



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Facoltà di Scienze Politiche, Sociologia, Comunicazione

Dipartimento di Scienze Politiche

Dottorato in Studi Politici

**Curriculum in Teoria dei processi socio-culturali, politici e della cooperazione internazionale,
ciclo XXXIII**

TESI DI DOTTORATO

Simbolismo politico e trasformazione sociale.

**Un caso di studio: la Repubblica della Turchia dalla fondazione al governo di
Erdoğan.**

RELATORE

Ch.mo

Prof.

Tito MARCI

CANDIDATA

Dott.ssa

Özgen

KOLASIN

Anno Accademico 2020-2021

Introduzione

Come si evince dal titolo, questo lavoro si occupa essenzialmente del simbolismo politico visto attraverso la lente delle trasformazioni sociali e pone come specifico caso di studio l'analisi della Repubblica di Turchia, dalla sua fondazione kemalista fino all'attuale governo.

Si tratta, detto altrimenti, di uno studio articolato in quattro parti riferibili a due distinte sezioni correlate tra loro: la prima analizza ampiamente la riflessione scientifica sulla dimensione simbolica e le principali correnti di pensiero che ne hanno ricostruito il significato sul piano storico-culturale; la seconda si concentra sul simbolismo politico in generale e ha come focus specifico l'evoluzione di tale fenomeno nella Turchia moderna e contemporanea (da Atatürk a Erdoğan) così come nata a partire dalle rovine dell'Impero ottomano. Come presto vedremo in modo più analitico e dettagliato, in un primo momento si è posta, dunque, attenzione alle principali posizioni teoriche e dottrine tematiche (dalla linguistica all'ermeneutica, dall'antropologia alla psicoanalisi, dalla critica artistica alla sociologia) che hanno indagato la struttura simbolica della condizione umana e la potenza evocativa dei simboli. Si è cercato così di passare in rassegna alcune delle più importanti teorie interpretative nelle loro articolazioni tematiche (le culture dei simboli, la storia delle civiltà e delle religioni, la letteratura, l'arte, gli studi giuridici, politici, mitologici e culturali), seguendo le principali posizioni teoriche del Novecento, da Cassirer a Gadamer, da Schmitt a Simmel, da Weber a Gramsci, da Ortega a Foucault, da Benjamin ad Habermas, da Kantorowicz a Todorov, passando per l'approccio antropologico strutturalista di Lévi-Strauss fino alla psicoanalisi di Freud, Jung e Lacan, dalla lettura simbolica di Baudrillard, Bourdieu e Laclau fino alla semiologia di Barthes e Eco, e sfiorando, altresì, ambienti storici complessi, quali il futurismo e il fascismo. Questa ampia ricognizione prodromica, nella sua presentazione organica di sfondo antropologico e culturale, ha assunto un ruolo fondamentale in funzione degli obiettivi interpretativi dell'intera ricerca.

Sulla base di questa ricostruzione è stato, infatti, possibile analizzare, come caso di studio, il simbolismo politico e le trasformazioni sociali in Turchia negli ultimi cento anni, precisamente dalla fondazione della moderna Repubblica turca con Atatürk al governo odierno di Erdoğan. Come si può ben capire, tali processi complessi non potevano essere spiegati sotto l'aspetto del simbolico senza aver prima evidenziato e passato in rassegna, anche se in modo non esaustivo, gli studi sul simbolismo, e senza aver sottolineato l'importanza dei simboli nella nostra vita culturale, politica e sociale. In altri termini, per comprendere sul piano simbolico le dinamiche sociali e politiche della moderna Turchia si è reso necessario estendere lo sguardo ad aspetti culturali più ampi, nella convinzione che, accanto ai grandi eventi storici e sociali di cui si conserva la memoria, esiste una dimensione simbolica in grado di restituire tratti essenziali, e sintomatici, delle trasformazioni politiche dei paesi.

Si è scelto, pertanto, di analizzare la sfera politica turca a partire dalla sua dimensione simbolica. Per far questo, però, si è dovuto, in primo luogo, tener conto del vasto complesso di studi che, in modo differente, ha restituito al simbolismo un valore euristico ed esplicativo della condizione umana, per far poi chiarezza su come proprio tale percorso di studi sia utilizzabile nell'analisi dei fenomeni politici.

Nell'interessarsi dei simboli come argomento di studio, infatti, il sapere culturale e la rappresentazione passano per zone oscure e ambivalenti. Le immagini, i miti e i rituali elaborati nel tempo riemergono attraverso le epoche con nuovi significati che spesso riadattano sostrati di senso mutati nel loro valore sociale e politico. Tutto ciò, indubbiamente, solleva numerosi problemi che un lavoro di tesi deve affrontare.

Si è deciso così di procedere secondo un ordine che possiamo definire, in senso metaforico, a “imbuto”, dal generale al particolare, cercando poi di adottare, su questo terreno, una prospettiva interdisciplinare in grado di organizzare, attraverso i successivi passaggi, una visione sempre più definita sul piano concettuale e concentrata sul tema ad oggetto. Sulla base di questo criterio si è provveduto a dividere la tesi in quattro parti. La prima parte è stata dedicata alla ricostruzione critica degli ambiti, delle prospettive e delle teorie del simbolico che con più efficacia hanno restituito al simbolo il suo valore gnoseologico, euristico ed esistenziale. Si è cercato così, attraverso il sapere filosofico, psicoanalitico, antropologico, linguistico e semiologico, di presentare il simbolico nel suo aspetto fondamentale ovvero, di comprendere la dimensione simbolica come essenziale alla condizione umana.

Dopo questa prima parte fondativa dell'intera impalcatura della tesi, sulla base degli apporti interdisciplinari offerti dalle dottrine esaminate, si è passati, nella seconda parte, ad una sociologia dei processi simbolici articolata secondo alcune linee, prospettive e tendenze che hanno fatto della stessa sociologia una vera e propria “scienza” dei simboli. In tal senso si sono gettate le basi metodologiche per la configurazione di una prospettiva sociologica capace di ridare un significato essenziale alla fenomenologia del simbolico. I simboli, infatti, non possono essere studiati in modo soddisfacente in termini quantitativi, né per mezzo di sondaggi o analisi empiriche basate sul calcolo numerico. Ed è proprio per questo che si è cercato di fare appello ad una “sociologia archeologica” in grado di restituire concettualmente alla dimensione simbolica quei tratti semantici, sedimentati nel tempo, che orientano l'agire politico-sociale e strutturano, organizzano e consolidano la coscienza collettiva.

È sulla scorta di tali acquisizioni che nella terza parte del lavoro, dedicata più nello specifico al simbolismo politico, si è proceduto ad un'analisi della dimensione simbolica dei processi politici e delle dinamiche e sfere del potere politico. Per comprendere a fondo i tratti specifici di determinate culture politiche, è proprio alle espressioni (e rappresentazioni) simboliche, infatti, che dobbiamo guardare, tenendo a mente che i simboli non sono soltanto semplici strumenti utilizzati dell'élite per manipolare le masse ma anche, e soprattutto, elementi importanti (ed essenziali) di quel complesso di miti e rituali che caratterizzano, nella loro forma e sostanza, i processi politici. La politica, detto altrimenti, come altre dimensioni della vita sociale è, al suo strato più profondo, un processo simbolico. Quale espressione culturale, le sue dinamiche si costituiscono e si sviluppano attraverso una varietà di funzioni simboliche (che contribuiscono a determinare i processi di integrazione, assimilazione, esclusione) e di attività che, attraverso i simboli, definiscono il consenso, il dissenso, l'identità e la legittimazione del potere. I simboli politici, del resto, come gli altri simboli, non sono qualcosa di puramente “irreale” o “accessorio”, ma anche qualcosa che, attraverso una “forza espressiva”, si impone *realmente e concretamente* alla vita sociale degli uomini. E se ancora oggi si registra uno scarso sviluppo degli

studi (soprattutto sociologici) sulla dimensione simbolica della politica, ciò deriva, specialmente, dai metodi empirici in prevalenza usati (e legittimati) nell'ambito delle scienze sociali contemporanee.

Proseguendo in tale direzione si è cercato, allora, di cogliere le dinamiche della politica turca moderna attraverso un'indagine del suo laboratorio simbolico, o meglio, di ciò che, soprattutto nel corso di un secolo, ha registrato non solo l'elaborazione (o rielaborazione) di particolari configurazioni simboliche, ma anche di ciò che ha sviluppato una fervida lotta *dei* simboli (*per* e *contro* i simboli). Nella quarta e ultima parte della tesi, pertanto, ci si è occupati finalmente del "caso di studio" che, seppur a conclusione del lavoro, ha giustificato l'intero percorso del lavoro. Si è cercato, infatti, di trattare il "simbolismo politico" nella Turchia moderna attraverso un arco temporale che da Mustafa Kemal Atatürk ha condotto (per quasi un secolo) fino a Recep Tayyip Erdoğan.

La società turca, nell'arco di un secolo, ha subito trasformazioni radicali. Si è creata una nuova coscienza culturale e politica nei cittadini e si sono sviluppate inedite relazioni con il mondo. Il cambiamento, oltretutto, è avvenuto in una cornice geopolitica in continua evoluzione, che ha coinvolto il Medioriente e l'area del Mediterraneo.

In realtà, è dalla seconda metà del XIX secolo che, sui graduali mutamenti dell'Impero Ottomano, la Turchia ha mosso i suoi primi passi verso il cammino della sua modernizzazione. E così, islamica e laica, parlamentare e democratica, la Turchia ha mostrato incredibili capacità di innovazione e sperimentazione. Nel cuore del mondo islamico sunnita ha dato luogo ad un grande laboratorio politico, sociale, culturale e simbolico; un laboratorio rivoluzionario e senza precedenti per ciò che riguarda quello stesso mondo al quale, per molti secoli, e fino a poco tempo fa, aveva assicurato una stabilità assumendone il ruolo di indiscusso garante.

Oggi, in realtà, la Turchia è spesso percepita come un paese alimentato da vicende intricate, da delicati equilibri, ma è anche considerata come un soggetto politico abile che, sulla dissoluzione dell'antico Impero ottomano, si muove ora tra vecchie potenze occidentali ed europee dominanti e nuovi protagonisti mediterranei ed asiatici.

Come è noto, la Turchia ha subito grandi capovolgimenti sociali interni che hanno fatto epoca, e sta raggiungendo, non senza difficoltà, importanti risultati politico-economici a livello mondiale. In tal senso, è riduttivo affermare soltanto che l'attuale Repubblica turca sia una nazione diversa da altri paesi musulmani. È senza dubbio altro. Forse non è la loro pietra di paragone, ma in qualche modo può essere, come in molti hanno sottolineato, la loro fonte di ispirazione.

Certo i dati sociali, culturali e politici della Turchia moderna suggeriscono un panorama complesso e di non facile sistemazione e schematizzazione. A fronte delle odierne gigantesche metropoli vi sono estesissime aree rurali; un quarto della popolazione non è sunnita ortodosso ma invece sciita eterodosso; entro la sfera politica laica, confraternite religiose intessono rapporti con il sistema partitico; ingente è l'influenza politica degli imperi finanziari che stanno trasformando la società del Bosforo e l'altopiano anatolico. Infrastrutture moderne convivono con centinaia e centinaia di siti archeologici, moschee, musei e palazzi storici; tra i centri culturali istituzionali e religiosi si elaborano narrazioni e interpretazioni della cultura occidentale ed asiatica; il sistema educativo prosegue sui binari segnati dal nazionalismo laico ed anche sui solchi dalla tradizione islamica; ai

simboli religiosi e militari si affiancano gli emblemi della laicità così come i rituali islamici sopravvivono alle cerimonie politiche della Repubblica kemalista.

Seppur educata entro gli schemi della dottrina kemalista e della Repubblica laica, la popolazione turca è animata da un forte senso di appartenenza islamica. La società è al 98% musulmana, della quale una grande parte è non praticante e preferisce essere chiamata “credente” piuttosto che “religiosa”, di un islam turco laico che è diverso dall’Islam che vediamo in altri paesi musulmani, poi la sua composizione culturale e religiosa è differenziata.

Sociologicamente nello Stato turco convivono turchi, curdi, aleviti, cristiani ortodossi, armeni, ebrei e altra gente di diverse nazioni che non contano su una continuità territoriale che possa sostenere nitidamente le loro identità.

Entro il quadro delle grandi trasformazioni politiche e culturali del Novecento, la Turchia, nazione di fondamentale importanza nello scacchiere europeo (soprattutto per ciò che riguarda i flussi migratori e gli sviluppi politici in Medioriente), ha attirato lo sguardo del mondo, come forza riformista e rivoluzionaria e come potenza economica capace di convivere con i valori islamisti. Sullo sfondo del “mito” e del “culto” laicista di Mustafa Kemal Atatürk, il “Padre della nazione”, oggi si fa sempre più strada il nuovo “ottomanesimo” di Recep Tayyip Erdoğan. La politica, che infiamma il Paese, si trova, da un lato, un consenso populistico, è oggetto, dall’altro, di discussioni e accese contestazioni.

Certo è che la Turchia è una nazione densa e stratificata, portatrice di eredità che si sono sedimentate e intrecciate le une sulle altre; per la sua stessa conformazione, possiede tratti e caratteri multiformi; è ricca di simboli storici pluridimensionali. L’insieme dei suoi attuali caratteri è il risultato di singolari composizioni e ibridazioni. La sua cultura, risultato degli accumuli nella coscienza collettiva plurimillenaria dell’Anatolia e dei popoli turchi dell’Asia centrale, di scambi tra Oriente e Occidente, di flussi impressionanti di popoli e poteri, è nata e si è formata in diversi posti remoti, in ambienti dai segni complessi e dai simboli arcani: una realtà i cui tratti emblematici si sono incrociati in luoghi nevralgici, sono passati per processi accidentati e percorsi tragici. La storia della Turchia è veramente piena di impulsi e slanci che vengono da lontano.

Detto altrimenti, l’odierna Turchia è il frutto di fondazioni, distruzioni e innovazioni fra loro complementari. È il risultato di commistioni e stratificazioni che incidono oggi sul tessuto politico, sociale e culturale della nazione. Lo stato attuale delle cose non può essere spiegato con un rigido concetto di “origini” o di trapianti fondativi unici. La complessa realtà che è nata proprio da intrecci di componenti disparate, ha alimentato, e ancora alimenta, riferimenti, ancoraggi, rimpianti e nostalgie (*hüzün* si dice in turco). Tutto ciò pesa sull’autocoscienza nazionale. La memoria e la nostalgia delle antiche conquiste territoriali e degli spostamenti di varie popolazioni – ma anche le perdite seguite al crollo dell’Impero ottomano - sono ancora spesso la base di confronto del “discorso politico” della Turchia.

In tal senso, chi si accinge a studiare la politica turca, non può non imbattersi nell’intreccio di questi diversi percorsi e commistioni culturali che, a partire dalla storia della Repubblica di Turchia (che tra poco, nel 2023, compirà un secolo), restituiscono un fitto tessuto di simboli. Per chi poi come me vive tra le due “sponde” di un vecchio impero (romano e bizantino), nata e cresciuta a İstanbul, turca e italiana, con ascendenze, oltre a

quelle turche, anche greche e montenegrine, tale intreccio di simboli non può che aumentare il senso di continui trasporti, travasi e traslochi, di perdite e acquisti, assenze e presenze nei margini di un'esperienza che continuamente ridisegna il dentro e il fuori, la distanza e l'appartenenza.

Tuttavia, proprio questo modo fluido di vivere si trasforma in un vantaggio cognitivo nel momento in cui, dall'interno e dall'esterno, mi trovo a rileggere i processi politici e culturali che caratterizzano la storia della Turchia. I tratti che si profilano tra le linee bifronti di tale prospettiva non possono, infatti, non delinearci come un quadro sospeso tra distacco analitico e vissuto personale, tale però da concedersi come spazio problematico e critico di chi dal di fuori indaga sempre e comunque se stesso.

Ed è così che, nel tentativo di restituire le dinamiche politiche della moderna Turchia, ho cercato di cogliere quei tratti simbolici che come segni esteriori, esterni e visibili rimandano a processi identitari interiori e profondi. Basandomi sulla mia formazione di archeologa e sociologa ho tentato pertanto di dare spiegazioni di una gamma di questioni e prospettive che vanno dalla stratificazione culturale agli intrecci partitici, al patrimonio museale e archeologico, al sistema educativo, alla propaganda laicista e nazionalista e al rinnovamento islamico.

Con l'intento di comporre un quadro più o meno integrato dei processi politici che attraversano l'immaginario della Turchia moderna, ho cercato così di far percepire le configurazioni simboliche entro le quali affondano le proprie radici le ideologie e le dinamiche del potere, le appartenenze e i conflitti sociali. È bene ripetere che la tesi vuole trasmettere la convinzione che, accanto ai grandi eventi storici, culturali e sociali di cui si conserva la memoria, esiste una dimensione simbolica in grado di restituire tratti essenziali, e sintomatici, delle trasformazioni politiche dei paesi.

Naturalmente, il discorso che qui si propone è il risultato di una selezione parziale dei problemi incontrati e affrontati nel corso della ricerca. Il materiale raccolto è stato pertanto ordinato secondo un criterio teso a privilegiare soltanto gli aspetti più utili ai fini di una trattazione sicuramente incompleta degli eventi e dei processi che hanno caratterizzato, e che ancora caratterizzano, la vita politica turca.

Al centro dello studio, pertanto, si è posta la dimensione simbolica dei processi politici della Repubblica turca, concentrando soprattutto l'attenzione sui "miti" e i "rituali" che hanno configurato e legittimato, e che ora configurano e legittimano, determinati assetti e apparati di potere, la loro narrazione ideologica e il loro strumentario di azione. In altri termini, secondo l'impostazione generale data alla tesi, si è cercato di comprendere l'utilizzo della dimensione simbolica come strumento politico: come fattore di integrazione e consenso, come elemento di costruzione e mantenimento di unità nazionale e di legittimazione delle azioni di governo. Negli ordinamenti repubblicani, come appunto quello della Turchia moderna, l'azione politica non può essere giustificata solamente attraverso la forza, ma ha bisogno del consenso popolare (e di una "guida" capace di orientare il consenso) è ciò, come si è cercato di dimostrare, ha bisogno di una base simbolica. Prima, però, di procedere in questa direzione, è stato necessario ripercorrere, per brevi tratti, il profilo storico, politico e culturale che ha dato luogo all'odierna Turchia. Quindi questa parte che costituisce il caso di studio inizia con una rassegna degli eventi storici, partendo dagli ultimi tempi dell'Impero Ottomano per arrivare ad oggi, senza l'analisi della quale non si può pretendere di capire la situazione attuale. Tutta la tesi tratta le questioni

politiche e simboliche del potere nel complesso storico, mitologico e dunque simbolico con la coscienza di sapere che eventi e trasformazioni sociali importanti non nascono dal nulla, ma sono in continuo intreccio con altre dinamiche, oppure sono proprio risultati delle dinamiche di vari tipi di lungo termine.

PARTE I

L'universo del simbolo: ambiti, prospettive e teorie del simbolico

Capitolo I

Dalla “svolta linguistica” all’ermeneutica. Le “forme simboliche”, le “immagini di pensiero”, la “potenza evocativa dei simboli” e la “relazione simbolica” come struttura della condizione umana. Prospettive filosofiche

I.1) Introduzione

Il simbolo (dal gr. *Symbállo*, “metto insieme”) è un termine che designa in origine le due metà di un oggetto che, spezzato, può essere ricomposto riavvicinando le parti staccate: in tal modo ogni metà diviene un segno di riconoscimento. Detto altrimenti, si trattava di uno scontrino o un contrassegno, qualcosa che poteva essere spezzato in due e nuovamente ricomposto facendo combaciare la linea di spaccatura (acquistò anche il significato di *biglietto* per una rappresentazione teatrale), o anche di un anello spaccato a metà che serviva come segno di ricongiunzione nei rapporti di ospitalità.

Al di là del suo utilizzo meramente strumentale, il simbolo definisce anche il potere “immateriale” di “collegare”, di “congiungere”, di stabilire rapporti tra persone e tra queste e ciò che è “altro” da loro¹.

Da questa primitiva funzione pratica il termine ha poi derivato una funzione rappresentativa (uno “stare in luogo di”), per cui il simbolo si avvicina strettamente al segno, sino talora a confondersi con esso, come accade in particolare nella tradizione filosofica anglosassone da Hobbes, Pierce² e poi nella «logica simbolica» dei neopositivisti o positivisti logici. Il carattere semiotico del simbolo è, ad esempio, definito da Charles William Morris un segno di più alta convenzionalità rispetto ai segnali, poiché esso è prodotto dal suo interprete come sostituto di altri segni di cui è sinonimo³.

In linea generale, però, il simbolo si presenta come distinto dal segno. Secondo la definizione che ha dato Hegel nell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche* (§ 458), il segno «rappresenta un contenuto affatto diverso da quello che ha per sé»⁴, ovvero tra il segno e ciò che esso significa vi è un rapporto di reciproca indifferenza e convenzionalità; il simbolo, invece, è un’intuizione, la cui determinazione propria, secondo la sua essenza e concetto «è più o meno il contenuto, che essa esprime come simbolo»⁵: qui,

¹ Tuttavia come sostantivo maschile *symbolos* significa anche auspicio o divinazione, come ad esempio le predizioni che si traevano dalle viscere degli uccelli o dalle posizioni delle stelle. Proprio questo significato ha consentito a Northrop Frye di individuare nel simbolo quel senso di «gettatezza» contenuto nel greco «*ballein*» che rimanda a qualcosa di casuale o accidentale, e che rivela «una parte di qualcosa di non perfettamente comprensibile» (N. Frye, *Mito, metafora, simbolo*, Editori Riuniti, Roma, 1989, p. 67).

² *Pierce ha affermato che se l’universo è composto esclusivamente da segni, allora gli esseri umani, di necessità, sono degli animali semiotici* (Thellefsen T. and Sørensen B., Eds, *Charles Sanders Peirce in His Own Words: 100 Years Of Semiotics, Communication and Cognition*, De Gruyter Mouton, Boston, MA, 2014). E altri studi si sono mossi nella stessa direzione (J. Deely, S. Petrilli, A. Ponzio A., *Sign crossroads in global perspective: semioethics and responsibility*, Routledge, London, New York, 2017).

³ C. W. Morris, *Symbolism and Reality. A Study in the Nature of Mind*, Dissertation, University of Chicago, 1925.

⁴ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (seconda ed. 1827), Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 448.

⁵ *Ibid.*

infatti, il contenuto non è indifferente, perché tra simbolo e oggetto simbolizzato si pongono relazioni di somiglianza o analogia (ad esempio la bilancia per simboleggiare la giustizia).

Nell'utilizzo filosofico il simbolo ha trovato una sua rilevante funzione nel neoplatonismo e nel cristianesimo, secondo le prospettive della teologia mistica. Ogni grado dell'emanatismo plotiniano, ad esempio, è, infatti, immagine simbolica del grado superiore⁶. Entro tale contesto si pone anche la differenza, come più tardi vedremo, tra simbolo e allegoria, differenza che ha influenzato la storia del concetto sino ai nostri giorni. Mentre l'allegoria appartiene alla sfera del dire (*lógos*) e ha pertanto bisogno della convenzionalità linguistica, nel simbolo il significato è già contenuto nella sua mera immediatezza sensibile. Nella dimensione del simbolo è pertanto racchiuso uno sfondo metafisico che presuppone segrete affinità, quasi una mistica compenetrazione reciproca, tra mondo visibile e il divino invisibile.

Nella tradizione cristiana il rapporto del simbolo con l'allegoria è così determinato dal peso volta a volta assunto nella coscienza teologica dell'esperienza della storia. Là dove più forte è stata la sua influenza, sia come urgenza della realizzazione messianica (cristianesimo delle origini) sia come coscienza di un'abissale frattura tra l'umano e il divino (mondo barocco ed età moderna), il simbolo ha generalmente lasciato il posto all'allegoria, come nell'esegesi biblica «figurale», oppure nell'arbitrarietà del significato allegorico barocco (come vedremo nell'*Origine del dramma barocco tedesco*, 1928, di Walter Benjamin). Il simbolo è invece prevalso negli indirizzi teologici di derivazione neoplatonica, più restii a porre al centro dell'incontro tra uomo e Dio il problema della storia e della mediazione mondana (si pensi soprattutto alla scuola di Alessandria, da Filone a Clemente e Origene⁷, ma anche a Sant'Agostino, per il quale il simbolo è un mezzo atto a penetrare l'infinita ricchezza dell'unità divina). In epoca moderna, ed è ciò che qui più ci interessa, la tematica teologica si trasferisce perlopiù nella riflessione estetica, resasi ormai autonoma. In generale, la differenza tra simbolo e allegoria finisce per rispecchiare la differenza tra le estetiche di impostazione classicistica (da Hegel a Lukàcs), che nel simbolo vedono realizzata l'organicità dell'opera, ed estetiche di derivazione romantica (da Schlegel a Benjamin), che riscoprono l'allegoria, non come strumento intellettualistico e retorico, ma come espressione dell'inconciliabile frattura tra forma e contenuto, arte e realtà: tensione che, come vedremo, rimanda, come già in parte nel Barocco, a una persistente e inconciliabile scissione tra storia ed eternità. Alla base di tale impostazione estetica riposa anche, tra l'altro, la scoperta vichiana del simbolismo nelle umanità primitive, che ha poi trovato sviluppi, come più avanti vedremo, nell'antropologia moderna (ad esempio, in Raymond Firth, nella «simbolica naturale» di Mary Douglas ecc.), nello studio romantico del mito (Bachofen) e, infine, nella psicoanalisi di Freud e Lacan e nella psicologia del profondo di Jung e Hillmann, in relazione al simbolismo onirico e in riferimento agli archetipi.

Tuttavia – e di questo ci si occuperà tra breve – l'analisi filosofica più generale del problema del simbolo è stata elaborata da Ernst Cassirer mediante il concetto di «forma simbolica». Secondo questa visione, lo spirito umano si caratterizza per la sua capacità di unificare e dar senso al molteplice sensibile in virtù

⁶ Plotino, *Enneadi* (268-269), Rusconi, Milano, 1992.

⁷ Si veda, ad esempio, di Filone di Alessandria, *L'eredità delle cose divine*, Rusconi, Milano, 1994.

di funzioni simboliche originarie quali il mito, il linguaggio, l'arte, la conoscenza intellettuale.

Più direttamente riferita all'ambito della logica e del linguaggio comune è, invece, l'analisi fenomenologica e poi ermeneutica del simbolo, inteso come segno speciale, pluristratificato ovvero, contraddistinto da un "più di senso" rispetto al mero segno e, dunque, da una sua irriducibilità alle regole formali e astratte della logica (Gadamer, Ricoeur).

Non è certo, comunque, intenzione di questo capitolo ricostruire il problema del simbolo all'interno della storia della filosofia. Ci si concentrerà, al contrario, soltanto su alcune delle tendenze filosofiche che, a partire dal secolo scorso, hanno restituito al concetto di simbolo un significato utile alla comprensione dei fenomeni politici e sociali entro i quali, esso stesso, acquista un suo valore paradigmatico, specialmente in relazione ai problemi del linguaggio, della rappresentazione e dell'interpretazione.

Il secolo scorso, in effetti, è stato probabilmente quello nel quale il linguaggio è apparso nella cultura filosofica e in quella scientifica, così come nelle scienze naturali, umane e sociali, in tutta la sua rilevanza. Basta forse soltanto ricordare le ricerche filosofiche di Wittgenstein⁸ e di Cassirer, gli studi di Gadamer e poi di Habermas e Apel, o anche il lavoro di Chomsky (soprattutto la *Grammatica trasformativa e generativa* degli anni '60) per comprendere il ruolo fondamentale che la «svolta linguistica» ha esercitato nella riflessione e nel dibattito culturale del secolo.

⁸ In questa sede, vale la pena di riflettere brevemente soltanto su alcune questioni sollevate da Ludwig Wittgenstein nel suo *Tractatus logico-philosophicus* pubblicato nel 1921, tenendo a mente che, in questo lavoro, la proposizione linguistica si presenta come «l'espressione simbolica» di un fatto della realtà. Tra gli obiettivi che si poneva il *Tractatus* vi era, del resto, quello di mostrare che la filosofia non è in grado di risolvere i propri problemi perché non è abbastanza *logica*. In altre parole, la filosofia avrebbe dovuto parlare solo di ciò che ha già un senso *logico*. Con questa sentenza terminava il volume (punto 7): «Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere» (L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino, 1989, p. 175). E qui, col verbo «parlare», Wittgenstein intendeva un'espressione *logica*, cioè *chiara e distinta*. Non si dovrebbe, dunque, parlare di nulla, ma servirsi soltanto di segni e di simboli, il cui significato, però, resti univoco e stabilito a priori. Del resto, l'importante per Wittgenstein era di pensare un linguaggio segnico avente segni diversi per simboli diversi (evitando, così, che segni uguali venissero usati nella stessa maniera semantica). O, comunque, si sarebbe dovuto distinguere nella proposizione ciò che è *essenziale*, per la sua comprensione, da ciò che è accidentale. L'essenziale, per esempio nei simboli, indica ciò che essi hanno in comune per un uso analogo, per uno stesso fine. Nel senso che se nell'espressione linguistica vi sono *eccezioni*, queste devono rientrare in una *regola generale*. Segni e simboli, nella logica del *Tractatus*, coincidono, ma dal punto di vista dei segni. Di qui, dunque, una cosa è "possibile" solo perché è *già presente*, come «necessità», nel simbolo stesso che la rappresenta e che prescinde dalla realtà (5.525): «Certezza, possibilità o impossibilità d'una situazione sono espresse non da una proposizione, ma dall'essere un'espressione una tautologia, una proposizione munita di senso o una contraddizione. Quel precedente, al quale sempre ci si vorrebbe appellare, deve già essere nel simbolo stesso» (*Ivi*, pp. 119-121). Se non fosse così, non si potrebbe avere alcuna *sicurezza* che il *possibile* si trasformi in *realtà*: resterebbe un'evanescenza e questo, in logica, è inammissibile, in quanto qui si parla di «funzioni di verità» anche quando si ha a che fare con proposizioni da considerarsi negative con certezza. In tal senso (5.526) «Si può descrivere completamente il mondo mediante proposizioni perfettamente generalizzate; dunque, senza prima coordinare alcun nome a un determinato oggetto» (*Ivi*, p. 121). Da questo punto di vista (5.552), «La logica è *prima* d'ogni esperienza – d'ogni esperienza che è *così*» (*Ivi*, p. 129). Essa è antecedente a «come» una cosa avvenga, altrimenti il «cosa» sarebbe inintelligibile. Secondo Wittgenstein è il soggetto che deve interpretare il mondo. Il soggetto deve poter stabilire una forma segnica, senza sapere se le possa corrispondere qualcosa di oggettivo (5.5542). Le proposizioni logiche sono così riconoscibili come «vere» dall'uso corretto dei loro simboli, a prescindere dai riferimenti a realtà specifiche. È l'uomo che deve abituarsi all'idea che medesimi simboli, a seconda della loro collocazione, possono significare cose molto diverse. La logica è così rigorosa che non si azzarda a giudicare di verità o di falsità quanto non appartiene al suo mondo (6.113), che è un mondo di «forme» e di «inferenze» rigorose (6.1224). Vi è solo una «necessità logica», che però è *formale*, connessa a segni e simboli artificiali (6.371). «Tutta la moderna concezione del mondo si fonda sull'illusione che le cosiddette leggi naturali siano le spiegazioni dei fenomeni naturali» (*Ivi*, p. 167).

Analizzato in prospettiva semiologica, strutturale, grammaticale, semantica, fonologica, morfologica, simbolica ecc., il linguaggio ha dato impulso a diverse “filosofie”, provocando lo sviluppo di percorsi gnoseologici tali da portare alla formulazione di un sapere più attento alle condizioni linguistiche della conoscenza.

Ciò che però a noi più interessa in questa fase del lavoro, è come alcune delle filosofie che si sono misurate con il problema del linguaggio, abbiano in qualche modo restituito una teoria del simbolico utile a comprendere, da un lato, la condizione dell’uomo in rapporto al problema del senso da attribuire ai diversi contesti di vita entro i quali si costituisce la sua esistenza e, dall’altro, a costruire un modello sociologico in grado di realizzare, sulla base di un apporto interdisciplinare, una procedura analitica tesa all’indagine dei simboli stessi.

Pertanto, in questa sezione dedicata alla ricostruzione delle filosofie che, nel secolo scorso, hanno affrontato il problema del simbolo, ci occuperemo brevemente soltanto di autori e dottrine ritenute più utili a fondare il nostro discorso: Cassirer, Benjamin, l’esperienza ermeneutica e la concezione relazionale del simbolico di Whitehead.

