda sensa senso: il piacere è prodotto da un macchinario organizzato, tutto è fabbrica del *loisir*, come mezzi e modi specifici di produzione e consumo. Nel tempo della modernità il tragico appare improponibile, non perché le cose tragiche non succedano ma proprio per il nuovo rapporto col tempo. Vergogna di che cosa e davanti a chi? *"Sa zente est cuntenta chene ischire proite"*, la gente è contenta senza sapere perché: il consumo come festa continua.

Anche il complesso di vergogna è impensabile: vergogna di che cosa e da-

vanti a chi? Come è stato possibile questo rovesciamento in così breve tempo?

È stato possibile grazie all'immagine, alla rappresentazione, alla riproducibilità.

Si sa che nella tradizione l'immagine era legata alla morte.

I fantasmi fobici e ossessivi della tradizione legati alla immagine si presentano oggi come fantasmi e pratiche di divertimento. L'immagine è irresponsabile, è una finzione: *"Oje paret tottu veru"*, società dei simulacri. I nuovi media della comunicazione hanno rotto l'unità di tempo e di luogo, hanno destrutturato i saperi tradizionali.

Oggi si sperimenta una nuova fenomenologia della percezione, una differente struttura dell'immaginario, una inedita formazione delle forme simboliche.

Il punto da approfondire è questo: il passaggio dal *no* al *sì* non è stato un processo di elaborazione, la conquista di una nuova consapevolezza del pensare e del fare. Occorre che il percorso si ponga come itinerario di esperienza storica e di impegno politico-culturale. Un pensiero affermativo e un atteggiamento costruttivo pongono in maniera del tutto nuova la relazione tra identità e disidentità, come coscienza di sé nel mutare della cose. L'identità è una conquista, non si eredita gratuitamente.

L'apocalisse della cultura tradizionale non è la fine del tempo, può essere l'inizio di un *novissimo die* storico. Dipende da come vengono vissuti la negazione, il tragico, il piacere, dal rapporto tra negare e affermare, tra comico e tragico, tra principio di realtà e principio di piacere.

L'apocalisse si riferisce alla dimensione del sacro, parla di un corpo senza più prigione, né orfica, né pitagorea, né platonica, né gnostica. A noi invece annuncia la traiettoria di un cammino verso il linguaggio. Le cose si dicono facendole, si fanno dicendole.

APOCALISSE COME "RENOVATIO" NEI LUOGHI DI MARGINE

di Maria Antonietta Mongiu

1.00. "... gli incendi fumigano frequenti, le rovine seguono le rovine, la città si avvolge come un manto lacero di macerie, si allontana dal mare che non è più la sua gloria e la sua forza, si ritrae lungo lo stagno nel recesso tranquillo e timoroso, dove molti secoli innanzi avevano avuto la sua origine modesta..."[1]

Il luogo descritto non è Ippona raccontata mentre i Vandali la stanno sottraendo definitivamente all'*orbis* romano e latino, e l'Autore non è Agostino, testimone e fonte di quell'evento; non è neanche Rodolfo il Glabro[2] che, diversi secoli dopo, traccia, con accenti non dissimili, il periplo del catastrofismo millenaristico.

Il luogo in questione è Cagliari situata, rispetto ad Ippona, sull'altra sponda del Mediterraneo e l'Estensore è A. Taramelli, che svolse, nel primo trentennio di questo secolo, la sua attività di Soprintendente alle Antichità della Sardegna.

La sua *descriptio Caralis* dai toni apocalittici, scritta nello sfondo del trionfante fascismo, esalta sia l'azione salvifica di Roma civilizzatrice[3] in un luogo giudicato primitivo dal romanocentrismo imperante sia la decadenza dello stesso per il crollo del governo romano a causa dell'invasione dei Vandali-Corsari (sic!) vettori d'ogni perdita e regressione possibili.

Il testo, evocante del tutto casualmente quello agostiniano, si situa nel contesto narrativo e storiografico dell'antichistica archeologica primonovecentesca le cui soglie, fino a qualche decennio fa, non varcarono, nella valutazione degli accadimenti tardo antichi e alto medievali, l'orizzonte di una presunta decadenza dell'Occidente e della civiltà.[4]

Se i molti studi a partire da Brown[5], Grabar e Krautheimer di recente hanno ribaltato quella visione, inerendo anche nella storia degli studi recenti sulla Sardegna postclassica[6], la sequenza di topiche del racconto taramelliano, che tuttavia i molti ritrovamenti e studi dei primi decenni del Novecento nell'isola tra cui quelli di Motzo[7] e dello stesso Taramelli[8] avrebbero potuto ridimensionare nell'insistenza e negli accenti drammatizzanti, non può che trovare una

giustificazione nel sofferto e traumatico percorso politico e sociale della Sardegna contemporanea, di cui sono indizio le opzioni culturali e storiografiche dei suoi protagonisti, i quali espressero, salvo rare eccezioni, una condivisione generalizzata verso quella visione.

1.01. Nell'Ottocento la migliore storiografia sarda si era lasciata irretire nella saga delle False Carte d'Arborea[9], le quali inveravano una fantasia referente di desideri e di proiezioni storiche[10], mai del tutto sopiti, di un passato oltrepassante la crisi di presenza diffusamente accampata per la Sardegna dalle storiografie nazionale e locale che, al contempo, avrebbe delineato, irreversibilmente, l'orizzonte delle vicende della contemporaneità sarda[11]. La clamorosa invenzione di documenti medievali non si configura in contraddizione nè con l'esclusività dell'incipiente nuragocentrismo preromano nè con lo stesso primato romano; al contrario è una speculare interfaccia.

Il primato romano, unitamente con quello più genericamente classico, era stata già annunciato contestualmente con forza dallo Spano[12] nel tentativo di mimetizzare la sua originaria e convinta adesione alla *descriptio Sardiniae* enunciata dalle *False Carte d'Arborea* di fatto interpreti della persistenza di una presunta precedente grandezza.

Le *False Carte d'Arborea* registrano un diffuso sentimento di disagio e di smarrimento che l'intellettualità sarda ma nondimeno quella di tutti gli altrove geografici e storici vivevano nel momento in cui il binomio progresso-modernità rischiava di cancellare il luoghi della differenza. Luoghi tuttavia contestualmente vissuti, non solo nella fattispecie sarda, in termini residualmente etnocentrici come si può dedurre dai resoconti di viaggiatori che approdano in Sardegna, già dal primo Ottocento, estendendo il loro *tour* verso le periferie dell'Occidente.[13]

Taramelli nel suo racconto sulla Cagliari postclassica è un epigono inconsapevole del precedente diffuso sentimento di smarrimento, a causa del mutato sfondo culturale, ma soprattutto è referente di un marcata estraneità alle "pedagogie" intellettuali locali, sottolineata ulteriormente, in una fattispecie capovolta, dall'accanimento apocalittico della sua descrizione che non faceva affatto intravedere alcuna via di fuga escatologica per la storia dell'isola se non in relazione con l'azione di Roma.

Lo scenario di possibilità, di potenze e d'autopoietiche aurorali che le *False Carte d'Arborea* tratteggiavano, sia per le fasi arcaiche – tutte interne al mitografismo grecocentrico[14] – sia per la fine del mondo antico, recuperava la Sardegna dalla situazione di apocalisse con un riscatto dislocato in un orizzonte storico – oggetto altrimenti di culto letterario[15] – a ricomporre, almeno nel

passato, la dicotomia e la scissione che all'alba della modernità apparivano problematiche e comunque emarginanti.

Il confronto con l'immanenza dell'esistente storico, riprospettato nel momento in cui la storiografia ufficiale andava sostenendo la decostruzione delle compattezze e delle centralità, non sarebbe stato sfavorevole in virtù di un procedimento mitopoietico che non abbisognava di alcuna dimostrazione giacchè gli eventi e le ricostruzioni storiche nelle *False Carte d'Arborea*[16] sono ricomposti in una progressione di fasi e di modi razionalizzanti e razionalizzatori e con un andamento storico/diacronico, puntigliosamente elencativo con date, personaggi, luoghi fisici, attualmente precipitati negli stradari[17], ma nella coscienza più profonda identificati come luogo di tutte le escatologie per quanto riduttivamente nella versione della nostalgia e del rimpianto.

1.02. La *descriptio* ovvero la *tradutio* dei luoghi e del tempo, nelle *False Carte d'Arborea* è tutta nella dimensione di una sorta di *civitas Dei*, compatta e murata, introflessa e negata verso ogni esterno e segnatamente verso tutti gli altri *territoria*. Approda, di conseguenza, alla fattispecie o meglio alla ideologia delle due città ovvero dei due mondi contrapposti, dove l'*antagonista* consiste in tutte le alterità e, segnatamente, in quelle extrainsulari e ad un'idea di tempo assoluto che *re-gredisce* nel senso che riapproda nuovamente nella dimensione ciclica, autosufficiente e apparentemente non eterodiretta, che però, per fugare e occultare ogni sospetto di trasgressione dalle topiche documentarie ufficiali, si avviterà in un tempo lineare e non contraddittorio con gli accadimenti e le fasi che segneranno, nell'XI secolo, il ritorno dell'isola negli ordinati e documentati mondi dell'occidente medievale.

La *ratio* illuministica, presente negli Autori sardi del primo Ottocento[18], acclaratrice – in linea con la contemporanea storiografia – di strati e di tassonomie per le diverse fasi storiche della Sardegna, non viene, a tutta prima, negata dall'*imago* della visionaria *renovatio* che si andava inventando in quanto il tempo storico delle *False Carte d'Arborea* si situa nello sfondo legittimato dalle diacronie dei grandi accadimenti esterni[19], mimandone l'adagio[20].

Nonostante l'*imprimatur* di falsità attribuito alle *False Carte d'Arborea* dall'Accademia di Berlino[21], la diffusa percezione dei luoghi e della loro vicenda storica, per la Sardegna ma per tutte le sedicenti periferie – di quelle geograficamente date e di quelle vissute come tali per quanto interne alle compattezze delle città e della storia –, si posiziona irreversibilmente nella stessa ambigua e angosciante dilemmaticità da cui i falsi documenti avevano cercato una reificante via di fuga nella ricerca di un senso perduto, ovvero più semplicemente nella ricerca di senso. Si percorrerà il doppio versante dell'enfasi del-

la presenza e della corrispettiva negazione; dell'isolamento e nondimeno della centralità; delle dualità civili e religiose ma anche di quelle pagana e cristiana; della civiltà dell'urbano e della rusticità della campagna; del protagonismo storico o della deriva dalla storia[22].

In buona sostanza nella logica dei luoghi scissi e di conseguenza in una dimensione apocalittica, ma nel senso del catastrofico che compartimenta le compattezze e le interdipendenze e semplifica le interfacce.

1.03. L'indagine sulla costruzione di questa pagina della vicenda sarda merita un'attenzione che trascenda il folclorismo e la stravaganza ovvero la banalità memorialistica in cui per lungo tempo è stata relegata giacchè è la chiave di volta, nel cuore dell'Europa e del Mediterraneo, della metafora stessa della "fine del mondo" così come fu formulata da De Martino[23]. L'epos che vi è racchiuso si inserisce, infatti, in processi che in Europa avevano avuto risvolti di dimensioni epocali ed in cui la Sardegna come altri luoghi di *margine*[24] assume il rango di una disperante metafora sia in relazione agli stessi accadimenti sia in relazione alla loro successiva *restitutio/interpretatio* storiografica.

Nella lunga vicenda della dialettica del riconoscimento[25] infatti un tema assolutamente laterale, nell'indagine, e quasi ininfluente è quel che possiamo definire un'ossessione perdurante – sia sul piano delle restituzioni iconografiche sia sul piano di tutte le utopie e di tutti i progetti/piani – di una *civitas* non autoriducentesi rispetto alla visione agostiniana. Quanto nella fattualità questa sindrome "da eterno ritorno" dell'urbano, incessantemente, sconfessi la premessa lo si coglie nella pratica dell'anamorfosi rispetto all'archetipo presupposto, nella versione dell'*urbs* che, nominalistica, pretende di essere trascesa nell'accezione della *civitas* accampando la fattispecie della condivisione e della scelta di un *telos* che sia *ethos*.

Quanto cade sotto i nostri occhi, soprattutto nella geografia sarda – referente dell'insediameto storico –, è la realistica controprova del processo che invera, sia sul piano della *tradutio/interpretatio* di tutti gli esistiti urbani possibili – più estensivamente di tutti i luoghi – sia di conseguenza sul piano della prospettiva nell'orizzonte storico, un andamento compartimentato, tanto più se ci si trovi in presenza di luoghi di "margine" storici e fisici.

L'apocalisse, nel senso della dimensione angosciante e dell'assenza di prospettiva, è tanto più ove si metta in scena la pretesa del riscatto e di un'escatologia salvifica di quanto non è riconducibile ad un orizzonte omogeneo e lineare ovvero di tutto quel che ancora persisteva in qualche compattezza e complessità.

Lo scenario che lo alimenta non è affatto localistico o vernacolare ma consiste in luoghi teorici e storici di rilievo quali il tardo Illuminismo e la Roma napoleonica dove, a ridosso della tomba di Pietro, nel luogo cioè dove la cristianità trovava il suo senso, s'immaginò di poter definitivamente rappresentare la *summa* di tutte le utopie e cioè quella idea di *civitas* che l'Occidente inseguiva dalla fine del mondo antico e che fu presupposta e presupposto dalle magnifiche sorti e progressive.

