

## LE ROVINE SELVAGGE

---

di Stefania Consigliere

O pintor Paul Gauguin amou a luz da Baía de Guanabara  
O compositor Cole Porter adorou as luzes na noite dela  
A Baía de Guanabara  
O antropólogo Claude Lévi-Strauss detestou a Baía de  
Guanabara  
Pareceu-lhe uma boca banguela  
(Cateano Veloso, *Estrangeiro*)

*O filósofo Paolo Vignola tolerou a luz do equador  
e o mundo não pareceu-lhe mais o mesmo*

*CLAUDELEVISTRAUSS # 1.* Ci sono nomi sui quali, per un po', ogni ulteriore commento è inutile. Finché il mondo che hanno vissuto e plasmato non entra in un'altra fase della sua storia, tutto ciò che su di loro si può dire dev'essere considerato come già detto. Claude Lévi-Strauss è uno di questi: al di fuori del circuito ricchissimo e raffinato, ma inevitabilmente chiuso, dell'accademia, il suo pensiero può solo essere divulgato, dato per scontato. Verrà il tempo, e forse già ne sentiamo l'incedere, in cui la sua opera tornerà come citazione all'ordine del giorno, secondo incroci imprevedibili e in assemblaggi inediti. Per il momento, tuttavia, prolungarne la traiettoria è possibile solo con uno sforzo ciclopico e, in larga parte, istituzionale.

Lévi-Strauss è il nome di un punto mediano, l'attimo di sospensione al vertice di una parabola scientifica e disciplinare che vale la pena di raccontare di nuovo, ancorché brevemente. *Raccontare*, non ripercorrere: Lévi-Strauss è anche il nome del momento in cui, scavando la ragion scientifica fino al suo fondo, torna alla luce un lembo di analogia.

*CLAUDELEVISTRAUSS # 2.* I primissimi fra noi li osservarono con stupore: sembravano felici e la felicità, in Europa, era già guardata con sospetto. Seminudi, crescevano insieme i bambini e praticavano l'erotismo senza sentirsene schiacciati. Alcuni fra questi primissimi (non sappiamo quanti) si sono persi: hanno vagato fra selve fiumi spiagge, a ogni villaggio un nuovo mondo e, mentre cercavano il modo di tornare a quello vecchio, sbiadivano in loro gli automatismi della lingua, del regno, della fede<sup>1</sup>. Gli Altri cominciano qui: quando, smarrendo ripetutamente la

---

<sup>1</sup> V. ad esempio A.N. CABEZA DE VACA, *Naufragi*, Einaudi, Torino 1989: edito per la prima volta nel 1542, il resoconto dell'alto dignitario spagnolo giunge oggi a una nuova leggibilità. Il regista messicano Nicolás Echevarría ne ha tratto un film magnifico, intitolato *Cabeza de Vaca*.

via di casa, gli europei si definiscono per la prima volta come tali. Cercavano così di superare lo spaesamento che provavano a fronte di modi totalmente altri di vivere e di fare mondo, nel disfarsi di ogni presunzione di naturalezza: «Ho ben paura che questa natura sia anch'essa un primo costume, così come il costume è una seconda natura<sup>2</sup>», scriverà Pascal qualche tempo dopo, quando il riverbero di quella vertigine rimbalzava in Europa.

Lo stupore non dura: nell'arco di una generazione chi va dall'altra parte dell'oceano lo fa già con occhi diversi, aspettative rapaci. I selvaggi hanno un'anima come la nostra o sono animali in forma umana? Fratelli da salvare o bestie da soma? Vince una posizione di compromesso: sono umani, come noi hanno un'anima, ma a differenza di noi sono come bambini, da educare alla verità e alla civiltà. I missionari hanno mandato di battezzare e catechizzare tutti: in gioco ci sono la redenzione e la salvezza dell'anima, su certe cose non si scherza. Imparano le lingue e i costumi, istituiscono villaggi ordinati e piantagioni geometriche, traducono la Bibbia: *civilizzano*.

Proprio da Lévi-Strauss viene una delle prime contro-storie della Conquista:

Nelle Grandi Antille, pochi anni dopo la scoperta dell'America, mentre gli Spagnoli spedivano commissioni d'inchiesta per stabilire se gli indigeni fossero o no dotati di un'anima, questi ultimi si occupavano di immergere i prigionieri bianchi sott'acqua per verificare, con una sorveglianza prolungata, se il loro cadavere fosse o meno soggetto a putrefazione.<sup>3</sup>

Ai conquistatori le cose sembrano semplici: c'è chi è civile e chi deve diventarlo. La loro cecità dà una misura del disastro che andava cominciando.

*LA VITA FRA LE ROVINE # 1.* Piazza Elefteria, un po' prima delle sette del mattino. All'unico negozio aperto compro una colazione minimale che mangio aspettando l'autobus. Quando arriva, l'autista sventola la mano per farmi passare: è la settimana del referendum e i trasporti pubblici di Atene sono gratuiti. Lentamente usciamo dalla città e imbocchiamo *Hiera odos*, la via sacra: i venti chilometri che portano a Elefsina, l'antica Eleusi, si chiamano ancora così, però oggi si manifestano nelle forme di una superstrada polverosa, costeggiata da palazzoni e incessantemente trafficata in su e in giù da umani e mezzi a motore.

Al sito archeologico mi staccano il primo biglietto della giornata e per un un'ora mi aggiro fra le rovine in completa solitudine. Poi qualcun altro arriva alla chetichella a visitare le vecchie pietre, ma pochi: i pullman extralusso scaricano altrove le comitive. Cosa cercano quelli che si sono avventurati fin qui, a cosa pensano? Qualcuno di loro avrà la mia stessa *hidden agenda*? Per oltre un millennio intere generazioni di uomini e donne, schiavi e padroni, greci o che almeno parlassero la lingua, alla sola condizione di non essere assassini, andavano a Eleusi per essere iniziati ai Misteri. Si preparavano per diverse settimane, poi seguivano la processione rituale che partiva da Atene e durava un'intera giornata. Nel mezzo

---

<sup>2</sup> PASCAL, *Pensieri*, fr. 117.

<sup>3</sup> C. LÉVI-STRAUSS, *Razza e storia*, in ID., *Razza e storia. Razza e cultura*, Einaudi, Torino 2001 (1952<sup>1</sup>), pp. 3-49, p. 12.

della notte, dopo aver bevuto il *kikeon*, entravano nel *telesterion* e “vedevano”. La visione, dicono unanimi i cronisti, cambiava il loro rapporto con la vita e con la morte: metteva in pace i loro cuori<sup>4</sup>.

Non sappiamo cosa vedessero, né come fosse preparato il *kikeon*, e il fatto più straordinario è proprio questo: la nostra ignoranza. Eleusi non è, per i greci, una pista clandestina o l'occasionale deviazione di pochi marginali; è un evento ricorrente, pubblico, politico, collettivo; è l'impegno di tutta una comunità e, per così dire, un dispositivo iniziatico di massa. Secoli e secoli di iniziazione rituale e nessuno ne rivela niente. Alcuni, in epoca tarda, dissacrano il rito parodiandolo nel salotto di casa, ma subito vengono irrisi e comunque dalla loro blasfemia non si ricava nulla di sensato. Così siamo lasciati a congetturare.