I.2) Ernst Cassirer e “La filosofia delle forme simboliche”

Negli studi filosofici del secolo scorso, un rilievo fondamentale alla dimensione simbolica è stato dato, in prospettiva neocriticistica e neokantiana, da Ernst Cassirer (*La filosofia delle forme simboliche*, in tre volumi, esce in Germania tra il 1923 e il 1929). Il punto di partenza del neocriticismo di Cassirer, è proprio il problema filosofico della conoscenza che, sviluppando la trattazione dei problemi gnoseologici in relazione alla funzione del linguaggio (e quindi del segno) apre una via verso la comprensione filosofica delle forme della cultura intese, appunto, come forme simboliche. Nella *Filosofia delle forme simboliche* (lavoro sviluppato nel contesto culturale dell’Amburgo degli anni Venti e influenzato dall’attività della biblioteca Warburg), infatti, insieme all’esigenza sistematica tipica del neocriticismo, si sviluppa una “critica della cultura” attraverso la quale ogni attività spirituale viene colta nelle diverse forme che rispecchiano il mondo della vita. Ciò che accomuna le diverse sfere della cultura (linguaggio, mito, religione, arte, ecc) è il loro essere, appunto, «*forme simboliche*» capaci di rappresentare, mediante segni simbolici, il contenuto dello spirito.

Per «*forma simbolica*» (presentata come un concetto “universale”) dobbiamo, allora, intendere ogni energia spirituale mediante la quale un segno sensibile viene collegato a un contenuto spirituale significativo: è correlazione essenziale di significato e segno. Attraverso tale concetto si individua quella attività spirituale capace di dare espressione al pensiero e costruzione al reale. In altri termini, la «*forma simbolica*» – in quanto «mondo concettuale della conoscenza» o «mondo intuitivo dell’arte, così come quello del mito o del linguaggio» – è energia dello spirito mediante la quale acquista un senso il reale.

«Il linguaggio – leggiamo nell’*Introduzione e posizione del problema* posta all’inizio del Primo volume di *La filosofia delle forme simboliche* – sembra potersi compiutamente definire e pensare come un sistema di simboli costituiti da suoni; il mondo dell’arte e quello del mito sembrano esaurirsi nel mondo delle forme particolari sensibilmente intuibili che entrambi ci pongono dinanzi. E così si ha

effettivamente un medio omnicomprensivo nel quale si incontrano tutte le forme spirituali pur così diverse. Il contenuto dello spirito si dischiude solo nella sua estrinsecazione; la forma ideale si riconosce solo dal complesso e nel complesso dei simboli sensibili di cui essa si serve per la sua espressione»⁹.

In effetti, attraverso la *Filosofia delle forme simboliche*, Cassirer, dando rilievo alla realtà come costruzione del pensiero (ridiscutendo in tal modo il criticismo trascendentale kantiano) e registrando il passaggio dal “concetto-sostanza” al “concetto-funzione”, individuava la costituzione della dimensione oggettiva non solo nella conoscenza (e nella scienza) ma anche, e soprattutto, nel complesso dell’esperienza dell’uomo come produttore dell’universo simbolico della cultura.

Si trattava, insomma, di passare dalla critica della ragione ad una critica della cultura. Le molteplici forme della vita spirituale (che non riproducono una realtà data ma la formano simbolicamente) non si trovano semplicemente giustapposte, ma esprimono una totalità organica, in cui, pur conservando una relativa indipendenza, rimangono collegate da una serie di rapporti reciproci che producono un mondo di significati. Il simbolo, da questo punto di vista, non si riferisce mai ad una realtà in sé. In ogni relazione simbolica s’intersecano concetti di spazio, tempo, causa, effetto quali connessioni particolari della conoscenza effettiva.

Dal punto di vista di Cassirer, allora, la costituzione della realtà oggettiva si esprime nel carattere non sostanziale ma funzionale o relazionale dei simboli ovvero, nelle strutture simboliche che definiscono i rapporti tra le cose (i concetti oggettivi, quali strutture simboliche costitutive della realtà, corrispondono in tal modo alle forme *a priori* kantiane). Tutto il pensiero è dominato dalle forme simboliche (nella scienza e nell’arte come nella religione e nel mito) che, in quanto strutture concettuali oggettive e come condizioni fondamentali del sapere, ordinano il caos materiale delle sensazioni; attraverso di esse l’uomo accede al suo universo storico-culturale¹⁰.

In altre parole, le forme simboliche (segni sensibili come, ad esempio, il linguaggio, oppure l’immagine) non sono altro che strutture dinamiche attraverso le quali si oggettiva lo spirito.

«Il primo problema che si presenta nell’analisi del linguaggio, dell’arte, del mito consiste nella questione del come un determinato contenuto singolo della sensibilità possa esser reso portatore di un generale “significato” spirituale. Se ci si accontenta di concepire tutti questi campi secondo il loro contenuto puramente materiale, e quindi di descrivere i simboli di cui essi si servono semplicemente secondo il loro essere fisico, si è ricondotti a un complesso di particolari sensazioni, a semplici qualità visive, uditive, tattili che rappresentano gli ultimi elementi fondamentali. Ma si produce ora il fatto meraviglioso che questa semplice materia sensibile acquista, grazie alla maniera in cui viene considerata, una nuova e multiforme forma spirituale. Il suono fisico, che in quanto tale si distingue

⁹ E. Cassirer, *La filosofia delle forme simboliche. I. Il Linguaggio*, Sansoni, Milano, 2004, p. 21.

¹⁰ Riprendendo il testo *Linguaggio e mito* del 1925, Habermas ha ricordato che, secondo Cassirer, «gli atti di simbolizzazione si caratterizzano dapprima per la circostanza che fanno saltare ambienti peculiari alle singole specie, trasformando le fluttuanti impressioni sensoriali in senso semantico e fissandole in modo che lo spirito umano possa riprodurre e conservare le impressioni nella memoria. [...] La simbolizzazione istituisce un medium per i pensieri che trascendono la corrente temporale della coscienza. La forma simbolica deve dunque la sua origine a una energia stilizzatrice che condensa le esperienze di impatto drammatico» (J. Habermas, *Dall’impressione sensibile all’espressione simbolica. Saggi filosofici*, Laterza, Roma-Bari, 2009, pp. 10-11). Continua Habermas: «A dire il vero, a condensarsi nel significato del simbolo non è un qualsiasi contenuto dell’intuizione, bensì il contenuto dell’esperienza nella sua rilevanza effettiva per un essere che spera e che soffre, per un essere oggetto d’interesse e di cura» (*Ivi*, p. 11).

solamente per l'altezza, l'intensità e la qualità, trasformandosi in suono linguistico, diventa atto ad esprimere le più sottili sfumature del pensiero e del sentimento»¹¹

L'analisi del linguaggio, sviluppata nel confronto con la filosofia di Wilhem von Humboldt (per cui il linguaggio non è mai mera riproduzione di qualcosa di dato, ma attività da intendersi come *medium* tra soggettività ed oggettività, individuale ed universale), mostrava, del resto, a Cassirer che «ogni espressione linguistica, lungi dall'essere una mera copia del mondo della sensazione o dell'intuizione che ci è dato, racchiude, invece, in sé un carattere determinato di "significazione"»¹². E ancora leggiamo:

«Anche il disegno artistico diviene ciò che è, e per cui si distingue da una mera riproduzione meccanica, anzitutto per ciò che esso tralascia dell'impressione "data". Esso non è la riproduzione di quest'ultima nella sua totalità sensibile, ma mette in rilievo in essa determinati elementi "significativi", cioè elementi attraverso i quali il dato viene esteso al di là di se stesso e la fantasia spaziale, sintetica e artisticamente costruttrice viene guidata in una determinata direzione. Ciò che qui, come in altri campi, costituisce la forza peculiare del simbolo è quindi appunto il fatto che nella misura in cui le immediate determinazioni contenutistiche passano in secondo piano, gli elementi generali di forma e di relazione acquistano un'impronta sempre più netta e più pura. Il singolo come tale viene apparentemente limitato, ma proprio così si effettua con tanta maggiore determinatezza ed energia quell'operazione che noi abbiamo chiamato "integrazione nel tutto"»¹³.

Il compito della filosofia è allora quello di mostrare come attraverso l'espressione simbolica si generino le varie forme della realtà spirituale; e a questo compito è preliminare la considerazione del linguaggio, inteso come l'attività specificamente umana attraverso la quale si organizza l'esperienza, che dalla sua espressione immediata e grezza si trasforma in un mondo di simboli. Il mito, l'arte, la religione, la storia fanno parte dell'universo simbolico, sono «i fili che costituiscono l'aggrovigliata trama dell'esperienza umana». Così si legge ancora nell'*Introduzione e posizione del problema* posta all'inizio del primo volume di *La filosofia delle forme simboliche* del 1923:

«Se tutta la civiltà si dimostra attiva nella creazione di determinati mondi di immagini, di determinate forme simboliche, lo scopo della filosofia non consiste nel ritornare al di qua di tutte queste creazioni, ma invece nel comprenderle e renderle coscienti nel loro fondamentale principio creativo. Solo in questa consapevolezza il contenuto della vita si eleva alla sua forma autentica. La vita emerge dalla sfera della mera esistenza data da natura: essa non rimane né un elemento di questa esistenza, né un processo meramente biologico, ma si trasforma e si perfeziona diventando forma dello "spirito". Quindi in realtà la negazione delle forme simboliche, anziché afferrare il contenuto della vita, distruggerebbe invece la forma spirituale alla quale questo contenuto si dimostra per noi legato necessariamente. Se si percorre, invece, il cammino inverso, se non si persegue l'ideale di una passiva contemplazione della realtà spirituale, ma ci si trasferisce al centro della loro attività, se esse vengono intese non come inerte contemplazione di un ente, ma come funzioni di energie formatrici, si potranno alla fine in questa stessa attività formatrice, per quanto diverse e varie le forme possano essere, ricavare certi tratti fondamentali comuni e tipici dell'attività formatrice stessa. Se la filosofia della civiltà riuscirà a far propri e rendere

¹¹ E. Cassirer, *La filosofia delle forme simboliche. I. Il Linguaggio*, cit., p. 31.

¹² *Ivi*, 51. Poco prima, in effetti, Cassirer, criticando la teoria della conoscenza intesa come semplice rispecchiamento, scriveva: «I concetti fondamentali di ogni scienza, i mezzi con i quali essa pone i suoi problemi e formula le loro soluzioni, appaiono non più come passivo rispecchiamento di un dato essere, ma come simboli intellettuali liberamente creati», *Ivi*, p. 5.

¹³ *Ivi*, pp. 51-2.

evidenti tali tratti fondamentali, essa avrà assolto in un senso del tutto nuovo al suo compito di dimostrare, di fronte alla molteplicità delle manifestazioni dello spirito, l'unità della sua essenza, e infatti quest'ultima si dimostra nella maniera più evidente nel fatto che la varietà dei suoi prodotti non pregiudica in alcun modo l'unità del suo produrre, ma invece proprio la dimostra e conferma per la prima volta»¹⁴.

Il simbolo, dunque, non è il rivestimento meramente accidentale del pensiero, ma il suo organo necessario ed essenziale: l'atto della determinazione concettuale di un contenuto procede di pari passo con l'atto del suo fissarsi in qualche simbolo caratteristico.

Se tutte le forme della vita culturale dell'uomo sono forme simboliche, allora anche l'uomo potrà ormai essere definito, come si è detto, «*animal symbolicum*». In tal modo si potrà così indicare ciò che lo caratterizza e che lo differenzia rispetto a tutte le altre specie viventi, e si potrà capire il valore che assume la cultura nella vita umana.

Detto altrimenti, alla base della *filosofia delle forme simboliche* sta l'idea che pensiero e linguaggio rendono l'uomo un animale razionale e simbolico: l'uomo produce cultura esprimendo le costruzioni di ragione e pensiero in linguaggio e simboli¹⁵.

Questa concezione linguistica, come ha sottolineato Jürgen Habermas, significa qualcosa di più di una nuova teoria del linguaggio: «appropriandosi a dir così dell'idea kantiana del trascendentale e trasformando la prestazione (costitutiva del mondo) del soggetto cosciente nella funzione (dischiudente il mondo) di una forma linguistica sovrasoggettiva, questa concezione fa saltare in toto l'architettura della filosofia della coscienza. La forma simbolica supera l'opposizione di soggetto e oggetto. La produttività linguistica sfugge al dualismo sia sul versante pratico sia su quello teoretico. Essa è da un lato “una creazione veramente spirituale” e tuttavia, non essendo a disposizione dell'arbitrio del singolo, appare come un “prodotto della natura”»¹⁶.

Per Cassirer, dunque, l'uomo è prima di tutto un essere che produce e fa uso di segni: è un essere che dà un senso, una consistenza e una direzione a sé e al proprio mondo di vita per mezzo di segni, e il più importante fra i sistemi di segni è la sua lingua. Esistono però, come si è visto, altri numerosi sistemi di segni (o «forme simboliche») come il mito, l'arte, la matematica, la musica ecc. Questi sistemi simbolici, siano essi di natura linguistica, visuale, acustica o gestuale, non sono in genere immediatamente

¹⁴ *Ivi*, p. 59.

¹⁵ È, dunque, il processo di simbolizzazione che rende uomo l'uomo. Ricostruendo il rapporto profondo che Cassirer ha intrattenuto con Aby Warburg e la frequentazione della sua Biblioteca ad Amburgo negli anni '20 del secolo scorso, Jürgen Habermas ha enucleato l'idea di fondo sulla quale si alimenta la *Filosofia delle forme simboliche*: «che i contatti con il mondo tramite gli stimoli sensoriali siano simbolicamente preparati a qualcosa di concreto è un fatto costitutivo dell'esistenza umana e al contempo rappresenta il tratto fondamentale di un'umana presenza. L'energia oggettivante di una mediazione simbolica spezza, in altri termini, l'animale immediatezza di una natura che influisce sull'organismo contemporaneamente dall'esterno all'interno; essa crea per prima cosa la distanza nei confronti del mondo, la quale rende possibile la reazione all'ambiente - una reazione consapevole, tenuta a freno dalla riflessione - da parte di soggetti capaci di negazione, e il rapporto fra di loro all'insegna della civilizzazione. Anche contro una filosofia vitalistica allora politicamente virulenta, che celebra la spontaneità della vita non-estraniata, Cassirer fa valere la frammentarietà del rapporto col mondo simbolicamente mediato da parole e strumenti, e insieme il carattere indiretto di un rapporto con se stessi, che induce gli uomini a ritornare a sé come soggetti soltanto per l'indiretta via delle oggettivazioni simbolicamente prodotte» (J. Habermas, *Dall'impressione sensibile all'espressione simbolica. Saggi filosofici*, cit., pp. 8-9).

¹⁶ *Ivi*, p. 15.

comprensibili perché richiedono di essere interpretati da altri esseri umani: la cultura è proprio quel processo dinamico attraverso il quale i segni vengono posti, interpretati, tradotti o modificati; e proprio la facoltà di utilizzare i segni rende possibile le domande “metafisiche” ovvero, le domande su di sé e sul mondo. Su questa linea, allora, la critica della ragion pura kantiana diviene, per Cassirer, una critica della cultura in tutta la sua articolazione simbolica e, dunque, un’indagine sulle «forme simboliche» attraverso le quali attribuiamo un senso alla realtà. Mitologia e teoria linguistica, ad esempio, sono le due fonti alle quali Cassirer – come ricorda Habermas – «attinge per far chiarezza sulla natura della simbolizzazione e quindi sui fondamenti di una filosofia che dalla critica della conoscenza debba evolvere a una critica della cultura in toto»¹⁷.

«Nello sviluppo immanente dello spirito – scrive Cassirer – l’acquisizione del simbolo costituisce sempre un primo e necessario passo per l’acquisizione della conoscenza obiettiva dell’essenza. Il simbolo costituisce per la conoscenza, per così dire, il primo stadio e la prima prova dell’obiettività perché, grazie ad esso, per la prima volta viene offerto un punto fermo al perenne mutare del contenuto della coscienza, perché in esso viene determinato e messo in rilievo un elemento permanente. Nessuno mero contenuto della coscienza ritorna come tale in una determinatezza rigorosamente identica dopo essersi dileguato ed essere stato sostituito da altri contenuti. Esso è passato per sempre, riguardo a ciò che era, una volta svanito dalla coscienza. Ma a questo incessante mutare delle qualità del suo contenuto, la coscienza contrappone adesso l’unità di se stessa e della sua forma. La sua identità si dimostra realmente non in ciò che essa è o ha, ma solo in ciò che essa fa. Per mezzo del simbolo, legato ad un contenuto, questo acquista in se stesso una nuova consistenza e una nuova durata. Perché al simbolo, in opposizione al reale mutarsi del contenuto singolo della coscienza, compete un determinato significato ideale che come tale permane. Esso non è, al pari della semplice sensazione data, un fatto assolutamente singolo e irripetibile, ma si presenta come rappresentante di una totalità, di un complesso di contenuti possibili, di fronte a ciascuno dei quali esso rappresenta quindi un primo “universale”. Nella funzione simbolica della coscienza, quale si attua nel linguaggio, nell’arte, nel mito, si elevano per la prima volta dal flusso della coscienza determinate forme fondamentali che permangono sempre uguali, in parte di natura concettuale, in parte di natura puramente intuitiva; al posto del contenuto fluente sottentra l’unità chiusa in sé e in sé permanente della forma»¹⁸.

Per indicare poi la correlazione essenziale tra segno e significato, Cassirer, non a caso, prende ad esempio il disegno artistico. Ma allo stesso modo, per descrivere il processo “selettivo” attraverso il quale procede la formazione concreta della coscienza, si riferisce alla percezione e alla nozione di spazio.

«La percezione non conosce il concetto di infinito, ma è legata fin da principio a determinati limiti della facoltà percettiva e quindi a un ben delimitato campo dello spazio. E come non si può parlare di un’infinità dello spazio percettivo, così neppure si può parlare di un’omogeneità di esso. L’omogeneità dello spazio geometrico si fonda in definitiva sul fatto che i suoi elementi, i punti in esso riuniti non sono semplici determinazioni di posizione, che fuori di questa relazione, di questa “posizione”, in cui si trovano gli uni rispetto agli altri, non possiedono alcun contenuto proprio e indipendente. Il loro essere

¹⁷ *Ivi*, p. 17. Come ricorda ancora Habermas, «l’impresa fondamentale nuova di Cassirer consiste nella svolta semiotica impressa alla filosofia trascendentale kantiana. Essa si affianca con pari dignità alla svolta trascendentale semantica di Frege attuata nello stesso torno di tempo da Wittgenstein nel *Tractatus logico-philosophicus*. Cassirer è il primo ad aver riconosciuto l’importanza paradigmatica della filosofia humboldtiana del linguaggio; egli ha in tal modo preparato il terreno sul quale la mia generazione, dopo la seconda guerra mondiale, poté accogliere la svolta linguistica attuata nella filosofia analitica e farla incontrare con la filosofia ermeneutica nostrana» (*Ivi*, p. 13).

¹⁸ E. Cassirer, *La filosofia delle forme simboliche. I. Il Linguaggio*, cit. p. 25.

si risolve nella loro relazione reciproca: è un essere puramente funzionale e non sostanziale. [...] Lo spazio omogeneo non è quindi mai lo spazio dato, ma lo spazio generato per costruzione. [...] Nello spazio della percezione immediata questo postulato non può essere mai realizzato. Ivi non c'è alcuna rigorosa uniformità di luoghi e di direzioni, ma ogni luogo ha la sua propria natura e il suo proprio valore. Lo spazio visivo e lo spazio tattile hanno questo di comune che, in opposizione allo spazio metrico della geometria euclidea, sono "anisotropi" e "inomogenei": "le principali direzioni dell'organizzazione: avanti-dietro, sopra-sotto, sinistra-destra sono, nei due spazi fisiologici, parimenti ineguali nel valore»¹⁹.

Lo spazio in cui le cose ci si presentano è sempre il risultato di una costruzione, di un processo selettivo di formazione simbolica. Ed è in questo modo che Cassirer si sposta «dal lato della filosofia della natura a quello della filosofia della civiltà».

«Lo spazio come spazio oggettivo – ancora leggiamo – viene posto e conquistato solo in quanto a determinate percezioni viene attribuito un valore rappresentativo, in quanto esse vengono scelte e distinte come punti fissi di riferimento della orientazione. Certe formazioni fondamentali vengono stabilite come norme a cui commisuriamo le altre»²⁰.

E qui Cassirer riprende la teoria psicologica dello spazio di William James, ovvero, il motivo della «selezione» quale condizione essenziale per la formazione della rappresentazione dello spazio; e la riprende per evidenziare come la «funzione simbolica» risalga ad uno strato della coscienza molto più profondo di quanto comunemente si crede: alle «forme primarie della percezione» prima che intervenga la conoscenza teorica propria della scienza.

«Siccome i modi di manifestazione di ogni cosa reale sono molteplici, ma la cosa come tale è soltanto una, otteniamo, ponendo questa in luogo di quelle, lo stesso risultato spirituale che si ottiene quando prescindiamo dalla differenza che sussiste fra le nostre rappresentazioni e dalle loro qualità mutevoli e scorrenti, e usiamo in luogo di esse determinati e immutabili nomi». In virtù di questo processo, i singoli valori spaziali acquistano una peculiare "trasparenza". Come attraverso l'accidentale colore dell'illuminazione, in cui vediamo l'oggetto, scorgiamo il suo colore permanente, così le molteplici immagini ottiche, che sorgono per esempio nel movimento di un oggetto, in tutta la loro particolarità e in tutto il loro mutare ci permettono di vedere la sua "forma permanente". Esse non sono semplici "impressioni", ma hanno la funzione di "rappresentazioni"; da "affezioni" diventano "simboli»²¹.

Di qui, la possibilità di chiarire il nesso, e la distinzione (la non identità), tra la struttura dello "spazio della percezione" e la struttura "dello spazio geometrico astratto":

«Allo spazio della percezione come tale non può essere attribuito né il predicato dell'uniformità, né quello della continuità o infinità, nel senso in cui la matematica definisce e usa questi predicati. Ma nonostante questa differenza entrambe rinviano a un elemento comune, in quanto si manifesta e si esprime in esse una determinata maniera e direzione di formazione di costanti. Felix Klein ha mostrato che la "forma" di ogni geometria dipende da quali determinazioni e relazioni spaziali vengono in essa scelte e poste come invariabili. L'ordinaria geometria "metrica" parte dal presupposto di considerare come "essenziali" a una figura spaziale tutte quelle proprietà e relazioni di essa che non vengono modificate da certe ben determinate trasformazioni: da uno spostamento della figura nello spazio assoluto, da una proporzionale crescente o decrescente dei suoi singoli elementi determinati e infine da

¹⁹ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche 2*, La Nuova Italia, Firenze, 1964, pp. 121-122.

²⁰ E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche 3,1*, La Nuova Italia, Firenze, 1966, p. 207

²¹ *Ivi*, p. 209.

certe inversioni nell'ordine delle sue parti. Una figura può essere passata attraverso un numero comunque grande di tali trasformazioni, e rimane tuttavia, nel senso della geometria metrica, ancor sempre la stessa figura; rappresenta tuttavia un concetto geometrico identico con se stesso. Ma nello stabilire tali concetti noi non siamo certo legati una volta per sempre alla scala di determinate trasformazioni»²².

Utilizzando, dunque, la teoria di Felix Klein, Cassirer ha cercato di dimostrare come la costruzione del concetto di spazio geometrico non sia che la continuazione di un processo già ideato e preparato nella formazione dello spazio empirico, lo «spazio della nostra esperienza sensibile». Anche quest'ultimo, infatti, «sorge solo in quanto una pluralità di fenomeni, di singole “immagini” ottiche, viene raccolta in gruppi, e questi gruppi vengono assunti come rappresentazioni di un solo e medesimo “oggetto”»²³. Si tratta, pertanto, di «esperienze percettive» che, nel mutamento del «modo di vedere», rendono diverso anche l'oggetto guardato; che nello spostamento del «punto di vista», convertendo una forma in un'altra, trasformano il veduto nella sua «pura realtà fenomenica».

Ora, è proprio nell'«atto di formazione e produzione di centri» risiede, secondo Cassirer, una «fondamentale funzione dello spirito». Così dalla teoria dello spazio passiamo alla teoria generale del concetto: l'«unità di visione» presuppone il concetto; è ciò che «ne forma il contenuto logico e la funzione logica»²⁴. E ciò appare evidente non solo nella costruzione dello spazio geometrico, ma anche nella formazione dello «spazio empirico dell'intuizione» che sempre risale ad un «atto di “selezione”, che continuamente si compie»; un atto di scelta che richiede, ogni volta, un determinato criterio, un determinato «punto di vista» attorno al quale «i fenomeni vengono per così dire fatti ruotare come intorno a dei cardini»²⁵.

Se ben capiamo, allora, la funzione teorica fondamentale che domina la struttura complessiva della realtà spaziale presuppone un processo selettivo.

«Solo in quanto la percezione non rimane semplice apprensione di un elemento singolo, dato qui ed ora, solo in quanto essa acquista il carattere di “rappresentazione”, la varia molteplicità dei fenomeni si raccoglie in un “contesto dell'esperienza”. La distinzione fra i due elementi fondamentali della rappresentazione, fra “rappresentante” e “rappresentato”, reca in sé il germe dal cui sviluppo e dalla cui completa evoluzione sorge il mondo dello spazio come un mondo dell'intuizione pura»²⁶.

Nella rimodulazione di alcuni punti della filosofia neokantiana, Cassirer restituisce, allora, anche una concezione dello spazio come processo selettivo e, dunque, come costruzione simbolica e mentale.

Se dovessimo dare un esempio di costruzione simbolica dello spazio nella concezione pittorica rinascimentale (si pensi, ad esempio, agli studi di Filippo Brunelleschi o di Leon Batista Alberti), troveremmo senz'altro la «prospettiva» come «idea» dell'immagine costruita dai «raggi visivi»,

²² *Ivi*, p. 210.

²³ *Ivi*, pp. 210-211. Ancora leggiamo: «I singoli fenomeni mutevoli formano d'ora innanzi soltanto la periferia; e da ogni punto di essa si dipartono come dei raggi che guidano il nostro pensiero in una determinata direzione e lo riconducono sempre alla stessa unità come centro» (*Ibid.*).

²⁴ *Ivi*, p. 214.

²⁵ *Ivi*, p. 215.

²⁶ *Ibid.*

attraverso la quale, tra l'occhio e l'oggetto, si inserisce il dipinto che la interseca perpendicolarmente. E la ritroviamo proprio come «forma simbolica», nella stessa accezione che Erwin Panofsky – mutuando l'espressione da Ernst Cassirer – restituiva al concetto di prospettiva²⁷. Così affermava Panofsky riferendosi al concetto rinascimentale di «prospettiva centrale»:

«Questa costruzione geometrica “corretta”, che fu scoperta nel Rinascimento e che più tardi fu costantemente perfezionata e semplificata pur restando immutata nelle sue premesse e nei suoi fini fino ai giorni di Desargues, può essere definita concettualmente come segue: io mi rappresento il quadro [...] come una intersezione piana della cosiddetta “piramide visiva”, che è determinata dal fatto che io considero il centro visivo come un punto e lo connetto con i singoli punti caratteristici della forma spaziale che intendo raffigurare»²⁸ (Panofsky 1984, pp. 37-8).

Si tratta, dunque, di pensare una «piramide visiva», un dispositivo ottico per mezzo del quale l'intero quadro si trasforma in una «finestra»:

«Una ‘finestra’ – scrive ancora Panofsky – attraverso la quale noi crediamo di guardare lo spazio, – dove cioè la superficie materiale pittorica o in rilievo, sulla quale appaiono, disegnate o scolpite, le forme delle singole figure o delle cose, viene negata come tale, e viene trasformata nel “piano figurativo” sul quale si proietta uno spazio unitario visto attraverso di esso e comprendente tutte le singole cose – indipendentemente dal fatto che questa proiezione venga costruita in base all'impressione sensibile immediata oppure mediante una costruzione geometrica più o meno “corretta”»²⁹.

²⁷ Per Panofsky, in effetti, la prospettiva non è un semplice elemento tecnico dell'opera d'arte, ma un “momento stilistico”; essa è una di quelle «forme simboliche» per cui «un particolare contenuto spirituale viene connesso a un concreto segno visibile e intimamente identificato con questo» (E. Panofsky, *La prospettiva come forma simbolica* [1924-1925; 1927], Feltrinelli, Milano, 1984, p. 50).

²⁸ *Ivi*, pp. 37-8.

²⁹ Scriveva ancora Panofsky: «Questa “prospettiva centrale”, per garantire la costruzione di uno spazio completamente razionale, cioè infinito, costante e omogeneo, deve presupporre fondamentali ipotesi: innanzitutto, che noi vediamo con un occhio immobile, in secondo luogo che l'intera sezione piena della piramide visiva possa valere come resa adeguata della nostra immagine visiva. Ma entrambi questi presupposti rappresentano un'ardita astrazione della realtà (se, almeno in questo caso, con il termine “realtà” possiamo designare l'effettiva visione del soggetto). La struttura di uno spazio infinito, costante e omogeneo, in breve puramente matematico, è addirittura antinomia rispetto a quella dello spazio psicofisiologico» (Panofsky 1984, p. 38). E qui, in particolare, Panofsky si riferisce a Cassirer e alla sua *Filosofia delle forme simboliche* dove, nel secondo volume e in un capitolo intitolato *Lineamenti fondamentali di una morfologia del mito: spazio, tempo e numero*, il filosofo scrive: «La percezione non conosce il concetto di infinito, ma è legata fin dal principio a determinati limiti della facoltà percettiva e quindi a un ben delimitato campo dello spazio. E come non si può parlare di un'infinità dello spazio percettivo, così neppure si può parlare di un'omogeneità di esso. L'omogeneità dello spazio geometrico si fonda in definitiva sul fatto che i suoi elementi, i punti in esso riuniti non sono semplici determinazioni di posizione, che fuori di questa relazione, di questa “posizione”, in cui si trovano gli uni rispetto agli altri, non possiedono alcun contenuto proprio e indipendente. Il loro essere si risolve nella loro relazione reciproca: è un essere puramente funzionale e non sostanziale. Siccome in fondo questi punti sono vuoti di ogni contenuto, siccome sono diventati semplici espressioni di rapporti ideali, per essi non è questione di alcuna diversità di contenuto. La loro omogeneità non vuol dire altro che l'uniformità della loro struttura, che è fondata nella comunanza della loro funzione logica, della loro determinazione e significato ideale. Lo spazio omogeneo non è quindi mai lo spazio dato, ma lo spazio generato per costruzione; infatti il concetto geometrico di omogeneità non può essere perfino espresso col postulato secondo cui da ogni punto dello spazio verso tutti i luoghi e in tutte le direzioni possono essere compiute costruzioni uguali. Nello spazio della percezione immediata questo postulato non può essere mai realizzato. Ivi non c'è alcuna rigorosa uniformità di luoghi e di direzioni, ma ogni luogo ha la sua propria natura e il suo proprio valore. Lo spazio visivo e lo spazio tattile hanno questo di comune che, in opposizione allo spazio metrico della geometria euclidea, sono “anisotropi” e “inomogenei”: “le principali direzioni dell'organizzazione: avanti-dietro, sopra-sotto, sinistra-destra sono, nei due spazi fisiologici, parimenti ineguali nel valore”» (E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche* 2, cit., pp. 121-2).

La costruzione prospettica «esatta», dunque, secondo l'idea che se ne fece Panofsky rileggendo *La filosofia delle forme simboliche* di Cassirer, si astrae radicalmente dalla struttura dello spazio psico-fisico: «non solo il suo risultato, ma addirittura il suo fine, è di realizzare nella raffigurazione dello spazio quell'omogeneità e quell'affinità che l'*Erlebnis* immediato dello spazio ignora, di trasformare lo spazio psico-fisiologico in quello matematico»³⁰. Si tratta, in altri termini, di restituire (con artificio «retorico»³¹) l'immagine di uno spazio esteticamente unificato mediante una progressiva astrazione dalla sua stessa struttura psico-fisiologica: ciò che appunto il Rinascimento (e si pensi, se non ad altri, al Brunelleschi, all'Alberti, a Paolo Uccello, a Masaccio o a Piero della Francesca) riuscì a elaborare servendosi, in primo luogo, di un processo di razionalizzazione matematica³²; poiché la prospettiva non è che un modello geometrico di rappresentazione che funziona secondo le leggi della matematica e non della fisiologia³³. È una «convenzione» cognitiva (sia pur fondata sul sistema ottico), una «scelta culturale» che si sviluppa nel momento preciso in cui il processo simbolico-immaginario, come nel Rinascimento italiano, è intenzionato alla conoscenza positiva – e le convenzioni (che, auto- o etero-imposte, sono sempre alla base di ogni relazione artistica) si traducono, in alcune epoche, in «leggi» istituzionalizzate e universali.

Il modo in cui si realizza lo spazio – così come il modo in cui si esprime il pensiero, si definisce l'immagine e si sviluppa la comunicazione umana (attraverso il linguaggio) – rimanda pertanto, come suggeriscono gli studi di Cassirer (che hanno trovato ulteriori sviluppi), a un'esperienza di simbolizzazione. L'acquisizione del simbolo, da questo punto di vista, costituisce un necessario passo verso l'acquisizione della conoscenza. Non vi è accesso immediato al mondo, non vi è possibilità di dominare direttamente il reale. Il simbolo, in quanto mediazione essenziale, ha la capacità di articolare e ricongiungere la percezione sensibile del reale all'espressione del pensiero.