In questo sogno che nelle sue forme è altro rispetto al Piano di Madrid[26] – ancora tutto interno ad una proiezione che è quella che registriamo a partire dal Cinquecento – se da una parte si vuole esorcizzare l'apocalisse di un urbano non così irriducibile, e ciò sulla spinta del terremoto di Lisbona ovvero delle considerazioni fatte da Voltaire[27] sulle "orrende rovine", dall'altra, a maggior ragione, si vuole costruire la prospettiva di ogni urbano possibile, di un urbano cioè in cui l'utopia della *civitas* non sarebbe stata mai più nella visione trascesa e trascendente della *civitas* agostiniana[28] ma si sarebbe secolarizzata con la sua realizzazione in terra.

La prospettiva è ancora, tuttavia, nella logica delle due città contrapposte ma di ben altro segno anche da quelle immaginate dalle visioni utopiche del sogno carolingio ed ottoniano, da quelle di Gregorio VII e di Bernardo di Chiaravalle, da quelle persino di Leon Battista Alberti o di Piranesi: tutte ancora nella dialettica, in un tempo ed in luoghi pianificati, in un orizzonte non escludente, interne – se pure con differenziazioni – alle extratemporali *civitates Dei*[29].

Il Piano elaborato per la Roma napoleonica si proponeva di scindere la molteplicità degli universi culturali e fisici fino allora compatti ed irriducibili e ricomprendenti quelle pluralità che all'indomani della profanazione vandalica si erano dimensionati in un orizzonte polarizzato nei luoghi di senso della cristianità affollati, senza soluzione, da pellegrini fin dal tardo antico.

Il Piano napoleonico intercetta come storico solo quello riconoscibile in virtù delle classificazioni e dei paradigmi settecenteschi, che tuttavia risultano meno escludenti, ancorchè già indirizzati verso gerarchizzazioni in cui il tramonto del mondo romano traccia il *limes*[30].

Il riconoscimento in altri luoghi di margine, prima della Sardegna, di emblemata e di significanti che restituissero, quanto meno nell'orizzonte storico, alla apocalisse e alla deriva del mondo romano un esito salvifico sarà evento che inerirà nella costruzione anche per quei luoghi di varianti vernacolari del ruderismo sublime e del non finito nella versione dell'anticlassico e del barbarico. Nel Piano di Roma, che non casualmente sarà in parte attuato dal Fascismo, s'intravede già tutto il bagaglio di paradigmi che a tutt'oggi governa ogni

Piano ed ogni Progetto di città e più diffusamente di ogni luogo che dell'idea dell'urbano mima in maniera grottesca il periferico. Gli indicatori sono in sequenza:

la liberazione di quanto non apparteneva ai canoni di un'estetica, che travisando di volta in volta, il suo parametro si situava nella dimensione dell'eccellenza visibile che andava recuperata e, naturalmente, restaurata con un'anastilosi declinante velocemente in un'anamorfosi che tuttora persiste ostinatamente;

la divisione della città antica dalla città moderna accampando la fattispecie dell'igienico-sanitario nella valutazione della complessità insediativa.

I fondamenti del percorso dell'Ottocento e del Novecento nel rapporto con i luoghi sedimentati e nella conseguente esclusione di quella parte storica che va sotto il nome di tardo antico ed altomedioevo, sono già tutti delineati.

Il percorso si configura tanto più apocalittico, nel senso sempre dell'angosciosa impotenza, quanto più il margine si autorappresenta come etnocentrico, bisognoso di essere riconosciuto, valorizzato.

La reificazione della complessità che è in realtà l'approdo della fattispecie di tutti i risanamenti, i recuperi, i restauri e di quant'altro rientri, da quel momento in poi, nella categoria del riconoscimento come valorizzante, maschera a mala pena la crisi di orizzonte, di senso e di prospettiva che ha come destino una silente e condivisa sparizione tanto più drammatica ove i luoghi siano sopravvissuti, fino all'alba della modernità, in un compatto universo di differenze e di dialettiche.

Nei luoghi di margine dunque non parrebbe più possibile alcuna apocalisse o non c'è più bisogno di un'apocalisse che sia nel senso di ricerca di senso.

In verità sono stati i luoghi di margine che hanno prospettato per l'Occidente quell'*escaton* da cui si è ridisegnato il mondo.

Sono questi i luoghi possibili per una rilettura degli eventi nella loro complessità attraverso paradigmi, campi disciplinari, linguaggi ed ermeneutiche che rendano il riconoscimento come riconoscimento di senso che inverta il definitivo tramonto di ogni orizzonte possibile assegnato a questi luoghi di cui la Sardegna fa parte.

2.00. È interessante mettere a confronto la *descriptio urbis* e *civitatis*, citata in apertura, di Taramelli (non diverse di Spano, La Marmora, Scano), in cui prevale la dimensione di un luogo *vacuum* e reso desolato, con la *descriptio* delle *False Carte d'Arborea*, in cui la dimensione è l'affollamento e la ricchezza. Di quest'ultima troviamo un insospettabile riscontro anche in Vittorio Angius, così severo altrimenti nelle sue tassonometrie, sulla Cagliari giudicale da

lui rappresentata in una sorta di *horror vacui*. La distanza tra queste due topiche apre prospettive insospettabili, certamente meno rassicuranti di quelle che ci possono provenire da una posizione sbrigativamente falsificazionista che all'una o all'altra possiamo attribuire perchè entrambe sono accomunate dal situarsi nella linea d'ombra del marginale che pretende di non essere, comunque, dissimile dalle grandi epopee.

Se a partire dalle gerarchizzazioni tardosettecentesche, c'è una rimozione ed un disconoscimento di quanto non rientrava in classificazioni significanti, la visione separata degli orizzonti fisici, geografici e storici crea una sorta di mappa delle centralità e delle periferie, dei vuoti e dei pieni con un'inarrestabile pulsione alla *reductio ad unum* anche di quanto la sedimentazione aveva stratificato.

Ciò ingenera nelle geografie della modernità una marginalizzazione le cui reazioni sono la pulsione all'autorappresentazione, a tutta prima vitale e creativa sul piano storico, che è quelle delle *False Carte di Arborea*, di Ossian e di tutti i medioevi possibili, tuttavia questa nel mimare le centralità, si riporta nel centro della storia retrodatando il proprio esistere in un tempo che non è quello dell'esserci ma una simulazione che è una dichiarazione di un'assenza dolorosa.

È sul concetto di vuoto e di periferico che allora bisogna riandare.

Se è vero che alcuni luoghi storici ma nondimeno alcuni luoghi fisici nella loro conclamata centralità visibilmente e forse banalmente denunciano l'evidenza delle *summae* della storia, è forse più vero che il senso della loro stessa vicenda s'invera soprattutto in luoghi limitanei e sfrangiati, a tutta prima non eclatanti ed indefiniti rispetto ai nuclei compatti.

Luoghi in cui l'orizzonte storico si sgrana e si declina nelle svariate articolazioni e stratificazioni ed in cui persistono e sono leggibili quelle trame che nel cuore delle centralità sono state divorate dalle accelerazioni e dai mutamenti repentini quando, al peggio, non siano state irreversibilmente obliterare. Ciò spiega, al di là di posizioni semplicisticamente funzionalistiche o ideologiche, la sottovalutazione di elementi rilevanti sul piano materico delle fasi cosiddette intermedie. La Sardegna e nondimeno Cagliari sono esemplari da questo punto di vista e soprattutto la città descritta come desertificata, come altre non diversamente complesse e di lunga durata, assurge a metafora della interdipendente dialettica del *vacuum* e del *plenum*.

NOTE

[1] A. TARAMELLI, *Roma ricostruttrice in Sardegna*, in "Sardegna Romana", Istituto di Studi Romani, Roma, I, 1936, pp. 7-22. Dello stesso tono in D. Scano, *Forma Kalaris*, Cagliari, 1934.

[2] RODOLFO IL GLABRO, *Cronache dell'anno mille (Storie)*, a cura di G. Cavallo e G. Orlandi, Milano 1989.

[3] L'Autore aveva già espresso questo pensiero in diverse note tra cui mette conto richiamare: A. TARAMELLI, *La penetrazione militare e politica romana nel centro della Sardegna,* in "Atti del II Congresso Nazionale di Studi Romani", Roma, I, pp.363 ss..

[4] Se di recente si è iniziata a chiarire l'incidenza nella storiografia del primo Novecento (P. DELOGU, *Introduzione allo studio della storia medievale,* Bologna 1994, p. 56 e ss.), quantomeno sul piano culturale, di Huizinga (J. HUIZINGA, *L' Automne du Moyen Age,* avec un entretien de Jacques Le Goff, Paris 1975) sulla cui posizione è stato evidenziato l'influsso di Spengler (O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente*, a cura di F. Jesi, Milano 1981), è meno chiara la relazione tra il pensiero degli stessi e l'antichistica. La diffusa polarizzazione sul mondo antico e sul Rinascimento e l'ascrizione delle fasi intermedie a orizzonti di fine o di transizione delle varie rinascite, ha tuttavia ascendenze che si possono retrodatare (M. A. MONGIU, *La città e le disavventure della "dialettica del riconoscimento"*, in AA. VV., *La città in ombra*, a cura di G. Maciocco, Milano 1996), cit. in seguito Mongiu 1996a. In tutti i casi la non considerazione della cultura materiale, fatte salve le "emergenze" rilevanti sul piano segnico o documentario (Delogu cit.), confermano l'ideologia che ha dominato, fino ad alcuni decenni, la letteratura antichistica in cui la percezione di decadenza si accentua nei confronti del tardo antico e dell'altomedioevo.

[5] P. BROWN, *Il mondo tardo antico,* Torino 1971; IDEM, *Religione e società nell'età di Sant'Agostino,* Torino 1975; IDEM, *Il culto dei santi,* Torino 1983. A. MOMIGLIANO, *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo,* Torino 1975. A. GRABAR, *L'Empereur dans l'art byzantin,* Strabourg 1936; IDEM, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques e l'art chrètien antique (Architecture, Iconographie, LXX planches),* Paris 1946; IDEM, *L'art palèochrètien e l'art byzantin. Recueil d'ètudes 1967-1977,* London 1979. R. KRAUTHEIMER, S. CORBETT, W. FRANKL, *Corpus Basilicarum Christianarum Romae,* Città del Vaticano (vol III, IV, V), 1971-1980. R. KRAUTHEIMER, *Architettura paleocristiana e bizantina,* Torino 1986.

[6] Un quadro della storiografia sul tardo antico, altomedioevo e medioevo – ormai sconfinata – oltre in Delogu cit., in AA. VV., *La storiografia italiana degli ultimi vent'anni. I. Antichità e Medioevo* (a cura di L. De Rosa), Bari 1989. S. GASPARRI, A. DI SALVO, F. SIMONI, *Fonti per la Storia Medievale. Dal V all'XI secolo,* Firenze 1992.

L'attivarsi nel secondo dopoguerra delle Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo e più di recente della Rivista Archeologia Medievale ha fatto decollare irreversibilmente l'attenzione alla cultura materiale, agli insediamenti ed agli scavi archeologici tematici per le fasi successive al periodo romano.

Per quanto riguarda la Sardegna si rimanda alle raccolte bibliografiche dei diversi contributi contenuti in: AA. VV. *Santa Igia. Capitale giudicale,* a cura di B. Fois, Pisa 1986; negli Atti dei Convegni che alla fine degli anni ottanta si sono svolti a Cuglieri (Or), a cura di L. Pani Ermini tra cui mette conto richiamare: *Il Suburbio delle città in Sardegna,* Taranto 1989; *Le Sepolture in Sardegna dal IV al VII sec.,* a cura di L. Pani Ermini, Oristano 1990; attenzione ad analisi ed a ritrovamenti post classici sono stati dedicati nella decennale esperienza dei Convegni e de-

gli Atti dell'Africa Romana, curati da A. Mastino; sulla situazione di Cagliari utili chiarimenti provengono dai volumi sui quattro quartieri storici (Castello, Marina, Villanova, Stampace) editi a partire dal 1989 a cura del Comune di Cagliari. Vari ritrovamenti nelle province di Cagliari ed Oristano sono segnalati nel Quaderni della Soprintendenza per le province di Cagliari ed Oristano; un quadro d'insieme su diverse località dell'isola proveniene da: *EAM (Enciclopedia dell'Arte Medievale),* Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1997, sub voce Cagliari, Cornus, Oristano etc..

[7] I lavori specifici sul tardo antico e sul Medioevo sono stati di recente riunificati in: R. B. MOTZO, *Studi sui Bizantini in Sardegna e sull'agiografia sarda,* a cura della Deputazione di Storia Patria per la Sardegna, Cagliari 1987.

[8] La vasta bibliografia dell'Autore è stata in parte raccolta in: A. TARAMELLI, *Scavi e scoperte, 1903-1940 (vol. I-IV),* a cura di A. Moravetti, in Sardegna Archeologica Reprints, Sassari (s.i.d.).

[9] AA. VV., *Le carte di Arborea. Falsi e falsari nel XIX secolo,* a cura di L. Marroccu, Cagliari 1996.

[10] M. A. MONGIU, *Il quartiere tra mito, archeologia e progetto urbano, in Cagliari. Quartieri storici: Marina,* Cinisello Balsamo 1989, pp. 13-22, in seguito cit. Mongiu 1989b, nel lavoro oltre all'inquadramento topografico del quartiere in fase post classica si problematizza l'intreccio tra le affermazioni contenute nelle *False Carte d'Arborea* sulla topografia urbana e le posizioni che, in virtù delle stesse, su Cagliari assunse G. Spano nonostante la nominalistica presa di distanza, da un certo momento in poi, su quei documenti.

[11] Mongiu 1996a.