Per chi a Creta si è aggirato fra altre rovine, più antiche, è ovvio supporre che la Demetra di Eleusi arrivasse da lì, contraltare del *macho* furore miceneo. E c'è qualcosa di comico nell'acribia con cui i romani, ogni volta, ingigantiscono i luoghi attrezzandoli con tutti i *sinequanon* per un ameno soggiorno: bagni, palestre, taverne, alberghi, postriboli. Ma nel VII secolo a.C., quando viene fondato, il tempio di Eleusi nasce piccolo, non più grande di una chiesetta di campagna. Cerco di rintracciare i segni murari, quasi del tutto interrati, del primo *telesterion*. Provo a immaginarmi alla sua porta, in una notte fra estate e autunno, nel mese di Boedromione. Giorni di digiuno, poi l'uscita da Atene, un lungo camminare sotto il sole accanto ai carri in processione, cantando, invocando. Qualcuno mi porge una ciotola con la mia dose di *kikeon*. So che come sempre avrei paura, un senso di soggezione. Ma non mi sentirei spaesata. Ho già vissuto questo momento, qualche anno fa, a migliaia di chilometri da qui.

*CLAUDELEVISTRAUSS # 3.* Dopo e accanto ai missionari è la volta dei coloni, dell'estrazione delle ricchezze e dello sfruttamento intensivo della mano d'opera, che anticipa di diversi decenni l'atroce disciplina di fabbrica che funesterà l'Europa. L'acqua di mare lava l'oro del sangue che è costato: quando la ricchezza ammassata nella rapina coloniale incontra il protestantesimo ha inizio la transizione al capitalismo, pianta incantevole e velenosa che ben fiorisce nel clima europeo, affondando le radici nelle colonie. L'accumulazione primitiva, che Marx ha descritto per l'Inghilterra, ha come raggio quello del pianeta intero<sup>5</sup>.

La parabola della spoliazione culmina nell'Età degli Imperi: fra il 1870 e il 1914 l'esplorazione del globo si completa, così come l'appropriazione di ogni lembo di terra da parte degli stati europei<sup>6</sup>. L'abuso e la violenza si fanno infernali, in molti luoghi del mondo si può parlare di regimi di sterminio a bassa intensità. Il velo magico che copre queste operazioni criminali si chiama Progresso, mito centrale della modernità: a casa, lontani dal caldo dei tropici e dall'agonia delle pelli scure,

---

<sup>4</sup> A. TONELLI (a cura di), *Eleusis e Orfismo. I misteri e la tradizione iniziatica greca*, Feltrinelli, Milano 2015.

<sup>5</sup> C.J. ROBINSON, *Black Marxism. The making of the Black radical tradition*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill and London 2000 (1983<sup>1</sup>).

<sup>6</sup> E.J. HOBSBAWM, *L'Età degli imperi (1875-1914)*, Laterza, Roma-Bari 2005 (1987<sup>1</sup>).

tutti si compiacciono dell'opera civilizzatrice dei nostri ragazzi, che stanno portando ai selvaggi la conoscenza, la ragione, il benessere e le buone maniere.

È il periodo in cui nasce ufficialmente l'antropologia, con una generazione di studiosi di vastissime letture e sterminate conoscenze: leggono i resoconti dei missionari e dei viaggiatori, maneggiano da professionisti l'archeologia, la linguistica, la biologia, la mitologia, la storia delle religioni. Vivono nella *pax imperialis*: il capitalismo non è mai stato così trionfante, mai tanto plausibile il suo mito. Hanno un progetto grandioso: leggono la storia umana come un unico sentiero a tappe, *revenant* della più antica *scala naturae*; cercano le costanti, il progresso, l'ordinamento gerarchico; studiano l'Uomo – non gli umani. Per un attimo ancora si può far finta che le questioni fondamentali siano tutte sostanzialmente risolte e che la cifra di questa soluzione sia la civiltà imperiale europea<sup>7</sup>.

Negli stessi anni, tuttavia, una crisi profondissima comincia a manifestarsi ovunque: per le strade, nelle scienze, nelle coscienze. Prende nomi e figure differenti, difficili da tenere insieme: crisi del fondamento in filosofia, crisi dei fondamenti nelle scienze, rivoluzione, comunismo. Un enorme rivolgimento, di portata antropologica, sembra alle porte. Un paio di generazioni lavorano alacremente a nuovi modi della conoscenza e della relazione con il mondo. *Cuore di tenebra* e i rapporti di Roger Casement insinuano fra i benpensanti sospetti inquietanti sull'impresa coloniale<sup>8</sup>.

Poi arrivano il 1914 e la Guerra dei trent'anni del Novecento, cambiano cieli e orizzonti: nulla resta della nuova scienza nel senso comune, la psicoanalisi si fa hobby da ricchi, i musei disarmano l'arte, il comunismo diventa una sindrome asiatica. All'antropologia tocca un destino scisso, al contempo istituzionale e refrattario. L'università annette e frammenta il sapere ciclopico che fu dei pionieri in settori specializzati, che nessuno più padroneggerà nel loro insieme, ma al contempo imprime alla disciplina la sua svolta metodologica fondamentale: l'etnografia. I resoconti non bastano più: l'antropologo deve andare sul campo, osservare in modo partecipante un altrove radicale (l'antropologia diventa *relativista*) e poi mostrare agli occidentali che, alla fin fine, tutti i sistemi culturali si basano su una connessione razionale di istanze. Il *funzionalismo* è il suo metodo intellettuale: qualsiasi istituto, qualsiasi costume è funzionale alla tenuta complessiva del sistema; e se, a tutta prima, gli usi e i costumi degli altri ci erano parsi irrazionali, è perché li stavamo guardando dalla prospettiva sbagliata.

*LA VITA FRA LE ROVINE # 2.* È quasi mezzanotte: il buio della selva e il fuso orario alieno confondono l'orologio interno. Sediamo in cerchio, appoggiati alle pareti della maloca, la grande capanna rituale aperta sui vegetali e gli animali che stanno là fuori, mentre il taita prepara lo yagé. Il rito ha i suoi tempi, i suoi criteri, che osservo senza troppo capire. Arrivato il momento ci alzeremo a turno per andare a

---

<sup>7</sup> C.E. SCHORSKE, *Vienna fin de siècle. La culla della cultura mitteleuropea*, Bompiani, Milano 2004 (1980<sup>1</sup>).