Per altri versi, e in tal direzione, la filosofia di Cassirer richiedeva anche un ritorno all'universo del mito, a ciò che si accosta alle probabili origini della nostra storia culturale. Una storia questa, che evidenzia come tale sostrato originario del pensiero continui a influenzare e condizionare anche oggi la nostra comprensione del mondo. Sappiamo, del resto, che le espressioni simboliche e gli esseri umani – per

³⁰ E. Panofsky, *op. cit.*, p. 40.

³¹ Come ha visto giustamente Ernst Robert Curtius in un suo libro del 1948, «la retorica non ha improntato di sé solo la produzione e la tradizione letteraria». E fornisce l'esempio: «Nel Quattrocento fiorentino, L. B. Alberti consiglia ai pittori di “familiarizzare con i poeti e i retori” poiché questi avrebbero potuto dar loro spunto per la ricerca (*inventio*) e per la realizzazione di soggetti pittorici. Non a caso Poliziano è stato il dotto consigliere di Botticelli. La *Nascita di Venere* e la *Primavera* si possono interpretare iconograficamente, come ebbe a dimostrare Aby Warburg, soltanto riferendosi ad autori antichi che erano stati rivelati al pittore dalla poesia e dalla scienza del suo tempo» (E. R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, La Nuova Italia, Firenze, 2002, p. 90).

³² Conclude Panofsky: «La concezione prospettica, sia che venga valutata e interpretata nel senso della razionalità e dell'obiettività, sia piuttosto nel senso della casualità e del soggettivismo, si fonda sulla volontà di costruire lo spazio figurativo (pur astraendo dal “dato” psicofisiologico) a partire dagli elementi e secondo lo schema dello spazio visivo empirico: la prospettiva matematizza questo spazio visivo, ma è appunto lo spazio visivo quello che essa matematizza – essa costituisce un ordine, ma appunto un ordine dell'immagine visiva» (Panofsky 1984, p. 76).

³³ In effetti Panofsky, che, come si è visto, deve l'impianto teorico del suo lavoro alla «filosofia delle forme simboliche» di Cassirer, è riuscito a dimostrare che il più cognitivo dei sistemi di rappresentazione, la prospettiva appunto, non è altro che un'iconografia dello spazio (e, in tal senso, la forma non è che un caso dell'immagine). Si ha quando il processo immaginario è intenzionato alla conoscenza positiva: l'immagine quale si dà nella civiltà rinascimentale.

riprendere un'idea condivisa da Warburg e dallo stesso Cassirer – interagiscono di continuo, e in questa interazione i simboli attraverso i quali l'uomo si orienta nel mondo sono generalmente «molto più antichi e in un certo senso anche più sapienti degli uomini che li utilizzano, ciascuno nel proprio tempo, cercando di appropriarsene ai propri fini»³⁴.

In tal senso, con la “filosofia delle forme simboliche” e della cultura si era stabilito, attraverso la categoria del simbolico, un rapporto essenziale tra le diverse concezioni attraverso le quali costruiamo la realtà dando forma e senso al mondo in cui viviamo. E si era così giustapposto, in ordine alle diverse esigenze gnoseologiche relative ai modi di concepire il “reale” e orientare l'azione, il mondo delle scienze naturali e il mondo del mito, ciascuno con le proprie strutture generali e le proprie leggi “morfológico-costruttive”.

Del resto, antropologia e psicoanalisi, iconologia e sociologia, dalle loro diverse prospettive, hanno continuamente posto in relazione il pensiero razionale con quello simbolico, il *mythos* con il *logos*, mettendo a fuoco anche gli aspetti culturali, sociali e biologici di tale distinzione. Ciò che distingue il pensiero simbolico (mitologico-mitico) da quello razionale, non va ricondotto all'ordine di una differenza ontologica, ma ai diversi modi in cui l'essere umano conferisce al mondo dell'esperienza una struttura mediata simbolicamente (sia essa scientifica, logica, razionale, o mitica, artistica e religiosa). A seconda delle diverse strutture simboliche prese in considerazione (che mettono in corrispondenza il vissuto interiore con elementi culturali, logiche specifiche e differenti principi formativi), la “realtà” potrà apparire diversa, ma non secondo un ordine di derivazione del superiore dall'inferiore o di progressione dall'inferiore al superiore (come se esistesse una linea evolutiva necessaria tra il mito e il logos), ma in ordine ad una complementarità e pluralità delle differenti prospettive che consentono, ognuna a suo modo, di concepire il mondo secondo la propria costruzione della realtà. Così come il pensiero scientifico ci consente di ordinare la conoscenza in base al calcolo razionale e al principio di ragione, anche il pensiero mitico, con i connessi rituali e tabù, garantisce all'uomo arcaico un orientamento pratico nel mondo, e anzi costituisce la base (spesso inconscia, subliminale, sublimata o rimossa) di tutte le strutturazioni simboliche. Si tratta, bene inteso, di differenze socio-culturali, di modi differenti attraverso i quali procede il continuo processo di strutturazione simbolica³⁵.

³⁴ W. Eilenberger, *Il tempo degli stregoni*, Feltrinelli, Milano, 2018, p. 140.

³⁵ Scrive Habermas: «Quantunque abbiano una radice comune nello strato espressivo delle metafore, mito e linguaggio si differenziano l'uno dall'altro su questi due assi della produzione di una pienezza di senso immaginosa, da un lato, e del logico schiudersi di un mondo categoricamente articolato, dall'altro, al linguaggio, che diviene il veicolo del pensiero, ineriscono una forza logica e una “libera idealità”, che al mito resta estranea. L'immagine mitica è per così dire il luogotenente dell'“oscura pienezza dell'essere”, la quale solo nel discorso proposizionale viene portata alla luce, diventando una “articolazione linguisticamente comprensibile”. Per la filosofia delle forme simboliche mito e linguaggio costituiscono un tema fondamentale, perché il fondamentale concetto della simbolizzazione intreccia vicendevolmente due funzioni creatrici di senso: l'espressione e il concetto. L'espressione trasforma intense impressioni sensoriali nel senso inerente a singole immagini mitiche, un senso capace di dar stabilità agli effetti; il concetto articola una visione del mondo in toto. Per l'analisi della funzione espressiva, della quale è padrino ed evidenza il mito, Cassirer trasse degli stimoli dalle discussioni che avvenivano nella cerchia di Warburg. Ma quanto alla funzione dello schiudersi del mondo ad opera del linguaggio, ancor prima che fosse chiamato all'Università di Amburgo, di Ernst Cassirer era stato maestro Wilhelm von Humboldt. Le idee attinenti le scienze religiose servirono piuttosto all'approfondimento di una concezione che risaliva a idee cui Cassirer era pervenuto genuinamente nell'ambito della filosofia del linguaggio» (J. Habermas, *Dall'impressione sensibile all'espressione simbolica. Saggi filosofici*, cit., pp. 12-13).

Nel *Saggio sull'uomo*, libro del 1944, Cassirer tornava alla sua concezione del simbolo come «via per la conoscenza della natura dell'uomo». Discutendo la concezione del mondo biologico offerta dal biologo Johannes von Uexküll, Cassirer concordava sul fatto che il *mondo umano* è retto dalle stesse leggi biologiche in atto in tutti gli altri organismi, ma trattiene anche qualcosa di caratteristico che lo distingue da ogni altra forma di vita. Ciò che è caratteristico, nell'uomo, è appunto la sua capacità simbolica.

«Non solo il circolo funzionale dell'uomo – scrive Cassirer – è quantitativamente più ampio ma esso presenta anche una differenza qualitativa. Per così dire, l'uomo ha scoperto un modo nuovo di adattarsi all'ambiente. Inserito fra il sistema ricettivo e quello reattivo (ritrovabili in tutte le specie animali), nell'uomo vi è un terzo sistema che può chiamarsi *sistema simbolico*, l'apparizione del quale trasforma tutta la sua situazione esistenziale. Facendo un confronto con gli animali si rivela che l'uomo non soltanto vive in una realtà più vasta ma anche, per così dire, in una nuova *dimensione* della realtà. Esiste una evidente differenza fra le reazioni organiche e le risposte umane. Nel primo caso lo stimolo esterno provoca una risposta diretta e immediata, nel secondo caso la risposta è differita; essa è arrestata e ritardata in seguito ad un lento e complesso processo mentale»³⁶.

Nulla si può fare contro questo «rovesciamento dell'ordine naturale». L'uomo, secondo Cassirer, non può più sottrarsi alle condizioni di esistenza che lui stesso si è creato, ma deve conformarsi ad esse. Detto altrimenti, l'uomo non vive più in un universo soltanto fisico ma in un universo simbolico. Il linguaggio, il mito, l'arte e la religione fanno parte di questo universo, sono fili che costituiscono il tessuto simbolico, «l'aggrovigliata trama dell'umana esperienza». Ancora leggiamo:

«Ogni progresso nel campo del pensiero e dell'esperienza rafforza e affina questa rete. L'uomo non si trova più direttamente di fronte alla realtà; per così dire, egli non può più vederla faccia a faccia. La realtà fisica sembra retrocedere via via che l'attività simbolica dell'uomo avanza. Invece di avere a che fare con le cose stesse, in un certo senso l'uomo è continuamente a colloquio con se medesimo. Si è circondato di forme linguistiche, di immagini artistiche, di simboli mitici e di riti religiosi a tal segno da non poter vedere e conoscere più nulla se non per il tramite di questa artificiale mediazione. La situazione è la stessa nel campo teorico e in quello pratico. Anche nel campo pratico l'uomo non vive in un mondo di puri fatti secondo i suoi bisogni e i suoi desideri più immediati. Vive, piuttosto, fra emozioni suscitate dall'immaginazione, fra paure e speranze, fra illusioni e disillusioni, fra fantasie e sogni»³⁷.

Ecco, allora, correggendo ed ampliando la concezione classica dell'uomo, il punto a cui giunge Cassirer: malgrado le teorie irrazionalistiche moderne la definizione dell'uomo come «*animal rationale*» mantiene il suo indubbio valore. La razionalità è la caratteristica precipua di ogni attività umana. Anche se non è possibile considerare razionale il mito, le stesse mitologie non sono semplici insiemi di superstizioni e di grandi illusioni, non sono caotiche ma hanno una forma sistematica e concettuale. D'altro canto, si è spesso identificato il linguaggio con la ragione o si è voluto vedere in esso una scaturigine della ragione. Tuttavia si può riconoscere che una simile concezione non abbraccia tutto il dominio del linguaggio, poiché oltre al linguaggio concettuale esiste un linguaggio del sentimento e

³⁶ E. Cassirer, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, Armando Editore, Roma, 1971, p. 79.

³⁷ *Ivi*, p. 80.

delle emozioni, così come oltre al linguaggio scientifico o logico esiste quello dell'immaginazione poetica. Il linguaggio, in altri termini, non esprime soltanto pensieri e idee ma anche, e in prima linea, sentimenti e affetti. «Una religione “entro i limiti della ragion pura”, quale Kant l’aveva concepita e formulata, non è che un’astrazione. Essa è soltanto una forma ideale, un’ombra dell’autentica, concreta vita religiosa»³⁸.

In tal senso, la definizione dell’uomo come «*animal rationale*» non intende affatto dare una spiegazione empirica della natura umana, ma soltanto un imperativo morale. La stessa ragione è un termine poco adeguato se vogliamo abbracciare in tutta la loro ricchezza e varietà le forme della vita culturale dell’uomo. Queste forme, infatti, sono essenzialmente simboliche. Ecco, allora, il passaggio:

«Invece di definire l’uomo come un *animal rationale* si dovrebbe dunque definirlo come un *animal symbolicum*. In tal guisa si indicherà ciò che veramente lo caratterizza e che lo differenzia rispetto a tutte le altre specie e si potrà capire la speciale via che l’uomo ha preso: la via verso la civiltà»³⁹.

Nella via verso la civiltà l’uomo, anziché essere una fiera selvaggia, è un animale sociale, razionale ma anche, e soprattutto, un *animale simbolico*.

I.3) Walter Benjamin e Il dramma barocco tedesco

Contemporanea al lavoro di Wittgenstein, Heidegger e Cassirer, la riflessione di Benjamin, ben più frammentaria e “a-sistematica”, si discostava dalla “svolta linguistica” che in modo più o meno profondo (e in misura molto minore in Heidegger) attraversava gli studi di tali filosofi, e ritrovava il problema del simbolo a partire da una reinterpretazione originale (per certi versi legata alle avanguardie artistiche e letterarie del periodo) delle basi teoriche del materialismo storico e del messianismo ebraico⁴⁰.

L’approccio di Benjamin – in tal senso rilevante per noi – consisteva, in realtà, nell’interpretare il proprio oggetto (qualunque esso fosse), come una monade leibniziana, la cui essenza contiene l’intero universo, passato presente e futuro. «L’idea è monade», scriveva Benjamin: «ogni idea contiene l’immagine del mondo. Alla sua rappresentazione è posto come compito niente di meno che quello di disegnare in scorcio precisamente questa immagine del mondo»⁴¹. E più avanti aggiungeva:

«Le idee intrattengono con le cose un rapporto simile a quello che c’è tra le immagini delle stelle e le stelle. Il che significa innanzitutto: esse non sono né i concetti né le leggi delle cose. [...] Le idee sono costellazioni eterne, e in quanto gli elementi vengono concepiti come punti dentro simili costellazioni, i fenomeni vengono suddivisi e insieme salvati»⁴².

Ancora più avanti leggiamo: «L’idea è un che di linguistico, più precisamente: qualcosa che,

³⁸ *Ivi*, p. 81.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Per una ricostruzione dello svolgimento della filosofia di questi autori tra il 1919 e il 1929 si rimanda al libro di Wolfram Eilenberger, *Il tempo degli stregoni*, Feltrinelli, Milano, 2018.

⁴¹ W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino, 1980, p. 27.

⁴² *Ivi*, p. 11.

nell'essenza della parola, coincide col momento in cui questa è simbolo. [...] È compito del filosofo ripristinare nel suo primato, mediante la rappresentazione, il carattere simbolico della parola, col quale l'idea perviene all'autotrasparenza»⁴³.

In ciò, a ben vedere, riposava la peculiarità del metodo di Benjamin. La sua visione del mondo era profondamente simbolica: ogni essere umano, ogni opera d'arte, ogni oggetto di uso comune era per lui un segno da decifrare. E occorreva considerare ognuno di questi segni in un rapporto dinamico con tutti gli altri segni (e qui incontriamo il suo "materialismo storico"). In tal senso, secondo Benjamin, il compito della filosofia risiedeva nell'interpretare, e sviluppare in forma di teoria, il vero significato di un segno, mostrandone il rapporto vivente, organico, con la totalità dei segni⁴⁴.

Il metodo di Benjamin, se pur difficilmente interpretabile nel suo stile "enciclopedico" e nel carattere vario, concreto e contraddittorio della sua scrittura, poneva dunque una precisa modalità di conoscenza; modalità, oltretutto, rafforzata dalla convinzione che siano proprio i segni, i simboli, gli oggetti, le figure più marginali e trascurate dalla riflessione filosofica, a portare il marchio più autentico della "totalità sociale". Le sue celebri "immagini di pensiero" (influenzate dalla "flânerie" di Baudelaire o Aragon, dalle "memorie" di Proust o dai romanzi di Dostoevskij, solo per citare dei nomi), in opere, ad esempio, come *Strada a senso unico* o *Infanzia berlinese*, testimoniano una simpatia "romantica" per l'effimero, il fuggevole, il labirintico e, allo stesso tempo, per le tecniche di interpretazione della Qabbalah ebraica; il tutto intessuto, secondo i casi, di materialismo marxista o di un idealismo ispirato a Fichte, Novalis o alla filosofia della natura di Shelling.

A partire da questi autori Benjamin rielaborava un concetto di «critica» come attività che non lascia immutato né il soggetto criticante né l'oggetto criticato (nel processo della critica subiscono entrambi una trasformazione, che nel caso ideale è un avvicinamento al vero). La «critica», detto altrimenti, non consistendo nel giudizio critico, ma in un processo di perfezionamento, integrazione e sistemazione, diventava «sviluppo del linguaggio formale dell'opera»⁴⁵ (un'opera che modifica dinamicamente il suo possibile significato nel corso della storia); e il critico, dal suo canto, diveniva esso stesso parte attiva nel processo di creazione dell'opera.

Si trattava, in fin dei conti, di pensare una via praticabile (seppur nella frammentazione e nell'incoerenza) verso una possibile conoscenza "post-metafisica" del mondo e di se stessi. Dalla "Premessa gnoseologica" di *Il dramma barocco tedesco*, opera composta nel 1925, non a caso apprendiamo che la filosofia deve far venir fuori dagli estremi più remoti, dagli apparenti casi-limite, la configurazione dell'idea intesa come quella totalità in cui gli opposti possono coesistere sensatamente, anche se questo modo di rappresentare l'idea è destinato a fallire finché non venga percorso per intero il cerchio delle sue possibilità esterne. Il filosofo, in questi termini, «occupa un punto intermedio tra il ricercatore e l'artista»⁴⁶.

All'ideale di una chiarificazione logica del mondo (Wittgenstein, Cassirer) subentra, dunque,

⁴³ *Ivi*, pp. 13-4.

⁴⁴ W. Eilenberger, *Op. cit.*, p. 33.

⁴⁵ W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 23.

⁴⁶ *Ivi*, p. 9.

l'esplorazione di una simultaneità contraddittoria. «Mentre Cassirer mira all'unità di un sistema polifonico sulla base di un concetto di simbolo scientificamente definito, troviamo in Benjamin la ricerca di costellazioni cognitive contrastanti, in una tensione dinamica irrisolta»⁴⁷; e ciò, sullo sfondo di una filosofia della storia d'intonazione messianica, sempre aperta alla possibilità della redenzione, ma senza illusione di poter provocare o anche solo prevedere il momento salvifico (in un senso marxista volgare). Sulla base di queste premesse, e rimanendo al *Dramma barocco tedesco*, testo che annuncia la benjaminiana visione simbolica del mondo, interessante per noi è anche il rapporto che Benjamin instaura tra simbolo e allegoria.

Gilles Deleuze, ragionando sullo stile barocco, evidenzia un passaggio rilevante in tal senso:

«Walter Benjamin ha fatto compiere alla comprensione del Barocco un progresso decisivo quando dimostrò che l'allegoria non era un simbolo mancato, una pietrificazione astratta, ma una potenza di figurazione del tutto differente da quella del simbolo: quest'ultimo compone l'eterno con l'istante, quasi al centro del mondo, ma l'allegoria scopre la natura e la storia seguendo l'ordine del tempo, fa della natura una storia e trasforma la storia in natura, in modo che non ha più centro»⁴⁸.

Nel rapporto logico tra un concetto e il suo oggetto, il simbolo, fissando un'idea, recide il legame che riallaccia quest'ultimo all'universo; l'allegoria, al contrario, estende l'oggetto secondo tutto un reticolo di relazioni che travalica il suo riquadro, che esorbita da un centro fisso e determinato: il raffigurato non è mai un'essenza o un attributo, come nel simbolo, ma un avvenimento che si ricollega a una storia, a una serie.

Al contrario del simbolo, «l'“apparizione” di un'“idea”» che nell'opera d'arte rinascimentale collega l'oggetto sensibile a quello sovrasensibile, l'essenza all'apparizione, l'allegoria, categoria determinante nel mondo barocco, sorge sull'orizzonte infranto della totalità e dell'unità di mondo e linguaggio, di significante e significato e si apre al possibile⁴⁹. Come scrive Benjamin, «l'apoteosi barocca è dialettica. Essa si compie nel ribaltarsi di estremi contrari. In questo movimento eccentrico e dialettico, l'interiorità

⁴⁷ W. Eilenberger, *Op. cit.*, p. 35.

⁴⁸ G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 1990, p. 188. Scriveva Benjamin: «È questo il nucleo della concezione allegorica, dell'esposizione barocca, mondana della storia in quanto storia dei dolori del mondo; che è significativa soltanto nelle stazioni del suo decadere. Tanto è il significato e tanto è l'abbandono alla morte, perché è la morte che più profondamente scava la merlettata linea di demarcazione tra la physis e il significato. Ma se la natura è da sempre in balia della morte, essa è anche da sempre allegorica. Così il significato e la morte sono maturi a compenetrarsi intimamente nello sviluppo storico come, in forma di germi, nello stato di peccato e disertato dalla grazia della creatura» (Benjamin 1980, p.170). Come Croce, anche Benjamin legge il Barocco come età di decadenza. Ma ancora leggiamo: «Con un singolare incrocio di natura e storia viene al mondo la stessa espressione allegorica» (Ibid, p. 171). E se la natura è rimasta la grande maestra per gli autori dell'epoca, «essa non appare nelle gemme e nei fiori, bensì nella marcescenza e nella decadenza delle sue creature. La natura è da loro sentita come un'eterna caducità entro la quale soltanto lo sguardo saturnino di quella generazione riconosceva la storia. [...] Col decadimento, e soltanto unicamente con esso, il divenire storico si contrae e trova posto nella scena. La quintessenza di quelle cose in disfacimento è l'opposto estremo di quel concetto di natura trasfigurata che era stato concepito nel primo Rinascimento» *Il dramma barocco tedesco*, cit. p. 186).

⁴⁹ Scrive ancora Benjamin: l'allegoria «non è una tecnica giocosa per produrre immagini, bensì espressione, così come è espressione il linguaggio, e, anzi: la scrittura» (*Ivi*, p. 166). E più avanti si legge: «L'allegoria è le due cose insieme: convenzione e espressione; e queste sono per natura contraddittorie. Eppure, come la dottrina barocca concepiva in generale la storia come un accadere creato, così specialmente l'allegoria, sia pure in quanto convenzione allo stesso titolo di ogni scrittura, era considerata creata, come la scrittura sacra. L'allegoria del diciassettesimo secolo non è convenzione dell'espressione, bensì espressione della convenzione. Espressione, anche, dell'autorità: segreta per la dignità della sua origine e esplicita quanto all'ambito della sua validità» (*Ivi*, pp. 180-1).

priva di contrari propria del classicismo non ha parte alcuna»⁵⁰. Mentre il regno del simbolo è quello della similitudine, l'allegoria, che è «sguardo in profondità», è il territorio di una rappresentazione che rimanda soltanto a frammenti la cui comprensione è perduta⁵¹.

«Nel campo dell'intuizione allegorica l'immagine è frammento, runa. La sua bellezza simbolica si vanifica perché lo colpisce la luce della scienza divina. La falsa apparenza della totalità si spegne. Perché l'eidos si oscura, la similitudine vien meno, e il cosmo, in ciò, s'inaridisce. Nelle aride *rebus* che ancora rimangono è depositata una conoscenza che resta accessibile a colui che, confuso, medita. Al classicismo non era dato di cogliere l'illibertà, l'imperfezione e la fragilità della bella *physis* sensoriale. Ma proprio queste propone l'allegoria del barocco, nascoste sotto la sua pompa sfarzosa, e con un'intensità prima sconosciuta» (Ibid, p. 182).

L'allegoria estende e frantuma lo spazio in corrispondenze multiple, dislocate e prive di centro: spazio di vertigine e di ambiguità dei significati. Nelle arti figurative – qui Benjamin cita il neokantiano Hermann Cohen – «il suo insorgere potrebbe perciò venir definito come una grande usurpazione nei confronti della calma e dell'ordine della legalità artistica»⁵². E prima scriveva:

«Ogni personaggio, qualsivoglia cosa, qualsiasi situazione possono significare un'altra qualunque. Questa possibilità implica per il mondo profano un giudizio di annientamento, benché equo: esso viene contrassegnato come un mondo in cui in fondo il particolare non è poi tanto determinante. Eppure, soprattutto per colui che ha presente l'esegesi allegorica, è del tutto incontestabile che quei requisiti del significare acquistano tutti, appunto col loro alludere ad altro, una potenza che li fa apparire incommensurabili con le cose profane e che li può innalzare, anzi santificare, su un piano più alto. Per cui il mondo profano allegoricamente considerato è insieme promosso di rango e svalutato»⁵³.

In questa dinamica, in questa dialettica che innalza ed abbassa, che espone la rovina all'infinita di un orizzonte mancante, che traspone la natura nella storia, «l'opera d'arte barocca vuole semplicemente durare e si aggrappa con tutti i suoi organi all'eterno»⁵⁴.

«L'“attimo” mistico diventa l'“adesso” attuale: il simbolo si distorce in allegoria. Nel processo della storia della salvezza si isola l'eterno, e ciò che rimane è il quadro vivente accessibile a tutte le variazioni della regia. Ciò corrisponde intimamente al tipo infinitamente propedeutico, divagante, voluttuosamente esitante del costituirsi della forma barocca»⁵⁵.

⁵⁰ *Ivi*, p. 163.

⁵¹ Benjamin ha visto nella *Malinconia*, incisione di Dürer, un'anticipazione del Barocco. «In essa, il sapere di colui che rimugina e la ricerca del dotto si sono intimamente fusi quanto nell'uomo barocco. Il Rinascimento esplorava l'universo, il Barocco le biblioteche» (*Ivi*, p. 140). Di qui la malinconia del Sovrano, bloccato nella sua indecisione (proprio colui che ha per compito la restaurazione dell'ordine nello stato d'eccezione, che ha come utopia il porre, al posto della instabilità del divenire storico, la ferrea costituzione delle leggi di natura), di qui la malinconia saturnina, trova un corrispettivo nell'arte dove «sotto lo sguardo della melanconia l'oggetto diventa allegorico, se da esso la vita può defluire, se rimane lì come un oggetto morto ma garantito per l'eternità. [...] Il che vuol dire che a partire da questo momento esso è per sempre incapace di irradiare un significato, un senso; come significato gli compete ciò che l'allegorico gli assegna. Questo glielo pone dentro e più in profondo; lo stato di cose non è, qui, psicologico, bensì ontologico» (*Ivi*, p. 191). Del resto, per Benjamin, il dramma barocco tedesco era legato agli esiti della riforma luterana: era uno spettacolo per un pubblico triste perché il luteranesimo, escludendo le opere buone nella concessione della grazia divina, diffondeva la malinconia.

⁵² *Ivi*, p. 183.

⁵³ *Ivi*, p. 180.

⁵⁴ *Ivi*, p. 187.

⁵⁵ *Ivi*, p. 190.

I.4) L'ermeneutica e la comprensione della dimensione simbolica nell'esperienza umana

Non si può trascurare il contributo che l'esperienza ermeneutica (ovvero la svolta ermeneutica nell'ambito del pensiero filosofico) ha apportato allo sviluppo della comprensione "simbolica", riportando al centro della riflessione la situazione originaria dell'"essere-nel-mondo" e la storicità concreta dei processi conoscitivi. Proprio a partire da questo momento, il rapporto tra la storicità costitutiva dell'essere del soggetto e il linguaggio, tra agire e rappresentazioni simbolico-concettuali, tra esperienza vissuta e riflessività del pensiero, ha trovato una nuova prospettiva di indagine.

Le premesse teoriche di questo percorso vanno rintracciate nella critica del sistema hegeliano (che risolveva il rapporto tra coscienza soggettiva e mondo storico nella forma sintetica – conciliativa – dello spirito assoluto) sviluppata da tutte quelle correnti (riferibili, in modo diverso, a Marx, Nietzsche, Freud, Kierkegaard, ecc.) volte a smascherare l'assolutizzazione della coscienza come identità immediata; e vanno ancora cercate nel solco tracciato da un pensiero già penetrato nel carattere storico dell'esperienza della vita e, dunque, aperto alla comprensione del mondo sociale nella sua storicità concreta (Dilthey). Nietzsche, ad esempio, aveva già compreso il carattere interpretativo e prospettico della conoscenza e fissato i limiti entro i quali la stessa può esercitarsi, appunto, come interpretazione; aveva compreso come l'attività interpretativa della conoscenza si fondi su un "testo" (inesauribile) che si presenta all'interpretazione stessa come suo correlato fenomenico; che si presenta cioè sì in quanto manifestazione dell'essere reale, ma mai in un'evidenza unica e immediata. Per questi versi la conoscenza gli appariva come un aggiustamento prospettico (*filologico*) che non può darsi al di fuori dell'interpretazione, o meglio, della pluralità delle interpretazioni.

Tutto ciò, in alcuni audaci passi (aforismi) della sua filosofia, veniva ripensato, sul piano "fisiologico", come rapporto ermeneutico tra corpo e coscienza, cervello e pulsioni. Il corpo (luogo degli impulsi e del loro incontro – e non dunque "proprietà" dell'io) si esprime attraverso un linguaggio di segni che la coscienza decifra, interpreta, in modo errato. Quest'ultima, dunque, strutturata come codice semantico, può soltanto filtrare, erroneamente, tutto ciò che si esprime attraverso il corpo. Detto altrimenti, la coscienza non è altro che il "cifrario" dei messaggi trasmessi dagli impulsi, e la decifrazione non è che quell'"errore utile", "pragmatico", che rende possibile il senso e, con esso, la sopravvivenza degli individui. È qui che, in fin dei conti, si svela il principio ingannatore dell'attività cerebrale, atta soltanto a selezionare nel corpo ciò che è necessario alla sua conservazione. Lo spiega bene Pierre Klossowski:

«Il corpo, nella misura in cui è afferrato dalla coscienza, si *de solidarizza* dagli impulsi che lo attraversano e che, avendolo formato solo fortuitamente, continuano a mantenerlo in modo non meno fortuito – soltanto che l'organo da essi sviluppato alla sua estremità "superiore" prende questo sostentamento fortuito, apparente, per qualcosa di necessario alla sua conservazione. La sua attività "cerebrale" seleziona le forze che ormai lo conservano, o meglio lo *assimilano esclusivamente a tale attività*. Il corpo adotta dei *riflessi* che lo *mantengono solo per l'attività cerebrale*, al modo stesso che questa adotta il corpo come *proprio prodotto*.

Per capire Nietzsche, è importante vedere qui il *rovesciamento* a cui giunge l'organismo: *l'organo più fragile che abbia sviluppato lo domina, proprio a causa della sua stessa fragilità*»⁵⁶.

⁵⁶ P. Klossowski, *Nietzsche e il circolo vizioso*, Adelphi, Milano, 1981, pp. 57-8.

L'attività cerebrale, dunque, la quale fa sì che il corpo assuma e mantenga la "stazione eretta", si "appropria" del corpo (prodotto degli impulsi assoggettati, organizzati, gerarchizzati) come suo strumento al fine di mantenere l'identità dell'io.

«Poiché tutto arriva alla "testa" (stazione eretta), il messaggio viene decifrato per mantenere la posizione "verticale": *non vi sarebbe messaggio in quanto tale*, se quella posizione non fosse abituale, specifica. Il *sensu* si forma sulla base della stazione eretta, secondo i criteri di *alto, basso, davanti, dietro*»⁵⁷.

Nell'"ermeneutica fisiologica" di Nietzsche, dunque, la coscienza si presenta come processo di selezione e interpretazione (erronea) della corporeità pulsionale, e la conoscenza stessa (nel suo sviluppo logico deduttivo) si profila come un apparato euristico finalizzato alla sopravvivenza, alla conservazione, e non a ciò che l'ontologia metafisica presenta come "verità"; e si profila anche, al contempo, come dispositivo (e "filtro") di decifrazione e interpretazione che definisce il rapporto dell'uomo con l'essere e con il suo stesso esistere.

Su tali basi, come si può ben capire, si prepara quel percorso filosofico che conduce alla teorizzazione del rapporto ermeneutico come orizzonte ontologico della comprensione. Tuttavia, come prima si è appena accennato, i presupposti della svolta ermeneutica vanno ricercati anche, e soprattutto, sulla traccia di un percorso storicistico, o meglio di quel pensiero volto ad assumere a sua base il carattere storico dell'esperienza concreta e della mediazione linguistica. Proprio sulla linea aperta da Schleiermacher e Dilthey si collocano, infatti, alcune delle più significative teorie dell'interpretazione sviluppate nel corso del Novecento, più o meno sensibili all'elemento della storicità e del linguaggio. Proprio Dilthey, come ha acutamente evidenziato Carlo Antoni, riconduceva al concetto di *Erlebnis* un'«atteggiamento anteriore ad ogni distinzione, matrice comune delle successive attività o momenti», non identificabile con l'intuizione «perché questa è già conoscenza», né con il sentimento, «che è già una delle forme della psiche», e neanche con la «pura possibilità soggettiva» o con l'«indeterminato puro essere, anteriore ad ogni definizione»; è ciò perché nella struttura dell'*Erlebnis* si trovano già collocati i germi della distinzione e le radici di quegli atteggiamenti «che si manifesteranno in seguito come conoscenza, sentimento, volontà». Su questa base, l'*Erlebnis* non rimaneva confuso con «la realtà immediata della vita», come evento immediato e indistinto, ma riceveva già i germi dell'esercizio intellettuale, lo stato embrionale del successivo sviluppo delle operazioni logiche elementari: «l'intelletto nasce dall'*Erlebnis*, l'astratto e già vivo e presente nel concreto. Quando il pensiero disarticola e distingue, altro non fa che definire una realtà che è già una struttura, una vita che è già un complesso di funzioni»⁵⁸. Per questa via lo storicismo tedesco si risolveva nell'avventura ermeneutica, ovvero – detto ancora con le parole di Carlo Antoni – «nella dottrina del "capire", nel tentativo di

⁵⁷ *Ivi*, p. 57.