[12] G. SPANO, *Nome, sito e perimetro dell'antica città di Cagliari,* in BAS, V, II, Cagliari 1856, pp. 87-93; IV, pp. 49-54; IDEM, *Guida della città di Cagliari e dintorni di Cagliari,* Cagliari 1861.

[13] ANTOINE CLAUDE PASQUIN (VALERY), *Viaggio in Sardegna,* traduzione e prefazione di R. Carta Raspi, a cura di A. Romagnino, Cagliari 1995. L'informazione sulla Sardegna tuttavia aveva riscontri meno suggestivi grazie all'opera di ALBERTO FERRERO LA MARMORA, *Itinerario dell'isola di Sardegna,* tradotto e compendiato dal can. Giovanni Spano, Cagliari 1868, in cui la formazione illuministica e francese è fondativa sia dell'approccio tecnico-scientifico nella lettura del territorio sia della percezione di totale alterità delle antichità dell'isola: Mongiu 1996a. Una dettagliata rassegna della storiografia sulla Sardegna preistorica in: G. LILLIU, *La preistoria sarda e la civiltà nuragica nella storiografia moderna,* in AA.VV., *ICNUSSA,* a cura di G. Pugliese Carratelli, Milano 1981, pp. 489-523.

[14] Spano 1856 cit; Mongiu 1989b. Una copiosa rassegna bibliografica sulla mitografia relativa alla Sardegna atica in: F. NICOSIA, *La Sardegna nel mondo classico*, in AA.VV., *ICNUSSA,* a cura di G. Pugliese Carratelli, Milano 1981,pp. 421-473

[15] Delogu cit.

[16] Mongiu 1989b cit.; Marroccu 1996 cit.; Mongiu 1996a.

[17] La consuetudine in Sardegna di titolare vie e piazza o società sportive e circoli culturali con i nomi attestati nelle *False Carte d'Arborea* è un fenomeno che, per quanto allo stato in disuso, è meritevole di attenzione e di studio sul piano della storia del costume giacchè ha creato, a livello popolare, una percezione di storicità dei diversi eventi e personaggi e una qualche forma di appartenenza "nazionale".

[18] Marroccu 1996 cit..

[19] *Idem* 1996 cit..

[20] Mongiu 1989b cit..

[21] Marroccu 1996 cit..

[22] Mongiu 1996a cit..

[23] E. DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali,* Torino 1997. Su De Martino un approfondimento sui diversi aspetti del suo pensiero in P. CHERCHI, *Il signore del limite*, Napoli 1995.

[24] Sui concetti di "margine" e di "*vacuum locum*" come luoghi di concentrazione e di simmetrica rimozione delle stratificazioni in: Mongiu 1996a e EADEM, *In occidentalibus suburbanisque partibus Sancta Gilia*, in AA.VV, *Lo Stagno di Santa Gilla,* a cura di R. Paracchini, Cagliari 1996.

[25] *Eadem ibidem.*

[26] O. JURGENS, *Ciudades Espanolas. Su desarrollo y configuraciòn urbanistica,* Madrid 1992; M. Morini, *Atlante di Storia dell'Urbanistica.(Dalla Preistoria all'inizio del secolo XX),* Milano 1983, p.254.

[27] VOLTAIRE, *Poème sur le disastre de Lisbonne, ou examen de cet axiome: Tout est bien,* in Poèmes, Paris, 1819.

[28] SANT'AGOSTINO, *La città di Dio,* II (Libro XI-XVIII, a cura di D. Gentili, A. Trapè, Roma 1988.

[29] Mongiu 1996a cit.

[30] *Eadem ibidem.*

[31] Delogu 1994 cit.

LA NOSTALGIA IMMOBILE: EMIGRAZIONE, ESTRANEITÀ ED ESILIO

di Nereide Rudas

1. L'emigrazione sarda come sindrome catastrofica

Chi affronta il tema dell'emigrazione deve scontare grandi difficoltà, dovute all'ampiezza del campo e alla difficoltà strutturale del problema.

Queste sembrano destinate ad aumentare quando ci si soffermi, nel tentativo di aderire al tema generale proposto da questo Convegno, sull'emigrazione come sindrome catastrofica.

Nell'intento di chiarire e semplificare il mio discorso partirò dalla nostalgia, anzi dalla nostalgia immobile.

Questo vissuto ha pervaso stili emotivi e cognitivi dei sardi in particolari circostanze di vita e si è anche espresso nella loro produzione artistica e letteraria.

Baserò la mia relazione su ricerche, alcune svolte alcuni anni or sono e altre più recenti.

Le fonti sono essenzialmente duplici. La prima riguarda studi sull'emigrazione sarda e su altre emigrazioni confrontate con quella sarda.

La seconda è invece inerente al tentativo di lettura, in chiave psicodinamica, del romanzo sardo.

Mi occupai quasi obbligatoriamente della nostalgia quando studiai l'emigrazione sarda.

Le ricerche, che si estesero per circa due decenni, furono finalizzate a individuare le caratteristiche strutturali e dinamiche del fenomeno, mettendone in luce soprattutto gli aspetti psicologici e psicopatologici.

La "nuova emigrazione" sarda – così la definii – che esordì intorno agli anni '50 fu un fenomeno di grandissimo rilievo, diverso per dimensioni e significati dai precedenti flussi emigratori che pure avevano interessato l'Isola[1].

In tre ondate successive e processive, ma variamente intrecciate tra di loro, la "nuova emigrazione" in circa 20 anni alimentò un forte movimento in uscita che divenne un vero e proprio esodo[2].

L'imponente processo usurò il già scarso patrimonio umano dell'Isola, ne desertificò il territorio, inducendovi circoli negativi "viziosi", riverberanti in-

torno al polo dell'isolamento, costante del quadro antropofenomenologico sardo[3].

Calcolai che un sardo su tre ebbe un'esperienza emigratoria. Poiché essa non implicò solo il singolo individuo ma anche la sua famiglia, è facile dedurre che la maggior parte dei nuclei familiari sardi fu toccata o lambita dal processo emigratorio.

Si trattò di un fenomeno di grandissima portata, forse sottovalutato.

Quando si ricostruirà la storia di questo secolo si dovrà riconoscere l'importanza d'un evento che coinvolse e sconvolse profondamente non solo il nostro tessuto socio-economico e demografico, ma antropologico.

Quella emigrazione emergerà allora come potente spartiacque emotivo, cognitivo, comportamentale, culturale e sociale, come vera rivoluzione, sofferta e silenziosa, o, se vogliamo restare in tema, come sindrome catastrofica.

Sul piano di osservazione individualizzata, potei incontrare oltre 2000 sardi emigrati che, in rapporto all'esperienza emigratoria, avevano manifestato disturbi psichici.

Essi mi comunicarono vissuti di smarrimento, di spaesamento, di solitudine.

Quegli uomini dispersi, divisi non solo tra due paesi ma nel loro Io più profondo, quei malati dello spazio e del tempo, quei dis-abitanti, coartati nella loro libertà, soffrirono di una radicale nostalgia.

Separati dal confine securizzante della loro famiglia, della loro casa e della loro piccola patria, a cui erano tenacemente adesi, essi subirono l'"assedio della lontananza" o meglio della dis-tanza.

In altre parole "ammalarono" di nostalgia. Questa in un numero elevatissimo di casi, confluì in quadri depressivi o in altri disturbi di rilievo psicopatologico.

Ho potuto documentare in una serie di ricerche che l'emigrazione costituì un potente fattore di rischio[4].

Un dato fra tanti: nel biennio 1978-80 la popolazione afferente ai C.I.M. (Centri di Igiene Mentale) era per circa il 10% costituita da ex-emigrati che, in relazione all'esperienza migratoria, manifestavano disturbi psichici.

Molte altre evidenze confermarono che l'emigrazione sarda ebbe altissimi costi psicopatologici. Essendo i vissuti di nostalgia presenti nelle diverse fenomenologie, possiamo assumere la nostalgia come indice del disagio, del malessere o del disturbo a cui gli emigranti andarono incontro.

2. La nostalgia: dalla "terribile malattia svizzera" alla reazione depressiva da disadattamento sociale.

Ma che cosa è (o era) la nostalgia da cui i sardi furono vulnerati? Ha oggi ancora senso parlarne? E in quali termini?

Qui sarebbero necessarie non poche precisazioni e distinzioni.

La nostalgia, sentimento antico e ubiquitario, ha informato di sé la storia dell'uomo e si è anche espressa in forme artistiche e culturali di alto e altissimo profilo.

Non a caso all'alba della nostra civiltà ritroviamo l'Odissea, la metafora cosmica del viaggio come *nóstos* (ritorno) che diviene modello stesso, referente, archetipo della letteratura dell'Occidente.

In questo senso ampio, anzi universale, la nostalgia che pervade Odisseo e i suoi epigoni nelle forme poetiche e narrative sino a Joyce, Proust e giunge ai nostri giorni, non può, ovviamente, essere ridotta a una dimensione psicopatologica.

Ma è altrettanto ovvio che la nostalgia, come sistema emotivo-cognitivo di perdita, può attanagliare l'individuo sino a spingerlo in una zona d'ombra, gettarlo in una notturnità desocializzata ove il mondo sfuma e si allontana. Qui ce ne occupiamo, appunto, in un orizzonte antropologico, collegato al tema catastrofico.

La nostalgia, nota sin dall'antichità, è parola moderna. Fu infatti coniata alla fine del Seicento da Johannes Hofer per la sua dissertazione di laurea in medicina all'Università di Basilea.

Il giovane dottorando propose il termine nostalgia, neologismo classico composto dalle parole *nóstos* (= ritorno) e *álgos* (= dolore), per indicare la sofferenza per un impossibile ritorno a una patria perduta in alternativa alla corrente parola tedesca *Heimweh* (malattia della casa, patria).

Di nostalgia ammalavano gli svizzeri, specie se provenienti da valli alpine isolate o da villaggi sperduti che seguivano, come soldati e mercenari, le guarnigioni dei potentati europei in Francia, nelle Fiandre, in Italia.

Lontani dai luoghi natii essi intristivano, si deprimevano e andavano incontro – si diceva – a un'imponente sintomatologia che comprendeva anche deliri, allucinazioni, convulsioni, ecc. e che poteva esitare persino nella morte.

La "terribile malattia svizzera" continuò a mietere vittime tra le truppe anche in forma epidemica e provocò perfino suicidi di massa.

Ad etiopatogenesi oscura e variamente interpretata, la nostalgia (e il suo corteo semantico di *mal du pays*, *homesickness*, *saudade*, *mal di paese*, ecc.) estese la sua triste fama per tutta l'Europa.

All'inizio dell'Ottocento si scoprì che la nostalgia non era appannaggio esclusivo degli svizzeri. Anche le truppe francesi dell'esercito napoleonico nelle imprese d'Egitto e di Russia subivano l'effetto devastante della nostalgia (Piercy e Laurent, 1809). Casi di nostalgia furono inoltre descritti nella guerra civile americana (Peters, 1863).

Relegata a lungo nella medicina militare, la nostalgia, attaccata dal progresso medico che ne erodeva l'incerta base etiopatologica, decadde e, nel contempo, si liberò dallo stretto ambito medico, per estendersi nel lessico dei sentimenti e dei vissuti[5].

Nell'Europa dell'Ottocento, popolata da esuli, profughi e proscritti, percorsa da viaggiatori malati di *spleen*, che ricercavano le proprie origini, la nostalgia era d'altronde divenuta una condizione diffusa.

Ma è soprattutto in questo secolo, segnato da due conflitti mondiali, dai campi di prigionia e di concentramento, che la nostalgia si carica di significati aggiuntivi.

Nella prima Grande Guerra, che è per Fussel all'origine della memoria moderna, non solo si modificano idee e convincimenti, ma si rovesciano le stesse categorie della percezione e del significato di realtà[6].

I soldati, esposti alla morte e alla sua contaminazione, vivono un'esperienza di fine del Mondo e si rifugiano nella nostalgia.

"L'alba – scrive Fussel – non si è mai ripresa dal danno infertole dalla Grande Guerra". Dopo l'estate del 1914, che coincide con una "perdita d'innocenza", essa non sarà più l'"alba dalle rosee dita"[7]. Negli attacchi al levar del sole molti soldati morirono.

Le metafore in cui da secoli si era in Occidente andata simbolizzando l'immaginazione della natura e della vita vanno in rovina. L'educazione estetico-sentimentale europea ne esce sconvolta, caricandosi d'incertezza e d'ambiguità cui doveva fare da linimento solo la nostalgia, il vagheggiamento del "tempo perduto" (E. della Loggia, 1984).

L'estate del '14 diviene l'"ultima estate" e poi c'è il salto nella guerra.

I soldati, obliterati nella trincea, guardano una "vegetazione di ferro, rovi di metallo non recano bacche, né fiori" (recita la poesia d'un combattente) ma sognano e scrivono dei fiori che sbocciano nella verde Inghilterra.

La mite campagna inglese diventa così il modello nascosto su cui misurare gli orrori della guerra e su cui delineare i contorni d'una arcadia perduta.

Anche i soldati sardi della Brigata Sassari, descritti da Emilio Lussu, che combattono, ribellandosi, sul Carso rimpiangono la loro terra[8].

Una inquietudine nostalgica attanaglia, seppure nella trasfigurazione letteraria, Saverio il pastore-soldato, protagonista del *Disertore* di Giuseppe Dessì,

che ho recentemente letto come il romanzo del segreto e del rimosso[9].

La sua cupa nostalgia, mischiandosi ad altri vissuti d'insopportabilità della guerra, del suo rifiuto, lo porterà al *raptus* omicida e lo compulserà quindi in una deriva di fuga, di ritorno e di morte. Essa avrà fine solo nel sepolcro verde e incontaminato della montagna natale, che lo accoglierà come estremo grembo.