<sup>8</sup> M. TAUSSIG, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: a Study in Terror and Healing*, University of Chicago Press, Chicago 1987.

bere da una tazza di legno il doppio decotto, misurato secondo la nostra esperienza e (così immagino) la nostra stazza. Nella notte, durante il lungo corpo a corpo con la pianta – danza a volte, a volte lotta – sarà un canto a fare da corrimano. Se ti perdi, cerca la voce; se hai paura, ascolta il canto. Ho fatto tutto quello che era necessario per trovarmi qui: il viaggio, i moduli, la dieta, la purga, la dichiarazione di intenti. La documentazione, anche: ho letto tutto quello che potevo leggere. Non sull'Amazzonia, però, e neanche sulle piante maestro della selva, e neppure sugli Shipibo o sul curanderismo. Per arrivare fin qui ho letto tutto quello che sono riuscita a trovare su Eleusi.

Non sappiamo, né probabilmente mai sapremo, quando i popoli dell'Amazzonia hanno cominciato a usare la *Banisteriopsis caapi* per produrre una bevanda in grado di aprire la scorza psichica e fisica dei soggetti e rimetterli in relazione con quello che li circonda e li abita: le piante, gli animali, le molte anime degli umani, i fantasmi di quello che è accaduto e di quello che non è potuto accadere, le invidie, le lotte segrete, le passioni. C'è tutta una conoscenza sociale implicita, imparlabile, che passa attraverso le immagini, i non detti e i saperi spurî, e che lo yagé rende visibile. È la presenza in noi della storia: quella individuale e quella collettiva. Secondo Michal Taussig

taluni eventi storici, e in particolare gli eventi politici della conquista e della colonizzazione, vengono oggettivati nel repertorio sciamanico contemporaneo come immagini magicamente potenziate, capaci di causare, come anche di allontanare, la malasorte.<sup>9</sup>

Non è un mero disordine quello che si presenta nella visione, né si tratta di archetipi, e neanche di antiche scene legate “solo” alla biografia individuale. Sono le ferite storiche, i morti non sepolti, la violenza del dominio, le memorie che non sappiamo di avere: il deposito, entro ciascuno, dei tempi e della loro carica distruttiva, la sedimentazione del disastro che chiamiamo “storia”. Ed è anche la possibilità, sempre fragile e ambigua, di una contromemoria.

*Yagé nights* e riti eleusini si compongono in un incrocio a dir poco azzardato. L'elemento che più li accumuna è la squalifica etica, epistemologica e ontologica che la cosmovisione moderna vi getta sopra. Eleusi, così come Orfeo, Dioniso, le baccanti e gli oracoli, è quanto rimuoviamo dalla Grecia antica per riuscire a logicizzarla. La molteplicità dei mondi umani e dei loro modi di esistenza e conoscenza è quanto cerchiamo di rimuovere dal presente in nome di un futuro di solo Progresso. Questa convergenza, chissà perché, mi toglie un po' di paura nel momento in cui, in selva, *vado a vedere* – o piuttosto a essere vista.

Alcuni temono, in tutto ciò, la rovina dell'illuminismo, della ragione, del senso stesso della civiltà occidentale. Il rischio esiste. Ma mi chiedo se una tetragona fortezza a tripla cinta muraria, senza porte né finestre né ponti levatoi, con l'aria pompata da macchine, maxi-schermi a ogni parere e *piped music* negli ascensori non sia qualcosa di molto peggio di un rudere. Fra le rovine, almeno, crescono le piante selvagge e i fantasmi che vi si aggirano hanno un nome.

---

<sup>9</sup> M. TAUSSIG, *Shamanism, colonialism...*, op. cit., p. 367.

*ILLUMINAZIONI PROFANE # 1.* È stato Marx a dimostrare che la modernità si presenta disincantata solo per meglio contrabbandare l'incanto suo proprio: quello della merce, il suo fantasmagorico divenire-mondo che corrisponde al divenire-merce degli umani, della terra, dei viventi. È un sortilegio che richiede, e produce, una forma particolare di soggetto: l'individuo auto-centrato, razionale, utilitarista che tutti quanti, da quattro secoli, siamo tenuti a essere, recidendo i legami a tutto ciò che non è merce e chiamando quest'autismo libertà. Questa peculiare configurazione comprende anche l'incapacità di pensare le esperienze che esulano dallo schema previsto e dalla ragione strumentale: il sogno, la conoscenza analogica, la felicità delle rivoluzioni, l'intuizione, l'innamoramento, le sincronicità ecc. Se pure queste cose le viviamo e le percepiamo, in quanto moderni siamo tenuti a non farcene mai niente: non pensarle, non esplorarle, non riconoscerle come valide, non cogliere le possibilità di altrimenti che portano in sé.

E invece è proprio da qui che si può ripartire: da un'attenzione inflessibile a quel che ci capita, a quel che avvertiamo, alle sensazioni che vengono dalla relazione coi luoghi, con gli altri viventi, con gli umani e con le loro pieghe. Simone Weil ha scritto che l'attenzione è l'unico fondamento legittimo dell'etica: accorgersi che le cose esistono, osservarle, farle essere; quelle esterne a noi come quelle interne. Come nell'empirismo di William James: *nient'altro che l'esperienza, ma allora tutta l'esperienza*, senza escluderne nessuna parte, per quanto strana, scomoda, straniante o inquietante. Cosa succede quando, leggendo un libro, sono costretta a poggiarlo dopo poche pagine perché il cuore batte troppo forte? Perché senza ragione apparente alcuni luoghi mi respingono? Cosa si vive di notte, nei sogni, così intenso da ribaltare intere giornate? Quale felicità abita i cortei, con la loro sospensione del tempo ordinario? E quale oggettivo sentimento del presente affligge la metà della popolazione occidentale che chiamiamo depressa?<sup>10</sup>

*CLAUDELEVISTRAUSS # 4.* Portandosi al di là del funzionalismo Lévi-Strauss, vero e proprio eroe epistemologico del Novecento<sup>11</sup>, reinventa l'antropologia incrociando l'etnografia alla filosofia e alla linguistica e mettendola al centro del dibattito della seconda metà del secolo. Il "sistema" in cui tutto si tiene non è più solo quello interno a ciascuna cultura ma, in modo ben più visionario, quello simbolico, il cui zoccolo fondante è universale e che, all'insaputa dei soggetti, governa l'esistenza dei collettivi umani secondo leggi normalmente celate alla consapevolezza dei singoli così come dei gruppi. I fenomeni visibili, vivibili, sono l'esito di un gioco combinatorio, una *parole* già prevista e resa possibile dalla *langue*, ovvero dalla struttura. Non esperibile in sé, la struttura che tutto tiene si fa conoscibile solo attraverso l'analisi comparata: dei sistemi di parentela, dei miti, delle opposizioni binarie. La proibizione dell'incesto, in particolare, agisce come una sorta di interfaccia fra natura e cultura, snodo su cui l'intero sistema simbolico

---

<sup>10</sup> Su quest'ultimo tema M. FISHER, *Capitalist realism. Is there no alternative?*, Zero Books, Winchester 2007 (ma è bene non fermarsi lì, perché in pratica la depressione di massa è un dispositivo del governo biopolitico; sulla felicità, v. sotto il paragrafo "Illuminazioni profane # 4").