⁵⁸ C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, Sansoni, Firenze, 1940, 2ª ed. 1951, pp. 11-22.

definire in sede psicologica il metodo della conoscenza storica e di trarre dall'irrazionale intuizione le categorie di tale sapere»⁵⁹.

Avremmo dovuto, comunque, aspettare Martin Heidegger per trovare lo svolgimento filosofico più penetrante e coerente del rapporto tra storicità e linguaggio sviluppato nei termini di un'ermeneutica non più ricondotta al piano puramente epistemologico o psicologico (come ancora in Dilthey) ma propriamente ontologico; un'ermeneutica, appunto, che prende avvio dalla domanda circa la natura del soggetto in quanto essere che si pone il problema dell'essere. Avremmo, dunque, dovuto aspettare il momento in cui l'ermeneutica, da metodica delle scienze dello spirito, sarebbe stata innalzata a «esistenziale dell'esserci, e a fondamento dell'ontologia»⁶⁰.

Partendo dall'originaria condizione di “gettatezza” dell'uomo (dell'uomo “gettato” nel mondo), Heidegger, in *Essere e tempo* (1927) aveva pensato l'esistenza come già sempre qualificata da una certa “pre-comprensione” del mondo, incarnata in un linguaggio di cui ognuno si trova a disporre. Il *Dasein* (l'esserci) è colto nel suo essere «gettato», già da sempre coinvolto nella situazione esistenziale; l'«essere-nel-mondo» è un essere gettato: l'essere non pone il mondo (come il soggetto della metafisica tradizionale), non ne dispone in modo assoluto, ma incontra il mondo nell'apertura dell'interpretazione. In tal senso, l'*interpretazione* [*Auslegung*], in quanto sviluppo del comprendere, viene a fondarsi «esistenzialmente» nella stessa comprensione (e non è già questa a derivare da quella), per cui «l'articolazione del compreso [...] *precede* ogni asserzione tematica sopra l'ente stesso»⁶¹.

«L'interpretazione di qualcosa in quanto qualcosa è fondata essenzialmente nella pre-disponibilità, nella pre-visione e nella pre-cognizione. L'interpretazione non è mai l'apprendimento neutrale di qualcosa di dato. Allorché quella tipica forma di interpretazione che è l'esegesi dei testi fa appello al “dato immediato”, in realtà il “dato immediato” è null'altro che la ovvia e indiscussa assunzione dell'interpretazione, assunzione necessariamente implicita in ogni procedimento interpretativo come ciò che è già “posto” a base di ogni interpretazione nel senso della predisponibilità della pre-veggenza e della pre-cognizione»⁶².

L'interpretazione è dunque l'articolazione della comprensione, che per il suo senso esistenziale stesso, è il «poter-essere dell'Esserci»; è ciò che ci costituisce come esistenti, che «costituisce un esistenziale fondamentale dell'Esserci» («dell'essere del Ci»), che «in quanto apertura al Ci, riguarda sempre l'essere-nel-mondo nella sua totalità»⁶³.

Su questo piano, dunque, l'esserci si costituisce essenzialmente come *pre-comprensione*, come apertura, e perciò come poter-essere. La conoscenza, secondo il significato che gli attribuisce Heidegger, appare quindi come una modalità della situazione originaria dell'«essere-nel-mondo»: l'esserci precede il conoscere, che resta sempre riduttivo rispetto al darsi esistenziale. Non si può dunque riconoscere al momento cognitivo, come nelle scienze positive, una priorità nei confronti della dimensione ontologica.

⁵⁹ *Ivi*, p. 38.

⁶⁰ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo 2*, Bompiani, Milano, 1995, p. 323

⁶¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 1976, § 32, p. 190.

⁶² *Ivi*, p. 191.

⁶³ *Ivi*, pp. 192-3.

Di qui la consapevolezza che ogni interpretazione – in senso ontologico, come modo di essere al mondo – ha un carattere parziale e fallibile, esponendoci esistenzialmente a un darsi comune del senso, ad una comune appartenenza al senso, al senso vissuto, mai completamente ascrivibile al divenire dialettico concluso in se stesso.

A partire da queste premesse, si deve pertanto riconoscere la storicità costitutiva del soggetto, la sua appartenenza al mondo dell'Essere data prima ancora che si avvii la conoscenza di se stesso e del mondo. Il soggetto, detto altrimenti, si scopre come parte dell'oggetto da interpretare, ed è su queste basi che può svilupparsi una "ontologia della comprensione" attraverso la quale il comprendere appare, appunto, come "modo d'essere" del soggetto, come tratto distintivo dell'essere che noi siamo in quanto essere nel mondo.

È in questi termini che allora si espone il rapporto tra l'"essere-nel-mondo" e l'attività conoscitiva del soggetto; ed è così che si sviluppa, ontologicamente, l'ermeneutica. Se sono «gettato» in un mondo che mi precede, che precede la mia comprensione, che viene prima di ogni conoscenza e cosciente consapevolezza di me stesso e del mondo, allora il rapporto con me stesso e con il mondo non può essere che un rapporto ermeneutico, definito esistenzialmente dal carattere dell'interpretazione. E di qui si chiarisce anche il concetto di "circolo ermeneutico", per cui le anticipazioni di senso dell'interprete diventano parte integrante dello stesso senso da interpretare.

«Il circolo della comprensione non è un semplice cerchio in cui si muova qualsiasi forma di conoscere, ma l'espressione della *pre-struttura* propria dell'Esserci stesso. [...] Poiché la comprensione, per il suo senso esistenziale stesso, è il poter-essere dell'Esserci, le presupposizioni ontologiche del conoscere storiografico trascendono in modo essenziale l'idea di rigore delle scienze esatte. [...] Il "circolo" del conoscere appartiene alla struttura del senso, che è un fenomeno radicato nella costituzione esistenziale dell'Esserci, nella comprensione interpretante. L'ente per cui, in quanto essere-nel-mondo, ne va del suo essere stesso, ha una struttura circolare di carattere ontologico»⁶⁴.

Alla base della svolta ermeneutica di Heidegger sta la riflessione fenomenologica di Husserl. Già Husserl, infatti, aveva sottolineato la dimensione "pre-riflessiva" dell'intenzionalità che precede l'intenzionalità "riflessiva" e aveva mostrato, nell'ultima fase del suo percorso filosofico, che il soggetto esperisce se stesso sin dall'inizio all'interno di un mondo a lui estraneo, un mondo costituito nell'*intersoggettività*. Tuttavia, nello sviluppo originario dell'indagine fenomenologica con Husserl e Scheler, nonostante l'attenzione al mondo della vita, il linguaggio, come ha sottolineato Gadamer, «era rimasto completamente in ombra»⁶⁵. E oltretutto, mentre Husserl aveva posto al centro della sua riflessione la vita della coscienza, Heidegger aveva assunto come fulcro della sua analitica esistenziale l'essere dell'ente, ovvero il senso dell'essere in generale. In altri termini, all'impostazione "coscienzialistica" di Husserl, Heidegger ne aveva opposta una "ontologico-esistenziale": da una "fenomenologia della coscienza" si era dunque passati a una "fenomenologia dell'esserci". Husserl si era preoccupato di assicurare la presenza del fenomeno alla coscienza soggettiva, Heidegger si era

⁶⁴ *Ivi*, § 32, pp. 194-5.

⁶⁵ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo* 2, cit., p. 323.

impegnato ad accentuare l'assenza del fenomeno (cioè l'essere) nel suo donarsi alla comprensione da parte dell'esserci. Così se entrambi i filosofi avevano tematizzato la relazione fra il soggetto e il mondo, Heidegger aveva ricondotto il fulcro della sua riflessione sul piano dell'interpretazione ovvero, dell'esperienza ermeneutica come dimensione costitutiva dell'esistenza.

Su tale via, e in ragione di quest'apertura sul piano ontologico-esistenziale, si sarebbe incamminato più tardi Hans-Georg Gadamer, rivalutando il momento storico e linguistico dell'interpretazione e, dunque, ripensando l'ermeneutica come esperienza di appartenenza a una tradizione storica e a un linguaggio. Gadamer, infatti, tornando all'ermeneutica di Heidegger (e soprattutto ai concetti di «precomprensione» e «circolo ermeneutico»), aveva posto al centro della sua riflessione il problema dell'interpretazione, sviluppata soprattutto sul piano dell'estetica e della storia, nel tentativo di recuperare un orizzonte dell'esperienza della verità più ampio di quello definito dal modello positivista delle scienze naturali (e sociali). A partire da tale orizzonte, la verità, nella sua radicale storicizzazione, veniva pensata come “evento” comprensibile solo attraverso la sua integrazione nel mondo di colui che lo interpreta e, dunque, come rapporto attivo, in una situazione storica concreta, tra il soggetto interpretante e l'oggetto del suo comprendere. Di qui l'ermeneutica, lungi dall'essere una semplice tecnica interpretativa, poteva apparire come ambito “ontologico” delle diverse forme del sapere scientifico, filosofico, estetico e morale. E di qui il ritorno al concetto di «precomprensione». Leggiamo da *Verità e metodo*, testo del 1960:

«Heidegger prese ad occuparsi del problema dell'ermeneutica e della critica storica solo per sviluppare su quella base, con intenti ontologici, la struttura della precomprensione. Per noi il problema si pone invece in senso inverso, e cioè ci domandiamo come l'ermeneutica, una volta liberata dagli impacci del concetto di oggettività derivato dalle scienze, sia riuscita a riconoscere nella sua giusta portata la storicità del comprendere. Il metodo tradizionale in cui l'ermeneutica si era sempre interpretata si fondava sul suo carattere di disciplina tecnica. Ciò vale anche per la generalizzazione, operata da Dilthey, dell'ermeneutica a organo universale delle scienze dello spirito. Si può domandarsi, ovviamente, se una tale dottrina tecnica della comprensione esista davvero; ma su ciò torneremo. In ogni caso è lecito chiedersi quali siano le conseguenze che la fondazione heideggeriana della circolarità della comprensione sulla temporalità dell'esserci ha per l'ermeneutica delle scienze dello spirito. Queste conseguenze non vanno necessariamente pensate nel senso dell'applicazione di una certa teoria in base a cui la pratica ermeneutica debba venir semplicemente corretta per adeguarvisi. Esse possono anche configurarsi nel senso che la consapevolezza interna al lavoro del comprendere si chiarisce e si libera da atteggiamenti inadeguati: il che in modo indiretto si riflette positivamente sull'arte del comprendere come tale»⁶⁶.

La comprensione, l'interpretazione, per Gadamer, comincia sempre «con dei preconetti i quali vengono via via sostituiti da concetti più adeguati»⁶⁷; preconetti presenti nel mondo già costituito dell'interprete: un mondo che si dispiega come un testo. «C'è dunque un senso positivo nel dire che l'interprete non accede al testo semplicemente rimanendo nella cornice delle presupposizioni già presenti in lui, ma piuttosto, nel rapporto col testo, mette alla prova la legittimità, cioè l'origine e la validità di tali

⁶⁶ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano, 1995, p. 312-3.

⁶⁷ *Ivi*, p. 314.

presupposizioni»⁶⁸. Questa fondamentale regola va intesa come la «radicalizzazione di un modo di procedere che di fatto già sempre realizziamo quando comprendiamo»⁶⁹. Tuttavia, affinché il testo possa presentarsi nella sua «alterità» e far valere così il suo contenuto di verità, disponendo in tal modo un effettivo incontro tra l'interprete e l'oggetto della sua interpretazione, occorre che l'interprete prenda coscienza delle sue presupposizioni, aprendosi all'ascolto che il testo gli vuole dare. «Solo il riconoscimento del carattere costitutivo che ha il pregiudizio in ogni comprensione pone il problema ermeneutico nei suoi veri termini estremi»⁷⁰.

Occorre, pertanto, affermare che «*i pregiudizi dell'individuo sono costitutivi della sua realtà storica più di quanto lo siano i suoi giudizi*»⁷¹. Attraverso questa prospettiva Gadamer fonda la sua critica dell'illuminismo (e dello storicismo che si regge esso stesso nel suo terreno) nella sua presa di posizione rispetto ai pregiudizi e alla tradizione. L'idea di poter superare i pregiudizi conduce, infatti, inevitabilmente alla assolutezza della ragione alla ragione assoluta e autonoma. «Proprio questo è il punto – continua Gadamer – da cui deve muovere criticamente il tentativo di costruire un'ermeneutica storica. Il superamento di tutti i pregiudizi, che è una specie di precetto generale dell'illuminismo, apparirà esso stesso come un pregiudizio, dalla cui revisione dipende la possibilità di una adeguata conoscenza della finitezza che costituisce non solo la nostra esistenza di uomini, ma anche la nostra coscienza storica»⁷². L'ideale di una ragione assoluta non costituisce una possibilità per l'umanità storica. «La ragione esiste per noi solo come ragione reale e storica; il che significa che essa non è padrona di se stessa, ma resta sempre subordinata alle situazioni date entro le quali agisce»⁷³.

A differenza di una teoria ermeneutica dominata dall'idea di un procedimento soggettivo da svolgere secondo un determinato metodo, si deve pertanto mettere in luce che la comprensione non va intesa come un'azione del soggetto, quanto come «*l'inserirsi nel vivo di un processo di trasmissione storica, nel quale passato e presente continuamente si sintetizzano*» (Ibid, p. 340). In altri termini, dal punto di vista filosofico, all'ermeneutica la comprensione si rivela come essa stessa un accadere storico. «Un pensiero autenticamente storico deve essere consapevole anche della *propria* storicità»⁷⁴.

Così rincontriamo in Gadamer il «circolo ermeneutico» come rapporto dialogico (sempre aperto a nuove possibilità) che si stabilisce tra l'interprete e il suo oggetto e produce trasformazioni sia nei pregiudizi dell'interprete che nei significati dell'oggetto. Per comprendere meglio tale passaggio conviene tornare al concetto di gioco («filo conduttore della esplicazione ontologica»), così come Gadamer lo considera in rapporto all'esperienza estetica (in quanto problema ermeneutico, per cui l'opera d'arte deve essere compresa come ogni altro testo); il gioco come «processo mediale», come «l'essere» stesso «dell'opera d'arte» in quanto «esperienza che modifica colui che la fa»⁷⁵. Leggiamo: «Quando, a proposito

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ivi*, p. 317.

⁷¹ *Ivi*, p. 325.

⁷² *Ivi*, p. 324.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ivi*, p. 350.

⁷⁵ *Ivi*, pp. 132-3.

dell'esperienza dell'arte, parliamo di gioco, questo termine non indica il comportamento o lo stato d'animo del creatore o del fruitore, e in generale la libertà di un soggetto che si esercita nel gioco, ma l'essere dell'opera stessa»⁷⁶. E poco più avanti: «L'opera d'arte non è un oggetto che si contrapponga a un soggetto. L'essenza dell'opera risiede piuttosto propriamente nel fatto che essa diviene un'esperienza che modifica colui che la fa. Il *subjectum* dell'esperienza dell'arte, quello che permane e dura, non è la soggettività di colui che esperisce l'opera, ma l'opera stessa. Proprio su questo punto diventa significativo per noi il concetto di gioco. Il gioco ha infatti una sua essenza propria, indipendente dalla coscienza di coloro che giocano. [...] Il soggetto del gioco non sono i giocatori, ma è il gioco che si produce attraverso i giocatori»⁷⁷.

Come per l'opera d'arte, il rapporto dialogico e dialettico dell'esperienza, nel suo carattere vitale di continua trasformazione reciproca del soggetto e dell'oggetto (così come evidenziato attraverso il modello del gioco), mostra anche il linguaggio come «*medium della comprensione*», come «*medium in cui gli interlocutori si comprendono e in cui si verifica l'intesa sulla cosa*»⁷⁸. Proprio il linguaggio (la «fondamentale preminenza del linguaggio»), infatti, in quanto legato indissolubilmente al pensiero, appare come la funzione universale di mediazione di ogni esperienza⁷⁹. L'ontologia ermeneutica, da questo punto di vista, si fonda proprio su ciò, sul carattere del linguaggio come mediazione universale entro i cui termini s'inscrive la finitezza e la storicità dell'esperienza: «l'immediatezza del nostro intuire il mondo e noi stessi [...] trova nel linguaggio la sua garanzia e la sua continuità perché noi, come essere finiti, proveniamo sempre da qualche parte. Nel linguaggio si fa visibile ciò che è reale oltre la coscienza del singolo»⁸⁰. E il linguaggio fa questo non in quanto prodotto del pensiero riflesso, ma in quanto «entra a costituire il rapporto col mondo entro il quale noi stessi viviamo»⁸¹. Nel linguaggio, detto altrimenti, si presenta il mondo stesso: «L'esperienza linguistica del mondo è "assoluta". Essa oltrepassa la relatività di ogni posizione d'essere, giacché abbraccia ogni in sé, quali che siano i rapporti (relatività) in cui esso si mostra»⁸². In tal senso «la linguistica della nostra esperienza del mondo» precede tutto ciò che è enunciato e riconosciuto come essente. Tuttavia, «*il rapporto fondamentale tra linguaggio e mondo non significa perciò che il mondo divenga oggetto del linguaggio. Ciò che è oggetto di conoscenza e di discorso è invece già sempre compreso nell'orizzonte del linguaggio, che coincide col mondo. La linguistica dell'esperienza umana del mondo non implica in sé l'oggettivazione del mondo*»⁸³. Detto altrimenti, il linguaggio non si esaurisce nell'insieme di forme simboliche determinate e neanche come razionalità comunicativa (Habermas).

Nella sua risposta alla conferenza tenuta in suo onore da Reinhart Koselleck (*Istorica ed ermeneutica*) invitato dall'Accademia delle Scienze di Heidelberg il 16 febbraio 1985 a festeggiare

⁷⁶ *Ivi*, p. 132.

⁷⁷ *Ivi*, p. 133

⁷⁸ *Ivi*, p. 442.

⁷⁹ *Ivi*, p. 461.

⁸⁰ *Ivi*, p. 514.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ivi*, pp. 514-5.

l'ottantacinquesimo compleanno dell'anziano filosofo, Gadamer, richiamando l'«ermeneutica dell'«effettualità», dell'autointerpretazione dell'esserci» attraverso la quale Heidegger poneva al centro la linguistica, ricordava che in ogni conoscenza storica è insito un *comprendere*. E ritornando all'ermeneutica filosofica come dottrina che «cerca di cogliere il suo fondamento nel mondo della vita», ricordava anche che «la linguisticità che l'ermeneutica considera un punto centrale, non è solo quella dei testi», in quanto «essa intende anche la condizione fondamentale di ogni fare e agire umano»⁸⁴. Ma aggiungeva ancora qualcosa attribuendo all'esperienza ermeneutica la capacità di suscitare in noi la possibilità di riconoscerci nell'altro, «in ciò che è altro dell'uomo, in ciò che è altro dell'avvenimento». Un riconoscimento che presuppone la distanza e, contemporaneamente, l'annulla; che ci permette sia di collaborare alla formazione di quel «tessuto comune che si esprime in ciò che per noi ha senso, in ciò che per noi è il bene, il meglio, il giusto» e di «indirizzare il nostro sguardo intelligente a ciò che abbiamo in comune e che riconosciamo nell'altro meglio che in noi stessi»; ma che presuppone anche il linguaggio, ciò «che non parla di sé, ma di ciò che è o che è supposto», che è dunque «orientato verso l'aperto» cui «il tutto e l'ampiezza del tempo e del futuro, della libera scelta» si delinea come «l'ampio orizzonte del “ci” di mondi umani»⁸⁵. A partire da qui, per i soggetti coinvolti nel rapporto ermeneutico, si apre la disponibilità a decentrare le proprie prospettive attraverso un processo di comprensione e apprendimento reciproco nel corso del quale i punti di vista particolari si fondono in un orizzonte allargato.

C'è comunque ancora qualcosa che, secondo Gadamer, valeva la pena di ricordare. Qualcosa che, nella distanza che possiamo sperimentare grazie al linguaggio, andava imputata all'ermeneutica stessa e cioè l'elaborazione di una capacità «tanto stupenda quanto pericolosa»: «la possibilità di non prendere posizione di fronte a qualcosa, di non emettere necessariamente un giudizio definitivo»; e così continuava: «soppesarla e reconsiderarla sempre nuovamente nelle sue possibilità è qualcosa di più di una sola utile dote naturale dell'essere vivente»⁸⁶.

Tale capacità «tanto stupenda quanto pericolosa» avrebbe prodotto i suoi effetti in alcuni dei futuri sviluppi degli studi ermeneutici, studi comunque che, al di là di questa sospensione, avrebbero trovato nel tema dell'alterità il loro terreno di elezione.

Alcuni aspetti del percorso ermeneutico hanno incontrato, ad esempio in Francia, alcune interessanti elaborazioni. Paul Ricoeur è tornato più volte sulla svolta ermeneutica, sottolineando (nel rimando a Husserl, Heidegger e Gadamer) il carattere previo del nostro essere-al-mondo e l'insormontabile situazionalità della nostra condizione storica a cui siamo sempre e comunque esposti⁸⁷. La condizione storica della nostra appartenenza, ci dispone all'interrogazione circa il nostro appartenere, circa le fonti e forme dell'appartenenza e circa il ruolo del «pre-giudizio» come condizione data entro l'orizzonte

⁸⁴ R. Koselleck, H-G Gadamer, *Ermeneutica e storica*, Il Melangolo, Genova, 1990, pp. 46-7.

⁸⁵ *Ivi*, pp. 48-9.

⁸⁶ *Ivi*, p. 45.

⁸⁷ Di P. Ricoeur si vedano, a tal proposito, *Dell'interpretazione*, Il Saggiatore, Milano, 1967; *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano, 1977; *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Nuovo Melangolo, Genova, 1992.

della «pre-comprensione»; e ci dispone anche alla consapevolezza della distanza del nostro essere storicamente in rapporto alla tradizione storica: ciò che ci consente di interpretare criticamente la nostra stessa appartenenza nei termini di una relazione che oscilla fra la prossimità e l'allontanamento.

È a partire da questi presupposti ermeneutici che Ricoeur elabora la sua teoria del testo (del «mondo del testo» secondo l'espressione di Gadamer), o meglio, che si offre alla sua riflessione la «mediazione del testo» come modalità di distanziamento «autenticamente creatrice». «Interpretare», dal suo punto di vista, significa allora comprendere realtà simboliche, e rendere «prossimo ciò che è lontano (dal punto di vista temporale, geografico, culturale, spirituale)»⁸⁸. Nella stessa interpretazione si costituiscono, allora «in termini polari il proprio e l'estraneo». Ed è su queste basi che il cammino ermeneutico (che ha nei testi i suoi luoghi privilegiati) inizia la sua interrogazione sulla leggibilità dei mondi concreti, estendendo il modello del testo all'azione, alla comprensione dell'agire in tutta la sua dimensione simbolica (allo stesso titolo di un'opera letteraria).

Proprio in un piccolo testo del 1959 Ricoeur ha fatto coincidere l'ermeneutica con una «simbolica». Attraverso un dialogo aperto con la fenomenologia delle religioni di Mircea Eliade, lo scavo analitico di Freud e Jung, gli studi sulla poetica dello spazio di Gaston Bachelard e la teologia della «demitologizzazione» di Bultman, Ricoeur ha riscoperto nel simbolo un'alterità che mette in movimento il pensiero, «senza che questa sia l'alterità di un senso già presente, nascosto, dissimulato, ricoperto»⁸⁹. Se non vi è simbolo che non susciti una «comprensione attraverso un'interpretazione», l'ermeneutica finisce per non essere che pensiero che pensa a partire dai simboli, *nel* simbolo e, al contempo, *al di là* del simbolo.

A partire dalla sfera dei simboli si apre, dunque, la comprensione della realtà umana. Tutti simboli, infatti, «tendono a reintegrare l'uomo in una totalità, totalità trascendente del cielo, totalità immanente della vegetazione, della decadenza e della rinascita»⁹⁰. In altri termini per Ricoeur «il simbolo dà a pensare come il *Cogito* sia all'interno dell'essere e non viceversa»⁹¹. E scopriamo così che «l'essere che si pone nel *Cogito* scopre come l'atto stesso con il quale si distacca dalla totalità partecipi ancora dell'essere che l'interpella in ciascun simbolo»⁹².

Si potrebbe anche dire che il simbolico per Ricoeur, lungi dall'essere una pratica ridicibile all'interpretazione allegorica, è un tratto essenziale della comprensione ermeneutica. I simboli su questo piano diventano pensiero, aprono e scoprono un campo di esperienza. Oltre la decifrazione testuale il simbolico, come attività di comprensione / interpretazione, permette di accedere ad una realtà che si svincola dalla sua immagine meramente presente. «Pensare», in tal senso, vuol dire riconoscere la potenza evocativa dei simboli.

La sociologia, dal suo canto, non ha tardato ad avvalersi dei contributi dell'esperienza ermeneutica specialmente nella sua analisi e interpretazione del simbolismo. Nell'ultima fase della sua riflessione,

⁸⁸ P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, Jaca Book, Milano, 1989, p. 51.

⁸⁹ P. Ricoeur, *Il simbolo dà a pensare*, Editrice Morcelliana, Brescia, 2006, p. 24.

⁹⁰ *Ivi*, p. 38.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*

come vedremo meglio in seguito, Norbert Elias, mediante una sociologia «processuale», o «delle configurazioni» ovvero, attraverso lo studio di «processi a lungo termine», avrebbe, a suo modo, accentuato il carattere ontologico del processo di comprensione, giungendo a risultati non del tutto dissimili da quelli raggiunti dall'ermeneutica filosofica.

«Gli esseri umani – scriveva – si sono sviluppati *dentro* al mondo. Le loro funzioni cognitive si sono sviluppate in un contatto continuo con oggetti da conoscere. L'emancipazione simbolica nel corso della quale mezzi di comunicazione acquisiti socialmente hanno prevalso su quelli determinati geneticamente ha reso gli uomini capaci di adattare il loro giudizio e le loro azioni a una varietà di situazioni pressoché infinita. Gli uomini non sono entrati nel mondo come alieni. Soggetto e oggetto fanno parte dello stesso mondo. La predisposizione biologicamente determinata degli uomini a formare simboli sonori di tutto ciò che essi esperiscono e su cui possono provare il desiderio di comunicare, testimonia questo fatto. Le categorie che usano in ogni momento nelle loro comunicazioni si sono sviluppate e possono ulteriormente svilupparsi nella ininterrotta comunicazione con il mondo non-umano»⁹³.

Anche Elias, nel tracciare un quadro socio-biologico della capacità umana di creare simboli (ridefinendo i confini tra sfera naturale e sfera sociale), aveva accordato una centralità al linguaggio, al carattere processuale del linguaggio nel suo rapporto essenziale con la mente, il parlare, il conoscere e il pensare. Non siamo poi così distanti dalle teorie ermeneutiche (su cui convergevano, per certi versi, anche le riflessioni di Wittgenstein) che ponevano un'unità di linguaggio e mondo. Dopotutto, l'assonanza tra la sua sociologia e le posizioni ermeneutiche non la riscontriamo soltanto nella critica del trascendentalismo kantiano, ma anche nell'accento posto sul carattere esperienziale della comprensione.

«Ho cercato di descrivere – leggiamo ancora – il duplice carattere del mondo che esperiamo come mondo indipendente da noi ma nel quale siamo compresi e come mondo in cui la nostra comunicazione è mediata da una rete di rappresentazioni simboliche create dall'uomo e predeterminate dalla propria struttura naturale, che si materializza soltanto con l'aiuto di processi di apprendimento sociale»⁹⁴.

Non serve, dunque, da aggiungere altro per capire come la cultura sociologica, almeno per ciò che riguarda alcune delle sue elaborazioni concettuali e traiettorie di pensiero, si sia, in qualche modo, aperta alla riflessione ermeneutica e questo, soprattutto, in relazione alla comprensione della capacità umana, sociale e collettiva, di costruire simboli.

I.5) La realtà come rete di relazioni. La concezione del simbolismo di Alfred N. Whitehead

Grosso modo negli stessi anni in cui, in Europa, venivano poste e discusse le basi della filosofia delle forme simboliche e del linguaggio e, in modo diverso, della ricerca ermeneutica, negli Stati Uniti, nell'ambito della riflessione scientifica, veniva ad elaborarsi una teoria del simbolismo che proprio con quei due ambiti di studio, se pure a partire da punti di vista differenti, registrava almeno un punto di convergenza: la realtà che esperiamo non è che un processo di costruzione simbolica.

⁹³ N. Elias, *Teoria dei simboli*, Il Mulino, Bologna, 1998, p. 159.

⁹⁴ *Ivi*, p. 199.

Matematico e fisico, poi passato alla riflessione filosofica, Alfred N. Whitehead, ha dato una definizione del fenomeno simbolico che in questa sede non possiamo certo trascurare. E ciò soprattutto perché, nell'estensione del simbolismo della matematica ad una teoria generale dei simboli, ha in un certo senso smantellato le basi metafisiche del materialismo scientifico approdando ad una concezione fenomenologica della realtà come dimensione mai riducibile alla mera fattualità ma sempre aperta ad una ermeneutica relazionale. Così leggiamo all'inizio del primo capitolo del suo piccolo saggio, del 1927, che ha appunto come titolo *Symbolism. Its Meaning and Effect*:

«La più sommaria indagine delle diverse epoche della civiltà rivela notevoli differenze nel loro atteggiamento verso il simbolismo. Per esempio, in Europa, durante il periodo medievale, il simbolismo pareva dominare l'immaginazione degli uomini. L'architettura era simbolica, il cerimoniale era simbolico, l'araldica era simbolica. Con la Riforma incominciò una reazione. Gli uomini cercarono di fare a meno dei simboli quali "oggetti graziosi, invano creati", e si concentrarono sulla comprensione diretta dei fatti fondamentali.

Ma tale simbolismo è sul margine della vita. Esso ha un elemento non essenziale nella sua costituzione. Proprio il fatto che possa essere accolto in un'epoca e respinto in un'altra è prova della sua natura superficiale.

Ci sono tipi più profondi di simboli, senza i quali, tuttavia, non potremmo procedere. Il linguaggio, scritto o parlato, è un tale simbolismo. Il semplice suono di una parola o la sua forma impressa sulla carta sono equivalenti. La parola è un simbolo, e il suo significato è costituito dalle idee, dalle immagini e dalle emozioni che essa evoca nella mente di chi ascolta.

C'è poi un altro genere di linguaggio, un linguaggio puramente scritto, costituito dai simboli matematici della scienza e dell'algebra. In un certo senso, tali simboli sono differenti da quelli del linguaggio ordinario, perché la manipolazione dei simboli algebrici ragiona in vostra vece, sempre che vi atteniate alle regole algebriche. Non è il caso del linguaggio ordinario. Non potrete mai dimenticare il significato del linguaggio e fare affidamento sulla mera sintassi per venirne a capo. In ogni caso, il linguaggio e l'algebra sembrano esemplificare tipi di simbolismo più essenziali che non le cattedrali dell'Europa medioevale»⁹⁵.

In effetti, l'estensione dallo studio del simbolismo matematico (che registra un ruolo essenziale nella comprensione scientifica della natura) alla comprensione del simbolismo in generale (a ciò che riguarda il concreto mondo di vita degli uomini), procede verso una vera e propria analisi fenomenologica dell'esperienza. Il simbolismo, dalla percezione sensoriale ai corpi fisici, non appare come un semplice tropismo o un volgersi automatico, ma come «il più naturale e diffuso di tutti i generi simbolici»⁹⁶: per ciò che riguarda la sua influenza sulla vita umana concerne, in larga misura, «l'uso delle pure percezioni dei sensi in qualità di simboli dei più primitivi elementi della nostra esperienza»⁹⁷. Ma se la nostra esperienza diretta del reale è infallibile, il simbolismo, al contrario, è «incline a errare»:

«C'è una grande differenza tra il simbolismo e la conoscenza diretta. L'esperienza diretta è infallibile. Quel che avete esperito, l'avete sperimentato. Ma il simbolismo è piuttosto incline a errare, nel senso che può indurre azioni, sentimenti, emozioni, e credenze riguardo a cose che, senza quella esemplificazione del mondo che il simbolismo ci porta a presupporre, non sono che mere nozioni»⁹⁸.

⁹⁵ A. N. Whitehead, *Simbolismo*, Raffaele Cortina Editore, Milano, 1998, pp. 3-4.

⁹⁶ *Ivi*, p. 6.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ivi*, p. 7.

La relazione simbolica si fonda sull'esperienza diretta del soggetto. Tuttavia, se il simbolismo è un fattore essenziale del modo in cui procediamo in quanto anch'esso prodotto dalla nostra conoscenza diretta, l'attività simbolica è la fonte dalla quale sgorgano gli errori umani. Comprendere e purificare i simboli dai quali dipende l'umanità è il compito della ragione; ma è, al contempo, compito di una comprensione ermeneutica (di un'attività interpretativa dello spirito) accedere al significato della relazione simbolica fondamentale posta alla base delle concatenazioni che connettono le percezioni in modalità alternative di riconoscimento diretto. Di qui approdiamo ad un'altra definizione formale del simbolismo:

«La mente umana opera sul piano simbolico quando alcuni componenti della sua esperienza suscitano consapevolezza, credenze, emozioni e abitudini, in rapporto ad altre componenti della sua esperienza. Il primo insieme di componenti è costituito dai “simboli”, mentre l'altro concerne il “significato” dei simboli. L'attività organica grazie alla quale si passa dal simbolo al significato verrà chiamata “riferimento simbolico”.