Pochi anni prima del conflitto (1909) il più grande psicopatologo moderno, Karl Jaspers, aveva, nella sua famosa tesi di laurea su *Nostalgia e criminalità*, analizzato casi di nostalgia esitanti in atti eteroaggressivi e antisociali.

Anche il mondo scientifico diviene più attento ai disturbi indotti direttamente o indirettamente dalla guerra.

La psicoanalisi, inizialmente poco interessata a questi fenomeni, ma che aveva già elaborato il concetto di lutto e di perdita e individuato il meccanismo di regressione, quale modalità automatica di difesa dell'Io all'indietro (verso fasi emotivo-cognitive già superate) non può restare indifferente davanti alla catastrofe.

Durante la prima Guerra Mondiale, colta lucidamente da Freud come fallimento della civiltà antiistintuale e ritorno alla barbarie, egli scrive il famoso libro *Al di là del principio del piacere*, in cui rielabora la teoria degli istinti.

Nella coazione a ripetere, presente anche negli incubi dei reduci, individua l'espressione del *Thanatos* a cui conferisce il ruolo di vettorialità autonoma.

Anche sulla nostalgia si riverberano valenze di morte.

La seconda Guerra Mondiale, dilatando il suo potere distruttivo dai belligeranti alla popolazione civile in un processo di "globalizzazione della trincea" determina un fluttuante esodo di senza tetto, di senza casa, di senza patria[10].

Il bombardamento a tappeto di Cagliari, ad opera delle fortezze volanti, che passa nella strategia militare mondiale con il termine ambiguo e terrifico di "cagliarizzazione", ne rappresenta un solo ma eloquente esempio.

Nelle masse di sfollati, di dispersi, sui quali già incombe l'incubo della bomba nucleare e la paura dell'estinzione della specie umana, la nostalgia diviene ritorno e rifugio all'ultima spiaggia.

Il termine di nostalgia, che ormai alberga – a livello medico – solo nella psichiatria, ricompare, seppure sporadicamente, nella sua letteratura in ricerche che si occupano, dopo il 1945, dei disturbi psichici indotti dalla vita nei campi di prigionia e nei campi dei rifugiati.

Al concetto di nostalgia si lega sempre più strettamente quello di esilio e di perdita d'identità.

Nel secondo dopoguerra l'Europa è percorsa da intensi flussi migratori

nelle duplici e concomitanti direttrici Sud-Nord e campagna-città.

L'emigrazione tende a coincidere con l'inurbamento e i vissuti nostalgici sono sempre più spesso riferiti a questa esperienza[11].

La nostalgia si modula sui passi di chi si inurba.

La città, come sistema integrato di relazioni sociali, dovrebbe, in via teorica, aumentare le opportunità di contatti e di interscambi sociali.

Viceversa la vita urbana è innervata di solitudine che può, nei nuovi venuti, screziarsi dei colori della nostalgia per il villaggio natale.

Nei vissuti di solitudine si devono tuttavia distinguere significati diversi e anzi contrapposti.

Non si tratta certo, nell'inurbato, della "grande solitudine", capacità attiva di stare soli, privilegio di poter cogliere il proprio fondo e di vivere autenticamente la propria storia.

In lui il vissuto di solitudine si declina, viceversa, come sentimento passivo e tormentoso dell'essere stato lasciato solo, che impoverisce l'Io e che già, a volte, si demarca in un orizzonte di dis-realtà.

Anche architettonicamente la città viene incontro a chi si inurba come mondo enigmatico ed angosciante di simmetrie, di assialità prospettiche che proiettano al suolo la geometrizzazione dello spazio, il profilo di spazi definiti per la competizione e la solitudine.

Specie gli emigrati sardi, che vengono da una spazialità di villaggio accorpata e difensiva, se ne sentono schiacciati.

Anche perché la città che li ha chiamati non li accoglie nel cuore del suo tessuto, ma li respinge in zone periferiche, in spazi segregati e segreganti, in aree degradate senza futuro.

La nostalgia diviene sempre più insistentemente nostalgia della ruralità, contrapposta all'ambiente urbano.

Lo stesso termine di nostalgia, di difficile definizione e valutazione scientifica, viene sostituito da quello di *reazione nostalgica*, che si mescola con i vissuti di trapiantamento, shock culturale, ecc.

Secondo questa nuova accezione, l'esperienza nostalgica non è la semplice risposta che consegue alla separazione spaziale degli oggetti referenziali, quanto, piuttosto, una reazione al cambiamento in senso multidimensionale.

Quando, come nell'esperienza emigratoria, la partecipazione al presente è disagevole o penosa, la proiezione futura difficile o bloccata, il soggetto bascula all'indietro e va incontro alla reazione nostalgica.

Egli può così ancora ritrarne una gratificazione psicotemporale.

Solo il passato appare, in questa situazione, appagante, rivestendosi dei colori attraenti e seduttivi del "paradiso perduto".

Il fenomeno nostalgico diviene quindi "un ritorno simbolico o una reintegrazione psicologica in quegli eventi del passato personale e/o passato impersonale che garantisce la gratificazione ottimale" (K. Zwingmann, 1976).

Secondo questa prospettiva il comportamento nostalgico pescherebbe nel "microcosmo cristiano-borghese".

I membri di questa struttura verrebbero acculturati, sin da piccoli, alla dipendenza, all'ossessiva ricerca di agganci-sicurezza esterni all'Io. Quando l'armatura familiare non è più in grado di sorreggerli, gli appartenenti al microcosmo cristiano-borghese sarebbero svantaggiati nell'affrontare una realtà più ampia, più complessa e in continuo mutamento.

Viceversa nei sistemi aperti, improntati a umanismo sociale, di vivace comunicazione e interscambio, l'orientamento dei suoi membri è proiettivo.

È evidente che in un simile ambito formativo l'inclinazione nostalgica è irrilevante, per non dire nulla.

Seguendo questa linea interpretativa si potrebbe ipotizzare, ad esempio, che la "famiglia esclusiva" sarda, individuata da Luca Pinna, per definizione chiusa, arroccata e diffidente, potrebbe rappresentare il *pabulum* ideale per la propensione nostalgica[12].

Il "microcosmo cristiano-borghese" non è tuttavia l'unico a ingenerare sentimenti nostalgici[13].

Si voglia o meno accettare questa chiave interpretativa, che rivela non pochi limiti, è però qui evidente il tentativo di allargare in senso sociale e culturale la base esplicativa del comportamento nostalgico.

Questo, inoltre, non trova più il suo asse esclusivo in un *luogo anteriore*, ma insiste invece sulla difficoltà di adattamento dell'individuo alla nuova società.

D'altra parte indirizzi di studio, nati durante la seconda Guerra Mondiale, avevano posto l'accento non tanto sulla separazione da un referente spaziale, quanto sulla separazione dal referente parentale.

Piccoli bambini inglesi, allontanati dalle loro madri a causa dei bombardamenti su Londra e affidati in luoghi sicuri a puntuali ma asettiche *nurses*, avevano presto manifestato gravi arresti dello sviluppo psicomotorio, andando incontro alla depressione "anaclitica" e alla morte.

René Spitz aveva così aperto un'importante direttrice di studi sulle carenze affettive che, se massive, sono responsabili di morti "psicologiche" quali quelle befetrofiali e di altre istituzioni.

Queste ricerche, insieme a quelle etologiche, confluiranno più tardi nel concetto bowlbiano di *attaccamento*.

Nei decenni più recenti l'Italia, come altri Paesi europei, diviene meta di

una forte immigrazione, a partenza dalla riva meridionale del Mediterraneo e da altri Paesi.

Reazioni nostalgiche vengono riscontrate nei nuovi venuti e il problema della nostalgia sembra riproporsi nel più ampio contesto interculturale.

Essa tende ad essere assorbita nel più comprensivo e forse pervasivo concetto di *reazione depressiva da disadattamento sociale.*

La parabola della nostalgia sembra avere termine.

3. La storia di Pietro, l'uomo "che pensava a rovescio"

Tentando di riportare questo discorso alla Sardegna dobbiamo ora chiederci di quale nostalgia soffrirono i sardi, perché ne soffrirono così massivamente e perché questa nostalgia tanto spesso si cristallizzò in nuclei più profondi e strutturati di sofferenza psichica.

Senza entrare nel complesso e problematico discorso del perché e del come la successione tra due eventi (evento emigratorio ed esordio del disturbo) si traduca in un rapporto causale o comunque in un fattore di rischio, è forse utile citare qualche esempio.

Ho scelto fra le tante la storia di Pietro[14].

Pietro, 38 anni, proveniente dalla Sardegna interna, è emigrato, mediante una catena di richiamo familiare, sin da giovanissimo in Germania.

Vive in una casa confortevole in una cittadina della Baviera, parla correttamente il tedesco e ha realizzato una buona integrazione ambientale.

Gestisce con successo un ristorante che gli consente un tenore di vita assai più elevato rispetto alle condizioni originarie. Nonostante questa realizzazione personale e un'indubbia ascesa sociale mi rivela uno sconvolgente panorama nostalgico.

"Qui – esordisce – sto bene. Dal mio paese sono dovuto andar via. La mia vita era povera, anzi misera, senza alcuna prospettiva. Dietro di me ho lasciato solo tribolazioni e non dovrei rimpiangere nulla. Ma soffro, di che cosa non so con precisione".

"È come se fossi costretto a pensare con la mente a rovescio. Penso continuamente al mio paese, al passato, alla Sardegna. Questo pensiero mi ossessiona."

"Mi sento fermo dentro. È come quando al mattino ci si sveglia a metà: già si riconosce il letto, il comodino, il perimetro della stanza. Ma le cose sono quasi irreali. Le cose vicine ci chiamano, ma non ci si può alzare: si è bloccati, inchiodati al letto e a un tempo che è diverso. Si è sospesi. Il tempo non scorre

più. Forse ci si vorrebbe svegliare ad altre cose, si vorrebbe rispondere a qualcosa che è lontano... Non so cosa sia questa sofferenza, ma capisco che ha a che vedere con il mio passato e con il luogo del mio passato".

"Avviene qualcosa che mi sembra d'avere già provato da piccolo. Allora giocando mi allontanavo di nascosto da mia madre e sconfinavo oltre il recinto del cortile. Così, a volte, mi trovavo davanti a un ostacolo o a un pericolo. Anche allora mi fermavo, ero paralizzato: il mio cuore diveniva come un sasso. Rimpiangevo la tiepida cucina, ove si svolgeva la mia vita di bambino."

"Come sono lontano – pensavo –. Sono tanto lontano che se grido mia madre non mi sentirà! E mi sentivo perduto."

4. L'interpretazione affettivo-simbolica. Il ritorno al seno o al grembo. Le due patrie e la scissione dell'Io. L'angoscia di separazione.

Nessuna descrizione scientifica può, io credo, avere la forza di questa autentica testimonianza che condensa la sofferenza nostalgica.

Pietro, che subisce l'assedio della lontananza o della dis-tanza, ricorre senza saperlo alle stesse parole usate da alcuni popoli per indicare proprio la lontananza. Buber ci informa che alcune popolazioni pre-letterate non dispongono nella loro lingua dell'avverbio di luogo "lontano" ed esprimono il suo concetto con una lunga perifrasi che suona così: "là-dove-uno-grida-o-madre-io-sono-perduto". Questa frase - come quella di Pietro - sembra confermare che la prima elaborazione del vissuto spaziale è immersa nell'originario rapporto con la madre[15].

In Pietro, che come molti altri sardi, soffrì una nostalgia immobile (così egli stesso la definisce) il vissuto nostalgico si lega dunque al referente materno.

Per l'indirizzo psicoanalitico classico, che valorizza gli aspetti emotivo-affettivi e simbolici, la nostalgia come sentimento di perdita e di rimpianto del proprio Paese ripropone quello della figura materna, alla quale sarebbero omologabili la terra, la casa, la patria, secondo precoci e complesse relazioni oggettuali originarie.

Nelle prime fasi di sviluppo la realtà esterna è esperita secondo attributi materni.

La madre non è solo la nostra prima storia, ma anche la nostra prima geografia.

La nostalgia è quindi nostalgia del grembo o del seno.

E poiché nei sardi il vincolo diadico madre/bambino è tenacissimo, non

può certo meravigliare che questo forte sentimento di appartenenza alla madre e, per estensione, alla Sardegna, ove sia minacciato, si carichi delle valenze d'una cupa nostalgia. Erano, infatti, frequenti i basculamenti all'indietro nei termini di vissuti nostalgici chiusi.

Ma il rapporto con il seno, nei suoi aspetti più profondi, virava spesso dalla nostalgia a fenomenologie di scissione della realtà. In questi quadri di stampo dissociativo essa veniva investita dicotomicamente mediante due vettorialità: una integratrice del Sé e l'altra aliena al Sé, rinviando alla concezione di M. Klein[16].

Gli emigrati sardi, forse più di altri, vissero due case, due patrie, due vite, non solo separate ma, in un certo senso, inconciliabili.

Una vita in Germania declinata nel quotidiano e una vita in Sardegna disegnata sulla trama dell'immaginazione e della memoria: una vita, quest'ultima volatile, in filigrana, quasi sovraimpressa alla prima, non concreta e tangibile ma in un certo senso più reale.

La Sardegna, il paese invisibile, il paese lontano, assente e insieme presente, non cessa mai di esistere nell'Io della mente di Pietro (e di altre migliaia di sardi) non finisce mai di filtrare la nuova realtà, sovrapponendosi ad essa.