<sup>11</sup> P. BOURDIEU, *Homo Academicus*, Minuit, Paris 1984; V. CHAMBARLHAC, *Lévi-Strauss en socialisme*, «Cahiers d'Histoire» 101, 2007, pp. 83-99.

viene a innestarsi: a ragione Melandri definisce il pensiero di Lévi-Strauss un naturalismo<sup>12</sup>.

Le conseguenze sono vertiginose e coinvolgono le fondamenta culturali della modernità occidentale. Per cominciare, i soggetti umani non sono artefici della propria storia ma attori di un copione le cui parti seguono una complessa regola combinatoria. Nello strutturalismo la storia stessa si fa sbiadita, insostanziale. Per alcuni è un incubo freddo, per altri la via regia verso un universalismo infine non svalutante: la dissolvenza della storia significa infatti che nessun “progresso” può essere invocato a giustificare la gerarchia delle culture umane. E infatti l’altro asse fondante del pensiero levistraussiano è l’importanza della differenza culturale fra i diversi gruppi umani e la conseguente necessità del suo mantenimento: essa agisce infatti come un crinale differenziale che rende possibile lo scambio. Detto altrimenti: lo scambio esiste solo laddove ci sia una distanza da superare.

Prossimo al socialismo rivoluzionario, il giovane Lévi-Strauss aveva ipotizzato di dedicarsi alla politica. L’incarico d’insegnamento in Brasile lo trasforma in antropologo, convertendo la passione sociale in un altoforno intellettuale. Rintuzzata ovunque, la possibilità della rivoluzione si fa, nel suo pensiero, spettrale: alcune società, quelle *calde*, sono più inclini alla confusione e ai ribaltamenti della storia; altre, quelle *fredde*, lo sono meno. In accordo con le leggi strutturali le società calde possono raffreddarsi, quelle fredde riscaldarsi<sup>13</sup>: i grandi sommovimenti sono pre-scritti entro un sistema che solo pochi grandi iniziati riescono, molto parzialmente, a decrittare. L’anziano Lévi-Strauss si descriverà come anarchico di destra.

Per un curioso destino, lo strutturalista *par excellence* è anche il primo a portare l’antropologia alla svolta interpretativa con un libro-capolavoro come *Tristi tropici*. Dopo di lui, la disciplina imbecca in modo assai deciso questa pista: la questione non è più di leggere il mondo intero (e l’umano tutto) a volo d’aquila, ma di provare a comprendere le culture secondo i loro propri termini. Vedere il mondo con gli occhi dell’altro, dunque: come ci si sente a essere un Dogon? Cosa percepisce un Kaluli nei suoni della foresta? Qual è la cosmovisione dei contadini del Bocage che lanciano sortilegi? Un nuovo entusiasmo rivoluzionario percorre la disciplina nel “decennio ‘68”, le ricerche si concentrano sul concetto di persona, sull’esperienza emotiva dei soggetti, sul dialogo come fonte della conoscenza etnografica. Le sperimentazioni nel registro della scrittura permettono spostamenti epistemologici significativi: le condizioni di produzione del sapere etnografico diventano cruciali e costringono i ricercatori a uscire definitivamente dalla (presunta) oggettività dello scienziato e a entrare nel qui e ora di un incontro sempre “sporco di realtà”, commisto, situato. Questa volta la storia non scompare e, anzi, occupa tutto il quadro; ma è come smontata in frammenti sconnessi, un fuoco d’artificio che, alla fine, rischia il mutismo per eccesso di consapevolezza.

Lévi-Strauss sta lì, impassibile come il gran signore che in effetti era, dritto nell’occhio del ciclone: non fa scuola e rimane, in buona sostanza, un solitario.

---

<sup>12</sup> E. MELANDRI, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull’analogia*, Quodlibet, Macerata 2004 (1968<sup>1</sup>); E. TERRAY, *La vision du monde de Claude Lévi-Strauss*, «L’Homme» 193, 2010, pp. 23-44.

<sup>13</sup> C. LEVI-STRAUSS, *Un autre regard*, «L’Homme», 33 (126-128), 1993, pp. 7-11.

Come certi personaggi del realismo magico sudamericano, vive talmente a lungo che, alla sua morte, nessuno più lo sospettava ancora vivo.

*LA VITA FRA LE ROVINE # 3.* Partendo per la selva mi ero ripromessa di andare quanto prima a visitare quel che resta di Eleusi e chiudere così quel cerchio incerto. Ora, mentre cammino fra le mura dell'antico tempio, sospetto si sia trattato una forma sofisticata di pavidità antropologica: per avvicinarmi a una pratica tanto aliena quanto la medicina amazzonica ho dovuto agganciarci a qualcosa di analogo che stava sulla linea filogenetica della mia tradizione culturale – e chi meglio degli antichi greci? I misteri di Eleusi, allora, con tutto il fascino e l'ambiguità di cui il vocabolo si è caricato nel tempo. Eleusi è misteriosa perché ne sappiamo poco, ma anche perché, da bravi moderni, ci aspettiamo che la parola "mistero" faccia riferimento a una dottrina segreta, a un insegnamento esoterico. Niente del genere, ma ci vuole un po' per capirlo.

Un paio di settimane fa, all'arrivo in Grecia, un cartello alla porta di un ascensore mi ha folgorata. Diceva: *ektos leitourgias*, "fuori servizio". La parola *liturgia*, che in italiano farei fatica a definire per via delle sue temibili risonanze sacre e culturali, qui significa "funzionamento, uso, servizio". La scoperta ha messo in moto un curioso pendolo interpretativo. L'illuminista in me se la ride: dietro ogni concetto alto, difficile, oscuro, c'è sempre una spiegazione quotidiana; ogni cosa che sembri trascendente può essere riportata alla dimensione profana<sup>14</sup>. Ma esulta anche l'anima romantica, che sotto le parole più ordinarie intravede una profondità inesauribile, abissale, originaria. Per un istante, all'aeroporto di Atene, sono uscita dalla piattezza referenziale della neolingua contemporanea e dal disastro emotivo e cognitivo che porta con sé. Le parole che usiamo sono profonde, misteriose, dense. E non perché qualcuno le ha sequestrate nel regno del trascendente e dell'inattingibile, facendone strumento di potere e di dominio, ma perché dalla molteplicità e dalla potenza *provengono*, tutte cariche di storia e di altrove.