Questo riferimento simbolico è l'elemento attivo, sintetico, dato dalla natura di chi percepisce. Esso si fonda su una qualche comunanza tra la natura del simbolo e quella del significato. Ma un tale elemento comune alle due nature non richiede a sua volta il riferimento simbolico, né esso decide ciò che sarà simbolo e quel che sarà significato, e nemmeno garantirà a colui che percepisce che il riferimento simbolico sarà immune dal produrre errori o danni. Dobbiamo concepire la percezione alla luce di una fase primaria nell'autoproduzione di una circostanza di esistenza concreta.

In difesa di questa nozione di autoproduzione derivante da una determinata fase primaria, vorrei rammentarvi che senza di essa non può esserci alcuna responsabilità morale. Il vasaio, e non il vaso, è il responsabile della forma del vaso. Una circostanza concreta nasce in quanto unisce in un contesto reale differenti percezioni, diversi sentimenti, scopi differenti, e altre diverse attività che derivano da queste percezioni primarie. Qui attività è un altro nome per autoproduzione»⁹⁹.

Ogni concezione atomistica dell'esperienza è inadeguata soprattutto in considerazione del dispiegamento di quella libertà del riferimento simbolico che costituisce l'elemento attivo, sintetico, dato dalla natura di chi percepisce e fondato su una comunanza tra la natura del simbolo e quella del significato. Così che, se per Whitehead senza l'esperienza dei soggetti (senza il processo del divenire dell'esperienza) non c'è nulla, ogni nostro esperire non è altro che la rivelazione del «pathos che ossessiona il mondo» espresso nella formula che «si trova sulle vecchie meridiane dei riti religiosi»¹⁰⁰ ovvero, il dispiegarsi nello spazio-tempo, in cui il modo puro dell'immediatezza della percezione è originariamente unificato all'efficacia causale, che è l'indice dell'irriducibilità dell'alterità del mondo e di quell'altro me stesso che è il mio «io» passato e futuro; un dispiegarsi, dunque, che costituisce il piano comune dell'esperienza diretta del soggetto e su cui si fonda la relazione simbolica.

Detto altrimenti, l'attività sintetica per mezzo della quale il modo percettivo che «“oggettiva” le cose attuali sotto forma di immediatezza di presentazione» e il modo percettivo che «le “oggettiva” sotto forma di efficacia causale» si fondono nella percezione, è quello che Whitehead chiama «riferimento simbolico». Tramite il riferimento simbolico le varie attualità rilevate rispettivamente da questi due modi sono identificate, o quantomeno correlate assieme, quali «elementi interrelati del nostro

⁹⁹ *Ivi*, pp. 8-9.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 41.

ambiente»¹⁰¹. Così, il risultato del riferimento simbolico è ciò che per noi è il mondo attuale, «quale dato della nostra esperienza che dà vita a sentimenti, emozioni, soddisfazioni, azioni, e infine quale argomento per il riconoscimento cosciente, quando la nostra attività mentale interviene con la sua analisi concettuale»¹⁰².

Tuttavia, come si è accennato, il riferimento simbolico può essere, sotto vari aspetti, erroneo, in quanto alcuni «riconoscimenti diretti» (riconoscimenti consapevoli di un'unità percepita in modo puro, priva di riferimento simbolico) si trovano in disaccordo nel loro riferimento del mondo attuale. Ma non dobbiamo comunque, secondo Whitehead, giudicare troppo severamente tale errore, poiché «negli stati iniziali del progresso mentale, un errore nel riferimento simbolico è la disciplina che promuove la libertà di immaginazione»¹⁰³.

In tal senso, nonostante la loro fallacità, vaghezza e mancanza di definizione, i dati sensoriali che usiamo come simboli, queste presenze, queste «fonti di potere, queste cose della vita interiore, con una propria ricchezza di contenuto, con il destino del mondo nascosto nella loro natura», sono, comunque, «ciò che vogliamo conoscere».

«Quando attraversiamo una strada piena di traffico, vediamo i colori delle automobili, le loro forme, i colori vivaci degli abiti dei loro occupanti; ma nel contempo siamo concentrati nell'utilizzare questo spettacolo immediato come simbolo delle forze che determinano il futuro immediato.

Godiamo del simbolo, ma ne penetriamo anche il significato. I simboli non creano il loro significato: il significato, nella forma di esseri attuali ed efficienti che reagiscono a noi, esiste ai nostri occhi di per sé. I simboli però ci svelano questo significato. Ce lo svelano perché, nel lungo periodo dell'adattamento degli organismi viventi all'ambiente, la natura ha insegnato il loro uso. Essa ci ha sviluppato in modo che le nostre sensazioni proiettate indichino in generale quelle regioni che sono sede di organismi importanti.

Le nostre relazioni con questi corpi sono più precisamente le nostre reazioni a essi. La proiezione delle nostre sensazioni non è altro che l'illustrazione di un mondo in accordo parziale con lo schema sistematico, nel tempo e nello spazio, a cui queste reazioni si conformano»¹⁰⁴.

È questo tipo di ermeneutica che, dunque, definisce il carattere generale del simbolismo. Esso – come ha spiegato appunto Whitehead – gioca un ruolo primario nel modo in cui gli organismi superiori conducono le proprie vite. «È la causa del progresso e dell'errore». Gli animali superiori hanno acquisito una facoltà di grande potenza, mediante la quale possono definire con una certa accuratezza quelle «caratteristiche distanti del mondo immediato» dalle quali saranno determinate le loro vite future. «Ma questa capacità – ricorda ancora Whitehead – non è infallibile; e i rischi sono commensurati alla sua importanza»¹⁰⁵.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 17.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ivi*, p. 18. È proprio a partire da queste premesse che Whitehead ridiscute la distinzione tra mentale e fisico: «non c'è una vera e propria linea di demarcazione tra la struttura fisica dell'esperienza e la struttura mentale. Ma non c'è alcuna conoscenza consapevole senza l'intervento dell'attività mentale nella forma dell'analisi concettuale» (*Ibid.*).

¹⁰⁴ *Ivi*, pp. 49-50.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 51.

A partire da ciò, ciò che intende sviluppare Whitehead è un'analisi del ruolo dell'abitudine del simbolismo nel promuovere la coesione, il progresso e la dissoluzione delle società umane.

«L'atteggiamento della specie umana nei confronti del simbolismo mostra una miscela instabile di attrazione e repulsione. L'intelligenza pratica, il desiderio teorico di penetrare fino a raggiungere i tratti ultimi, gli stimoli critici ironici sono l'origine dei motivi principali della repulsione del simbolismo. Le persone pratiche esigono fatti concreti, non simboli. Un intelletto teorico lucido, col suo generoso entusiasmo per la pura verità a ogni costo, accantona i simboli come semplici creatori di fede, che velano e distorcono quel santuario interiore della pura verità che la ragione definisce propria. I critici ironici delle follie dell'umanità hanno reso un servizio notevole nel ripulire il ciarpame della cerimonia inutile, che simbolizza e degrada le fantasie di un passato barbaro. La repulsione per il simbolismo è evidente nella storia culturale dei popoli civilizzati. Non ci sono dubbi ragionevoli a proposito del fatto che questa continua critica abbia reso un servizio necessario alla promozione di una civiltà avanzata, tanto dal lato dell'efficienza pratica della società organizzata, quanto da quello di un forte indirizzo di pensiero. Nessun esame degli usi del simbolismo potrà dirsi completo senza il riconoscimento del fatto che gli elementi simbolici della vita tendono a crescere disordinatamente, come la vegetazione di una foresta tropicale. La vita dell'umanità può facilmente essere sopraffatta dai suoi accessori simbolici. Il costante processo di potatura e di adattamento a un futuro che richiede sempre nuove forme espressive è una funzione necessaria di ogni società. Riuscire ad adeguare i vecchi simboli ai cambiamenti nella struttura sociale è il segno ultimo della saggezza politica. Talvolta è necessaria una rivoluzione anche nel simbolismo»¹⁰⁶.

Tuttavia, ricorda ancora Whitehead, per quanto ci si sforzi di espellerlo, il simbolismo sempre ritorna. Non è una semplice «fantasia oziosa o una degenerazione corrotta: è immanente nel tessuto stesso della vita umana»¹⁰⁷. Il simbolismo permane nell'esperienza dell'uomo: il linguaggio stesso è un simbolismo, così come lo sono le funzioni di un governo (seppure ridotte alla massima semplicità). «Si abolisce l'etichetta di corte, evocativa della subordinazione personale, ma ai ricevimenti ufficiali si stringe solennemente la mano al governatore del proprio stato». Come la dottrina feudale della subordinazione delle classi, fino al più elevato dei suoi vassalli, necessita del proprio simbolismo, anche la dottrina dell'uguaglianza umana ha il proprio simbolismo (nel vestiario, nel comportamento ecc.). «Pare che l'umanità debba trovare un simbolo per potersi esprimere. In fondo, "espressione" equivale a "simbolismo"»¹⁰⁸.

È in questa direzione che Whitehead si addentra nel territorio del simbolismo politico, nel suo cerimoniale, ed è ciò che qui più ci interessa:

«Una volta che il cerimoniale pubblico dello stato viene ridotto alla sua semplicità più essenziale, i club e le associazioni private cominciano immediatamente a ricostituire azioni simboliche. È come se l'umanità dovesse apparire in una qualche mascherata. Questo impulso imperioso suggerisce che la nozione di una mascherata futile è la maniera errata di pensare agli elementi simbolici della vita. La funzione di questi elementi deve essere definita, maneggevole, riproducibile e anche carica di efficacia emotiva: il trasferimento simbolico investe i loro significati correlati con tutti o alcuni di questi attributi dei simboli, e perciò innalza i significati a un'intensità di efficacia definita – come elementi della conoscenza, dell'emozione e dell'intento –, un'efficacia che di per sé questi significati possono o meno meritare. Oggetto del simbolismo è l'aumento dell'importanza di ciò che viene simbolizzato»¹⁰⁹.

¹⁰⁶ *Ivi*, pp. 53-4.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 54.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 55.

¹⁰⁹ *Ibid.*

La difficoltà è scoprire esattamente cosa viene simbolizzato, cosa si celi al di là dei simboli, nonostante gli stessi evidenzino qualche forte rimando oltre i puri atti cerimoniali.

«Sembra probabile – continua Whitehead – che in ciascun cerimoniale sopravvissuto a molte epoche l'interpretazione simbolica, per quanto la si possa ricavare, vari molto più rapidamente del concreto cerimoniale. Nel suo movimento costante, un simbolo avrà significati diversi per differenti persone. In ogni epoca alcune persone hanno la forma mentale dominante del passato, altre quella del presente, altre ancora quella del futuro o quella dei futuri problematici che non vedranno mai la luce. Per questi vari gruppi un simbolismo antico mostrerà sfumature diverse di significato vago»¹¹⁰.

Per valutare la funzione svolta dal simbolismo nella vita di ogni società, occorre allora formulare una stima delle forze coesive e disgregatrici in gioco. Le società hanno bisogno tanto dei vantaggi della conservazione sociale, quanto dell'eterogeneità che deriva dalla libertà; devono comunque funzionare senza grandi tensioni tra le divergenze dei suoi singoli membri. Se vi è una ribellione contro i meri vincoli causali imposti agli individui dal carattere sociale dell'ambiente, questa ribellione all'inizio assume la forma di un impulso emotivo cieco. In seguito, nelle società civilizzate, questi impulsi vengono sottoposti a critica e deviati dalla ragione. In ogni caso, però, ci sono spinte individuali che sfuggono ai vincoli della conformità sociale.

«Per sostituire questa decadenza della sicura risposta istintiva, sono state introdotte varie forme complesse di espressione simbolica delle diverse finalità della vita sociale. La risposta al simbolo è quasi automatica, anche se non completamente; esiste il riferimento al significato, sia per un ulteriore sostegno emotivo, sia per la critica. Ma il riferimento non è tanto evidente da diventare imperativo. L'istintiva e imperativa conformazione all'influenza dell'ambiente è stata modificata. Qualcosa l'ha sostituita, qualcosa che stimola alla critica per il suo carattere superficiale, e per il proprio uso abituale ne sfugge. Un simile simbolismo rende possibile, esprimendolo, il pensiero collegato, nel contempo dirige automaticamente l'azione. Al posto della forza dell'istinto, che sopprime l'individualità, la società ha guadagnato l'efficacia dei simboli, garantiti allo stesso tempo del bene comune e del punto di vista individuale»¹¹¹.

Tra i diversi tipi di simbolismo che servono questo scopo, Whitehead pone al primo posto il linguaggio; ma non il linguaggio nella sua funzione di semplice indicazione di concetti astratti o di particolari oggetti concreti, ma il linguaggio nella sua completa evocazione avvolgente ed efficienza emotiva. Questa funzione del linguaggio, spiega Whitehead, dipende dalla «maniera in cui è stata usata, dalla relativa familiarità di certe frasi, e dalla storia emozionale associata al loro significato e perciò trasferita derivativamente alle frasi stesse»¹¹². Anche se due “nazioni” parlano la stessa lingua, l'efficacia comunicativa di frasi e parole sarà diversa. Ciò che risulta familiare a una nazione, apparirà estraneo all'altra: «quel che appare ricco di intime associazioni per l'una, sarà relativamente vuoto per l'altra»¹¹³. Si pensi soltanto alla funzione della lingua operante attraverso letteratura, che rimanda al diffuso sentimento del comune possesso di un tesoro infinitamente prezioso. Ma la lingua non è l'unico

¹¹⁰ *Ivi*, p. 56.

¹¹¹ *Ivi*, pp. 57-8.

¹¹² *Ivi*, p. 58.

¹¹³ *Ivi*, p. 59.

simbolismo efficace, ed esistono altri strumenti simbolici atti a svolgere una stessa funzione. Tuttavia, come ricorda ancora Whitehead, «la lingua tiene assieme una nazione in maniera speciale, per mezzo delle emozioni comuni che è in grado di suscitare, ed è al contempo lo strumento grazie al quale la libertà di pensiero e di critica individuale trova espressione»¹¹⁴.

In altri termini, la tesi sostenuta da Whitehead è che un sistema sociale trae coesione dalla forza cieca delle azioni ed emozioni istintive che costellano abitudini e pregiudizi. Di qui, si può comunque dedurre che non sia vero che ciascun progresso nella scala della cultura tenda inevitabilmente alla conservazione della società. La presenza di un nuovo elemento nella vita rende, infatti, inadeguati i vecchi istinti. «Ma gli istinti inespressi non vengono analizzati e vengono ciecamente sentiti. Le forze disgregatrici, introdotte da un livello superiore di esistenza, combattono allora nell'oscurità contro un nemico invisibile»¹¹⁵. Non c'è spazio per l'intervento della «considerazione razionale»: le forze istintive vengono trascinate allo scoperto dall'espressione simbolica, e a fatica la ragione riesce a darle un contenimento. «L'espressione simbolica prima di tutto preserva la società aggiungendo l'emozione all'istinto e secondariamente offre un caposaldo alla ragione, con la propria descrizione dell'istinto particolare che essa esprime»¹¹⁶. Così Whitehead ne spiega la dinamica storica:

«Questa dottrina della tendenza disgregatrice tipica delle innovazioni, anche di quelle che comportano un'ascesa a livelli più alti, è illustrata dall'effetto del Cristianesimo sulla stabilità dell'Impero Romano. Viene anche illustrata dalle tre rivoluzioni che assicurarono libertà e uguaglianza al mondo, vale a dire il periodo rivoluzionario inglese del diciassettesimo secolo, la Rivoluzione americana e quella francese. L'Inghilterra sfuggì a stento dalla dissoluzione del proprio sistema sociale; l'America non si trovò mai in un pericolo simile; la Francia, dopo l'avvento del nuovo, raggiunse il massimo dell'intensità, fece esperienza di quel collasso per un certo periodo di tempo»¹¹⁷.

Quando dunque esaminiamo come una società piega i sui singoli membri ad agire in conformità con le sue necessità, scopriamo, secondo Whitehead, che il nostro vasto sistema di simbolismo ereditato è un importante agente operativo. Esiste, infatti, un complesso simbolismo espresso dal linguaggio e dall'azione, diffuso all'interno della comunità e che evoca un apprendimento fluttuante sulla base degli scopi comuni. In altri termini, la direzione particolare dell'azione individuale è direttamente correlata ai simboli più particolarmente definiti che vengono presentati in quel momento all'individuo. Il simbolo, in tal senso, evoca fedeltà nei confronti di nozioni concepite vagamente, fondamentali per la nostra natura spirituale. «Il risultato – spiega ancora Whitehead – è che le nostre nature vengono spinte a sospendere tutti gli impulsi agonistici, così che il simbolo possa fornire la risposta richiesta nell'azione»¹¹⁸.

Dal punto di vista di Whitehead, il simbolismo sociale ha perciò un doppio significato: paradigmaticamente indirizza gli individui verso azioni specifiche; sul piano teorico, rimanda alle vaghe

¹¹⁴ *Ivi*, p. 60.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ivi*, p. 61.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ivi*, p. 64.

ragioni ultime, con la loro componente emotiva, attraverso le quali i simboli acquistano la facoltà di organizzare la folla eterogenea in una comunità perfettamente funzionante. Whitehead ce ne dà un esempio:

«Il confronto tra uno stato e un esercito è un esempio che illustra questo principio. Uno stato affronta una complessità maggiore di situazioni che non il suo esercito. In questo senso è un'organizzazione più libera, e, rispetto alla maggior parte della propria popolazione, il simbolismo della comunità, per produrre effetti, non può contare sulla ricorrenza frequente di situazioni quasi identiche. Ma un reggimento disciplinato viene addestrato a operare come un'unità di un tipo ben definito di situazioni. Gran parte della vita umana sfugge a questa disciplina militare. Il reggimento viene addestrato per un tipo di lavoro. Il risultato è che si fa maggior affidamento sull'automatismo e minore sull'appello alle ragioni ultime. Il soldato addestrato agisce autenticamente una volta che riceve la parola di comando. Risponde al suono ed esclude l'idea: questa è azione riflessa. Ma anche l'appello al lato più profondo è importante in un esercito, benché scaturisca da un altro insieme di simboli, quali la bandiera, le commemorazioni del servizio onorevole del reggimento, e altri appelli simbolici al patriottismo. Quindi in un esercito esiste un solo insieme di simboli per produrre obbedienza automatica in una serie limitata di circostanze, e un altro insieme di simboli per produrre un senso generale dell'importanza dei doveri adempiuti. Questo secondo insieme può impedire accidentalmente alla riflessione di minare la risposta automatica al primo insieme.

Per la maggioranza dei cittadini di uno stato non esiste in pratica alcuna affidabile obbedienza automatica verso un qualsiasi simbolo – quale la parola di comando per i soldati – eccetto in pochi casi, come la risposta ai segnali della polizia stradale. Così lo stato dipende in maniera particolarissima dal prevalere dei simboli che fondano la direttiva verso un corso d'azione ben conosciuto con un qualche riferimento più profondo alla finalità dello stato. L'auto-organizzazione della società dipende da simboli comunemente diffusi che evocano idee comunemente diffuse e al contempo indicano azioni comunemente comprese. Le forme consuete di espressione verbale sono l'esempio più importante di un simile simbolismo. Inoltre, l'aspetto eroico della storia del paese è il simbolo immediato del suo valore»¹¹⁹.

Ora, sulla base di queste analisi, tornando alla storia, Whitehead suggerisce che quando una rivoluzione ha sufficientemente distrutto il simbolismo comune che conduce ad azioni comuni per scopi abituali, la società può salvarsi dalla distruzione solo per mezzo di un regime di terrore. Non a caso, quelle rivoluzioni che elusero un regime di terrore hanno lasciato intatto il simbolismo fondamentale influente sulla società, al contrario di ciò che accadde in Francia dopo il 1789. Si pensi appunto alla Rivoluzione inglese del XVII secolo e a quella americana del XVIII secolo, che lasciarono quasi immutata la vita quotidiana delle loro rispettive comunità¹²⁰.

¹¹⁹ *Ivi*, pp. 65-6.

¹²⁰ Continua Whitehead: «Quando Washington subentrò a Giorgio III e il Congresso prese il posto del Parlamento inglese, gli americani stavano ancora mandando avanti un sistema ben compreso, per quanto riguardava la struttura generale della loro vita sociale. La vita in Virginia non deve aver assunto un aspetto molto diverso da quello che mostrava prima della rivoluzione. Nella fraseologia di Burke, i pregiudizi sui quali si fondava la società in Virginia rimasero intatti. I simboli ordinari richiamaavano ancora alle persone le loro azioni ordinarie, e suggerivano la consueta giustificazione del senso comune. Una delle difficoltà nello spiegare quel che intendo dire è che il simbolismo interiore efficiente consiste di vari tipi di espressione che permeano la società ed evocano l'impressione di uno scopo comune. Nessun dettaglio ha troppa importanza. È richiesta l'intera gamma d'espressione simbolica. Un eroe nazionale, quale George Washington o Jefferson, è un simbolo della finalità comune che anima la vita americana. Questa funzione simbolica dei grandi uomini è una delle difficoltà che ostacolano un giudizio storico equilibrato. Esiste l'isteria della deprecazione come pure quella opposta, che disumanizza per esaltare. È difficilissimo mostrare la grandezza senza perdere di vista l'essere umano. Eppure, almeno noi sappiamo di essere umani, e metà dell'ispirazione che ci viene dai nostri eroi si perde quando dimentichiamo che *anche loro* erano esseri umani. Ho menzionato dei grandi uomini americani giacché sto parlando in America. Ma la stessa cosa è vera per i grandi uomini di ciascun paese in ogni epoca» (*Ivi*, pp. 66-7).

Come si vedrà, tale ricostruzione sarà molto importante per l'andamento del nostro lavoro, specialmente per ciò che, più nello specifico, riguarda il simbolismo politico. Torneremo, dunque, su tali considerazioni. Per ora vale comunque la pena concludere sulla dottrina del simbolismo così come sviluppata da Whitehead nelle ultime pagine del suo scritto.

Whitehead ha proposto una distinzione tra pura azione, azione riflessa e azione condizionata simbolicamente. L'azione puramente istintiva è quella di un organismo che risulta completamente analizzabile nei termini delle condizioni poste al suo sviluppo dai fatti ordinati del suo ambiente esterno (condizioni descrivibili senza nessun riferimento alla propria modalità percettiva di immediatezza presentazionale). Questo puro istinto è la risposta di un organismo alla pur efficacia causale ovvero, il tipo più primitivo di risposta fornita dagli organismi agli stimoli del loro ambiente. L'azione riflessa è una ricaduta verso un tipo più complesso di istinto da parte di organismi che godono di azione condizionata simbolicamente. Questo ultimo tipo di azione sorge negli organismi superiori che godono della modalità percettiva o della presentazione sensoriale, ed è in larga misura promossa dal pensiero, che usa i simboli come referenti dei loro significati. Se il puro istinto non può sbagliare, l'azione condizionata simbolicamente, avendo più margini di libertà, può dimostrarsi errata, nel senso che può nascere da una falsa analisi dell'efficacia causale. L'azione riflessa, da questo punto di vista, scaturisce quando attraverso l'operazione del simbolico, l'organismo ha acquisito l'abitudine all'azione in risposta alla percezione sensoriale immediata e «ha scartato l'aumento simbolico dell'efficacia causale». Rappresenta perciò la ricaduta dell'attività di alto grado di riferimento simbolico.

Il tipo più sviluppato di comunità viventi richiede l'emergenza riuscita di percezione sensoriale per delineare con successo l'efficacia causale nell'ambiente esterno, e richiede altresì la sua ricaduta in un riflesso adattabile alla comunità. La specie umana impiega anche un simbolismo più artificiale, ottenuto principalmente concentrandosi su di una selezione di percezioni sensoriali, quali, ad esempio, le parole. In questo caso esiste una catena di derivazioni da simbolo a simbolo, attraverso la quale le relazioni locali, tra simbolo finale e significato ultimo, vengono completamente perdute. Scrive Whitehead:

«Questo simbolismo derivato impiegato dall'umanità, in generale non è una mera indicazione di significato, nella quale ciascuna caratteristica comune condivisa da simbolo e significato è andata perduta. In ogni simbolismo che abbia efficacia esistono determinati caratteri estetici condivisi. Il significato acquista emozioni e sentimenti provocati direttamente dal simbolo. Questa è l'intera base dell'arte della letteratura: le emozioni e i sentimenti suscitati direttamente dalle parole dovrebbero adeguatamente intensificare le nostre emozioni e sentimenti che nascono dalla contemplazione del significato. Inoltre, nel linguaggio esiste una certa ambiguità del simbolismo. Una parola possiede un'associazione simbolica con la propria storia, gli altri suoi significati, e la sua posizione generale all'interno della letteratura corrente. Una parola trae quindi significato emotivo dalla propria storia emotiva del passato; e questo viene trasferito simbolicamente al significato dell'uso corrente della parola stessa.

Lo stesso principio vale per tutti i tipi di simbolismi umani più artificiali: nell'arte religiosa, per esempio. La musica è particolarmente adatta a questo trasferimento simbolico di emozioni, a causa delle forti emozioni che essa genera. Queste forti emozioni superano immediatamente qualsiasi convinzione sull'importanza delle sue relazioni locali. La sola importanza dell'adattamento locale di un'orchestra è permetterci di ascoltare la sua musica. Non ascoltiamo la musica per individuare esattamente la posizione di un'orchestra. Quando udiamo un clacson di un'automobile, nasce la situazione opposta. Il

nostro solo interesse nei confronti di quel clacson è la localizzazione come sede dell'efficacia causale che determina il futuro»¹²¹.

Il simbolismo, dunque, compreso il trasferimento simbolico attraverso cui viene realizzato, non è che un'esemplificazione del fatto che un'unità di esperienza nasce dalla confluenza di molte componenti. Queste componenti dell'esperienza presentano un grado di strutturazione. Ciascuna componente, infatti, per sua stessa natura, si trova all'interno di un determinato schema potenziale di rapporti con gli altri. È la trasformazione di questa potenzialità in fatto attuale che costituisce quell'attuale fatto concreto che è, appunto, un atto di esperienza. Di qui, un atto di esperienza è ciò a cui perviene un organismo complesso, dato il suo carattere unitario. Pertanto, con Whitehead possiamo affermare che la specie umana, per mezzo del proprio elaborato sistema di trasferimento simbolico, può raggiungere alti livelli di sensibilità nei confronti di un ambiente lontano e di un futuro problematico. Tuttavia, ciascun trasferimento simbolico può coinvolgere un'imputazione arbitraria di inadeguatezza dei caratteri. Non è vero, infatti, «che i meri meccanismi operativi della natura in qualsiasi particolare organismo siano sempre favorevoli all'esistenza di quell'organismo, alla sua felicità, o al progresso della società nella quale l'organismo si trova. L'esperienza melanconica degli uomini rende scontata questa avvertenza»¹²². Continua Whitehead, e così conclude il suo saggio:

«Nessuna comunità sviluppata di organismi complessi potrebbe esistere se i propri sistemi di simbolismo non fossero, in generale, efficaci. I codici, le regole di comportamento, i canoni artistici sono tutti tentativi d'imporre un'azione sistematica che, in generale, promuova interconnessioni simboliche favorevoli. Col cambiamento di una comunità, tutte queste regole e canoni necessitano una revisione alla luce della ragione. Il fine che si vuole perseguire presenta due aspetti: il primo è la subordinazione della comunità agli individui che la compongono, l'altro è la subordinazione degli individui alla comunità. Gli uomini liberi obbediscono a regole che essi stessi hanno creato. Simili regole impongono alla società un comportamento, in riferimento a un simbolismo adottato in quanto ispirato agli scopi ultimi per i quali la società esiste.

Il primo passo verso la saggezza sociologica è il riconoscimento del fatto che i più grandi progressi della civiltà sono processi che quasi distruggono le società all'interno delle quali accadono: come una freccia nelle mani di un bambino. L'arte della società libera consiste in primo luogo nella manutenzione del codice simbolico e in secondo nel suo coraggio di revisione, per assicurarsi che il codice serva a quegli scopi che soddisfano una ragione illuminata. Quelle società che non riescono a coniugare la libertà di revisione, finiscono inevitabilmente col decadere nell'anarchia o nella lenta atrofia di una vita soffocata da inutili ombre»¹²³.

Tali considerazioni, che coronano una prospettiva politica liberale, aprono il campo a riflessioni sociologiche di cui dovremo tener conto negli ulteriori sviluppi di questo lavoro. Ma ribadiscono, al contempo, la necessità scientifico-filosofica di considerare il processo simbolico, immanente al tessuto della vita umana, come una delle condizioni fondamentali attraverso le quali si articola, più nel profondo, l'esperienza sociale degli uomini.

¹²¹ *Ivi*, pp. 72-3.

¹²² *Ivi*, p. 75.

¹²³ *Ivi*, pp. 75-6.

Capitolo II

Le culture dei simboli

Teorie e ricerche nell'ambito della storia delle civiltà, delle religioni, della critica dell'arte, della letteratura e degli studi giuridici, politici, mitologici e culturali

II.1) Prospettive e tendenze dell'analisi simbologica. Breve introduzione agli studi novecenteschi e ai loro contesti culturali

Le prospettive sull'universo simbolico aperte dalla riflessione filosofica ci conducono ora a quei territori semantici in cui la loro formazione, i loro intrecci, la loro interpretazione interessano diverse discipline: la storia delle civiltà, delle religioni, la critica dell'arte, della letteratura, gli studi giuridici, politici, mitologici e culturali. Su questo piano i temi immaginari che rappresentano la figura del simbolo possono assumere un valore universale, atemporale, radicato nelle strutture dell'immaginazione umana, ma il loro senso può anche variare da società a società, da cultura a cultura a seconda dei diversi significati (e delle diverse elaborazioni) che assumono in un determinato momento (e contesto) storico e delle differenti interpretazioni che di essi hanno dato le diverse dottrine che se ne sono occupate. Così al legame che mantiene con la dimensione trascendentale, con il mondo soprannaturale, sovraumano, ignoto, divino, o con ulteriori dimensioni altre, "invisibili" (o non immediatamente visibili), il simbolismo denuncia anche il rapporto che intrattiene con i differenti contesti psichici e culturali (e con il sistema di credenze) di cui è espressione e configurazione e con le diverse discipline che ne forniscono un'interpretazione.

Così, se da una parte la dimensione simbolica appare situata in una rete di corrispondenze analogiche, che rimane invariata pur mutando, con il variare delle civiltà e delle culture, i termini di riferimento¹²⁴, dall'altra la sua configurazione rimane ancorata ai modi in cui i simboli, attraverso il loro rapporto al contesto culturale di riferimento, trovano la loro particolare espressione. E ciò soprattutto fino al momento in cui l'ordine delle similitudini (siamo ancora nel XVI secolo) è riuscito a garantire la trama semantica della somiglianza simbolica.

Michel Foucault ha ricondotto il momento della scomparsa simbolica, almeno parziale, all'inizio del XVII secolo, mostrando come fino ad allora l'idea di somiglianza («la forma invisibile di ciò che, dal fondo della realtà, rendeva le cose visibili») avesse organizzato i simboli, precisandosi in *convenientia* (o rapporto fra cose aventi un luogo comune), in *aemulatio* (riflesso fra cose distanti che si combattono o riflettono o rispondono, come gli occhi umani, il sole e la luna, il naso e Giove o Ermete, la bocca e Venere, per cui le stelle sono modello alle erbe e il sole è nei semi), *analogia* (figura della reversibilità e della polivalenza che la espone a un campo universale d'applicazione) e infine in *simpatia* (che ha il

¹²⁴ René Guénon ha definito questo carattere ascrivendo la conoscenza simbolica ad un particolare aspetto della "tradizione" (R. Guénon, *Il simbolismo della croce*, Adelphi, Milano, 2012; *Simboli della scienza sacra*, Adelphi, Milano 2006).

potere di assimilare, di rendere le cose identiche le une alle altre)¹²⁵. Nel *Don Chisciotte* i segni cessano di corrispondere alle cose («hanno termine i giochi antichi della somiglianza e dei segni»¹²⁶), e a Bacone cessano d'interessare le somiglianze oggettive: la sua attenzione si rivolge agli *idoli*, alle finzioni che soggiogano la mente umana¹²⁷; Cartesio infine scioglie le somiglianze in base alla forma calcolabile dell'identità e della differenza¹²⁸.

Tuttavia, come abbiamo in parte già visto (capitolo precedente) e come presto vedremo, nel corso del Novecento vi è stata una ripresa della simbologia con il movimento iconologico, soprattutto attraverso il circolo di Aby Warburg (con il quale entrò in contatto Cassirer). La Scuola di Amburgo che essi promossero continuò la sua opera a Londra, nel Warburg Institute e nella sua collana di studi, incardinando sui simboli ogni indagine figurativa: celebri sono lo studio di Erwin Panofsky sulla prospettiva come *forma* simbolica (1927), come simbolo della trasformazione dell'ontologia in fenomenologia, del teocentrismo in antropologia¹²⁹; la sua ricerca, in collaborazione con Dora Panofsky, sul simbolismo del vaso di Pandora (1956)¹³⁰; l'indagine sulla malinconia saturnina condotta da Panofsky, Saxl e Klibansky (1964)¹³¹.