In altre storie la duplicità era ancora più netta.

La Sardegna, investita di valenze positive, depurata da ogni difetto, trasfigurata e contrapposta al mondo del "trapiantamento", spesso visto solo al negativo, diveniva il polo dell'attrazione nostalgica.

Questa incapacità a integrare in una continuità storica la realtà e la conseguente coesistenza di due mondi "separati" e anzi antitetici in una ottica manichea, accompagna spesso gli emigrati sardi e non solo gli emigrati. Questa visione rigida, senza sfumature, di scissione, rimanda alla duplicità dei due oggetti privilegiati e più intensamente investiti che, nella profondità dell'inconscio, sono per la Klein rappresentati dal seno scisso in due oggetti parziali[17].

Ma Pietro ci comunica anche la paura del distacco dalla figura referenziale materna ("Sono lontano, tanto lontano che se grido mia madre non mi sentirà! E mi sentivo perduto.").

C'è qui un'angoscia di separazione, un sentimento abbandonico radicale.

I numerosi dati clinici emersi evidenziano che i sardi sono vulnerabili alla separazione, feriti dal distacco.

La nostalgia può in questo senso essere colta come spia di una "patologia da separazione" nell'accezione di Bowlby[18].

Per Bowlby l'intero costrutto personologico si struttura sull'*attachment*.

L'*attaccamento*, più importante dello stesso bisogno alimentare, è un comportamento che tende alla ricerca della vicinanza/prossimità (e al ripristino

della stessa) con una figura precisa e preferita, di regola la madre, che assicura al soggetto l'erogazione di cure in un sistema di "*accudimento*"

L'*attaccamento*, presente alla nascita, evolve nell'infanzia e nell'adolescenza, ma è potenzialmente attivo durante tutta la vita.

È un comportamento finalizzato, che garantisce la protezione da rischi e pericoli, che si correla dialetticamente alla separazione, al distacco.

Non ci sarebbe sviluppo se non ci fosse il distacco, che consente al bambino l'esplorazione del Mondo.

Se il sistema *attaccamento /distacco* evolve armonicamente, l'individuo svilupperà adeguati rapporti con le figure genitoriali e, successivamente, adeguati rapporti interpersonali. Ma se il sistema si inceppa per ostacoli interni o influenze esterne, lo sviluppo personale e sociale ne risulta alterato.

Ogni individuo ma, probabilmente, ogni gruppo struttura uno stile di *attaccamento*.

A livello individuale sono le esperienze di pericolo, gli eventi traumatici di minaccia, le frustrazioni massicce e le pesanti perdite che intaccano il sistema di *attaccamento*.

È facilmente ipotizzabile che l'orizzonte storico ed esistenziale dei sardi, gravato da eventi negativi, di cui la nostra storia non è stata certo avara, abbia reso il nostro attaccamento tenace, resistente, ma *insicuro*.

Questo potrebbe essere divenuto (mediante una serie di retroazioni tutte da ricostruire) da *funzionale* a *disfunzionale*.

È d'altronde risaputo che l'emigrazione configura un ambiente in cui gli elementi di estraneità, di solitudine, di precarietà sono molto incidenti.

L'insicurezza degli inurbati sardi, la loro tendenza a reagire con diffidenza, scontrosità e paura a situazioni frequenti nella situazione inurbativa (come lo stare con estranei, lo stare in luoghi sconosciuti, ecc.) sarebbe dunque riconducibile a una tendenza generale operante nell'uomo.

La paura d'essere separati contro la propria volontà da una figura d'*attaccamento* in qualsiasi fase del ciclo vitale cessa d'essere un problema misterioso per divenire una reazione comprensibile e adeguata davanti agli indizi di aumento del rischio e all'aumentata densità della minaccia.

L'esperienza emigratoria, come esperienza traumatica di separazione, potrebbe aver virulentato così vissuti di insicurezza e potrebbe avere sollecitato la tendenza a ricorrere al già noto e al ripristino d'una figura simbolica d'*attaccamento*.

Essa è il luogo del suo abitare che rivela il suo carattere di verbo frequentativo dell'*habere*, dell'avere, del possedere (P.Prini, 1994).

Abito una casa non soltanto perché ci sto dentro ora, ma per i significati dello starci.

In tal senso abito nella mia casa non come ospite di passaggio o come transitorio cliente d'una stanza d'albergo, ma abito la mia casa perché vi ripeto abitualmente le operazioni del mio possesso e per i significati e intenzioni di questo possesso.

La casa è il luogo privilegiato dello stare-dentro (della stabilità rassicurante, dell'intimità protetta, delle radici, della memoria) che si apre al-di-fuori, agli altri.

Abitare è sempre co-abitare, appartenere a una famiglia, condividere un'amicizia, servire una comunità.

Abitare ha psicologicamente strette connessioni con l'edificare e con il pensare.

La casa natale è una delle più grandi potenze d'integrazione per i pensieri, i ricordi e persino per i sogni (Bachelard, 1983).

Pietro è però dis-tante, dis-locato e perciò dis-abitante, ove il prefisso *dis* rimanda a disagio, a malessere, se non a disturbo.

L'essere-lontano-da è divenuto non-essere-con o peggio essere-costretto-a non essere-con. Tutte situazioni che inficiano il rapporto con l'Altro.

Con le sue semplici parole Pietro parla di queste perdite, del suo spaesamento sotto un'apparenza confortevole, del suo esilio che non è solo una cosa geografica, ma è forse una cosa morale – come diceva V. Hugo –. ed è certamente una cosa mentale.

Non solo lo spazio, ma anche il tempo è perturbato.

Pietro ci parla di tempo diverso, bloccato, che non scorre più.

Nel vissuto dei migranti l'alterazione del tempo è, infatti, quasi la regola. Essi divengono "malati del tempo" nell'accezione di Eugène Minkowski[20].

La nostalgia è per definizione ripiegamento nel passato. E poco importa se questo passato non è stato bello e felice. Il passato è rimpianto perché è passato in se stesso.

L'essenza della nostalgia sarebbe la *passatità*[21].

La convenzionale articolazione del tempo in passato, presente e futuro si rompe e quest'ultimo si chiude.

Al migrante viene spesso negata la possibilità di progettarsi, di in-futurarsi.

Gli è precluso il tempo nella sua dimensione più pregnante di avvenire, o meglio di ad-venire. Ma il progetto come anticipazione, previsione o modo di

essere e di agire in termini di possibilità è la stessa essenza dell'uomo.

Se l'uomo è, in quanto progetto, perché tramite il progetto egli diventa se stesso, si comprende come la sua assenza abbia effetti destrutturanti.

Il tempo, perdendo la sua articolazione, si destorifica.

Il futuro e il progetto si vanificano, mentre il presente subito passivamente si dilata per diventare, in alcuni casi, un solo giorno, un oggi mostruoso (Y. Solanes, 1948).

È la presentificazione del tempo già inghiottito da una condizione melanconica.

Anche Pietro avverte un tempo diverso, fermo e sospeso.

Un "altrove" di tempo in cui allo scorrere del quotidiano si sovraimprime e sovrappone il tempo altro.

6. La nostalgia immobile nel romanzo sardo

Le ricerche che evidenziavano la insistita presenza della nostalgia negli emigrati sardi, mi posero delle domande più ampie.

Mi chiesi se la loro sofferenza o quella di altri sardi per lo stare "altrove" (e specularmente il loro "attaccamento" all'isola) andasse per certi versi al di là della stessa esperienza emigratoria, di per sé spesso traumatica.

Si poteva ipotizzare che essa poggiasse su un *background* più radicato e profondo e che la vulnerabilità alla separazione fosse ricollegabile al loro millenario isolamento (del mare e della montagna) che si era in qualche modo interiorizzato.

Se la mia ipotesi conteneva un nucleo di verità avrei dovuto incontrare la nostalgia o suoi correlati simbolici in altre storie, in altri documenti, oltre quelli rigidamente clinici.

Pensai che la produzione letteraria, specie quella narrativa, fosse particolarmente idonea a questo scopo.

Il romanzo sardo può essere colto quale espressione poetico-letteraria d'una particolare esperienza storica di un gruppo umano.

E sebbene tale esperienza sia stata definita in diversi modi, che rinviano ad altrettante e non univoche interpretazioni, si può concordare sul fatto che il testo narrativo riflette il "punto di vista dei sardi" sul proprio Sé e sull'altro da Sé, sul proprio Mondo e sul Mondo *tout court*.

Tralasciando la spinosa questione del come questi due Mondi si rapportino e interagiscano anche a livello di forme, strutture e linguaggi letterari, il ro-

manzo sardo può essere letto come documento che veicola un'autorappresentazione e un'eterorappresentazione.

Il discorso si allarga dunque al tema dell'identità.

Seguendo questa linea di pensieri tentai di leggere, dalla mia prospettiva disciplinare, alcune opere della narrativa sarda.

Il "punto di vista dei sardi", espresso dal romanzo, ha innanzitutto un centro: la Sardegna stessa.

Una prima riflessione riguarda quindi la relazione tra lo scrittore sardo e la sua terra: il problema di come egli si rapporta ad essa e, quindi, del come egli stesso si definisce, si delimita.

Già precedentemente, leggendo un'antologia di poeti sardi ero rimasta colpita dal fatto che gli Autori avessero quasi un unico grande tema poetico: la Sardegna.

Anche nella narrativa il tema Sardegna si conferma come eccezionalmente insistito. Esso assume il valore di *costante*.

L'incentramento irrelativo, nell'accezione di J. Piaget, dello scrittore nella Sardegna, come luogo originario, come patria, come mondo unico e assoluto si salda alle tematiche svolte.

Certo anche nel romanzo non sardo l'ambiente è spesso importante, tanto importante da costituire la significativa quinta dell'azione narrativa.

Nella letteratura sarda si va però oltre: la Sardegna vi assume un rilievo centrale. L'isola non si limita a fungere da scenario, ma diviene, in un certo senso, la vera protagonista del romanzo stesso.

Usando il linguaggio della *Gestaltpsychologie* scrissi che il rapporto figura/sfondo è nel romanzo sardo rovesciato: la Sardegna si costituisce primariamente come figura che si staglia su uno sfondo, piuttosto che rimanere come sfondo in cui si ambienta il romanzo[22].

La Sardegna non è *un* luogo ma è *il* luogo.

Si potrebbero citare molti esempi.

Nell'*Isola dei coralli* mi sono soffermata sul *Giorno del Giudizio*, il grande romanzo di Salvatore Satta[23].

Anche per questo straordinario Autore, l'Isola, o meglio un suo significativo frammento (Nuoro), non è la cornice, ma l'oggetto-forma polarizzante e totalizzante che si impone al Satta e dal quale egli, nonostante la gran parte della sua vita passata altrove, non può distaccarsi.

Dalla mia prospettiva si può affermare che Salvatore Satta nonostante un altrove di luogo (le sedi accademiche) e un altrove cognitivo (il monumentale commentario del Codice di Procedura Civile) sembra essere rimasto immerso in quello spazio-tempo che è Nuoro.

Ci si potrebbe spingere a interpretare l'esperienza continentale di Satta come pur sempre un'esperienza di esilio.

Questo luogo primario, originario, archetipo di tutti i luoghi ai quali sempre si ritorna (e dal quale in realtà non ci si è mai distaccati) è – come si è detto – la Sardegna.

Il discorso riconduce alla difficoltà di separazione e alla nostalgia come spia di tale difficoltà, torna al discorso svolto.

Il *nóstos* e le metafore del ritorno, certo presenti in molti romanzi e in altre letterature, sembrano assumere particolare rilievo nel romanzo sardo.

Il tema nostalgico s'impone.

È una nostalgia struggente e destruente e, nel contempo, immobile. Essa sembra quasi prescindere dalla dinamica che, solitamente, l'accompagna e la determina.

In tal senso è una nostalgia senza viaggio.

Il ritorno, pertanto, non ripara, non annulla senza resto il dolore nostalgico.

Sotto questo profilo la nostalgia del romanzo sardo sembra profondamente discostarsi da quella della tradizione letteraria ebraico-orientale (da J. Roth a I. Singer, ecc.).

Anche questi romanzi sono pervasi dal sogno del ritorno, ma in essi, metafora dell'ebreo errante, è il *nóstos* illusorio dopo cacciate e cadute, o come atto di memoria e di pietà, giacché per gli ebrei orientali non esiste alcuna *Heimat*, alcuna Itaca a cui tornare, ma esistono solo tombe in ogni cimitero, a cui periodicamente, ma fugacemente, tornare per poi ripartire. (C. Magris, 1982)

Non a caso gli eroi di Joseph Roth sono in "fuga senza fine".

Nel romanzo sardo, invece, la perdita, la separazione e lo stesso viaggio non sono illusori, ma mitici. La patria è perduta o ritenuta tale, non perché ci si è allontanati da essa ed è divenuta irraggiungibile: essa è irraggiungibile perché è mancata ed è comunque proiettata in un mitico passato.

È il *nóstos* per una condizione originaria, fuori dalla storia.

La connotazione mitica permane, oserei dire, anche quando non ci si è realmente e fisicamente allontanati dalla Sardegna.

Il ritorno è sempre a un continente sconosciuto, inconscio, a cui ogni accostamento è possibile.

Conclusivamente si può forse affermare che sia l'assoluto e insicuro attaccamento del romanziere sardo alla propria terra, sia il ripiegamento nostalgico immobile che pervade il romanzo sardo e altri suoi correlati simbolici parlano, a mio avviso, lo stesso linguaggio.

Dicono di un forte desiderio di individuazione personale (realizzazione

della propria identità) e collettiva (realizzazione d'una autonomia).