*ILLUMINAZIONI PROFANE # 2.* Nel 1928, dopo una gestazione più lunga del consueto, Benjamin pubblica sul surrealismo un saggio arroventato che non ha perso nulla della sua carica visionaria:

Conquistare le forze dell'ebbrezza per la rivoluzione: intorno a questo motivo ruota il surrealismo in tutti i suoi libri e le sue iniziative. Questo può essere definito il suo compito più proprio e specifico. Esso non consiste solo e semplicemente nel fatto che – come sappiamo – una componente di ebbrezza è presente e operante in ogni atto rivoluzionario. Essa è identica con quella anarchica. Ma mettere l'accento esclusivamente su di essa equivarrebbe a trascurare interamente la preparazione metodica e disciplinare della

---

<sup>14</sup> G. AGAMBEN, *Profanazioni*, Nottetempo, Roma 2005.



rivoluzione a favore di una prassi oscillante fra l'allenamento e i preparativi di una festa.<sup>15</sup>

Poche righe che bastano a ribaltare il rapporto della rivoluzione con la modernità, il progresso e il disincanto. Un errore storico di proporzioni immani è stato commesso dal marxismo novecentesco, quando ha lasciato che i fascismi s'impadronissero, senza rivali, dell'immaginario, usandolo (e abusandone) a piacimento. Però miti, sogni, riti, fantasmi, ebbrezza, l'uscita dall'ordinarietà non sono affatto, di per sé, reazionari – non più di quanto siano, di per sé, rivoluzionari. Se di per sé sono qualcosa, allora andrebbero definiti come altamente potenziali, preindividuali, sovrasaturi (nel senso che Simondon dava a queste parole<sup>16</sup>): gli esiti delle azioni sull'immaginario dipendono dall'intenzione di chi le compie, dalla *metis*, dall'esperienza, dai tempi. Ma soprattutto, niente arriva a esistere nella realtà di un mondo senza prima esistere nell'immaginario. È chiaro quindi perché il disincanto moderno, nella sua funzione repressiva, produca legioni di depressi.

Benjamin e i surrealisti danno a quest'insieme di fenomeni il nome collettivo di ebbrezza. Uno stato tutt'altro che inattuabile e che, anzi, ha come suo luogo proprio la più banale quotidianità non appena le maglie del mondo, così come lo conosciamo, lasciano intravedere il reale abissale e inesauribile che sta sotto. Questa *illuminazione profana* descrive interamente la poetica del surrealismo, nonché lo scarto di Benjamin rispetto a qualsiasi altro pensatore marxista del Novecento. Entrambi – come anche la psicoanalisi e una certa letteratura, con le quali non a caso intrattengono burrascosi rapporti di amore e odio – mettono a tema il potere di “ciò che sta sotto”: di ciò che è implicito, non detto, segreto, inammissibile, pauroso; ma anche delle intuizioni, degli slanci, della non ordinarietà, dell'estasi, della pienezza, del sogno, dell'immaginario. E affermano a gran voce la necessità di contattare queste forze in vista della trasformazione<sup>17</sup>: individuale nella psicoanalisi, collettiva nel surrealismo.

Stranamente, queste piste transitano tutte per la possibilità di abbandono alle potenze del mondo, per la disappropriazione di sé e lo smarrimento che essa comporta. Niente a che fare con le derive narcisistiche e l'epopea del soggetto (foss'anche il soggetto della storia, il partito, il proletariato), quanto piuttosto un lasciarsi cadere nell'ecologia delle connessioni che “fanno” una vita, una situazione, un momento. Qui il fascismo induce una torsione specifica: figliol prodigo della modernità e della sua arroganza unificatrice, tenta di completare la missione materna riducendo a uno – dopo i regimi economici, conoscitivi ed etici – anche il regime immaginario. In questo senso, come ha ben visto una parte del

---

<sup>15</sup> W. BENJAMIN, *Il surrealismo*, In ID., *Ombre corte. Scritti 1928-1929*, Einaudi, Torino 1993, pp. 253-268, p. 265.

<sup>16</sup> G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Millon, Grenoble 2005 (1964 e 1989<sup>1</sup>).

<sup>17</sup> M. LÖWY, *Walter Benjamin and surrealism. The story of a revolutionary spell*, «Radical Philosophy» 80, 1996, pp. 17-23.

pensiero critico, dal paradigma fascista non siamo mai del tutto usciti e Hollywood, Netflix e Facebook condividono con i totalitarismi un elemento decisivo<sup>18</sup>.

Oggi l'antropologia ha qualcosa di importante da mettere al servizio di una critica del (e di una fuoriuscita dal) presente. La lunga, faticosa e appassionata frequentazione di mondi altri ha reso visibile la straordinaria potenza dell'immaginario. Dalla stregoneria descritta da Evans-Pritchard al *myth-dream* di Burridge, dalle ricerche sul sacro di Bastide a quelle sulla trance di Lapassade, è chiaro a chi frequenta altri collettivi umani che miti e sogni, *yearning* e intuizioni, fantasmi e desideri muovono montagne, e che ciò è vero altrove *così come da noi*<sup>19</sup>. Compito di una rivoluzione davvero tale sarebbe allora non già, con inconsapevole mimesi del fascismo, l'appropriarsi dell'immaginario, ma il farlo vivere sotto il segno della molteplicità. Una democrazia dei sogni.

*CLAUDE LEVISTRAUSS # 5*. Mentre lui si ostinava a vivere, lo strutturalismo perdeva gran parte del suo fascino e cambiavano le regole del gioco: se all'epoca di *Antropologia strutturale* i miti erano raccolti dai missionari con la collaborazione di indios bilingue, ora gli indios producono libri sulla loro cosmovisione e sui loro miti<sup>20</sup>.

Si penserebbe che Lévi-Strauss sia oggi, soprattutto, un feticcio degli antropologi e che a loro possa essere lasciato come uno strano e prezioso cimelio di famiglia. Servono un secondo e un terzo sguardo per accorgersi che, invece, potrebbe nascondersi nella sua opera qualcosa di cruciale.

L'universalismo di Lévi-Strauss è intimamente ambiguo. Mentre da un lato dissolve la superiorità europea nel gioco di una struttura combinatoria che vale per tutti allo stesso modo, dall'altro la riconferma basando tutto il sistema sull'opposizione natura/cultura, e cioè su uno dei presupposti etnospecifici più potenti e fondanti della cosmovisione moderna<sup>21</sup>. Occorreva sbiadire le contingenze della storia per togliere la modernità occidentale dal vertice della scala; ma, d'altro canto, occorreva naturalizzare l'opposizione fra natura e cultura perché la superiorità della nostra forma di vita giungesse a un impietrito e quasi inconsapevole apogeo. Il pendolo critico oscilla senza tregua fra queste due polarità della meravigliosa e inquietante "macchina levistraussiana". È possibile farla funzionare altrimenti?

---

<sup>18</sup> G. DEBORD, *La società dello spettacolo. Commentari sulla società dello spettacolo*, Baldini & Castoldi, Milano 1997 (1967-1988<sup>1</sup>); P. DI VITTORIO, A. MANNA, E. MASTROPIERRO, A. RUSSO, *L'uniforme e l'anima. Indagine sul vecchio e nuovo fascismo*, Action30, Bari 2009.