¹²⁵ M. Foucault, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano, 1988, pp. 31-59.

¹²⁶ *Ivi*, p. 61.

¹²⁷ *Ivi*, pp. 66-7.

¹²⁸ *Ivi*, p. 68.

¹²⁹ «Forma simbolica», riferita alla prospettiva rinascimentale, è l'espressione che Erwin Panofsky mutuava da Ernst Cassirer (E. Panofsky, *La prospettiva "come forma simbolica"*, Feltrinelli, Milano, 1984). Per Panofsky, in effetti, la prospettiva non era un semplice elemento tecnico dell'opera d'arte, ma un "momento stilistico"; essa è una di quelle «forme simboliche» per cui «un particolare contenuto spirituale viene connesso a un concreto segno visibile e intimamente identificato con questo» (*Ivi*, p. 50). Così affermava Panofsky riferendosi al concetto rinascimentale di «prospettiva centrale»: «Questa costruzione geometrica "corretta", che fu scoperta nel Rinascimento e che più tardi fu costantemente perfezionata e semplificata pur restando immutata nelle sue premesse e nei suoi fini fino ai giorni di Desargues, può essere definita concettualmente come segue: io mi rappresento il quadro [...] come una intersezione piana della cosiddetta "piramide visiva", che è determinata dal fatto che io considero il centro visivo come un punto e lo connetto con i singoli punti caratteristici della forma spaziale che intendo raffigurare» (*Ivi*, pp. 37-8). Si tratta, dunque, di pensare una "piramide visiva", un dispositivo ottico per mezzo del quale l'intero quadro si trasforma in una «finestra»: «Una "finestra" – scrive ancora Panofsky – attraverso la quale noi crediamo di guardare lo spazio, – dove cioè la superficie materiale pittorica o in rilievo, sulla quale appaiono, disegnate o scolpite, le forme delle singole figure o delle cose, viene negata come tale, e viene trasformata nel "piano figurativo" sul quale si proietta uno spazio unitario visto attraverso di esso e comprendente tutte le singole cose – indipendentemente dal fatto che questa proiezione venga costruita in base all'impressione sensibile immediata oppure mediante una costruzione geometrica più o meno "corretta"» (*Ivi* p. 37). La costruzione prospettica "esatta", dunque, secondo l'idea che se ne fece Panofsky rileggendo *La filosofia delle forme simboliche* di Cassirer, si astrae radicalmente dalla struttura dello spazio psico-fisico: «non solo il suo risultato, ma addirittura il suo fine, è di realizzare nella raffigurazione dello spazio quell'omogeneità e quell'affinità che l'*Erlebnis* immediato dello spazio ignora, di trasformare lo spazio psico-fisiologico in quello matematico» (*Ivi*, p. 40). Si tratta, in altri termini, di restituire (con artificio "retorico") l'immagine di uno spazio esteticamente unificato mediante una progressiva astrazione dalla sua stessa struttura psico-fisiologica: ciò che appunto il Rinascimento (e si pensi, se non ad altri, al Brunelleschi, all'Alberti, a Paolo Uccello, a Masaccio o a Piero della Francesca) riuscì a elaborare servendosi, in primo luogo, di un processo di razionalizzazione matematica; poiché la prospettiva non è che un modello geometrico di rappresentazione che funziona secondo le leggi della matematica e non della fisiologia. È una "convenzione" cognitiva (sia pur fondata sul sistema ottico), una "scelta culturale" che si sviluppa nel momento preciso in cui il processo immaginativo, come nel Rinascimento italiano, è intenzionato alla conoscenza positiva – e le convenzioni (che, auto- o etero-imposte, sono sempre alla base di ogni relazione artistica) si traducono, in alcune epoche, in "leggi" istituzionalizzate e universali.

¹³⁰ D. e E. Panofsky, *Il vaso di Pandora*, Einaudi, Torino, 1992.

¹³¹ R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturno e la malinconia*, Einaudi, Torino, 1983.

Nuove scoperte intorno alla funzione simbolica e al linguaggio mitico-simbolico si devono poi, come ha evidenziato Elémire Zolla, alla cosiddetta Scuola di Lipsia¹³². Fra i maggiori responsabili di questa rinascenza simbologica fu H. Winckler, che pubblicò i testi di Tell el-'Amārna ed ebbe gran parte negli scavi di Boğazköy che fecero riemergere la civiltà ittita. Dallo studio filologico del mondo mesopotamico Winckler risalì alla concezione simbologica che ne formava il traliccio¹³³.

Anche Karl Kerényi, riprendendo le idee di Leo Frobenius e gli assunti della «scuola morfologica» (soprattutto la concezione delle monadi culturali che mediano fra l'uomo e gli archetipi, o *mitologhemi*), ha contribuito alla ripresa degli studi simbologici. E proprio attraverso il concetto di archetipo ha riletto la simbologia mitologica dell'antica Grecia: Edipo¹³⁴, il *trickster*, il “briccone divino”¹³⁵, o il “fanciullo divino”, presente in diversi simboli, in differenti rifrazione, ma sempre riconducibile all'archetipo d'una sintesi fra la vita in germe e la mezza morte¹³⁶.

Anche Rudolf Otto, nella sua celebre teoria del sacro (la prima edizione risale al 1917), ha elaborato una teoria del simbolo come elemento per comprendere e risalire all'esperienza del “numinoso” ineffabile scaturito dalla manifestazione del «tremendo», del «terrificante»:

«Con la sua irruzione incominciava una nuova epoca dell'umanità. In esso hanno le loro radici “demoni” e “dei” e tutto che l'“appercezione mitologica” o la “fantasia” ne trassero nel processo di sviluppo di “tale sentimento”. E se non lo suppongono come fattore e impulso basilare, primitivo e qualitativamente specifico di tutto il processo dell'evoluzione religiosa, risultano aberranti e vane tutte le spiegazioni animistiche, magiche, psicologico-etnografiche della genesi della religione.

La religione non è nata né da uno sgomento naturale, né da una ipotetica, generica angoscia cosmica. Poiché l'inorridire non è un timore naturale e ordinario, bensì un primo apparire del mistero sullo schermo dei sentimenti, un primo avvertirlo, seppure nella forma rudimentale dell'“inquietante”, una prima valutazione secondo la categoria, la quale non è compresa nel consueto e ordinario ambito naturale, non si rivolge alla natura»¹³⁷.

E ancora nella sua prefazione all'edizione inglese dell'opera, del 1923, Otto ricordava che, riconoscendo la portata del non razionale nella metafisica, non si rinuncia alla precisione e all'analisi accurata del «sentimento che perdura allorché il concetto vien meno, perché si introduce una terminologia la quale, per il fatto di valersi di simboli, non è affatto più vaga o indeterminata».

Sempre Elémire Zolla ha ricordato come la cosiddetta «Scuola di Lipsia» abbia dato una serie di impulsi allo studio dei simboli dal campo dello zodiaco a quello del diritto (V. Sinaiski), concentrando l'attenzione anche su ogni altro gesto simbolico fondamentale nell'uomo: atti solenni, benedizioni, esorcismi¹³⁸.

¹³²E. Zolla, voce *Simbologia*, in “Enciclopedia del Novecento”, cfr. www.treccani.it/enciclopedia/simbologia_Enciclopedia-del-Novecento/.

¹³³ *Ivi*, p. 3.

¹³⁴ K. Kerényi – J. Hillman, *Variazioni su Edipo*, Raffaello Cortina, Milano, 1992.

¹³⁵ C. G. Jung, K. Kerényi, P. Radin, *Il briccone divino*, SE, Milano, 2006.

¹³⁶ C. G. Jung, K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.

¹³⁷ R. Otto, *Il sacro*, Feltrinelli, Milano, 1987, p. 25.

¹³⁸ E. Zolla, voce *Simbologia*, in “Enciclopedia del Novecento”, cfr. www.treccani.it/enciclopedia/simbologia_Enciclopedia-del-Novecento/, p. 4.

Anche nei *Quaderni* di Simone Weil ritroviamo un'analisi della simbolica matematica e geometrica greca intrecciata con elementi teologico-religiosi (della tradizione cristiana, induista, buddista, zen ecc.), astronomici e biologici¹³⁹. Così come, e soprattutto, ritroviamo una concezione del simbolismo nell'opera di René Guénon, dove la funzione del simbolo è individuata nella capacità di connettere le realtà superiori, che sono inesprimibili nel linguaggio discorsivo, a una tradizione primordiale che si trasmette di epoca in epoca¹⁴⁰.

A Titus Burckhardt dobbiamo invece uno studio simbolico orientato, oltre la mera psicologia, alla *conoscenza sacra* (ispirata a temi induisti e coranici) volta a "realtà" che oltrepassa la ragione¹⁴¹.

«Queste "realtà che oltrepassano la ragione – leggiamo – possono essere ugualmente chiamate "verità"; ed insistiamo su questo fatto, giacché troppo disinvoltamente oggi si accetta che il simbolismo possa avere una spiegazione puramente psicologica. L'interpretazione psicologica di un simbolo non va immediatamente scartata; può corrispondere a una possibilità; è necessario invece rifiutare la tesi secondo cui l'autentica origine di un simbolo andrebbe trovata nel sedicente "inconscio collettivo", ossi nelle caotiche profondità dell'animo umano. Il contenuto di un simbolo non è irrazionale ma, se così possiamo dire, "sovrazionale", ossia puramente spirituale. Non affermiamo con questo una tesi nuova, ci riferiamo piuttosto alla conoscenza del simbolismo così come esso si trova in ogni autentica tradizione, e così come è stata esposta da autori come René Guénon, Ananda Coomaraswamy e Frithjof Schuon»¹⁴².

Proprio ad Ananda Coomaraswamy (che dal 1917 diresse l'Istituto di arte islamica e indiana del Museum of Fine Arts di Boston fino alla morte, nel 1947) e alle sue considerazioni sull'arte sacra (soprattutto indiana), dobbiamo, in effetti, una concezione del simbolo come "ornamento" con valore magico e metafisico (per cui, ad esempio, i simboli solari sui finimenti dei cavalli rendono sole il cavallo, e sono congrui sopra un bottone perché al sole ogni cosa si riattacca). Troppo abituati oramai a interessarci soltanto di ciò che le cose sono, a scapito di ciò che esse significano, non riusciamo più a individuare i legami simbolici tra gli oggetti dell'arte (l'uomo di oggi vede il segno, ma non ravvede il simbolo). Egli propose l'idea d'un museo come griglia simbolica, dove andrebbero posti l'uno accanto all'altro cocci neolitici, con i indiani e figurazioni medievali dei sette doni dello Spirito Santo (affermazioni concordi dell'universale dottrina dei sette raggi del Sole); così come una porta del sole egizia, il Pantocratore di un'abside bizantina, il buco nel tetto della capanna sciamanica, l'apertura del tempio di Giove Termine (rappresentazioni della medesima porta per la quale si evade dal mondo). Interessanti, a tal proposito, le sue riflessioni sul simbolismo dell'«uomo cosmico»¹⁴³¹⁴⁴, sui rapporti tra la filosofia dell'arte cristiana e orientale, e sulle specificità simboliche della cultura indiana¹⁴⁵.

Non possiamo poi non brevemente ricordare gli studi di Henry Corbin sul simbolismo nelle culture

¹³⁹ S. Weil, *Quaderni*, Adelphi, Milano, 2006, voll. II e III.

¹⁴⁰ R. Guénon, *Simboli della scienza sacra*, cit.

¹⁴¹ T. Burckhardt, *Considerazioni sulla conoscenza sacra*, SE, Milano, 1989; *L'arte dell'Islam*, Abscondita, Milano, 2002.

¹⁴² T. Burckhardt, *Considerazioni sulla conoscenza sacra*, cit., pp. 65-6.

¹⁴³ A. Coomaraswamy, *La trasfigurazione della natura nell'arte*, Abscondita, Milano, 2007.

¹⁴⁴ A. Coomaraswamy, *La filosofia dell'arte cristiana e orientale*, Abscondita, Milano, 2005.

¹⁴⁵ A. Coomaraswamy, *La danza di Siva*, Adelphi, Milano, 2011.

islamiche¹⁴⁶. A lui si deve, infatti, una riscoperta della simbologia della scuola shī'ita iraniana di Sohrawardi e la sua dottrina di una facoltà autonoma dell'uomo, l'«immaginale», che ha come suoi corrispettivi oggettivi il «mondo intermedio», nel quale si colgono gli «archetipi luminosi» e il corpo «sottile» dell'uomo. Nel mondo intermedio ovvero, immaginale si schiudono le rivelazioni profetiche, si compiono gli eventi della storia sacra, i fatti narrati dai visionari, e si avvera la risurrezione, si stagliano le forme di cui le figure terrestri sono riflessi, ovverossia «gli angeli signori delle specie» (delle acque, delle piante, del fuoco, ecc.) i quali impartiscono coesione, destino agli esseri materiali. Essi proiettano come per sortilegio la loro figura (o aura o talismano o verbo imperativo) sul mondo materiale, che di per se stesso, senza tali riflessi, sarebbe mera notte. Il tempo del mondo intermedio è «sottile», un giorno e un millennio vi sono tutt'uno, il prima e il poi sincroni. In esso ogni creatura ha il suo angelo-idea¹⁴⁷. Grazie a queste dottrine riesumate da Corbin, rivive una concezione del simbolo simile a quella dantesca, che Corbin espressamente contrappone allo storicismo e allo strutturalismo¹⁴⁸.

A questo punto non possiamo poi non menzionare il simbolismo letterario, non solo quello che ha trovato espressamente voce in un “movimento” teso a valorizzare le intuizioni simboliche attraverso una retorica fondata sull'assonanza, l'allitterazione, l'ossimoro, il paradosso, ma anche quello che, più in generale, attraversa l'opera di diversi poeti e scrittori che, tra '800 e '900, impegnati a scardinare le connessioni semantiche tra significato e significante nelle convenzioni linguistiche (da Baudelaire e Proust ai Dadaisti, ai Futuristi e ai Surrealisti). Nella letteratura inglese, oltre a William Blake, William Yeats, attratto dagli archetipi della migrazione dell'anima, promosse una conoscenza simbolica sfruttando la tradizione popolare irlandese e quella ermetico-cabbalistica, mentre Thomas S. Eliot, attratto dal Graal, si soffermò sulla simbologia medievale per poi far rivivere i simboli della rosa e della fiamma secondo i moduli della mistica cristiana. Ma anche Tolkien rielaborò un sistema simbolico a partire dalla tradizione germanica e celtica. In James Joyce prevalse l'influsso di Jung e nella letteratura angloamericana, la cui tradizione simbolica è fra le più dense (si pensi soltanto ad Edgar Allan Poe), Ezra Pound, nei *Cantos*, si ispirò alla dottrina dell'ideogramma come simbolo di un passaggio di energia fulminea. Nella letteratura iberoamericana ricordiamo senz'altro l'opera ispirata a conoscenze simboliche sufi e cabbalistiche di Jorge Luis Borges e del simbolismo russo non possiamo non ricordare Solov'ev, che si riferì alle fonti gnostiche, e Florenskij, che trasse spunto dalla tradizione ortodossa dell'icona, e, fra i poeti, Pasternak. Anche la poesia di Rainer Maria Rilke e di Hugo von Hofmannsthal ha una forte connotazione simbolica; così come in Kafka la simbologia cabbalistica è evidente.

Tuttavia, se in questi autori si hanno reviviscenze della simbologia, il simbolismo letterario (soprattutto francese) spesso è cosa del tutto distinta, specie nella codificazione che ne diede Stéphane Mallarmé

¹⁴⁶ H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano, 1989.

¹⁴⁷ H. Corbin, *Corpo spirituale e Terra celeste. Dall'Iran mazdeo all'Iran sciita*, Adelphi, Milano, 1986.

¹⁴⁸ E. Zolla, voce *Simbologia*, in “Enciclopedia del Novecento”, cfr. www.treccani.it/enciclopedia/simbologia_Enciclopedia-del-Novecento/, p. 9.

nelle sue *Divagations*: esso consisterebbe, infatti, nel piacere di suggerire senza mai nominare, nell'uso di simboli per infondere aloni di mistero e incertezza e non già per comunicare una conoscenza di piani superiori alla semplice sensazione. Detto altrimenti, nelle intenzioni di Mallarmé era importante evocare a poco a poco gli oggetti con una tecnica di adescamento, mediante allusioni, rinvii, e fantasticherie. Nelle propaggini di tale simbolismo si iscrive anche l'“ermetismo” italiano, teso a ritrovare un rapporto simbolico con l'esperienza esistenziale.

A conclusione di questa introduzione vale la pena anche ricordare, se pur spostandoci su un ambito differente di studi, il più recente movimento intellettuale, con risvolti sociali, politici, culturali e con ramificate connessioni dentro e fuori l'accademia, che negli anni Sessanta in Inghilterra ha stabilito la prima spinta teorica di ricerca anticipatrice della svolta culturale: i *Cultural studies*.

Il comune denominatore di questo movimento intellettuale era dato da una forte ripresa dell'attenzione per la cultura, intesa non come entità fissa, ma come frutto della continua interazione e trasformazione di pratiche materiali e processi simbolici¹⁴⁹. Mossi da una curiosità politematica e multidisciplinare, i ricercatori che diedero vita ai *Cultural studies* combinavano l'indagine sociologica, antropologica, e la critica letteraria, tesi politiche e analisi semiotiche, metodi etnografici, estetica e filosofia. Per certi versi, si trattava di una ricerca dei significati simbolici dell'esperienza umana, così come venivano a prodursi nel linguaggio e nelle pratiche di senso delle persone comuni e delle istituzioni.

Le ricerche prodotte nell'ambito di questo movimento, che mise la cultura e i processi simbolici al centro dell'analisi sociale, hanno trovato risonanze significative anche nei successivi *Subaltern studies* indiani. L'atto fondatore del movimento è il 1964, quando presso l'Università di Birmingham, Richard Hoggart inaugurò il Centre for Contemporary Cultural Studies, promuovendo un impegno di tipo interdisciplinare, aperto alla critica letteraria e all'analisi sociologico-politica in diversi campi dell'osservazione dei fenomeni culturali e convogliando l'indagine storica e filosofica con l'indagine sociologica (soprattutto la sociologia della letteratura, della politica e dei processi culturali) ed etnografica. L'oggetto di questa convergenza era il concetto di cultura intesa, in senso molto ampio, come l'insieme delle pratiche sociali, dei riferimenti simbolici e delle identificazioni collettive delle varie classi sociali, non solo dunque delle élite intellettuali, ma anche della “massa”.

In questa direzione, i temi specifici del movimento (che si muoveva nell'ambito del marxismo e della riflessione gramsciana) ruotavano, per lo più, sui rapporti di classe nella formazione dell'ideologia. Gli studi di Gramsci sulle classi subalterne, sul folklore e sull'egemonia facevano da base all'analisi dei processi di adesione delle masse ai canoni delle élite dominanti e venivano anche estesi alle questioni razziali e di genere. Ai fini del nostro lavoro è importante, però, ricordare come l'indagine promossa dagli Studi Culturali abbia in qualche modo riportato all'attenzione degli studi sociali ed umanistici il processo di elaborazione simbolica della realtà, individuando le codificazioni e le trasformazioni delle forme simboliche alla luce delle dinamiche di elaborazione e costruzione del mondo politico e sociale. Comunque sia, proprio in ordine a tali problemi, che verranno ripresi nel prosieguo del lavoro, in questo capitolo si è scelto di dare maggiore attenzione a quelle tendenze di studio che, nell'ambito della cultura

¹⁴⁹ L. Salmieri, *Studi culturali e scienze sociali. Fatti, testi e contesti*, Carocci, Roma, 2019, pp. 83-96.

religiosa, politica, letteraria e artistica, ci hanno permesso di evidenziare elementi critici importanti al fine dell'elaborazione di una "sociologia del simbolico" aperta a contributi interdisciplinari e politematici.

II.2) Gli studi mitologici e la simbologia del mito

Già come il "mito" è inserito nella cultura, materiali tradizionali possono essere applicati nel provvedere una situazione novella con delle potenti immagini simboliche, che trasmettono complessi messaggi politico-culturali al pubblico e sono cariche di sottili risonanze dal passato.

(Henderson)

La mitologia è stata analizzata da molti studiosi come un linguaggio essenzialmente simbolico ovvero, come un sistema di simboli capace di veicolare una peculiare forma di pensiero, oppure, per tornare alle categorie di Cassirer, come «l'espressione di qualcosa di "spirituale" mediante "segni" e "immagini" sensibili»¹⁵⁰.

Come vedremo nel prosieguo di questo lavoro, della mitologia si sono occupati, in maniera differente e con diverse metodologie, la linguistica, la storia della religione, la storia dell'arte, la storia della letteratura, l'antropologia, la psicanalisi, gli studi culturali, la sociologia. Per ora è nostra intenzione dare soltanto qualche spunto di riflessione su alcune direttrici di studio che in qualche maniera ci aiutano a costruire i presupposti concettuali che sono alla base del nostro oggetto di indagine ovvero, il simbolismo come elemento fondante della nostra condizione esistenziale, culturale, politica e sociale.

Come ha affermato Jean Chevalier, i miti si presentano come trasposizioni drammatiche di simboli archetipici che collegano l'universale all'individuale. Che siano semplici schemi o composizioni più articolate, epopee, racconti, genesi, cosmogonie, teogonie o gigantomachie, le mitologie, in questa loro funzione, tradiscono già un processo di razionalizzazione¹⁵¹. Mircea Eliade ha visto nel mito il «modello archetipale per tutte le creazioni, su qualunque piano esse si sviluppano: biologico, psicologico, spirituale»¹⁵². La funzione principale del mito, su questo piano, è quella di fissare i modelli esemplari di tutte le azioni umane significative. E così leggiamo in *Il sacro e il profano*, testo del 1956:

«Il mito narra una storia sacra, cioè un evento primordiale che ha avuto luogo in principio, *ab initio*. Raccontare una storia sacra significa rivelare un mistero, poiché i personaggi dei miti non sono esseri umani: sono dèi, oppure Eroi civilizzatori, ragion per cui le loro gesta costituiscono dei misteri: l'uomo non poteva conoscerle se non gli fossero state rivelate. Dunque il mito è la storia di quanto è accaduto *in illo tempore*, la rappresentazione di ciò che gli dèi o gli esseri divini hanno fatto in principio. "Dire" un mito significa proclamare ciò che è accaduto *ab origine*. Una volta "detto", cioè rivelato, il mito diventa verità apodittica: stabilisce la verità assoluta»¹⁵³.

¹⁵⁰ E. Cassirer, *Il concetto di forma simbolica nella costruzione delle scienze dello spirito* (1921-22), in *Mito e concetto*, La Nuova Italia, Firenze, 1992, p. 101.

¹⁵¹ J. Chevalier, *Introduzione al Dizionario dei simboli*, Rizzoli, Milano, 1987, pp. XIV-XV.

¹⁵² M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino, 1976, p. 345.

¹⁵³ M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino, 1984, p. 63.

Del resto, Elémire Zolla, nella sua voce *Simbologia* dell'“Enciclopedia del Novecento”, ha ricordato come Mircea Eliade abbia dato come chiave d'interpretazione simbolica la tematica universale del “ritorno all'Origine”: i vari simboli erano per lui aperture su un mondo transtorico, erano ierofanie, rivelazioni di verità altrimenti inesprimibili, per cui il Cristo si può dire il simbolo dell'Incarnazione¹⁵⁴. Usando il gergo di Jaspers egli chiamava “cifra” il simbolo in quanto capace di svelare un modo dell'essere (così l'acqua è tutto ciò che c'è di caotico e potenziale) e ne mostrava il carattere polivalente (la luna è acqua, periodicità, crescita vegetale, donna, tessitura) quanto unificante (il ritmo lunare intesse tutte queste cose), paradossale e trans-ideologico. Di qui deduceva due regole: il simbolo che in una certa epoca ha avuto un valore trascendente, lo avrà avuto anche in precedenza; dalla gamma di significati che assume nel suo sviluppo più vasto si può partire per accertare quelli minori¹⁵⁵.

A partire da queste brevi premesse possiamo allora affermare che il mito, nella sua narrazione, condensa in una sola storia una massa di situazioni analoghe e, al di là delle sue immagini, permette di scoprire tipi di relazioni costanti, cioè strutture (animate da simboli) più o meno dinamiche. Proprio per questo molti simboli hanno un uso continuativo nella mitologia di diverse culture (e ciò ci permette anche di affermare che esiste una connessione costante tra differenti mondi culturali).

Prima, però, di procedere in questa direzione e di analizzare le funzioni del mito in relazione ai processi simbolici che permettono la conoscenza e l'orientamento dell'uomo nel mondo, conviene trattare brevemente alcune questioni preliminari di carattere metodologico.

Interrogandosi sullo statuto sociale e intellettuale del mito, in che misura costituisca un modo specifico d'espressione, con la sua lingua, un suo pensiero, una sua logica particolari, come sia situato nell'insieme della vita collettiva di una società, che dimensione umana gli si possa riconoscere in prospettiva antropologica, Jean-Pierre Vernant, in *Mito e società nell'antica Grecia*, testo del 1974, così scriveva:

«Per la sua origine e la sua storia, la nozione di mito che abbiamo ereditato dai Greci appartiene a una tradizione di pensiero che è propria dell'Occidente e nella quale il mito si definisce attraverso ciò che mitico non è, in un doppio rapporto d'opposizione al reale da una parte (il mito è finzione), al razionale dall'altra (il mito è assurdo). È nella linea di questo pensiero, nel quadro di questa tradizione che bisogna situare, per comprenderlo, lo sviluppo degli studi sul mito nell'epoca moderna. Cercando dei procedimenti d'interpretazione, delle tecniche di deciframento capaci di conferire un senso a ciò che poteva sulle prime sembrare un guazzabuglio di favole strambe, si è stati condotti a rimettere in questione le concezioni antiche e a interrogarsi sulla vera natura di ciò che si designava col nome di mito»¹⁵⁶.

¹⁵⁴ [http://www.treccani.it/enciclopedia/simbologia_\(Enciclopedia-del-Novecento\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/simbologia_(Enciclopedia-del-Novecento)/)

¹⁵⁵ Così leggiamo, ad esempio, ciò che in *Il mito dell'eterno ritorno*, testo pubblicato nel 1949, Mircea Eliade pensa del «simbolismo del centro»: «lo stesso simbolismo è sopravvissuto nel mondo occidentale fino alla vigilia dei tempi moderni. L'antichissima concezione del tempo come *imago mundi*, l'idea che il santuario riproduce l'universo nella sua essenza, si è trasmessa all'architettura sacra dell'Europa cristiana: la basilica dei primi secoli della nostra era e la cattedrale del medioevo riproducono simbolicamente la Gerusalemme celeste. Per quanto riguarda il simbolismo della montagna dell'ascensione e della “ricerca del centro”, esso è chiaramente attestato nelle letterature medievali e appare, anche se soltanto in maniera allusiva, in certe produzioni letterarie degli ultimi secoli» (M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, Edizioni Borla, Roma, 1968, p. 33).

¹⁵⁶ J.-P. Vernant, *Mito e società nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino, 1981, p. 192.

Appropriarsi di un simbolo coscientemente significa diradare l'aura di potere che lo circonda a priori, per conoscerne le radici, gli usi, le interpretazioni, la storia profonda, fatta di reperti archeologici, opere letterarie, epos e storia. E ciò non per smascherare presunti significati segreti, ma per poter recepire nel modo più autentico il potere simbolico, inesauribile fonte di conoscenza mitologica.

Dalla visione meccanicistica di Cartesio e di Newton, a partire dal presupposto dell'esistenza di un mondo "obiettivo", il pensiero moderno ha registrato la progressiva affermazione di un paradigma gnoseologico volto a riconoscere il primato del "soggetto" nel risultato di qualunque indagine scientifica¹⁵⁷: tutte le interpretazioni tendono così ad avere in sé un elemento soggettivo¹⁵⁸.

Recentemente Claude Calame, d'accordo con Marcel Detienne¹⁵⁹, ha formulato il problema nel seguente modo:

«Il mito non è un'entità con un'esistenza ontologica ma piuttosto una categoria occidentale che si è originata nei tempi iniziali del pensiero antropologico durante l'Illuminismo. Come uno strumento di classificazione segnato al livello spaziale e temporale, la categoria "mitologia" è generata dall'atto di guardare alla cultura degli altri da una prospettiva Eurocentrica»¹⁶⁰.

Il rischio di guardare alle culture degli altri da una prospettiva eurocentrica è proprio il dilemma dello studio del mito. Calame sottolinea il fatto che ai greci mancava il termine che noi identifichiamo come "mito". Il termine greco *mythos* non corrisponderebbe ad una categoria distinta di racconti risalenti ai primi greci; la terminologia che essi usavano per ciò che noi intendiamo con mito era *ta palaià*, "l'antico", "le cose, gli eventi antichi"¹⁶¹.

In effetti, nel pensiero mitico, considerato oltre i termini entro il quale l'ha racchiuso il razionalismo moderno, coesistono forme diverse, molteplici livelli, differenti modi di organizzare e differenti tipi di logica. Ancora Jean-Pierre Vernant, in *Mito e pensiero presso i greci* (1965) così affermava:

«Nel caso della Grecia, l'evoluzione intellettuale che va da Esiodo ad Aristotele ci è sembrata seguire, essenzialmente, due vie: anzitutto, si stabilisce una netta distinzione tra il mondo della natura, il mondo umano, il mondo delle potenze sacre, sempre più o meno mescolati o avvicinati l'uno all'altro dall'immaginazione mitica, che ora confonde questi diversi campi, ora procede per scivolamento da un piano all'altro, ora stabilisce tra tutti questi settori del reale un sistema di corrispondenze. In secondo luogo, il pensiero "razionale" tende a eliminare le nozioni polari e ambivalenti che hanno una parte importante nel mito; esso rinuncia ad adoperare le associazioni per contrasto, ad accoppiare e unire gli opposti, a progredire per rovesciamenti successivi; in nome di un ideale di non-contraddizione e di univocità, esso elimina ogni modo di ragionamento che proceda dall'ambiguo o dall'equivoco»¹⁶².

¹⁵⁷ D. Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, Londra, 1955; S. Grof, *Ancient Wisdom And Modern Science*, New York, 1984; A. Damasio, *L'Errore di Cartesio; emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano, 1994.

¹⁵⁸ A. Damasio, *op. cit.*

¹⁵⁹ M. Detienne, *L'invenzione della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2014.

¹⁶⁰ C. Calame, *The rhetoric of mythos and logos. Forms of figurative discourse*, in *From Myth to Reason* (a cura di R. Buxton), Oxford, 1996, pp. 119-43. «We recognize myth as a notion of modern Western anthropological thought».

¹⁶¹ C. Calame, *Mythe et histoire dan l'Antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, Lausanna, 1996.

¹⁶² J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino, 1978, p. 6.

Consapevoli, dunque, dello scarto cronologico e logico che (sul piano del processo di “razionalizzazione” – in senso weberiano – del reale) ci distanzia dal mondo che andiamo ad indagare, e consci del fatto che esistono diversi tipi di concettualizzazione, tanti quanti sono i punti di vista sotto cui si effettua, secondo Cassirer, la «sintesi del molteplice»¹⁶³, possiamo ora passare in rassegna alcune delle concezioni del mito che accordano al simbolismo un ruolo fondamentale.

Possiamo così esaminare la natura e l’esistenza del mito da un punto di vista storico e socio-antropologico (a questi ultimi studi dedicheremo, comunque, più tardi uno spazio specifico). Da questo punto di vista (suffragato dalle recenti ricerche psicologiche), i miti appaiono come elementi culturali correlati alla funzione simbolica della mente e del ragionamento conscio e inconscio. È così possibile parlare di una “mente mitica”¹⁶⁴ correlata al “fenomeno simbolico”¹⁶⁵.

In virtù della loro complessa natura affettivo-cognitiva, i simboli presentano, in tal senso, la capacità di mobilitare le persone all’azione collettiva. Bruce Lincoln ha evidenziato, ad esempio, come niente ha avuto un effetto così importante nella costruzione della società quanto i simboli¹⁶⁶. Su questo piano il fenomeno simbolico non contribuisce soltanto alla formazione dell’ordinamento concettuale del mondo o alla funzione cognitiva: il suo principale scopo è quello di modellare la reazione dei singoli. Abner Cohen ha supportato questa idea sostenendo che l’azione simbolica è essenziale alla conservazione del sé, e ha sottolineato come con gli atti simbolici noi creiamo e ricreiamo in continuazione la nostra individualità, la totalità della nostra persona¹⁶⁷.

Per altri versi, anche gli studi antropologici ed etnografici hanno dato un valido supporto al nostro percorso di indagine. Questi studi ci permettono di capire come il pensiero simbolico continui a influenzare e a condizionare anche oggi la nostra comprensione del mondo, e come la “concettualizzazione mitica” (per usare ancora il linguaggio di Cassirer) sia tuttora operante nel nostro linguaggio; ci permettono di risalire ai processi di strutturazione simbolica e alle forme del mito e della religione che, se anche perseguono orientamenti del tutto diversi da quelli delle scienze naturali (perché differente è il loro criterio di rilevanza), ci mostrano il mondo sotto un aspetto diverso, conferendogli quel suo senso specifico che ancora oggi pervade il nostro modo di pensare e comunicare.