Ma questa spinta dell'individuazione e questo sentimento di identità, benché profondi e partecipati, sembrano rimanere inceppati.

La paura della perdita della propria terra (attaccamento insicuro) o il ritorno mitico ad essa (nostalgia immobile) o altri comportamenti sembrano espressivi di un desiderio compensatorio di qualcosa che è mancato ed è avvertito come carente.

Ma le ricerche, nel mio campo, indicano anche che le esperienze negative possono essere rese reversibili e il ciclo svantaggioso interrotto.

Compito primario della nuova generazione di studiosi e di intellettuali sardi è quello di individuare il nodo ove il nostro percorso si è interrotto e contribuire, con ferma coscienza critica, a una nuova e autentica progettualità.

NOTE

[1] Il mio interesse per i fenomeni migratori risale a diversi anni orsono. Studiai l'emigrazione sarda e altre emigrazioni confrontate con quella sarda soprattutto in rapporto ad aspetti della devianza psicopatologica e sociale. In una specifica monografia focalizzai le caratteristiche strutturali e dinamiche della "nuova" emigrazione che si sviluppò dagli anni '50 sino agli anni '70, specificando le aree di fuga e di arrivo, gli aspetti socio-demografici della popolazione interessata, nonché le conseguenze dell'esodo nel contesto sardo. Cfr. N. RUDAS, *L'emigrazione sarda,* Centro Studi Emigrazione, Roma, 1974. Più recentamente ho affrontato l'emigrazione da altre prospettive. Cfr. N. RUDAS *Libertà e scelta nell'esperienza emigratoria*, relazione al 2° Congresso Nazionale di Psichiatria Forense (Laguna di Chia-Cagliari- 31 maggio 6 giugno 1992. In Atti 2° Vol. Edigraf., Cagliari, 1993.

[2] La "nuova" emigrazione s'impose con una prima ondata a partenza dai bacini carbonifero e metallifero, si estese quindi all'area contadina interessando i ceti più deboli della campagna. Infine il flusso centrifugo raggiunse l'area interna. Nella "nuova" emigrazione sarda si possono quindi schematicamente individuare tre fasi successive: la prima prevalentemente operaia, la seconda contadina e la terza pastorale. Quest'ultima vide i pastori e le loro greggi trasferirsi sul continente italiano, andando ad inserirsi negli spazi lasciati vuoti dalla crisi mezzadrile o di altre strutture socio-economiche agricole. Cfr. N. RUDAS, *L'emigrazione sarda,* cit.

[3] Seguendo l'originale interpretazione di Paola Maria Arcari che aveva individuato dei "circoli viziosi", veri e propri nodi scorsoi dell'economia isolana, ipotizzai che l'emigrazione fosse uno strutturale polo catalizzatore di una serie di circoli viziosi riverberantisi negativamente intorno alla variabile "isolamento". Cfr. N. RUDAS, *L'emigrazione sarda*, cit.

[4] L'analisi del rapporto fra evento emigratorio/inurbativo e fenomenologie d'interesse psicopatologico costituisce l'asse di molte mie ricerche sugli aspetti clinici dell'emigrazione sarda. La sintesi più completa si trova in N. RUDAS *Inurbamento e psicopatologia: dal malessere urbano al disturbo mentale.* Relazione al 35° Congresso Nazionale della Società Italiana di Psichiatria.

Cagliari 21 ottobre 1 novembre 1992. In Atti. Il Pensiero Scientifico Editore, Roma, 1982. Vol. 3°.

[5] Questo percorso è ben delineato in un bel libro di Antonio Prete. Il volume, anche corredato da testi rari o introvabili, costituisce un sicuro contributo alla problematica nostalgica. Cfr. A. PRETE, *Nostalgia. Storia di un sentimento*. Raffaello Cortina Editore, Milano, 1992. Il vissuto della nostalgia era stato da me analizzato in un lavoro basato su un'indagine clinica relativa a emigrati sardi e immigrati africani in Italia. Cfr. N. RUDAS, *L'Emigration envisagée comme perte* in Psychopathologie Africaine, Vol. 22°, n°3, 1990-91, Paris, 1991. Sono ritornata sul tema "nostalgico"nel mio libro *L'Isola dei coralli. Itinerari dell'identità.* Nuova Italia Scientifica, Roma, 1997.

[6] PAUL FUSSEL in uno straordinario volume esamina, basandosi su un immenso materiale documentale-memorialistico (prodotti letterari quali romanzi, racconti, diari, poesie, ma anche articoli di stampa, epigrafi, lettere di combattenti e delle loro famiglie, spots pubblicitari ecc.) l'esperienza della prima Guerra Mondiale. Benché si riferisca ai soldati della Gran Bretagna sul fronte occidentale e alla letteratura inglese, il libro trascende questa dimensione per dipingere un affresco generale della Grande Guerra.

Fussel, che si muove nei difficili interstizi tra letteratura e storiografia, illustra alcuni tratti e stereotipi della "memoria" dell'uomo contemporaneo, riconducibili a quella tragica esperienza. Anche avvalendosi d'una intensa e commossa vena letteraria egli descrive con grande maestria la realtà bellica nella sua quotidiana e nuda realtà per poi librarsi nella sua rappresentazione simbolica e nell'immaginario collettivo. Fussel ci consegna così, in alcune sue mirabili pagine, i vissuti di struggente nostalgia di quegli ormai lontani combattenti che per il loro carattere esemplare rimangono vivi e attuali.

[7] Cfr. P. FUSSEL, *La Grande Guerra e la memoria moderna*, Il Mulino, Bologna 1984.

[8] Cfr. EMILIO LUSSU, *Un anno sull'Altipiano* Einaudi, Torino, 1976 (ris.)

[9] Cfr. GIUSEPPE DESSÌ, *Il disertore*, Feltrinelli, Milano, 1961. L'ottavo capitolo del citato libro *L'Isola dei coralli* è dedicato ad una lettura psicodinamica di questo breve ma intenso romanzo.

[10] Il tema della "globalizzazione della trincea" con i suoi vissuti, le sue angosce e le sue difese è stato da noi affrontato al 39° Congresso Nazionale della Società di Psichiatria (Riccione 23-28 ottobre, 1994). Cfr. N. RUDAS, G.P. PINTOR, *Viaggio nella guerra dalla trincea alla città tombale*. In atti.

[11] Cfr. N. Rudas *Inurbamento e Psicopatologia. Dal malessere urbano al disturbo psichico,* cit.

[12] Gli aspetti di forte incentramento e chiusura della struttura familiare sarda sono stati significativamente illustrati da L. PINNA in *La famiglia esclusiva. Parentela e clientelismo in Sardegna,* Laterza, Bari, 1971.

[13] Nonostante questo pregevole intento di allargare la reazione nostalgica all'ambito sociale, è doveroso osservare che anche soggetti musulmani immigrati a Parigi e, più recentemente in Italia, andavano incontro a fenomeni nostalgici. Più che di microcosmo "cristiano-borghese" si dovrebbero perciò invocare microcosmi chiusi, a forte connotazione etnocentrica che limiterebbero l'interscambio interpersonale, sociale e culturale.

[14] Incontrai Pietro per la prima volta circa venti anni orsono ed ebbi con lui diversi colloqui anche successivi in occasione di suoi rientri in Sardegna. Il suo nome è, per ovvi motivi, convenzionale.

[15] Il tema del rapporto madre/bambino, caro alla psicoanalisi, è stato in Italia approfondito in significativi saggi da Franco Fornari, di cui si chiama tra gli altri, *La vita affettiva originaria del bambino,* Feltrinelli, 1963. A lui si deve la citazione di Buber.

[16] Per la notissima interpretazione di MELANIE KLEIN, fondatrice della Scuola Psicoanalitica Inglese, si richiama *Envy and Gratitude. A Study of Unconscious Sources,* Tavistock, London, in cui analizza con grande finezza ed originalità lo sviluppo del rapporto originario del bambino con il suo primo oggetto: la madre.

[17] Il tema della scissione del seno materno in due oggetti parziali ("seno buono" e "seno cattivo") in fasi precoci dell'organizzazione emotivo-cognitiva del bambino, le problematiche aggressive e invidiose precoci costituiscono un aspetto fondamentale dell'opera di M. Klein. Cfr. *Gratitude Envy and,* cit.. Da un'altra prospettiva, sociopsichiatrica, due Autori italiani avevano descritto in un insuperato saggio di grande acutezza e sensibilità l'essere divisi e sospesi fra due patrie, due paesi, due lingue, ecc. nella pregnante immagine dell'essere "a mezza parete". Cfr. DELIA FRIGESSI e MICHELE RISSO *A mezza parete*, Einaudi, Torino, 1982.

[18] L'importantissima produzione scientifica di JOHN BOWLBY è essenzialmente condensata nella sua straordinaria trilogia *Attachment and Loss*: 1 *Attachment*, Hogart Press, London, 1969. *L'attaccamento alla madre*, Boringhieri, Torino, 1972; 2 *Separation, Anxiety and Anger*, Hogart Press, London, 1971. *La separazione dalla madre*, Boringhieri, Torino, 1975; 3 *Sadness and Depression*, Hogart Press, London, 1980. *La perdita della madre*, Boringhieri, Torino, 1983.

[19] Gli aspetti esistenziali dell'abitare sono stati magistralmente trattati da PIETRO PRINI in *Quali ragioni per essere città*, Relazione al 6° Congresso di Psichiatria Sociale (Trieste 25-27 febbraio 1994). In atti.

[20] Vedi l'opera chiave di EUGÉNE MINKOWSKI, considerato, insieme a Ludwig Binswanger, fondatore della *Daseinanalyse*, *Le Temps vécu* (1968). *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, Einaudi, Torino, 1971.

[21] Questo concetto è magistralmente analizzato da Vladimir Jankélévitch che delinea lo spazio e il tempo nostalgici. Nell'esaminare il desiderio di ritorno di Ulisse a Itaca e a Penelope, egli sostiene: "Non è ciò che si può rimpiangere che viene qui rimpianto (perché forse non c'è nulla da rimpiangere) è il fatto arbitrario, irragionevole e persino irrazionale della *passatità in sé*. Cfr. V. JANKÉLÉVITCH, *La nostalgia* in *Nostalgia. Storia di un sentimento*, cit.

[22] Questa interpretazione, precedentemente avanzata in un saggio, è stata da me riproposta nel *L'Isola dei coralli*, cit.

[23] *Idem.*

BIBLIOGRAFIA

BOWLBY J. (1969-1980), *Attachment and Loss*: 1 *Attachment*, Hogart Press, London, 1969 (*L'attaccamento alla madre*, Boringhieri, Torino, 1972); 2 *Separation, Anxiety and Anger*, Hogart Press, London, 1971 (*La separazione dalla madre*, Boringhieri, Torino, 1975); 3 *Sadness and Depression*, Hogart Press, London, 1980 (*La perdita della madre*, Boringhieri, Torino, 1983).

DELLA LOGGIA E. (1984), *Introduzione* a P. Fussel (1982), *La Grande Guerra e la memoria moderna.*

DESSÌ G. (1961), *Il disertore*, Feltrinelli, Milano.

FORNARI F., *La vita affettiva originaria del bambino,* Feltrinelli

FREUD S. (1978), *Al di là del principio di piacere,* in *Opere Complete*, Bollati Boringhieri, Torino.

FRIGESSI D., RISSO M. (1982), *A mezza parete*, Einaudi, Torino.

FUSSEL P. (1984), *La Grande Guerra e la memoria moderna*, Il Mulino, Bologna.

HOFER J. (1668), *Dissertatio medica de Nostalgia oder Heimveh*, tesi di laurea, Basilea.

JANKÉLÉVITCH V. (1992), *La nostalgia*, in Prete A. (1992) cit.

KLEIN M. (1957), *Envy and Gratitude. A Study of Unconscious Sources,* Tavistock, London,

LUSSU E. (1976), *Un anno sull'Altipiano* Einaudi, Torino.

MAGRIS C. (1971), *Lontano da dove. Joseph Roth e la tradizione ebraico-orientale*, Einaudi, Torino.

MINKOWSKI E. (1968), *Le Temps vécu.* (*Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, Einaudi, Torino, 1971).

PERCY N., LAURENT A. (1809), *"Nostalgie"*, in *Dictionnaire des Sciences Médicales*, 30, 265.

PETERS D. (1863), *Remarks on the Evils of Youthful Enlistments and Nostalgia*, in "Amer. Med. Times", 6, 75.

PIAGET J. (1967), *Lo sviluppo mentale nel fanciullo*, Einaudi, Torino.

PINNA L. (1971), *La famiglia esclusiva. Parentela e clientelismo in Sardegna,* Laterza, Bari.

PRETE A. (1992), *Nostalgia. Storia di un sentimento*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

PRINI P. (1994), *Quali ragioni per essere città*, Relazione al 6° Congresso di Psichiatria Sociale (Trieste 25-27 febbraio 1994), in Atti.

RUDAS N. (1974), *L'emigrazione sarda,* Centro Studi Emigrazione, Roma.

RUDAS N. (1982), *Inurbamento e psicopatologia: dal malessere urbano al disturbo mentale*. Relazione al 35° Congresso Nazionale della Società Italiana di Psichiatria

(Cagliari 21 ottobre 1 novembre 1982). In Atti, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma, Vol. 3°.

RUDAS N. (1991), *L'Emigration envisagée comme perte*, in Psychopathologie Africaine, Vol. 22°, n°3, 1990-91, Paris.