<sup>19</sup> E. EVANS-PRITCHARD, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Raffaello Cortina, Milano 2002 (1937<sup>1</sup>); K.O.L. BURRIDGE, *Mambu: A Melanesian Millennium*, Methuen & Co., London 1960; R. BASTIDE, *Il sacro selvaggio*, Jaca Book, Milano 2010 (1975<sup>1</sup>); G. LAPASSADE, *Saggio sulla transe*, Feltrinelli, Milano 1980 (1976<sup>1</sup>).

<sup>20</sup> V. ad esempio il monumentale D. KOPENAWA & B. ALBERT, *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano Yanomami*. Nottetempo, Roma 2018 (2010<sup>1</sup>).

<sup>21</sup> B. KAPFERER, *Back to the future. Descola's neostructuralism*, «Hau: Journal of Ethnographic Theory» 4 (3), 2014, pp. 389-400.

È ciò che ha tentato Philippe Descola<sup>22</sup>, che oggi siede sulla cattedra del maestro, in un'opera ciclopica, entusiasmante macchina ottica per guardare alle differenze culturali senza smarrirsi e che tuttavia, alla fine delle fini, lascia in bocca lo stesso sapore dello strutturalismo classico.

A buon titolo Descola viene citato *a latere* del cosiddetto *ontological turn* nell'antropologia contemporanea, ennesimo tentativo, da parte della più marginale fra le discipline, di scendere a patti con il molteplice. Questa volta non c'è paracadute: il modello occidentale è alle corde, nessun entusiasmo rivoluzionario soffia sulla scena e i fantasmi del colonialismo sono ancora tutti lì, a infestare indisturbati le menti degli (ex)colonizzati così come quelle degli (ex)colonizzatori.

Lévi-Strauss tuonava contro la distruzione dei mondi non occidentali:

Le società che oggi chiamiamo “sottosviluppate” non sono tali di per sé e si sbaglierebbe a concepirle come esterne allo sviluppo occidentale (...). In verità sono state queste società che, attraverso la loro distruzione diretta o indiretta, compiuta tra il XVI e il XIX secolo, hanno reso possibile lo sviluppo del mondo occidentale (...) lo stesso sviluppo, e le sue avido esigenze, hanno trasformato tali società nel modo in cui detto sviluppo le scopre oggi.<sup>23</sup>

Forse era inevitabile, per un uomo nato nel 1908, identificare come “anarchia di destra” l'atopia politica nella quale era venuto a trovarsi quando l'ammirazione per le culture altre, e quindi la difesa delle differenze, lo avevano allontanato dal progressismo omogeneizzante del socialismo dell'epoca (e della sua idea di rivoluzione). Oggi possiamo dare a quest'atopia un altro nome e tutt'altro segno.

*ILLUMINAZIONI PROFANE # 3.* Ci sono cose che, inevitabilmente, una strutturazione culturale deve tagliare via se vuole esistere come tale e permettere a chi la abita di esistere. Monoteisti o politeisti: le due cose insieme non sono possibili e ciascuna scelta comporta, a cascata, innumerevoli conseguenze. Distribuzione gerarchica del potere, distribuzione egualitaria o ancora sistemi misti che s'intersecano: anche in questo caso le conseguenze sono enormi e le cosmovisioni, dopo precoci biforcazioni, prendono aspetti assai differenti. Rigoroso *dressage* dei bambini al pensiero logico-deduttivo, conoscenza per esposizione, apprendimento per imitazione: e via dicendo. Non si possono percorrere tutte le strade nello stesso tempo, *pur essendo tutte possibili*. Qui sta la parte più viva dell'eredità di Lévi-Strauss: la visione delle culture come esito di una serie di scelte entro un campo di variabili tutte altrettanto legittime.

Questa perla strutturalista può essere rimessa in uso e fatta funzionare nel presente che ci attanaglia. È quel che sta facendo una parte dell'antropologia contemporanea, riprendendo e collegando le intuizioni sovversive che, a partire dagli anni Sessanta, punteggiano le monografie e che molto devono, spesso inconsapevolmente, alle nozze alchimiche fra surrealismo e antropologia, celebrate in sordina fra sposi giovanissimi.

---

<sup>22</sup> P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris 2005.

<sup>23</sup> C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale due*, Il Saggiatore, Milano 1978 (1973<sup>1</sup>), p. 357.

L'idea di fondo è semplice da enunciare: si tratta di prendere gli altri sul serio. Le conseguenze sono incalcolabili. Se ciascun collettivo porta a esistenza solo una parte di un reale che – come c'informano le più *hard* fra le scienze – resta inafferrabile nella sua interezza, allora non è più possibile nessuna gerarchia fra culture e sarà solo l'insieme dei collettivi umani, *nella loro diversità*, a poter aspirare a una qualche forma di maggiore presa sul reale; a una nuova declinazione, rifratta e cubista, dell'universale. Una vertigine prende a volte chi osserva la molteplicità dei mondi<sup>24</sup>.

*LA VITA FRA LE ROVINE # 4.* I misteri sono dunque una liturgia, e cioè un servizio, un insieme di operazioni che serve a far funzionare il mondo in modo accettabile. Inutile cercarne il senso in una dottrina, in un segreto destinato a pochi: se la progettazione di un buon ascensore è faccenda da ingegneri, per chi vi sale l'uso del marchingegno si risolve nella fatica risparmiata. Qual è, però, l'uso di un rito misterico come quello di Eleusi o delle *yagé nights* amazzoniche? In che senso un rito potrebbe andare, come un ascensore, “fuori servizio”?

Non posso parlare a nome di altri, ma dopo molti anni e molte occasioni in cui ho bevuto lo *yagé* io stesso, parlando con altri durante e dopo l'assunzione, non ho l'impressione che la mia esperienza sia insolita o singolare, in particolare in relazione a quella che chiamerei la sua forma. Ed è proprio la forma – o piuttosto, la rottura della forma – quel che più m'interessa nell'evocazione di ciò che è importante nelle notti di *yagé*. Però le cose non sono così semplici e c'è questo paradosso, che nel cercare di descrivere il generale devi sfruttare il singolare, perché lo *yagé* sollecita l'intensità del vivere agli estremi margini e l'esplorazione dell'indefinito – e di fatto ne dipende. Non si dà dello *yagé* esperienza “normale”: è questo il punto. A un certo momento devi prenderci la mano e descrivere le notti di *yagé* nei termini della tua stessa esperienza.<sup>25</sup>

Se il compito primo delle culture è quello di dare forma a un mondo e a un modo abitarlo, allora si può ipotizzare che il rito sia un dispositivo per riaprire la forma data: è un modo per tornare a sentire quel che sta sotto, il possibile, il preindividuale<sup>26</sup>; per non farsi soffocare da ciò che già è; per vedere dove originano certe pieghe, certi dolori, e provare a scioglierli.