È a partire da qui che possiamo comprendere come i simboli antichi (per la loro complessa natura affettivo-cognitiva) hanno ancora la capacità di “trasformare” le menti e mobilitare l’azione (soprattutto i consumi, per ciò che riguarda le tecniche di comunicazione di massa); come il loro utilizzo, specialmente per quanto attiene la loro “strumentalizzazione” nelle campagne pubblicitarie, contribuisca a plasmare il comportamento dei fruitori e dei consumatori.

¹⁶³ E. Cassirer, *La forma del concetto nel pensiero mitico* (1921), in *Mito e concetto*, cit., pp. 10-13.

¹⁶⁴ Possiamo definire la “mente mitica” come una mente connessa alla coscienza collettiva in grado di leggere i simboli e interpretare i miti.

¹⁶⁵ Il termine si riferisce ai processi e agli elementi che costituiscono una forza complessa nella creazione e nel mantenimento delle culture e a certi fenomeni culturali legati al concetto del “simbolico”, per esempio “l’antropologia simbolica”. Il mito può essere considerato una sotto specie del fenomeno in questione.

¹⁶⁶ B. Lincoln, *Discourse and the construction of society. Comparative studies of myth, ritual, and classification*, New York e Oxford, 1989.

¹⁶⁷ A. Cohen, *Symbolic action and the structure of the self*, in Lewis I., *Symbols and sentiments, Cross-cultural studies in symbolism*, Academic Press, London, New York, 1977.

Ed è qui che troviamo un terreno di incontro tra sociologia, iconologia, psicoanalisi e antropologia (secondo le esigenze di un'ottica interdisciplinare). Già la "filosofia delle forme simboliche" e della cultura avevano stabilito, attraverso la categoria del simbolico, un rapporto essenziale tra le diverse concezioni attraverso le quali costruiamo la realtà dando forma e senso al mondo in cui viviamo. E avevano così giustapposto, in ordine alle diverse esigenze gnoseologiche relative ai modi di concepire il "reale" e orientare l'azione, il mondo delle scienze naturali e il mondo del mito, ciascuno con le proprie strutture generali e le proprie leggi "morfologico-costruttive".

Antropologia e psicoanalisi, iconologia e sociologia, dalle loro diverse prospettive, hanno continuamente posto in relazione il pensiero razionale con quello simbolico, il *mythos* con il *logos*, mettendo a fuoco anche gli aspetti culturali, sociali e biologici di tale distinzione. Ciò che distingue il pensiero simbolico (mitologico-mitico) da quello razionale, non va ricondotto all'ordine di una differenza ontologica, ma ai diversi modi in cui l'essere umano conferisce al mondo dell'esperienza una struttura mediata simbolicamente (sia essa scientifica, logica, razionale, o mitica, artistica e religiosa). A seconda delle diverse strutture simboliche prese in considerazione (che mettono in corrispondenza il vissuto interiore con elementi culturali, logiche specifiche e differenti principi formativi), la "realtà" potrà apparire diversa, ma non secondo un ordine di derivazione del superiore dall'inferiore o di progressione dall'inferiore al superiore (come se esistesse una linea evolutiva necessaria tra il mito e il logos), ma in ordine ad una complementarietà e pluralità delle differenti prospettive che consentono, ognuna a suo modo, di concepire il mondo secondo la propria costruzione della realtà. Così come il pensiero scientifico ci consente di ordinare la conoscenza in base al calcolo razionale e al principio di ragione, anche il pensiero mitico, con i connessi rituali e tabù, garantisce all'uomo arcaico un orientamento pratico nel mondo, e anzi costituisce la base (spesso inconscia, subliminale, sublimata o rimossa) di tutte le strutturazioni simboliche. Si tratta, bene inteso, di differenze socio-culturali, di modi differenti attraverso i quali procede il continuo processo di strutturazione simbolica.

L'antropologo Richard Shweder ha insistito molto nel rimarcare, accanto alla dicotomia pensiero razionale/irrazionale, l'operatività di una terza categoria che può definirsi «non-razionale»¹⁶⁸. E ha anche stabilito questa ulteriore connessione: «mentre tutte le persone affermano credenze, che siano vere o false, il linguaggio e il pensiero ordinario mirano a fare di più, ovvero a rappresentare la struttura casuale della realtà»¹⁶⁹. Tuttavia, la razionalità, sul piano cognitivo – possiamo anche dire insieme a Le Vine –, trova sempre un suo supporto nei significati non razionali e normativi della cultura, i quali sono «condivisi, collettivi, sovra-individuali e organizzati»¹⁷⁰, ma spesso «mascherati dalle forme simboliche»¹⁷¹. Gli uomini cercano sempre di "dimostrare" il non dimostrabile (collegandolo simbolicamente) secondo regole non sempre esplicitate¹⁷²; e tanto più tali regole sono fondamentali

¹⁶⁸ R. Shweder, *Cultural Theory: Essay on Mind, Self and Emotion*, Cambridge University Press (UK), 1984, p. 192.

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ R.A. LeVine, *Properties of Culture. An ethnographic view*, in Shweder R., *Cultural Theory: Essay on Mind, Self and Emotion*, Cambridge University Press (UK), 1984, p. 72.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 77.

¹⁷² *Ivi*, p. 76.

quanto più rimangono implicite¹⁷³. Detto altrimenti, i processi cognitivi attraverso i quali diamo un significato al reale, non vengono sempre assimilati dalla nostra conoscenza razionale, ma sono parte integrante della nostra «conoscenza tacita»¹⁷⁴. E qui entrano in gioco anche sentimenti ed emozioni¹⁷⁵. Anche Victor Turner ha ricordato che le norme, i valori, i principi e le regole delle società sono astratte e remote e la loro percezione non è sufficiente ad indurre la persona all'azione. È solo attraverso le emozioni comunicate sensorialmente dai simboli che le persone sono spinte ad agire¹⁷⁶.

I simboli hanno un carattere evocativo: mobilitano i sensi, l'immaginazione e le emozioni, chiamando in causa facoltà che non coinvolgono direttamente i processi cognitivi coscienti e le deliberazioni razionali. E come ha spiegato Clifford Geertz, nel suo "*The Interpretation of Cultures*", «non solo le idee, ma anche le emozioni dell'uomo sono manufatti culturali»¹⁷⁷.

I messaggi simbolici, detto altrimenti, hanno bisogno di essere vivificati perché non presentano solo informazioni ma ravvivano le emozioni di chi li riceve¹⁷⁸. La grande importanza dei racconti simbolici non sta nel loro significato o nel loro essere veri o falsi, quanto nel loro effetto ovvero, usando l'espressione di Bourdieu, nella loro «*efficacità*», nella loro capacità di trasformare emotivamente le cognizioni che gli uomini hanno di se stessi e del mondo che li circonda¹⁷⁹; ma non solo le cognizioni coscienti: vi sono infatti, messaggi nascosti nei simboli che, deviando l'attenzione dalla loro essenza reale¹⁸⁰, producono effetti del tipo di quelli che alcuni studiosi hanno ascritto ai "messaggi subliminali". In quanto capace di collegare il tangibile che sta fuori di noi e l'intangibile che riposa all'interno della nostra psiche, il simbolo, oltretutto, attraverso la narrazione simbolica, riesce a trasformare l'invisibile nel visibile. In questa prospettiva, mito e "verità" diventano aspetti complementari: «lo stesso racconto visto dall'esterno e dall'interno»¹⁸¹. Miti e simboli, in questo senso, possono essere considerati come strumenti che stimolano e catalizzano il processo di formazione della coscienza. Questo è il motivo del perché, nelle varie tradizioni spirituali, dallo sciamanesimo al tantrismo tibetano, dalla Kabbala al misticismo Cristiano, i miti e i simboli occupano un ruolo centrale.

Una simile attitudine, tuttavia, la riscontriamo anche nella cultura dell'antica Grecia dove, secondo

¹⁷³ Ivi, p. 77.

¹⁷⁴ D. Sperber, *Il sapere degli antropologi*, Feltrinelli, Milano, 1984.

¹⁷⁵ Del resto, Joan Lewis ci ha messo in guardia circa la concezione che fa dei simboli un linguaggio esclusivo di segni: «*That symbols possess a cognitive aspect which is legitimately explored in this fashion (Levi-Strauss) is not a question. But the danger is that, infatuated with this style of analysis, we should forget that the ultimate force of symbols depends at least as much on their power to stir the emotions, moving men to action and reaction. This excessive emphasis on thinking and cognitive processes neglects, or seriously underestimates, the powerful emotional charge which all effective symbols carry [...] the study of symbols must include the study of sentiments*» (I. M. Lewis, *Introduction*, in *Symbols and sentiments. Cross-cultural studies in symbolism*, Academic Press, London, New York, 1977, p. 187-224).

¹⁷⁶ V. W. Turner, *Forms of symbolic action. Introduction*, in R.F. Spencer, *Forms of Symbolic action*, Proceedings of the 1969 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society, Seattle e London, 1969.

¹⁷⁷ C. Geertz, *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna, 1987, p. 132.

¹⁷⁸ R. G. D'Andrade (1984), *Cultural Meaning Systems*, in *Culture Theory: Essay on Mind, Self, and Emotion*, eds. R.A Shweder and R.A Le Vine, Cambridge University Press, 1984, p. 105.

¹⁷⁹ P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Fayard, Paris, 1982, p. 124.

¹⁸⁰ Ivi, p. 122.

¹⁸¹ S. Des Bouvrie, *Myth and Symbol II. Symbolic phenomena in ancient Greek culture*, *Papers from the second and third international symposia on symbolism at the Norwegian Institute at Athens, September 21-24, 2000 and September 19-22, 2002*, Bergen, 2004, p. 17.

l'interpretazione etico-psicologica di Paul Diel, le figure più significative della mitologia rappresentano ciascuna una funzione della psiche, e i loro rapporti esprimono la vita infrapsichica degli uomini, divisa fra opposte tendenze: sublimazione o perversione.

«Lo spirito è chiamato Zeus*; l'armonia dei desideri, Apollo*; l'ispirazione intuitiva, Pallade Atena*; la rimozione Ade, eccetera. Lo slancio evolutivo (il desiderio essenziale) è rappresentato dall'eroe; la situazione conflittuale dalla psiche umana, dalla lotta contro i mostri della perversione. Tutte le costellazioni, sublimi o perverse, della sfera psichica, sono così suscettibili di trovare formulazione figurata e spiegazione simbolicamente veridica con l'aiuto del simbolismo della vittoria o della sconfitta di un eroe che combatte contro questo o quest'altro mostro dal significato determinato e determinabile»¹⁸².

Questo tipo di interpretazione ha permesso a Diel di rileggere i miti considerandoli una drammaturgia della vita interiore. Detto altrimenti la sua concezione "bio-etico-psicologica" del simbolismo, lo ha condotto verso un'articolazione dialettica della mitologia capace di comprendere l'immaginazione simbolica come espressione dell'attività psichica umana. La legge fondamentale della vita risiede nel sano funzionamento della psiche, cioè nel dominio di sé e del mondo. I combattimenti dei miti illustrano le avventure di ogni essere umano, con le sue continue possibilità aperte e le sue fasi alternate di slanci spirituali e di cadute morali. Possiamo considerare l'eroe mitico come una proiezione simbolica di noi stessi e della nostra esistenza, parziale o totale¹⁸³. In fin dei conti, ciò che il mito scopre, con l'aiuto di immagini e situazioni simboliche, non sono più la vestigia di un passato poeticamente trasfigurato ma la figura di un presente conflittuale da superare e il progetto di un avvenire da realizzare. In questa prospettiva, «i simboli fondamentali convergono intorno a tre istanze che nella psiche umana si sovrappongono all'inconscio animale: l'immaginazione esaltata e produttrice di rimozione (subconscio), l'intelletto (conscio) e lo spirito (sovracosciente)»¹⁸⁴.

Altri studiosi, sulle orme di Evemero (autore del IV sec. a. C.), hanno visto nei miti una raffigurazione della vita passata dei popoli e della loro storia, con eroi e imprese rappresentati simbolicamente al livello degli dei e delle loro avventure: il mito, in tal senso, non sarebbe altro che una drammaturgia della vita sociale o della storia espressa poeticamente. Altri interpreti ancora, soprattutto filosofi, vi hanno visto «un insieme di simboli molto antichi, destinati inizialmente a esprimere dogmi filosofici e idee morali, il cui senso si sarebbe poi perduto; [...] una sorta di filosofia in forma poetica»¹⁸⁵. Secondo Platone, il mito era un modo di esprimere ciò che deriva dall'opinione (*doxa*) e non dalla certezza scientifica (*epistème*). In ogni caso, qualunque sia la chiave di interpretazione, i miti permettono di cogliere una dimensione della realtà umana e disvelano la funzione simbolica dell'immaginazione, che non ha alcuna pretesa di mostrare la "verità" scientifica (come noi oggi la intendiamo) ma solo di esprimere la "verità" di certe percezioni e proiezioni che albergano nelle zone più profonde della nostra vita individuale e

¹⁸² P. Diel, *Le symbolisme dans la mythologie grecque* (prefazione di G. Bachelard), Payot, Paris, 1966, p.40

¹⁸³ A tal proposito si veda ancora J. Chevalier, *Introduzione al Dizionario dei simboli*, cit., p. XXXI.

¹⁸⁴ P. Diel, *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, cit., p. 36.

¹⁸⁵ P. Lavedan, *Dictionnaire illustré de la Mythologie et des Antiquités grecques et romaines*, Paris, 1931, p. 648.

collettiva, psicologica e politica. Su quest'ultimo piano vale la pena di ricordare alcune considerazioni che Nicole Loraux ha speso riguardo alle funzioni sociali del mito nel processo di «autoctonia» di Atene dove, in linea con la coscienza storica dei Greci intessuta di leggende eroiche, i miti erano appunto presenti ovunque, a scandire lo spazio della città, nella quale disegnavano percorsi, formavano costellazioni, nodi complessi di tensioni e di relazioni.

«Discorso sull'origine e sull'ordinamento del *kosmos* umano, il mito narra della città e in nome della città l'avvento della cultura; in ogni Ateniese alimenta la rappresentazione che di Atene conviene dare a se stessi o agli altri: quella di una *polis* "amata dagli dèi" (*theophilês*) e per due volte ancorata originariamente in uno stretto rapporto con il divino. [...] Celebrato dalla parola e dall'immagine, evocato nei discorsi ufficiali, rappresentato sulla scena tragica, più volte illustrato sui vasi o sui frontoni dei templi, il mito rischia fortemente, sottomesso a un simile trattamento, di estenuarsi nei luoghi comuni retorici o nelle scene convenzionali. La sua polisemia, che la tragedia esalta, al contrario sembra esplodere quando penetra nel *logos* prosaico della politica o quando i ceramisti scelgono di illustrarne una sequenza, sempre la stessa. Ma da ciò esso trae il vantaggio di diventare, sul terreno della rappresentazione politica, una mediazione necessaria tra gli Ateniesi e Atene»¹⁸⁶.

Per caratterizzare questa dinamica Nicole Loraux, parodiando Lévi-Strauss, ha potuto affermare che nulla assomiglia all'ideologia di più del mito, quando diventa un mito politico. «Non esistono "belle menzogne" nelle quali il mentitore non si coinvolga in prima persona, a maggior ragione quando il narratore si confonde con il pubblico, quando la *polis* racconta delle storie ai cittadini»¹⁸⁷.

Su un piano diverso, che dalla politica scivola verso la dimensione psicologica, possiamo comunque considerare il mito non solo come il teatro pubblico che accompagna l'arena cittadina (l'Atene del V sec.), ma come il tetro simbolico delle lotte interiori ed esterne che interessano l'uomo, e la costituzione della personalità, nel corso della sua evoluzione. Promuovendo un processo di identificazione con divinità o con eroi immaginari, il mito ha dunque a che fare con il significato simbolico che l'uomo attribuisce alle forze della natura, al mondo che lo circonda e a se stesso in quanto essere che vive in quel mondo.

Nei suoi studi sui *Miti e dèi dell'India*, ragionando sul sistema di corrispondenze attraverso le quali l'India vedica istituiva i suoi livelli di rappresentazione (rappresentazione di qualche cosa nei termini di qualcos'altro), Alain Daniélou dava questa lunga delucidazione del linguaggio dei simboli:

«La trasposizione di un ordine di cose in un secondo può avvenire unicamente con l'aiuto di equivalenti, evidenti o arbitrari, chiamati simboli. Per esprimere i raccolti in termini di quantità servono simboli: i numeri. Per tradurre le idee in suoni, si impiegano ancora simboli: le parole. Per riprodurre le parole in modo grafico c'è bisogno di simboli: i caratteri. Un simbolo è l'espressione analogica, percettibile, di un'oggetto o di un'idea. Il linguaggio è una forma particolare di simbolismo. La scrittura, all'origine probabilmente sempre basata su ideogrammi, è essenzialmente simbolica.

Un simbolo può essere naturale o convenzionale. La relazione diretta tra due ordini di cose, l'intersezione di due realtà o di due aspetti dell'esistenza, è la radice dei simboli naturali.

Nella teoria cosmologica induista il simbolismo è concepito come estrinsecazione di una realtà, come ricerca di punti particolari in cui diversi mondi si incontrano e dove la relazione tra entità che appartengono a ordini differenti può diventare palese.

Secondo questa concezione dell'universo, tutti gli aspetti del manifesto provengono da principi comuni

¹⁸⁶ N. Loraux, *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene*, Meltemi, Roma, 1998, pp. 66-7.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 73.

e hanno, per così dire, antenati comuni. Esistono dunque un parallelismo sicuro e molte equivalenze tra i suoni, le forme, i numeri, i colori, le idee, come pure tra gli stati sottili e trascendenti le forme materiali. I fenomeni astronomici, per esempio, possono essere considerati simboli fondamentali: in essi è facile trovare la raffigurazione di leggi universali, un'espressione diretta del pensiero che creò il mondo. Il simbolismo vero, lungi dall'essere inventato dall'uomo, scaturisce dalla Natura stessa, la quale non è altro che la concretizzazione, il simbolo di una realtà più elevata.

Quelli che noi immaginiamo come aspetti del divino sono essenzialmente i prototipi più o meno astratti della poliedricità del manifesto. Per i caratteri che li contraddistinguono questi prototipi costituiscono i modelli in base ai quali sono plasmati a loro immagine le sfaccettature della realtà sensibile. Perciò ogni aspetto divino sembra possedere affinità con forme, numeri, colori, piante, animali, parti del corpo, energie vitali, costellazioni, suoni, ritmi, momenti particolari dei cicli del giorno, dell'anno, degli eoni, e così via.

Il pantheon induista e la sua teoria iconografica si fondano sul presupposto che tali affinità esistano veramente. Per questa ragione, una qualità del divino può essere rappresentata e adorata in maniere estremamente diverse e tuttavia strettamente equivalenti: un'immagine mentale, un diagramma geometrico (*yantra*), una scultura antropomorfa (*mûrti*), una formula recitata (*mantra*), un essere umano particolare (madre, maestro, eccetera), un frutto, un animale, un minerale. Ognuna di tali forme viene usata indifferentemente come un supporto tramite il quale rito e meditazione possono raggiungere il principio di cui sono l'immagine, l'aspetto visibile»¹⁸⁸.

Attraverso le sue riflessioni sul pantheon induista, Daniélou riconosceva, dunque, nel simbolismo, secondo la concezione indiana, non un'invenzione dell'uomo, ma qualcosa di ordinato alla natura intesa, a sua volta, come la concretizzazione, il simbolo di una realtà più elevata.

Giunti a questo punto possiamo, allora, far propria la domanda che si poneva già Carlo Sini: «È l'uomo il "creatore" dei simboli essenziali o sono questi ultimi, dei quali il mito è già una conseguenza, il luogo d'origine di ciò che diciamo "uomo"?».

Possiamo lasciare aperta questa questione, rispondendo (e affermando) soltanto che il simbolo e il mito fanno parte dello stesso processo costitutivo dell'essere umano. Ed è a questo punto che vale la pena concludere con alcune riflessioni che René Girard ha dedicato al simbolo e al mito attraverso la sua teoria del sacrificio.

Secondo Girard, una volta costituito come ordine simbolico e sociale, tale ordine si differenzia (occultando la sua origine) dalla stessa violenza che l'ha posto in essere. Lo stesso ordine riposa sul mantenimento di questa differenza e, allo stesso tempo, sulla rimozione della violenza che l'ha istituito. Anzi, nella misura stessa in cui l'ordine rimuove la violenza che lo istituisce, si pone esso stesso come prima differenza rispetto al *dis-ordine* (violento) che l'ha generato; si pone come prima differenza in seno all'indifferenziato. In altre parole, si auto-istituisce come differenza che, paradossalmente, rivendica, per se stessa, il senso della totalità. E ciò che, in altri termini, ha intuito Jean-Pierre Dupuy quando, riflettendo sulle categorie di René Girard (il «meccanismo vittimario» e il «ruolo dell'arbitrario nella morfogenesi culturale») ha affermato: «La differenziazione si trasforma in indifferenziazione quando essa si pensa. Ora, è proprio questo il paradosso autoreferenziale: più lo stesso si vuole altro, più produce lo stesso»¹⁸⁹.

¹⁸⁸ A. Daniélou, *Miti e dèi dell'India. I mille volti del pantheon induista*, BUR, Milano, 2006, pp.19-20.

¹⁸⁹ J.-P. Dupuy, *Ordini e disordini. Inchiesta su un nuovo paradigma*, Hopeful Monster Editore, Firenze, 1986, p. 141.

Da questo punto di vista, il pensiero dell'assoluto è sempre un pensiero del negativo, un pensiero *contro*. In Girard, scrive ancora Dupuy, «il paradosso autoreferenziale è come l'arbitrario. Non può essere guardato in viso»¹⁹⁰.

Il discorso di Dupuy si concentra soprattutto sulla società moderna (quella che si realizza in Europa tra il XVI e il XVII secolo), dove al rifiuto di pensare il sociale in termini di manifestazione di un ordine divino, si è accompagnata la necessità di stabilire l'auto-istituzione e l'autoregolazione della società. «Questa – così leggiamo – fu la spinta iniziale per tutti i grandi sistemi teorici che pretenderanno di liberare l'uomo dalla religione, considerandola come la confluenza di tutte le sue alienazioni»¹⁹¹. Il riferimento – oltre al Marx del *Capitale* – è senza dubbio ad Hobbes e Rousseau, ma anche ad altre filosofie del contratto sociale che, passando per Grotius, Pufendorf, Locke e molti altri, tenderanno tra il XVII e XVIII di spiegare l'auto-istituzione e l'autoregolazione del sociale. È di qui che si avvia la pretesa della società moderna di presentarsi come sistema autonomo capace di emancipare l'edificio dei suoi significati da ogni ultimo ancoraggio e di costituire da se stessa il suo proprio mondo dotandolo di senso.

Tuttavia, per comprendere meglio le dinamiche di rimozione su cui si fonda la società moderna, Dupuy guarda a ritroso verso la «logica del sacro» – di qui il suo interesse per la teoria del sacrificio di Girard. A questa logica, infatti, corrisponde la capacità di occultare e dissimulare l'arbitrarietà che istituisce l'ordine sociale, se è vero, come sostiene Girard, che anche il pensiero umano e il senso nascono dall'espulsione del capro espiatorio ovvero, dalla violenza collettiva e unanime che sta alla base di ogni processo di istituzionalizzazione. «Ogni conoscenza – scrive Dupuy – è quindi mutilazione, esclusione, negazione». Ma, tale negazione, allo stesso tempo, «non può conoscersi da sola perché quella conoscenza di secondo grado altro non sarebbe se non la negazione della prima»¹⁹².

Lo stesso Girard ha riconosciuto a Dupuy la capacità di cogliere alcune implicazioni logiche presenti nel suo pensiero e da lui stesso ignorate. Lo capiamo soprattutto dalla sua analisi della filosofia come forma (al pari di altre forme sociali e rituali) di espulsione del religioso.

«La filosofia – scrive Girard – è questa espulsione del religioso. Ma questa espulsione è una nuova espulsione e paradossalmente essa riproduce l'espulsione religiosa, diventa una religione di secondo grado. Essa nasconde la violenza che il sacrificio mostrava ancora, non vuole più neppure la violenza buona del sacrificio in confronto alla violenza cattiva della lotta tra uomini, ma sopprime il sacrificio stesso e lo sostituisce con il linguaggio. Allo stesso modo noi sostituiamo i riti di iniziazione o le esecuzioni collettive di vittime con sistemi giudiziari estremamente complessi, ma all'interno di queste istituzioni restano sempre quelle che Jean-Pierre Dupuy ha chiamato “tracce” della violenza fondatrice: esse possono sempre percorrere la traiettoria all'indietro e trasformarsi di nuovo in violenza reale»¹⁹³.

È proprio il tema della «violenza fondatrice» che, in fin dei conti, interessa Girard, nella misura in cui il suo stesso edificio teorico si basa sul tema del sacrificio. Dal suo punto di vista (che trae nutrimento

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 142.

¹⁹¹ *Ivi*, p. 144.

¹⁹² *Ivi*, p. 141.

¹⁹³ R. Girard, *La violenza fondatrice*, in *La narrazione delle origini* (a cura di L. Preta), Laterza, Roma-Bari, 1991, pp. 105-6.

dall'analisi critica della letteratura etnologica, dei testi mitologici e sacri della tradizione occidentale greca, giudeo-cristiana, africana, indiana e mesoamericana – ma anche dallo studio della tradizione letteraria antica e moderna) il sacrificio rappresenta l'evento fondamentale e fondatore a partire dal quale (e per mezzo del quale) si costituisce l'ordine simbolico di ogni comunità umana. Secondo la sua ipotesi, all'origine della cultura (come all'origine del nostro linguaggio e delle nostre pratiche quotidiane), sta, quale unico e fondamentale principio, un omicidio fondatore: il sacrificio di una vittima “innocente” che catalizza l'odio e la violenza di un'intera collettività. Il pensiero umano, il senso, la ragione, nascono sulle fondamenta del capro espiatorio.

La tesi antropologica di Girard si concentra, dunque, sull'origine violenta della civiltà e sull'affermazione dell'originaria identità fra violenza e sacro. Non a caso, in tutta la sua opera, la nozione di *capro espiatorio* (la vittima sacrificale, vittima di una comunità in crisi che non sa riconciliarsi se non a spese di un “terzo”) è presentata come pietra angolare sulla quale poggia l'intero processo di «ominizzazione». Su questo piano, il «processo vittimario» rappresenta il punto di inizio della civiltà e il luogo di congiunzione tra la violenza e l'ordine religioso.

In altri termini, Girard ha cercato costantemente di evidenziare l'aspetto inedito del rapporto tra la conflittualità e il sacro: la dimensione fondamentale, generativa e genealogica di tale rapporto. I miti e i rituali, ovvero, le prime forme di espressione sacra, così come ogni espressione culturale umana, sarebbero, dal suo punto di vista, il risultato di un processo di simbolizzazione della violenza originaria, del sacrificio fondatore su cui si ordinano i rapporti comunitari¹⁹⁴. «La violenza contro la vittima espiatoria – così leggiamo – potrebbe essere radicalmente fondatrice, nel senso che, ponendo fine al circolo vizioso della violenza, dà avvio al tempo stesso ad un altro circolo vizioso, quello del rito sacrificale, che potrebbe essere proprio quello dell'intera cultura»¹⁹⁵.

In tal senso, a partire dalle comunità arcaiche, gli uomini hanno sempre cercato, attraverso l'elaborazione mitologica e le dinamiche rituali, di scongiurare il dilagare della violenza reciproca e di consolidare l'ordine sacrificale (miti, riti, sacrifici e divieti non sono altro che forme sacrali strettamente legate al potere ordinatore della violenza); hanno tentato di risolvere il caos alimentato dal dilagare della vendetta tramite pratiche altrettanto legate al sistema della violenza (una violenza, però, unanime e ordinata, orientata «sacrificialmente» entro i margini di un processo vittimario).

Detto altrimenti, René Girard ha ben mostrato come la comunità arcaica sia in fondo un'istituzione sacrificale, capace di proteggersi dalla sua stessa violenza volgendo quest'ultima verso una vittima espiatoria. Il sacrificio vi si pone dunque come quel dispositivo in grado di rimuovere il male che attraversa il tessuto sociale (e che sempre lo minaccia) per mezzo dell'espulsione di un capro espiatorio (vi è sempre, nell'ottica di Girard, un'«economia» del sacrificio). In tal modo, secondo il suo punto di vista, si può ben comprendere come la vittima sacrificale, nella cui espiazione culmina il conflitto

¹⁹⁴ La «ritualizzazione», come la «simbolizzazione», rimandano essenzialmente ad un processo di riproduzione sempre più raffinato dell'assassino fondatore, quel sacrificio originario che si pone alla base dello stesso processo di ominizzazione. Nello specifico, secondo Girard, la «simbolizzazione» costituisce un processo di razionalizzazione e misconoscimento della violenza.

¹⁹⁵ R. Girard, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 1980, p. 135.

sociale, sia quel dispositivo ambivalente, interno alla comunità, capace di trasferire la violenza all'esterno, ponendosi essa stessa al di fuori dei legami comunitari.

Si tratta altrimenti di pensare, paradossalmente, un *fondamento non comunitario della comunità*. Ben sappiamo, infatti, che, per Girard, l'istituzione del sacrificio rappresenta in ultimo quel dispositivo necessario e originario capace di costituire il legame sociale. La comunità si dispone, in tal senso, come coalizione che trova la sua identità a partire da un fondamentale processo di estraniamento; l'escluso è colui che la consegna al suo *Altro*, al suo differente, pur rimanendo paradossalmente in rapporto con la sua fondazione; pur rimanendone il principio interiore, che solo grazie al dispositivo espiatorio può risolvere esteriormente (e simbolicamente) una violenza ambivalente e originaria capace di legare intimamente l'interno e l'esterno, l'incluso e l'escluso. Come dire: l'escluso appartiene alla comunità dal suo esterno, mantenendo sempre con essa una relazione originaria ambivalente. Ed è proprio per questo che, pur rappresentando il suo principio costitutivo (il suo cemento fondamentale), la vittima esclusa presenta paradossalmente la comunità alla sua necessaria divisione.

Da questo punto di vista, che nell'ordine sacrificale privilegia l'escluso, la comunità si presenta come un rapporto di esclusione inclusivo, ovvero, come ciò che include, al contempo, escludendo. Al modello binario inclusione/esclusione, esterno/interno, si sostituisce il quadro più ampio dell'ambivalenza e dell'antinomia. La comunità trasferisce nella vittima espulsa il male che da sempre la abita, ma è proprio grazie a tale espulsione, ai margini di questa violenza costitutiva, che la comunità ritrova il suo fondamento.

Ecco, pertanto, il dispositivo paradossale su cui ruota tutta l'antropologia di Girard: per esistere, un ordine (sia esso politico, simbolico o sociale) deve periodicamente (e «ritualmente») distruggersi. Qualsiasi unità sociale, qualsiasi comunità politica, si struttura come ordine al cui interno persiste la violenza e l'arbitrario, e non già come residuo, ma come elemento centrale e fondante. Si dà ordine, paradossalmente, soltanto attraverso la violenza (in quanto «forza creatrice»); o meglio, per arginare e interrompere gli effetti disastrosi della violenza distruttrice (che dissolve ogni individualità e differenza nel dominio dello sterminio incontrollato) è necessario non già espellere il male, ma assumerlo nel suo aspetto di creazione.

Su questo piano, l'unico autentico legame esistenziale della comunità politica si determina attraverso l'assunzione della violenza (o del "male", in termini teologici o metafisici) come elemento creativo e rigenerativo. La violenza sacrificale non è che la base occulta (sempre mistificata) su cui si organizza l'ordine politico e sociale.

In altri termini, secondo l'antropologia «negativa» di Girard, l'ordine sociale (la convivenza pacifica tra gli uomini) pone originariamente le sue fondamenta nel sistema ambivalente del sacro: ogni società umana si costituisce attorno ai suoi «capri espiatori», riproducendo ciclicamente forme sempre più sofisticate di persecuzione e di esclusione. Tali pratiche rimangono, tuttavia, sempre dissimulate, mistificate e occultate dietro forme rituali e narrazioni simboliche apparentemente improntate al criterio della legittimità e della giustizia (il sacrificio, del resto, funziona finché il suo vero significato rimane

nascosto)¹⁹⁶. Proprio per questo, il compito fondamentale dell'antropologia girardiana (che ha il suo principio ispiratore nei Vangeli e nella rivelazione cristiana) è, in fin dei conti, quello di svelare, attraverso la decostruzione delle pratiche sacrificali che da sempre accompagnano il cammino dell'uomo (e il processo di civilizzazione), *le cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*¹⁹⁷.