RUDAS N. (1993), *Libertà e scelta nell'esperienza emigratoria*, relazione al 2° Congresso Nazionale di Psichiatria Forense (Chia - Cagliari - 31 maggio 6 giugno 1992). In Atti, 2° Vol. Edigraf., Cagliari.

RUDAS N. (1997), *L'Isola dei coralli. Itinerari dell'identità,* Nuova Italia Scientifica, Roma.

RUDAS N. PINTOR G.P. (1994), *Viaggio nella guerra dalla trincea alla città tombale*, Relazione al 39° Congresso Nazionale della Società Italiana di Psichiatria, 23-28 ottobre 1994, Riccione. In Atti.

SARTRE J.P. (1950), *L'être et le Néant*, Paris.

SOLANES Y. (1948), *Exil et troubles du temp veçu*, L'Hygiène Mentale, 37, 662, 1948.

ZWINGMANN C. (1973), *The nostalgic Behavior*, in *Uprooting and after*, di C. Zwingmann and M. Pfister-Ammend, Springer-Verlag, New York, Heidelberg, Berlin.

CONCLUSIONI

di Placido Cherchi

Mi si raccomanda brevità e prometto che cercherò di essere telegrafico. Non sapevo di dover trarre un bilancio di questo convegno (mi è stato detto stamattina) e l'invito a farlo mi è sembrato una sfida, perché la congerie dei materiali che si sono accumulati nel corso di queste tre giornate è a tal punto imponente e a tal punto intenso che estremamente velleitario sarebbe - così immersi ancora in situazione - pretendere di estrarne un senso. Tuttavia, nei termini di un'improvvisazione quanto più possibile rapida, vorrei tentare qualche riflessione intorno ai significati che sono più prepotentemente emersi nel corso di queste tre giornate. Intanto (certo, non spetta a noi dirlo, ma ho l'impressione che oggettivamente sia così) bisogna riconoscere che si è trattato di un convegno, a dir poco, splendido e a tal punto alto e profondo da restarne travolti, grazie all'altissima competenza di tutti i relatori intervenuti, nella prima, nella seconda e nella terza giornata, grazie all'attenzione del pubblico e al tipo di partecipazione che ha in qualche modo catalizzato, incoraggiato e acceso sintonie importanti nello spazio di questi lavori.

Di fronte allo spettro dell'apocalisse che aleggia in questa fine millennio, anche noi, come è sempre accaduto ai protagonisti delle apocalissi patite dalla storia, abbiamo tentato un rito apotropaico, un esorcismo. E, se non ci tradisce il compiacimento che stiamo incominciando a provare, forse stavolta questo esorcismo ci è riuscito in maniera particolarmente solenne. Però, permettetemi di dire con una certa franchezza che, in una prospettiva deontologica meno immediata, un compiacimento del genere dovrebbe configurarsi esso stesso come problema e ingenerare in noi qualche inquietudine. Perché il pericolo - qui, come in tutte le operazioni esorcistiche - è che, una volta officiato il rito apotropaico, ci si senta tutelati dalla liturgia che abbiamo messo in campo, fino a credere di aver trovato sufficienti garanzie nel «mondo protetto» che il rito è sempre in grado di promettere.

Di fronte a un rischio diffuso e universale come quello che aleggia in questa fine millennio, il pericolo sta nella possibilità che si approdi a una forma di normalizzazione, ovvero che, in forza delle risposte avute qua, non si continui a pensare il problema come problema o non se ne colga più la drammaticità, ritenendo davvero esorcizzato lo spettro che si aggira sul mondo. In effetti,

l'apocalisse di cui parliamo, e di cui siamo oggi le possibili vittime, è tanto più pericolosa in quanto ha assunto configurazione proteiforme ed è diventata una condizione molto articolata, oltre che minaccia diffusa. Essa può non coincidere con l'apocalisse su cui si insisteva alcuni decenni fa, quando si parlava, per esempio, di una fine del mondo come esito di una catastrofe nucleare: oggi, in realtà, può non essere questo, se è vero che un'apocalisse di questo tipo non ha più, dalla sua parte, le probabilità di una volta. Tuttavia il rischio dell'apocalisse continua a sussistere e ne possiamo parlare, oggi, come di un'apocalisse sottile, penetrante, che si viene insinuando nelle pieghe della nostra esistenza e addirittura nell'esperienza del quotidiano. Si tratta, direi, dell'apocalisse connessa al rischio di uno spegnersi del senso, al rischio che i significati si ottundano e che i valori finiscano ultimativamente di svuotarsi.

Mentre ascoltavo la bellissima relazione di Nereide Rudas sulla nostalgia, mi veniva da pensare, per contrasto, alla configurazione che un oggetto di questo tipo avrebbe potuto assumere all'interno delle problematizzazioni demartiniane. Senza dubbio, nella misura in cui si accompagna all'eclissamento oggettivo di una realtà domestica e al senso di vuoto che questo venir meno introduce nel rapporto io-mondo, la nostalgia può essere riconosciuta come uno dei nodi focali della sindrome apocalittica e, senza dubbio, sono tutte pertinenti le connotazioni rilevate da Nereide. Ma, demartinianamente parlando, la nostalgia, anche quando si presenta nelle forme estreme delle sue valenze patologiche, è sempre carica di valori, ha dietro di sé un orizzonte assiologico straordinariamente importante. Anzi è nostalgia proprio in forza dell'attaccamento viscerale a qualcosa che vale e da cui si è per qualche ragione separati. Direi, appunto, che l'impallidimento della realtà determinato dall'assenza di ciò che costituisce l'oggetto del *nostos* è qualcosa che rimanda in modo perentorio a una controparte di valori sentita con grande intensità. Proprio per questo è necessario ammettere che l'apocalisse da essa configurata ha lo stesso tipo di tensione escatologica che troviamo nelle apocalissi rifondatrici, come appare evidente nell'equivalenza del rapporto speculare rovesciato che è possibile stabilire tra *nostos* ed *escaton*. L'individuo divorato dalla nostalgia anela a tornare alla patria perduta, così come il seguace di qualche movimento millenaristico anela a ricongiungersi al «regno dei giusti». La differenza sta solo nel verso, ovvero nel fatto che l'*escaton* del nostalgico non è una proiezione in avanti, ma una proiezione all'indietro. È, appunto, *nostos*, ritorno. Questo significa che, agli occhi del nostalgico, un mondo di cose familiari si contrappone al mondo dello spaesamento, e che un orizzonte del desiderio inclinato verso il passato fronteggia l'«angoscia territoriale» sofferta nel presente. Nessuno, quanto il nostalgico, sa quanto vale la normalità del consueto. Del resto, il mi-

to odissaico dell'irresistibile pulsione a tornare è una vera e propria apoteosi dell'attaccamento a questa normalità del consueto. L'estimo che Ulisse potrebbe fare di Itaca corre sicuramente il rischio di essere ipertrofico rispetto a quello che potrebbe farne uno qualsiasi dei pretendenti accampati sotto le finestre di Penelope.

Da questo punto di vista, la nostalgia è quasi rassicurante: vive un'esperienza apocalittica, come ci ha dimostrato Nereide, ma conferma, al tempo stesso, il valore del mondo. Anzi, il valore del valore.

Il vero pericolo, in un certo senso, è l'assenza di nostalgia, ovvero l'incapacità di soffrirla. Come accade nella terribile sindrome della «follia del ritorno» che colpisce i nostri emigrati e che rassomiglia da vicino al *Weltuntergangserlebnis* descritto da Storck, quando analizza alcuni casi clinici di «esperienza delirante di fine del mondo». Se si tiene conto del carattere estremo che la «follia del ritorno» viene ad assumere, in quanto esito terminale di una fenomenologia degenerativa nata all'interno del disadattamento nostalgico, non è difficile percepire il devastante naufragio a cui il mondo va incontro nei vissuti di questa sindrome. L'emigrato sardo che torna in patria soprattutto perché non è più in grado di tollerare l'estraneità del paese-ospite ha la sgradita sorpresa di non poter più ritrovare-riconoscere il mondo che aveva lasciato. Variamente interpretata in sede di prima approssimazione, questa «follia del ritorno» ha messo in luce, una dietro l'altra, tutte le valenze esistenziali coinvolte nella sua smisurata estensione. Dal delirio genealogico alle alterazioni spazio-temporali dell'esperienza percettiva riferita al contesto delle appartenenze, ampi squarci della vita affettiva sarebbero poi risultati essere messi sistematicamente in causa dalle dinamiche demolitorie di questo non «sapersi-più-ritrovare-a-casa».

La «follia del ritorno» è dunque il pericolo di non poter più riconoscere il mondo, di non poterne più cogliere il senso perché esso , nel frattempo, si è svuotato: perché, appunto, dalle forme di alienazione implicite nel disadattamento si è passati a una forma molto spinta di alienazione già molto prossima a quella forma estrema di perdita del Sé rappresentata dalla reificazione. E la reificazione, in quanto forma estrema dell'alienazione, non contiene più nessuna dinamica disalienante: è priva di ogni capacità di rilancio e di progetto. Significa essere diventati definitivamente cose, perdendo se stessi e i significati del mondo.

Se la «follia del ritorno» ha in linea di massima queste caratteristiche, si comprende facilmente come essa rappresenti un al di là pietrificato della nostalgia, che rende impossibile quel coinvolgimento positivo nel valore presupposto come sorgente ansiogena da quest'ultima. La «follia del ritorno» è già

l'apocalisse in atto, una forma di apocalisse senza *escaton*, la dissoluzione non più trattabile delle sintonie tra io e mondo.

Ma ecco il punto a cui tendevo. Se è vero che la «follia del ritorno» ha uno spazio di affioramento particolarmente acuto nei vissuti della nostra gente che torna, e se è vero che noi, antropologicamente parlando, siamo un caso emblematico delle tensioni apocalittiche poste al centro di questa riflessione, nulla impedisce di pensare che anche la nostra «follia del ritorno» possa diventare una generalizzata «follia del ritorno» e che a questo modo possa incominciare a essere ridefinito ciò che per il momento passa inosservato sotto le varie classificazioni della fenomenologia del disadattamento.

Ora, di fronte a questo pericolo, io credo che le possibili normalizzazioni che questo grande esorcismo potrebbe averci procurato dovrebbero essere a loro volta esorcizzate attraverso l'impegno di continuare a pensare le domande che qui sono state poste. La Fondazione Sardinia, nell'arco di tempo che ancora ci separa dal Duemila, si propone di farlo con altri tre convegni sull'argomento, continuando con molta probabilità con un convegno sulla *Fine del mondo* di Ernesto De Martino, da realizzare l'anno venturo.

APPENDICE

I relatori

Giulio Angioni è ordinario di Antropologia culturale all'Università di Cagliari. Tra le sue pubblicazioni, sono da segnalare *Tre saggi sull'antropologia dell'età coloniale* (Palermo 1971), *Rapporti di produzione e cultura subalterna: contadini in Sardegna* (Cagliari 1973), *Sa laurera: il lavoro contadino in Sardegna* (Cagliari 1975), *Il sapere della mano: saggi di antropologia del lavoro* (Palermo 1986), *I pascoli erranti. Antropologia del pastore in Sardegna* (Napoli 1989). Notevole la sua produzione letteraria. Si pensi a: *A fogu a intru* (Edes), *L'oro di Fraus* (Marsilio), *Il sale sulla ferita* (Editori Riuniti), *Una ignota compagnia* (Editori Riuniti), *Lune di stagno* (Demos).

Bachisio Bandinu, laureato in lettere e diplomato in giornalismo e televisione presso la Scuola Superiore delle Comunicazioni Sociali (Università Cattolica di Milano), ha pubblicato *Il re è un feticcio* (Rizzoli, 1976), *Costa Smeralda* (Rizzoli, 1980), *Narciso in vacanza* (AM&D, 1994), *Lettera a un giovane sardo* (Edizioni della Torre, 1996).

Maria Bettetini è ricercatore di filosofia morale all'Univesrsità "Ca' Foscari" di Venezia. Si è occupata di filosofia antica (la dialettica in Platone) e tardo-antica, con particolare interesse agli esiti del neoplatonismo nell'ontologia e nell'etica cristiana. Le teorie gnostiche e cristiane sull'origine del male, sullo statuto della materia e quindi sul rapporto tra reale e virtuale, sono attualmente al centro delle sue ricerche. Pubblicazioni recenti: *La misura delle cose* (Milano 1994), *Agostino: Sulla bugia* ((Milano 1995), *Agostino: Musica* (Milano 1997).

Remo Bodei è professore di Filosofia all'Università e alla Scuola Normale Superiore di Pisa e *recurrent visiting professor* alla University of California di Los Angeles. Ha studiato e insegnato in diverse università europee e americane. Tra i suoi libri: *Sistema ed epoca in Hegel* (Bologna 1975), *Multiversum* (Napoli 1979,1983), *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno* (Torino 1987), *Hölderlin: la filosofia y lo tragico* (Madrid 1990), *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste* (Bologna 1991), *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico* (Milano 1991).

Mimmo Bua, docente di lettere e studioso del simbolismo, ha pubblicato diversi volumi, di cui è opportuno ricordare: *Lo scrittore nascosto* (Cagliari 1984), *Gente di*

Ischiria (Cagliari 1985), *Storie, fiabe, miti, riti del mondo contadino oristanese* (Oristano 1992), *Trintasex, il metro e le figure* (Oristano 1997).

Gianni Carchia, docente di Estetica all'Università di Roma Tor Vergata, è autore, fra l'altro, di *Orfismo e tragedia* (Milano 1979), *Estetica ed erotica* (Milano 1981), *La legittimazione dell'arte* (Napoli 1982), *Dall'Apparenza al Mistero* (Milano 1983), *Retorica del sublime* (Roma-Bari 1990), *Arte e bellezza* (Bologna 1995), *La favola dell'essere. Commento al "Sofista"* (Macerata 1997).