È un movimento indispensabile, spazio di sospensione fra ciò che storicamente siamo e ciò che è ancora e sempre possibile. Ma è anche uno spazio difficile, dove le relazioni si mostrano nel loro stato originario, ovvero come fascino e pericolo. È quel che si vede con chiarezza cristallina nei bambini piccoli, quando imparano a entrare in relazione con un gatto, un coltello, un amico. La bevanda riattiva quella magia, la relazione si mostra com'era prima di essere addomesticata dal tempo, dall'uso, dalla pratica, dalle buone maniere. E infine è uno spazio pericoloso, dove

---

<sup>24</sup> S. CONSIGLIERE (a cura di), *Mondi multipli. Vol. 1. Oltre la Grande partizione*, Kaiak, Napoli 2014 e *Vol. 2. Lo splendore dei mondi*, Kaiak, Napoli 2014.

<sup>25</sup> M. TAUSSIG, *Shamanism, colonialism...*, op. cit., p. 406.

<sup>26</sup> G. SIMONDON, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Millon, Grenoble 2005 (1964 e 1989<sup>1</sup>).

è meglio non andare soli e dove non si va “per sé”, per aggiungere mostrine al proprio ego. Serve qualcuno che riporti a casa, una collettività che sia orizzonte. Il “signore del limite”, come l’avrebbe chiamato de Martino, è chi, per averlo lungamente praticato, ha esperienza di un altrove, sa accedervi, sa uscirne e portar fuori; e una collettività è tale nella misura in cui riesce a mettere in comune il possibile che qui s’incontra, un divenire incerto.

Inutile dire che, in queste zone, non ci sono garanzie: facilmente chi ne sa qualcosa si trasforma in duce e i mestatori abbondano. La possibilità stessa dell’esperienza, però, nasce qui e il suo venir meno nella modernità<sup>27</sup> dipende anche dal non aver saputo lavorare collettivamente l’accesso a queste zone; dall’averle abbandonate alle rovine antropologiche del fascismo, del consumo e dello spettacolo.

*ILLUMINAZIONI PROFANE # 4.* C’è fermento in questi anni tremendi. La critica al presente, che la fine della storia voleva morta, è tornata a chiamare le cose con il loro nome. C’è chi parla di stregoneria capitalista, chi analizza i dispositivi della psicopolitica, chi descrive le dinamiche del necrolavoro, chi studia cause ed effetti dell’antropocene<sup>28</sup>. Il panorama che ne esce è disastroso. Eppure fra costoro non si avverte disperazione. Non so se esista uno studio storico ben documentato sulla particolare (e poco parlata) felicità di chi, uscendo dallo schiacciamento di un’epoca, decide di prender parte e accettare il rischio, la povertà e la scomodità che ciò comporta<sup>29</sup>. Fatto sta che, fra costoro, si percepisce una vena ironica, allegra. Il cinismo è il rischio di ogni passo, ma i nostri se ne tengono a distanza. Allargano lo sguardo.

Prendiamo ad esempio il collasso ecologico: se anche l’*ekos* umano andrà in malora, non sarà la fine di tutto ciò che esiste. Nel rovinare della nostra era geologica si apriranno spazi per nuove specie, piste evolutive inedite, un altro balzo esplorativo della vita sulla terra. Certo, *noi* non saremo più lì a raccontarlo – ma alla fine, “noi” chi? Noi appartenenti alla specie *Homo sapiens*? O non piuttosto “noi” frutti tardi del turbo-capitalismo, che ingurgitiamo ansiolitici, confondiamo godimento e felicità e riusciamo a vivere solo in un mondo servo-assistito da macchine? La differenza vale la pena di essere meditata: se un cieco antropocentrismo ci fa prendere la fine dell’umanità per la fine della vita, il colonialismo che ancora nutriamo ci fa prendere la fine della modernità occidentale per la fine del mondo.

---

<sup>27</sup> W. BENJAMIN, *Esperienza e povertà*, in: ID., *Aura e choc. Saggi sulla teoria dei media*, Einaudi, Torino 2012 (1933<sup>1</sup>), pp. 364-369; G. AGAMBEN, *Infanzia e storia. Distruzione dell’esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 1978 e 2001.

<sup>28</sup> P. PIGNARRE, I. STENGERS, *Stregoneria capitalista. Pratiche di uscita dal sortilegio*, IPOC, Milano 2016 (2005<sup>1</sup>); B.-C. Han, *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere*, Nottetempo, Roma 2016 (2014<sup>1</sup>); D. DANOWSKI & E. VIVEIROS DE CASTRO, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Nottetempo, Roma 2017 (2014<sup>1</sup>).

<sup>29</sup> Il titolo di un libro recente ha il merito di porre il problema in termini chiari: V. ROMITELLI, *La felicità dei partigiani e la nostra. Organizzarsi per bande*, Cronopio, Napoli 2015. Tracce di questa felicità si trovano, ad esempio, nelle opere di Ernst Bloch, René Char, Raoul Vaneigem, Giorgio Cesarano, Elvio Fachinelli.

Forse, come scrivono Danowski e Viveiros De Castro, non c'è proprio niente di terribile nel “fango dei primitivi” che tanto ci fa storcere il naso. Forse nel fango danzano migliaia di dei,

o forse, sono tutti e ognuno degli umani a essere divisi in due, una metà aliena in coabitazione con una metà indigena all'interno dello stesso corpo; un leggero sfasamento della sensibilità potrebbe permetterci di percepire quest'autocolonizzazione. (p. 223)

Un deleuziano *divenire indigeno* che ci rimetterebbe in contatto, fra l'altro, anche con quella parte della tradizione europea che, nel liberarci dal colonialista che ancora ci possiede, vorremmo portare con noi negli anni e nei decenni a venire<sup>30</sup>.

*LA VITA FRA LE ROVINE # 5*. Molto di male si può dire sul turismo ayahuasquero di questi anni. Ci ha pensato Jean-Loup Amselle in un pamphlet dal titolo geniale che racconta di *gringos* annoiati, *hipsters* alla ricerca di sensazioni forti, cowboy dello sballo, e dell'inevitabile perversione che il denaro del nord porta con sé<sup>31</sup>. Tutto vero. Qualcosa, però, non torna. La maggior parte delle persone che ho incontrato in selva mi pareva alla ricerca di un filo che, a casa, non si riesce nemmeno a nominare. Molti lavoravano nelle istituzioni dei paesi del nord, nei laboratori di ricerca, nelle università: intellettuali raffinati, addestrati allo scetticismo e al metodo scientifico. E infatti non ho registrato conversioni, né annunci di miracoli, né dichiarazioni entusiaste. Qualcosa succedeva: un piccolissimo slittamento nel bilanciamento dei corpi, delle parole, delle percezioni. Nient'altro, ma abbastanza per riconoscersi come parte di un'esperienza più ampia, di una prospettiva diversa da quella unica del disincanto. Le *yagè nights* non sono (ancora) *ektos leitourgias*; lo sono invece i riti del capitale – le elezioni, le serie TV, gli sport estremi, il turismo in Antartide – che lasciano chi vi partecipa nella palude esistenziale del consumo e dello spettacolo.