Placido Cherchi insegna Filosofia e Storia in un Liceo di Cagliari. Tra le sue pubblicazioni, sono da segnalare, *Paul Klee teorico* (Bari 1978), *Sciola. Percorsi materici* (Cagliari 1982), *Ernesto De Martino: dalla crisi della presenza alla comunità umana* (Napoli 1987), *Pittura e mito in Giovanni Nonnis* (Quartu S.E. 1990), *Nivola*, (Nuoro 1990), *Il signore del limite. Tre variazioni critiche su Ernesto De Martino* (Napoli 1994), *Il peso dell'ombra. L'etnocentrismo critico di Ernesto De Martino e il problema dell'autocoscienza culturale* (Napoli 1996).

Bruno Forte, ordinario di Teologia dogmatica nella Pontificia Facoltà Teologica Meridionale, è autore di numerose pubblicazioni, tra le quali vanno segnalate: *Cristologie del Novecento* (Brescia 1985), *Gesù di Nazareth, storia di Dio, Dio della storia* (Milano 1989), *Trinità come storia* (Milano 1989), *La Chiesa Icona della Trinità* (Brescia 1990), *Teologia della Storia* (Milano 1991).

Sergio Givone ha insegnato nelle università di Perugia e di Torino. Attualmente è ordinario di Estetica all'Università di Firenze. Tra i suoi libri più recenti: *Dostoevskij e la filosofia* (Roma-Bari 1984), *Disincanto del mondo e pensiero tragico* (Milano 1988), *La questione romantica* (Roma-Bari 1992).

P. Vittorino Grossi, agostiniano dell'Istituto Patristico "Augustinianum" di Roma e direttore della rivista di studi patristici "Augustinianum", detiene la cattedra di Patrologia e Patristica alla Pontificia Università Lateranense. Autore di varie monografie ed articoli, dirige la collana di "Cultura Cristiana Antica" dell'editrice Borla. Tra i suoi scritti più recenti, vanno segnalati: *Lineamenti di antropologia patristica* (Borla, 1983), (in collaborazione con A. Di Berardino) *La Chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni* (Borla, 1984), (in collaborazione con P. Siniscalco) *La vita cristiana nei primi secoli* (Studium, 1988), *A proposito dei testi agostiniani sulla libertà* (in Atti II del Congresso Internazionale su S. Agostino, Roma 1987), *La ricerca della verità in S. Agostino: possibilità e modelli* (in "La Ciudad de Dios" 200, 1987), *Cristianesimo e cultura nei primi secoli* (in "Studium" 1/1988), *La pace nei Padri della Chiesa: Origene - Agostino - Bernardo* (in La Pace. Sfida all'Università Cattolica, Herder-FIUC Roma 1988), *Chiesa e Poveri nei primi secoli* (in Poveri e povertà nella storia della Chiesa - Quaderni della Fondazione di S. Carlo, Modena 1988), *A*

proposito della sessualità umana nella tradizione patristica. Il pensiero e l'influenza di Agostino (Universidad de Pamplona 1989), *La catechesi battesimale agli inizi del V secolo. Le fonti agostiniane (SEA 39)* (Roma 1993), *L'Homme et son salut* (in AA.VV., *Histoire des dogmes*, ed. Descléc, Paris 1995).

Reimar Klein, allievo di Adorno, ha insegnato filosofia all'Università di Berlino e letteratura tedesca a Bergamo. Attualmente insegna letteratura tedesca e traduzione all'Università di Trieste e storia della cultura tedesca allo IULM di Feltre. In Italia ha pubblicato *Dialettica e storia* (Milano 1984), *L'immagine dell'artista* (Milano 1984) e curato il volume *Il testo autobiografico nel Novecento* (Milano 1993). Ha tradotto in tedesco Pasolini, Colli e Calasso.

Maria Antonietta Mongiu, archeologa e docente di lettere in un liceo di Cagliari, ha curato scavi urbani nel territorio delle province di Cagliari e di Sassari, evidenziando il riuso dei luoghi nelle fasi sarde antiche e alto-medioevali. Oltre a saggi specifici relativi agli scavi e alla topografia di Cagliari, ha pubblicato lavori sulle dominanti ambientali dei luoghi, sulla "lunga durata", sul concetto di "margine". Tra i vari titoli, si ricorda *La città e le disavventure della dialettica del riconoscimento*, in AA.VV., *La città in ombra*, Angeli, Milano 1996.

Nereide Rudas è professore ordinario di Psichiatria all'Università di Cagliari, dove dirige la Clinica psichiatrica e la Scuola di specializzazione in Psichiatria. È, inoltre, presidente nazionale della Società italiana di Psichiatria forense. Tra le sue innumerevoli pubblicazioni (sul piano scientifico si contano più di 4OO titoli), è da segnalare *L'isola dei coralli* (Firenze 1997).

Luigi Ruggiu è professore ordinario di Storia della filosofia presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Venezia. Sono numerosi i suoi contributi scientifici. Si segnalano in particolare: *Tempo coscienza e essere nella filosofia di Aristotele* (Brescia 1970), *Teoria e prassi in Aristotele* (Napoli 1973), *Parmenide* (Venezia-Padova 1975), *La scienza ricercata. Economia, politica e filosofia. Studi su Aristotele e Marx* (Treviso 1979), *La genesi dello spazio economico* (Napoli 1982), *Tempo: "un'ostinata illusione"? Note per una introduzione alla questione del tempo* (in *Il tempo in questione. Paradigmi della temporalità nel pensiero occidentale*, a c. di L. Ruggiu, Milano 1997), *Anima e tempo in Aristotele* (Ib.), *Tempo e concetto in Hegel* (in *Filosofia del tempo*, a c. di L. Ruggiu, Milano 1998). Ha inoltre curato con un saggio introduttivo e un commentario filosofico il *Poema della natura di Parmenide* (Milano 1992), e - con saggio introduttivo, traduzione, note e apparati - la *Fisica* di Aristotele (Milano 1995).

CURRICULUM

Fondazione Culturale Sardinia

La **Fondazione Culturale Sardinia** , con sede in Cagliari, ha sette anni di vita essendo stata fondata nel febbraio del 1991. In questo periodo ha svolto un'intensa attività in molti settori culturali, nel rispetto del suo statuto ed anche delle finalità della legge regionale di finanziamento di queste iniziative.
La Fondazione, infatti, ha tenuto seminari di studio per giovani e non giovani, ha condotto ricerche mirate su alcuni settori della vita economica e sociale della Sardegna, ha provveduto a diffondere i risultati delle sue ricerche con manifestazioni pubbliche, pubblicazioni e presentazioni di libri; ha inoltre collaborato con altre associazioni culturali per una migliore divulgazione dei temi trattati. La stampa ed in genere i mezzi di comunicazione di massa hanno, di volta in volta, dato ampio risalto alle manifestazioni della Fondazione che sono state sempre seguite da un pubblico folto e attento.
Talvolta, com'è accaduto nel dicembre del 1994, si è parlato di manifestazioni della Fondazione Sardinia anche all'estero, nel Regno Unito e negli Stati Uniti d'America.
Alcuni dei materiali prodotti costituiscono, già da ora, oggetto di ricerca per studiosi e studenti, per tesi di laurea o altre opere.
Inoltre la Fondazione sta ordinando archivi, documenti fotografici sulla storia dell'autonomia della Sardegna dai quali sono stati già tratti materiali per studi già pubblicati o di prossima pubblicazione.
Alleghiamo un sintetico elenco delle iniziative svolte nei sette anni di attività.

CONVEGNI - SEMINARI

1991 Convegno su **"I moti di Cagliari del 1794 nel 70° anniversario del PSD'AZ."**
Seminario su **"I termini del Sardismo: federalismo e autonomia".**

1992 Seminario su **"Turismo e Parchi".**
Convegno su **"Emilio Lussu ed il Sardismo".**
Seminario su **"L'economia della Sardegna e la sua bilancia commerciale".**
Ciclo di Forum su **"Modernizzazione e tradizione"** (in collaborazione con la società Sarda di Sociologia sulla ricerca sociologica in Sardegna).

1993 Convegno su **"Attualità del Sardismo e informazione politica".**

Convegno su **"Il sardo-fascismo".**
Seminario su **"Isola Sardegna: L'ambiente come risorsa".**

1994 Convegno su **"Società sarda e religiosità".**
Collaborazione al Convegno internazionale indetto in Sardegna dal gruppo Arcobaleno del Parlamento Europeo.
Incontri culturali dell'Associazione Sardegna-Kazachstan.
Collaborazione alla **"Serata di Cultura Sarda"** indetta dalla Confederazione Sindacale Sarda.

1995 Convegno su **"Sa Limba: in chiesa, a scuola".**
Seminari di studi: Il locale ed il globale:
"Locale e globale nell'esperienza giovanile" a cura di Bachisio Bandinu
"Locale e globale nell'arte" a cura di Placido Cherchi
"Si è sempre locale di qualche globale" a cura di Gianfranco Bottazzi
"Locale e globale nel teatro" a cura di Piero Marcialis
"Locale e globale nella poesia" a cura di Giommaria Cherchi
Seminario di studi: **"Sa die de sa Sardigna: la legge e la festa"**
Collaborazione alla giornata di "Sa Die" organizzata dal Comitato Sa Die
Seminario su **"La Sardegna e i mass-media"** (1° incontro)
Incontro-dibattito su **"La Casa Comune dei Sardi"**
Mostra all'Exmà **"La Radio e la Sardegna cent'anni insieme"**

1996 Due manifestazioni a Seneghe organizzate su **"Il sardo fascismo"**
Convegno internazionale su **"S. Agostino di Ippona e le apocalissi dell'Occidente"**
Conferenza-spettacolo: **"Sonos sardos: dove va il folklore musicale"**
Seminario su **"La Sardegna e i mass-media** (2° incontro)
Collaborazione all'incontro-dibattito con gli studenti dell'Hinterland cagliaritano sull'importanza di **"Sa Die"**

1997 Collaborazione all'iniziativa **"Monumenti Aperti"**
Mostra Fotografica **"Ardia di Sedilo"** (forografie di Mario Sollai, testi di P. Pillonca)
Seminario su **"L'informazione e la nuova legge sulla cultura sarda"**
Seminario su **"La legge sulla cultura e la scuola"**

PUBBLICAZIONI

Atti del convegno su **"Emilio Lussu ed il sardismo"**
Atti del convegno su **"Il sardo-fascismo"**

"QUADERNI DELLA FONDAZIONE":

n. 1 **"Radio Sardegna"** di S. De Francisci
n. 2 **"Regionalismo e Autonomismo in Sardegna e in Sicilia"** di L. Del Piano
n. 3 **"Il Federalismo nella storia del sardismo"** di G. Contu
n. 4 **"Un progetto americano per la Sardegna del dopoguerra"** di E. Tognotti
Libro **"Sardisti"** (vol. 1 e 2) di Salvatore Cubeddu
Catalogo testi e fotografie **"La radio e la Sardegna cent'anni insieme"**
Pubblicazione atti: **"Società sarda e religiosità"**
Pubblicazione atti: **"Agostino di Ippona e le apocalissi dell'Occidente"**

PRESENTAZIONI DI LIBRI E OPERE

1993 **"La questione sarda e filosofia del diritto in Gioie Solari"** di Alberto Contu
"Sardisti" (vol. 1) di Salvatore Cubeddu

1995 **"Regionalismo e Autonomismo in Sardegna e in Sicilia"** di L. Del Piano
"Il federalismo nella storia del sardismo" di G. Contu
Atti convegno: **"Emilio Lussu ed il sardismo"**

1996 **"Il signore del limite"** di Placido Cherchi
"Cultura e Culture" di Giovanni Lilliu
"Sardisti" (vol. 2) di Salvatore Cubeddu
"Sa di' de s'Acciappa" di Piero Marcialis

1997 **"Chent'annos"** di Paolo Pillonca
"Lettera a un giovane sardo" di Bachisio Bandinu
"Giacobini moderati e reazionari in Sardegna" di Vittoria Del Piano
"Il peso dell'ombra" di Placido Cherchi

LAVORI IN VIA DI REALIZZAZIONE

Completamento del **Dizionario sardo** - Principali lingue europee (inglese-francese-spagnolo-tedesco) a cura di Mario Puddu;
Progetto di una **rivista multimediale e plurilingue;**
Convegno su **"Raimondo Carta Raspi";**
Seminario di studi: **"La recente esperienza musicale tra etnos e modernità";**
Convegno su **"Politica nova";**
Convegno su **"Economia in Sardegna";**
Convegno su **"Sardegna-Svizzera, isole a confronto"**

Inoltre la Fondazione ha preso parte a dibattiti, convegni, presentazioni di libri (promossi direttamente dalla Fondazione o da altre associazioni) in varie città e paesi della Sardegna e, talvolta, anche fuori della Sardegna.
La Fondazione Culturale Sardinia ha per scopo: **promuovere iniziative di studio, convegni, ricerche e documentazione sui problemi economici, culturali e politici della Sardegna.**

I componenti del Consiglio di Amministrazione della Fondazione Sardinia sono: Dott. Vindice Gaetano Ribichesu (Presidente), prof. Bachisio Bandinu (Vicepresidente), dott. Salvatore Cubeddu (Direttore), prof. Gianfranco Contu (consigliere), prof. Placido Cherchi (consigliere), dott. Giacomo Meloni (consigliere), on. Giorgio Murgia (consigliere).