Quando, al ritorno dal Sudamerica, ho letto il libro di Amselle ho provato fastidio. È brillante, arguto, raffinato, progressista quanto basta. Però ha scelto di fare questa ricerca senza entrare nell'esperienza, limitandosi a osservare da fuori: un po' come se qualcuno ci avesse descritto Eleusi dopo qualche giorno alla *spa* e senza aver messo piede nel *telesterion*. Prospettiva senz'altro utile, ma poco informata e ben poco rispettosa, che alla fine ottiene un unico scopo: quello di squalificare il fenomeno. Essa va quindi a rinforzare la cosmovisione moderna nel suo peccato più originale: quello di credersi la sola in grado di fare le parti, una volta per tutte, fra il vero e il falso, l'oggettivo e il soggettivo, il serio e il ridicolo.

Poiché l'Illuminismo è totalitario più di qualunque sistema. Non in ciò che gli hanno sempre rimproverato i suoi nemici romantici – metodo analitico,

---

<sup>30</sup> V. ad esempio una delle opere più visionarie di questi anni: P.P. POGGIO, *L'Altronovecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, 5 voll., Jaca Book, Milano 2010-2018

<sup>31</sup> J.-L. AMSELLE, *Psychotropiques. La fièvre de l'ayahuasca en forêt amazonienne*, Albin Michel, Paris 2013.

riduzione agli elementi, riflessione dissolvente – è la sua falsità, ma in ciò che per esso il processo è deciso in anticipo.<sup>32</sup>

Di ritorno dalla Grecia provo di nuovo lo stesso fastidio, questa volta su scala continentale. Il referendum non aveva risposte semplici. All'arrivo tifavo per il "no", poi i greci mi hanno spiegato che non c'era nessuna linea politica sicura, nessuna omogeneità di schieramento: c'erano pessime ragioni per votare no e ottime ragioni per votare sì. I neonazisti di Alba Dorata hanno votato come Syriza. La democrazia è anche questo; e anzi, è soprattutto questo, è un modo per non lasciarsi sopraffare dal tragico<sup>33</sup>. Pare però che nel frattempo sia stata retrocessa a gioco da bambini, passatempo per chi non ha ancora capito, uno scherzo che deve durare poco. Gli oscuri, disincantati (e, loro sì, *misteriosi*) adulti della troika sono veloci ed efficienti nel riportare l'ordine: bloccano, sanzionano, irridono<sup>34</sup>. Frappongono una lastra di piombo fra il possibile e il reale. Tutto si risolve nella maniera prevista, nel furore grigio e drogato del capitalismo. Rovina l'Unione Europea, la democrazia per come l'avevamo pensata, le forme politiche che abbiamo conosciuto. Nelle mura della fortezza si aprono crepe: l'aria entra, escono i fantasmi.

*ILLUMINAZIONI PROFANE # 5.* Da quattro secoli la modernità li produce su scala industriale: sono gli spettri della tratta atlantica, dei regimi di sterminio a bassa intensità impiantati nelle colonie, dei totalitarismi, del razzismo, di un patriarcato particolarmente feroce, dei campi, delle stanze della tortura. Quando ancora si aggiravano liberi fra le brughiere d'autunno e i cimiteri di campagna, raccontavano ai romantici il costo nascosto e tremendo della modernità capitalista, i morti delle *enclosures*, degli opifici, della caccia alle streghe, della distruzione delle comunità<sup>35</sup>. Poi il disincanto li ha richiusi nelle sue segrete, da dove le loro grida di dolore gettano i più sensibili fra noi in un'angoscia senza nome<sup>36</sup>.

Secondo Gordon il fantasma è una figura sociale, «uno stato di animazione in cui una violenza sociale repressa o irrisolta si rende nota, a volte in modo molto diretto, altre volte in modo più obliquo<sup>37</sup>». In senso più ampio, alla Melandri, il fantasma è tutto ciò che una cultura rimuove dalla propria zona di conoscibilità e relega nel non dicibile, nelle cripte mentali e nell'abbandono, illudendosi così di

---

<sup>32</sup> M. HORKHEIMER, T.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997 (1944 e 1969<sup>1</sup>), p. 32.

<sup>33</sup> J. RANCIÈRE, *Il disaccordo: politica e filosofia*, Meltemi, Roma 2007 (1995<sup>1</sup>); M. ABENSOUR, *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*. Cronopio, 2008 (2004<sup>1</sup>).

<sup>34</sup> Y. VAROUFAKIS, *Adults in the room. My battle with Europe's deep establishment*, Bodley Head, 2017.

<sup>35</sup> M. LÖWY, R. SAYRE, *Rivolta e malinconia. Il romanticismo contro la modernità*, Neri Pozza, Vicenza 2017 (1992<sup>1</sup>).

<sup>36</sup> N. ABRAHAMS, M. TOROK, *L'écorce et le noyau*, Flammarion, Paris 1987.

<sup>37</sup> F.A. GORDON, *Ghostly matters. Haunting and the sociological imagination*, University of Minnesota Press, Minneapolis & London 1997, p. xvi.

non doverci più fare i conti<sup>38</sup>. Fantasmatici sono i sacrifici fondativi, i dispositivi del dominio, le tracce della violenza. È possibile, come ritenevano i greci, che ciò sia inevitabile: che per fondare una città – anche quella migliore e più felice – le ossa di qualcuno debbano finire sotto le mura. Ma se anche fosse così, la qualità di un mondo continuerebbe comunque a dipendere dalla qualità della sua relazione con ciò che non ne fa (più) parte.

Ora che le mura della fortezza cominciano a creparsi, il momento è eccellente per fare la conoscenza degli spettri che imprigionava e dare loro, finalmente, ciò che è loro dovuto. Imparentato all'angelo della storia descritto da Benjamin<sup>39</sup>, il fantasma rivela ciò che è stato nel passato e rimpiange quel che avrebbe potuto essere. Dice del presente ciò che ci ostiniamo a negare: che il nostro benessere nasce dalla rapina; che di molte questioni essenziali abbiamo smesso di occuparci; che le relazioni di cui siamo fatti sono in stato di abbandono. Nell'incontro con il fantasma le menzogne che ci raccontiamo smettono di sembrare plausibili, le percezioni che abbiamo ignorato tornano in massa a indicare la verità del mondo. Per questo, forse, fa tanta paura.

La conoscenza dei fantasmi porta con sé la necessità di una profonda revisione del modo in cui, per più di un secolo, abbiamo pensato la rivoluzione. È una delle cose più interessanti che capitano a chi si avventuri in quelle zone. Niente più grandi disegni, nessuna appropriazione. Al suo posto, la disponibilità a entrare in relazione con ciò che è (con *tutto* ciò che è) e a lasciarsi trasformare da ciò che succederà. La rivoluzione sarà quella che metterà i morti – tutti i morti – al riparo dai vincitori.

---

<sup>38</sup> MELANDRI, *La linea e il circolo...*, op. cit.

<sup>39</sup> W. BENJAMIN, *Tesi di filosofia della storia*, in ID., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1962 (1955<sup>1</sup>), p. 80.