L'ordine simbolico e culturale, in quanto ordine essenzialmente sacrificale (ogni collettività, per Girard, si presenta sempre come un'istituzione sacrificale), riposa, dunque, su una rimozione fondamentale: il sacrificio deve rimanere nascosto, se non si vuole ricadere nel disordine della violenza indifferenziata. E tale processo di rimozione ha il suo presupposto nel meccanismo sacrificale che consente alla collettività di proteggersi da se stessa spostando e concentrando la violenza che la abita su una vittima capace di catalizzare il "male" volgendolo all'esterno¹⁹⁸. «Perché il sacrificio sia possibile – sostiene Girard – è infatti necessario credere che la vittima originaria sia responsabile del disordine mimetico in prima istanza, e poi, attraverso la mediazione della violenza unanime, del ritorno all'ordine»¹⁹⁹.

Il sociale, nella prospettiva di Girard, si fonda quindi su questo paradosso: nasce dalla rimozione della violenza che impedisce la strutturazione di qualsivoglia società e, allo stesso tempo, si basa sulla violenza sacrificale che converte la conflittualità reciproca nella «giustizia» dell'esecuzione (il sacrificio esprime, all'un tempo, un'illegittimità morale – quella dell'esecuzione vittimaria, per lo più occultata – e una legittimità funzionale, strutturale – quella dell'ordine sociale).

L'ordine sacrificale mostra, nella sua essenzialità, il gioco paradossale della logica *pharmaceutica*. La vittima, che con la sua messa a morte risolve la crisi mimetica, si pone come cardine ambivalente del legame comunitario: veleno e, al contempo, antidoto, male e rimedio insieme. Da una parte essa è il prodotto di un'indifferenziazione del sistema (e come tale ne resta fuori perché incapace di differenziarsi al suo interno), dall'altra è ciò che, attraverso il suo sacrificio, restituisce le differenze al sistema. Ed è proprio a partire da qui che possiamo considerare l'espulsione della vittima come un «effetto sistemico» attraverso il quale l'ordine sociale diviene capace di «auto-trascendersi» esteriorizzandosi rispetto a se stesso.

La vittima immolata (in quanto "parte maledetta"), elemento *del* sociale che *trascende*, al contempo, il sociale, fonda così l'ordine simbolico attraverso la sua stessa espulsione sacrificale. È in questi termini che il sacrificio istituisce la prima differenza, quella tra dentro e fuori, ordine e disordine, dicibile e indicibile.

È dunque il sacrificio, per Girard, quell'arbitrarietà "culturale", quella violenza unanime che deve essere sempre occultata; è il sacrificio il primo dispositivo arcaico di violenza fondatrice; è il sacrificio, detto altrimenti, il perno su cui poggia l'ordine simbolico. Di questo, in fin dei conti parlano i miti dissimulandone il significato. Ma ancora altri orizzonti culturali vengono attraversati dai simboli e dalle

¹⁹⁶ Tuttavia, come ha osservato Walter Burkert, «se, per esempio, il linguaggio e il simbolismo del sacrificio in un determinato contesto culturale suscitano una varietà di interpretazioni, nel sito rimangono ossa reali a dimostrare che là avvenne un'uccisione reale» (W. Burkert, *La creazione del sacro*, Adelphi, Milano, 2003, p. 14).

¹⁹⁷ R. Girard, *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano, 1983.

¹⁹⁸ R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 22.

¹⁹⁹ R. Girard, *Il sacrificio*, Raffaello Cortina, Milano, 2004, p.8.

loro interpretazioni, ancora altre analisi ed altre narrazioni; ancora altri autori e studiosi che vale la pena ascoltare.

II.3) Aby Warburg e la cultura dei simboli

Si è già visto nel precedente capitolo quanto Ernst Cassirer, per ciò che concerne lo studio del mito e della storia generale delle religioni, debba alla Biblioteca Warburg di Amburgo e all'impronta spirituale ricevuta dal suo fondatore, Aby Warburg appunto.

Come ha ricordato Habermas, «con una sorte simile a quella del lavoro di Benjamin sui *passages* parigini, anche il progetto di Warburg di un atlante illustrato, che doveva seguire le tracce della memoria collettiva, rimane incompiuto. Sotto la voce *Mnemosyne*, giovandosi di un materiale iconografico sapientemente montato su pannelli, Warburg intendeva illustrare il retaggio, tuttora operante in epoca moderna, degli atteggiamenti espressivi tramandatisi dall'antichità. In questi atteggiamenti passionali egli decifra le pulsioni arcaiche d'impronta fobica e nel contempo domate col freno dell'arte. Lo appassionava il Rinascimento, che ai suoi occhi è il palcoscenico sul quale si recita il dramma del ridestarsi di un'antichità che è pagana e al tempo stesso è sottratta a potenze demoniache»²⁰⁰.

Già nel suo *La rinascita del paganesimo antico*, testo del 1932, Aby Warburg, nell'*Osservazione preliminare*, chiarendo quali fossero gli elementi antichi che interessavano gli artisti del Quattrocento, in effetti, scriveva:

«Questo raffronto consente infatti di vedere passo per passo come gli artisti e i loro consiglieri vedessero negli "antichi" un modello richiedente un movimento esterno intensificato e si appoggiassero a modelli antichi ogni qual volta si trattasse di raffigurare il moto fisico attraverso accessori come fogge e capigliature.

Osserveremo anche in breve che questa prova è significativa per l'estetica psicologica poiché qui, nell'ambiente degli artisti intenti alle loro creazioni, si può osservare nel suo divenire la sensibilità per l'atto estetico della "compenetrazione" come potenza creativa di stile»²⁰¹.

La parola «paganesimo» serviva, in effetti, a Warburg come cifra di quell'ambivalenza di ammalimento e liberazione, di marasmatica paura e di dedizione orgiastica che, sublimata, continuava a vivere negli atteggiamenti dell'entusiasmo europeo. Come scrive Ernst H. Gombrich, «In *Mnemosyne* il Rinascimento si presentava più che mai come un momento eccezionale di equilibrio precario, in cui le fonti della passione pagana erano già state dischiuse ma restavano ancora sotto controllo»²⁰². La forza della demonizzazione propria della figurazione artistica ebbe, dunque, per Warburg una rilevanza al contempo esistenziale e culturale. Il destino della cultura si sarebbe dovuto basare sulla capacità dell'uomo di oscillare tra la concreta immaginazione dell'arte e le astrazioni del pensiero scientifico-razionale. Qui al singolo, oltre che alla società, soccorre la memoria, ma non perché la memoria sia

²⁰⁰ J. Habermas, *Dall'impressione sensibile all'espressione simbolica. Saggi filosofici*, Laterza, Roma-Bari, 2009, pp. 8-9.

²⁰¹ A. Warburg, *La rinascita del paganesimo antico*, La Nuova Italia, Firenze, 1996, p. 3.

²⁰² E. H. Gombrich, *Aby Warburg. Una bibliografia intellettuale*, Feltrinelli, Milano, 2003, p.251.

capace di creare distanza, ma in quanto può allargare l'intervallo tra i due poli della serena contemplazione e dell'orgiastico abbandono all'emotività, e fornire modelli a entrambe gli atteggiamenti. La memoria, in altri termini, è in grado di proteggere gli individui dalle paure irrazionali offrendo loro spiegazioni mitologiche o razionali. Come ancora ricorda Gombrich, al progetto dell'atlante facevano da introduzione le seguenti parole: «La creazione consapevole di una distanza tra l'io e il mondo esterno può essere indicata come il fondamentale atto di civilizzazione. Là dove questo iato condiziona la configurazione artistica, la consapevolezza della distanza può dar luogo a una duratura funzione sociale»²⁰³.

In realtà, uno dei punti fermi del programma di ricerca di Warburg era sempre stato che lo storico della cultura dovesse concentrare la propria attenzione sulle forme di simbolismo e sul linguaggio dei simboli visivi per leggerne il significato psicologico-culturale. Si pensi soltanto alla sua illustrazione della storia dei simboli cosmologici.

Non a caso, nel 1912, attraverso le sue analisi iconologiche, Aby Warburg si era impegnato a decifrare l'influenza della mitologia astrale (come essa si conservava nei testi e nelle immagini della pratica astrologica) in quegli affreschi murali di Palazzo Schifanoja a Ferrara che rappresentavano le immagini dei dodici mesi.

«Il simbolismo complesso e fantastico di queste figure – scriveva – ha resistito finora a ogni tentativo di elucidazione». E subito dopo affermava: «Dimostrerò, estendendo il campo di osservazione a Oriente, che esse sono elementi sopravvissuti di una concezione astrale del mondo delle divinità greche. Sono di fatto null'altro che simboli delle stelle fisse i quali, errando per secoli dalla Grecia attraverso l'Asia minore, l'Egitto, la Mesopotamia, l'Arabia e la Spagna, certo hanno perduto in pieno la chiarezza dei loro contorni greci»²⁰⁴.

Tuttavia, il programma di ricerca warburghiano, non si limitava soltanto allo studio della grande arte, o dell'arte "bella", ma spaziava in diversi ambiti della cultura dove, appunto, altre forme di simbolismo assumevano un significato psicologico-culturale rilevante. Ad esempio, in diversi passi della sua conferenza del 1923, *Il rituale del serpente*, Warburg evocava il terrore primitivo che il serpente, «l'animale più inquietante», riesce a scatenare nell'uomo. Nessun altro animale forse, reale o immaginario, possiede una «carica fobica» altrettanto grande ed è capace di provocare stimoli psichici primordiali radicati nell'evoluzione biologica dei primati. Ed è appunto per questo che si spiega il suo alto valore simbolico e la diffusione del suo culto in tutte o quasi le civiltà e le religioni. Attraverso lo studio dei culti dedicati al serpente presso gli indiani Pueblo del Nordamerica, Warburg, stabilendo anche un confronto con altri riti pagani, poteva pertanto ravvisare nella venerazione del *serpente* il «più vitale dei simboli di culto»: «come tutti i pagani della terra, anche gli indiani Pueblo entrano in relazione con il mondo animale – ed è ciò che chiamiamo totemismo – spinti da un timore reverenziale, poiché credono di riconoscere nelle varie specie i miti autentici delle loro tribù»²⁰⁵. E poteva, altresì, rintracciare

²⁰³ *Ivi*, p. 245.

²⁰⁴ A. Warburg, *Arte e astrologia nel Palazzo Scifanoja di Ferrara, Abscondita*, Milano, 2006, pp. 15-6.

²⁰⁵ A. Warburg, *Il rituale del serpente*, Adelphi, Milano, 2001, p. 31.

una connessione magico-causale fra il «serpente sagittato e il fulmine», o tra il serpente e la figura del cerchio.

«Per chi voglia raffigurare simbolicamente il divenire, le salite e le discese della natura, gradini e scale rappresentano l'esperienza primigenia dell'umanità. Sono il simbolo della conquista dello spazio verso l'alto e verso il basso, così come il cerchio – il serpente attorcigliato – è il simbolo del ritmo del tempo. [...] Salire è l'*excelsior* dell'uomo, il quale dalla terra tende al cielo: è l'atto simbolico per eccellenza, che conferisce all'uomo deambulante la nobiltà del capo levato, rivolto verso l'alto»²⁰⁶.

Tuttavia, nel rito magico del serpente, secondo la ricostruzione di Warburg, si tratta anche di stabilire un nesso tra le forze naturali e l'uomo, «di creare cioè il *symbolon*, l'anello di congiunzione», di costituire un collegamento reale individuando un mediatore (per propiziare, ad esempio, la pioggia): «il serpente viene trattato come un iniziando ai misteri, e nonostante la sua riluttanza immerso con la testa nell'acqua consacrata, in cui sono state sciolte varie sostanze medicamentose»²⁰⁷. I serpenti così «iniziati» diventano, in «magica comunione con gli indiani, mediatori e suscitatori di pioggia»²⁰⁸.

A partire da queste cerimonie, le analisi di Warburg sulla simbologia del serpente ci conducono in altri territori: «Da quanto sappiamo sulla mitologia degli indiani di Walpi – leggiamo – il culto del serpente risale senza dubbio alle leggende cosmologiche delle origini»²⁰⁹. E ciò, a ben vedere, ci riporta agli stadi più remoti della nostra cultura²¹⁰:

«Duemila anni fa, proprio nella terra in cui ebbe origine la nostra civiltà europea, in Grecia, si praticavano culti ancora più barbarici e stravaganti di quelli in uso presso gli indiani.

Nel culto orgiastico di Dioniso, ad esempio, le Menadi danzavano con un serpente vivo avvolto come un diadema intorno al capo, recando in una mano dei serpenti e nell'altra l'animale che doveva essere dilaniato in onore del dio nel corso di un'ascetica danza sacrificale. A differenza delle attuali danze degli indiani Moki, il sacrificio cruento in uno stato di delirio era il culmine e il senso autentico della danza religiosa.

La redenzione dal sacrificio cruento permea, come un intimo ideale di purificazione, la storia dell'evoluzione religiosa da oriente a occidente. Il serpente partecipa a questo processo di sublimazione religiosa, e il modo di porsi in relazione con esso può essere visto come indice dell'evoluzione della religiosità dal feticismo a pura religione di salvezza. Nell'Antico Testamento esso rappresenta, come nel caso del serpente primigenio Tiāmat a Babilonia, lo spirito del male e della tentazione. In Grecia è anche lo spietato divoratore sotterraneo: l'Erinni è circondata da serpenti guizzanti, ed è sempre il serpente che gli dèi inviano come giustiziere quando vogliono punire qualcuno. Questa idea del serpente come potere ctonio distruttore ha trovato il suo simbolo tragico più efficace nel mito e nel gruppo scultoreo del *Laoconte*»²¹¹.

²⁰⁶ *Ivi*, p. 26.

²⁰⁷ *Ivi*, p. 47.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 48.

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ Ancora oggi, in Abruzzo, sopravvive un antico rito dedicato ai serpenti, divenuto una festa “sacra-profana”. Ogni anno (il primo maggio dal 2012; fino al 2011 era ogni primo giovedì di maggio) si celebra a Cocullo, paesino della Marsica in provincia di L'Aquila, una processione celebrata in onore di San Domenico (protettore dai morsi di rettili). Questa usanza sarebbe legata ai riti pagani dei Marsi e, per alcuni studiosi, è da correlare ai culti della dea Angizia, mentre per altri alla mitologia di Eracle (che strangolò nella culla i due serpenti mandati da Era per ucciderlo).

²¹¹ *Ivi*, pp. 49-51.

Tuttavia, ci avvisa ancora Warburg, nella visione pessimistica del mondo al «serpente come demone» fa da contraltare, sempre nell'antichità, un dio serpente nel quale «possiamo finalmente salutare l'umana, raggiante bellezza classica»²¹². Non a caso Asclepio, il dio della salute dell'antichità, ha come simbolo il serpente attorcigliato al suo bastone (e i suoi tratti sono quelli che nella scultura classica caratterizzano il salvatore del mondo). Questo antico dio delle anime defunte ha le sue radici nel regno sotterraneo, dove vive e dimora il serpente. Ed è in forma di serpente che viene adorato agli inizi. «Attorcigliato al suo bastone è lui, ovvero l'anima dipartita del defunto, la quale continua a vivere e riappare in sembianze di serpente»²¹³. Perché il serpente non è soltanto il morso letale che annienta; «deponendo la spoglia esso mostra con il suo esempio come il corpo, abbandonata la pelle – sgusciando per così dire dall'involucro corporeo – possa non di meno continuare a vivere»²¹⁴. Il serpente può infilarsi nella terra e riemergere.

Il ritorno dalla terra, dove riposano i morti, e insieme la capacità di rinnovare la spoglia, fanno del serpente il simbolo più naturale dell'immortalità e della rinascita da una malattia o da un pericolo mortale. «Nel tempio di Asclepio a Kos, in Asia Minore, una statua – scrive ancora Warburg – rappresenta il dio trasfigurato in sembianze umane, con in pugno la verga attorno a cui si attorciglia il serpente»²¹⁵.

Risalendo dal rituale dei serpenti dei Pueblo Nordamericani (dove il serpente non è ancora una sostituzione metaforica, un'immagine verbale o pittorica, ma è un simbolo animale vivente, “antagonista” della cerimonia, sostituto simbolico del fulmine che rappresenta attraverso la sua testa a forma di freccia) Warburg è arrivato alla vita spirituale dell'uomo primitivo, e ripercorrendo le “sopravvivenze” del mondo arcaico nelle epoche successive, ha voluto non tanto comprendere il Greco mitopoietico, ma piuttosto l'uomo creatore di simboli. E attraverso lo studio dell'arcaico rimosso, è arrivato fino al paganesimo ebraico, semitico, all'antico culto del serpente di bronzo (ancora presente nell'iconologia medievale).

²¹² *Ivi*, p. 51.

²¹³ *Ivi*, p. 54.

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ *Ibid.* Non possiamo in questa sede ripercorrere la simbologia del serpente così come in uso in tutte le diverse culture dove assume un valore particolare, come, ad esempio, l'indiana. È però interessante fare un breve accenno proprio a quest'ultima civiltà, dove ancora oggi il serpente, nel rituale della cremazione, assume un ruolo particolare. La tradizione induista vuole, infatti, che per i morti in seguito ad un morso di un serpente, non si proceda alla cremazione del loro cadavere, che invece viene gettato direttamente nel Gange con una pietra al collo. Il fuoco purifica, ma non tutti gli indù vengono bruciati: i guru ed i santi che hanno raggiunto in terra la liberazione vengono gettati direttamente nel fiume, perché le loro anime sono già uscite dal ciclo delle reincarnazioni, e lo stesso avviene per i bambini, le donne incinte e gli animali sacri, come il serpente e le vacche. Anche chi è morto a causa del morso di un serpente, pertanto, può essere considerato già purificato.

II.4) Ernst Kantorowicz e i fondamenti simbolici delle forme di rappresentazione teologico-politiche

Con la cerchia degli studiosi riunitisi intorno a Warburg, e trasferiti a Londra nel 1933, era entrato anche in contatto Ernst Hartwig Kantorowicz nel suo breve soggiorno in Inghilterra. E proprio Kantorowicz va qui senz'altro ricordato come lo storico che ha indagato, da grande erudito, gli aspetti arcani e simbolici del potere sopravvissuti fino ad oggi, nonostante l'affermarsi del paradigma razionale come cifra dell'agire politico. Su questo piano, la sua lettura non interessa soltanto coloro che in modo specifico si occupano della storia del potere politico e delle sue modalità di legittimazione e di autorappresentazione, ma anche coloro che studiano il simbolismo con particolare riguardo all'idea di potere, carica di risvolti simbolici e resa esplicita da riti non puramente formali ma attinenti alla sostanza stessa dell'esercizio di qualsiasi autorità.

In effetti, attraverso la frequentazione del poeta simbolista Stefan Georg, Kantorowicz già in giovane età si era appassionato allo studio delle immagini, portando a termine il suo primo grande lavoro, la biografia di Federico II di Svevia, pubblicata nel 1927²¹⁶. Poco più tardi, durante il suo breve soggiorno in Gran Bretagna, ebbe anche modo di entrare in contatto, come si è prima ricordato, con il circolo di Warburg.

Ciò che risalta dal suo metodo di indagine storica è senza dubbio il tentativo di procedere oltre l'immediatamente visibile, e ciò lo capiamo non soltanto dalle opere in cui l'oggetto di studio sono i simboli fisici del potere e le immagini ad esso correlate, ma anche dalle opere più specificatamente storiche, dove appunto Kantorowicz dimostra la sua capacità di andare a fondo delle questioni non limitandosi ad una superficiale e astratta analisi documentale, ma volgendo il suo sguardo verso elementi (simbolici) non riducibili alla mera ricostruzione storica degli eventi: si pensi, se non altro, all'impostazione data alla biografia di *Federico II*, che presenta una metodologia eterodossa criticata dal mondo accademico tedesco più legato ad una visione storica basata sulla ricostruzione fattuale suffragata dalle sole prove documentali. Qui, infatti, Federico II, ponte tra Dio e gli uomini nel suo ruolo di monarca legislatore, assurge a ineguagliabile paradigma dell'aura sacrale che ammantava di sé il potere politico; la sua *auctoritas* rimanda alla dimensione carismatica studiata da Max Weber, alle cui lezioni Kantorowicz aveva assistito all'Università di Monaco: «Poeti, cronisti, letterati – leggiamo – presero a paragonare Federico a Cesare e Augusto, le sue gesta a questa o quella impresa loro»²¹⁷.

Del resto, Kantorowicz, nelle sue opere, oltre alle fonti documentali, ha fatto uso di altri materiali considerati minori, quali le cronache del tempo, le leggende, i miti, le immagini, e ciò per uno scopo preciso: dare conto di un modo di interpretare e vivere il mondo del tempo, considerandolo in tutte le sue componenti. Dal *Federico II*, a *Laudes Regiae*²¹⁸, a *I due Corpi del Re*²¹⁹, la prospettiva

²¹⁶ E. H. Kantorowicz, *Federico II Imperatore*, Garzanti, Milano, 2000.

²¹⁷ *Ivi*, p. 450.

²¹⁸ E. H. Kantorowicz, *Laudes Regiae. Uno studio sulle acclamazioni liturgiche e sul culto del sovrano nel Medioevo*, Edizioni Medusa, Milano, 2006.

²¹⁹ E. H. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, Einaudi, Torino, 1989.

“sovratemporale” utilizzata da Kantorowicz si esplica nella volontà di comprendere e decifrare il senso che gli uomini del passato attribuivano alle cose, e come queste “simbolicamente” agissero sulla realtà. Così, ad esempio, la descrizione di Federico II, delle leggende sviluppate attorno alla sua persona, dei simboli ad essa legati, non assumono il senso di meri esercizi di stile e non ostentano sterilmente la conoscenza del folclore dell’epoca, ma proprio per il loro carattere immaginativo, consentono di comprendere l’orizzonte culturale nel quale si è instaurato un rapporto di carattere autoritativo tra il sovrano e i suoi sudditi. Metodo questo, che ha trovato una sua continuazione (ed evoluzione) negli studi successivi, sempre orientati alla ricerca e allo studio dei simboli, dei miti, delle leggende e delle immagini, che hanno caratterizzato la storia del potere regale in Occidente.

La direzione che prendono le indagini storiografiche di Kantorowicz è ben disegnata nella Prefazione a *Laudes Regiae*, libro già pronto nel 1941 e pubblicato nel 1946:

«Fino all’inizio del XX secolo, lo studio della liturgia medievale è rimasto un’esclusiva dei teologi e degli storici della Chiesa. Qualche grande studioso dell’arte e della letteratura medievale ha avvertito, è vero, l’utilità o la necessità di sconfinare in questa sorta di “riserva”, ma solo di rado il medievalista “di professione”, ovvero l’indagatore della storia politica, istituzionale e culturale del Medioevo, ha osato allontanarsi dall’ambito a lui familiare per penetrare in quel bosco magico, fitto di preghiere, benedizioni e riti ecclesiastici»²²⁰.

Ci si concentra, dunque, sull’analisi delle forme e dei significati dei riti e delle cerimonie della regalità, sulle fonti che ne dischiudono il significato simbolico, sulla storia delle teorie politiche, sull’impatto che su di esse esercitano la religione e il diritto, sugli apporti dati dall’iconografia e la liturgia. In particolare, come ricorda Alfredo Pasquetti, lo studio di quest’ultima, considerata come una delle più inestimabili discipline ausiliarie della medievalistica, «diviene essenziale nella storiografia kantorowicziana, in quanto utile non solo ai fini dell’interpretazione teologica, ma anche in termini più generali di ermeneutica storico-politica»²²¹. Di qui, lo studio di un canto liturgico, delle “acclamazioni al monarca” che abbracciano l’intera parabola simbolica della regalità medievale (soprattutto dei secoli compresi tra l’epoca carolingia e la riforma ecclesiastica dell’XI secolo), non ricade in un vuoto formalismo, ma riflette, con quel suo caratteristico rapporto tra significante e significato, le trasformazioni profonde che intervengono nel divenire storico.

Le ricerche su Federico II e l’esame della dimensione rituale della regalità medievale s’intrecciano dunque, nella riflessione di Kantorowicz, con l’orizzonte del diritto e della trattatistica politica che, proprio come la liturgia, partecipano della dinamica di legittimazione del potere sovrano. Ma ancor di più è l’interazione tra teologia e diritto che interessa i suoi studi, ed è proprio questo il tema che troverà un suo importante sviluppo in *I due corpi del Re. L’idea di regalità nella teologia politica medievale* (sottotitolo che rievoca il concetto coniato da Carl Schmitt nel 1922), pubblicato nel 1957.

²²⁰ E. H. Kantorowicz, *Laudes Regiae*, cit., p. 29.

²²¹ A. Pasquetti, Introduzione a E. H. Kantorowicz, *Laudes Regiae*, cit., p. 12.

«Nonostante le analogie con talune sparse teologie pagane, la dottrina dei *Due corpi del re* deve considerarsi germogliata dal pensiero teologico cristiano e si pone quindi come una pietra miliare della teologia politica cristiana»²²².

Ancora qui l'analisi di Kantorowicz ruota intorno alla secolarizzazione dei simboli, delle metafore e delle immagini della teologia cristiana, attraverso la cui trasposizione sul terreno politico si viene progressivamente forgiando la nozione di sovranità dello stato.

«Questo studio prende in considerazione – leggiamo dalla Prefazione dell'autore – alcune cifre dello Stato moderno e del suo carattere perpetuo (Corona, Dignità, Patria ed altre) esclusivamente con l'intento di presentare le credenze politiche così come esse vennero intese ai loro inizi e in un periodo in cui servirono come veicolo per l'edificazione delle prime organizzazioni statali moderne»²²³.

Entro questo orizzonte si evidenzia la dottrina messa a punto dai giuristi inglesi dell'epoca dei Tudor per esprimere la distinzione tra la natura mortale del re e il carattere imperituro dell'istituto monarchico: quella del sovrano provvisto di due corpi, uno precario, soggetto alla contingenza, alle malattie e alla vecchiaia, l'altro politico, invisibile e incorruttibile, che passa impercettibilmente da un re all'altro in una successione simbolica senza fine. La teoria dei Due Corpi, detto in modo diverso, si presenta come una metafora che fa coesistere in un solo essere – il Sovrano – due realtà, una concreta (l'individuo regale) e una figurata e simbolica (il Re perpetuo), che trova la sua allegoria nella Fenice (che rappresenta la dinastia, sempre identica e rinascente).

In altri termini, attraverso la dottrina mistica dei due corpi del Re, Kantorowicz, con meticolosità archeologica, spaziando in un arco di tempo che va dall'Alto Medioevo al Rinascimento, rimonta alla genesi del processo che conduce il pensiero politico e giuridico tardo-medievale a concepire l'immortalità della monarchia a fronte della natura transeunte di coloro che di volta in volta sono chiamati a reggerne le sorti, ricostruisce la genealogia della distinzione tra funzione pubblica e persona che la esercita, passaggio fondamentale per la trasformazione del potere regio da autorità incarnata in colui che la detiene a potestà impersonale cui il titolare accede in forza di una temporanea delega collettiva.

A partire dalla metafora del *corpus mysticus*, dalla sua primitiva accezione liturgico-sacramentale a quella ecclesiologica della politica, Kantorowicz ripercorre tutti quei materiali della cultura dotta (trattati teologici, giuridici e politici, atti amministrativi e giudiziari, testi liturgici, numismatica, iconografia, cronachistica e letteratura) che costituiscono i fondamenti simbolici delle forme moderne di rappresentazione e di organizzazione dello stato. Nello scavare tra le stratificazioni storiche della distinzione concettuale tra dignità perenne e dignitario caduco, tra corpo fisico e mistico del re (la sovranità destinata a non perire che egli riveste) ritroviamo, infine, l'*humanitas*, quale versione secolarizzata della categoria ecclesiologica di *christianitas*, come attributo del principe, rappresentante

²²² E. H. Kantorowicz, *I due corpi del Re*, cit., p. 434.

²²³ *Ivi*, p. XXX.

della propria specie in quanto uomo e in quanto reggitore di altri uomini, espressione simbolica della corporazione collettiva dell'umanità.

«La condizione superumana, di “assoluta perfezione”, di questa regale *persona ficta*, è, per così dire – leggiamo nell'Introduzione –, il risultato di una finzione entro la finzione: è inseparabile da un peculiare concetto della teoria riguardante le *corporation*, le *corporation sole*»²²⁴.

Si trattava, in altri termini, di comprendere come il potere medievale costruiva la sua trascendenza, attraverso prestiti e sottrazioni, ai margini della secolarità religiosa: operazione che non poteva non passare per un'analisi simbolica della sovranità e del potere.

A tal proposito, per dare esempio del suo modo di procedere, vale la pena ripercorrere brevemente la sua suggestiva analisi del pensiero del Basso Medioevo rispetto al nuovo atteggiamento verso la temporalità e la continuità delle istituzioni²²⁵. Ricostruendo il rapporto tra la concezione averroista (derivata da Aristotele) del tempo mondano, mutevole e infinito, e la concezione scolastica dell'*aevum* degli angeli celesti (categoria indicante un'indefinita e illimitata estensione temporale), Kantorowicz ha mostrato proprio come a partire dal basso Medioevo il pensiero giuridico sia riuscito a dare una elaborazione del tempo valorizzandone il principio di continuità.

«È vero – leggiamo – che esisteva un equivalente ultraterreno del tempo mutevole e infinito attribuito dagli averroisti a questo mondo: l'*aevum* degli angeli celesti. Il fatto è meno sorprendente di quanto sembri considerato che le intelligenze celesti – gli spiriti privi di corpo materiale – erano le idee create o i prototipi di Dio. Esse erano la derivazione cristiana in senso trascendentale, non delle idee platoniche che avevano uno status autonomo, ma degli aristotelici *eidon*, le attualizzazioni immanenti dei tipi separati. La riscoperta dell'“eternità del mondo” aristotelica, che presupponeva l'immortalità dei generi e delle specie separate, e ne derivava, era quindi una vera versione ‘secolarizzata’ dell'*aevum* angelico: un'infinita continuità temporale era, per così dire, trasferita dal cielo alla terra e riacquisita dall'uomo»²²⁶.

Si legge poi in un altro passo: «In breve, con il XIV secolo le teorie aristoteliche sulla perpetuità erano profondamente penetrate nel pensiero giuridico. Nessuna meraviglia quindi se lo studio padovano e i giuristi in genere – in gran parte, pare, a causa di un pregiudizio popolare – fossero sinistramente noti per il loro “averroismo”»²²⁷. Le collettività personificate e deindividualizzate dei giuristi, che dal punto di vista giuridico erano specie immortali, finirono, dunque, per vedersi attribuiti tutti i caratteri per altri versi riconosciuti agli angeli; le «persone fittizie» giuridiche, secondo la ricostruzione di Kantorowicz, non erano che «attualizzazioni pure apparendo così strettamente imparentate con le finzioni angeliche»²²⁸. In tal senso, al centro delle dottrine corporative dei giuristi vi erano collettività astratte o specie immateriali, immortali e immutabili a paragone delle quali i singoli componenti, mortali e sostituibili, parevano di minore importanza e per certi versi trascurabili. Per questo aspetto, può quindi anche dirsi che il tradizionale modo di sentire il carattere limitato del tempo e la provvisorietà delle

²²⁴ *Ivi*, p. 5.

²²⁵ *Ivi*, pp. 234-268.

²²⁶ *Ivi*, p. 241.

²²⁷ *Ivi*, p. 258.

²²⁸ *Ivi*, p. 241.

istituzioni e delle opere umane, a partire dal sapere giuridico-politico del basso Medioevo, cedeva il passo ad una nuova valutazione della temporalità, sostenuta senz'altro dalle personificazioni «angelomorfe» dei giuristi. La continuità, l'invariabilità e la stabilità delle “forme” e delle istituzioni degli uomini, esigenze già sentite nel pensiero filosofico del tempo, trovavano così un valido sostegno nelle costruzioni giuridiche. Non vi è dubbio, come scrive ancora Kantorowicz,

«che i giuristi attingessero abbondantemente dal lessico della filosofia scolastica e si muovessero liberamente lungo i confini tra teologia, filosofia e giurisprudenza applicando, più o meno ecletticamente, la matrice scolastica per esprimere le loro idee. Dal punto di vista linguistico e contenutistico, ad esempio, non è facile distinguere le persone “fittizie” o “intellettuali” dei giuristi dagli universali che i nominalisti usavano chiamare *fictiones intellectuales*»²²⁹.

Non è del resto un caso che questo nuovo rapporto con il tempo cominciò, a partire da questo periodo, a permeare anche la tecnica quotidiana dell'amministrazione pubblica, finanziaria e giuridica, e che, per altri versi, le necessità pratiche dei regni e delle comunità politiche trovassero nelle teorie aristoteliche dell'eternità mondana, un sostegno filosofico alla finzione di una continuità quasi infinita delle istituzioni pubbliche (principalmente ispirata dal diritto romano e canonico), capace di affermare la massima dell'inalienabilità del demanio reale insieme all'idea di un fisco impersonale²³⁰. Lo stesso si dica per le vicende della Chiesa, ove la finzione di una continuità infinita del corpo politico poteva servire a rafforzare il dogma spirituale dell'eternità dell'*Ecclesia*, esercitando così un'influenza anche su questioni riguardanti l'amministrazione e il diritto ecclesiastico²³¹.

Anche qui, dunque, le nozioni aristoteliche (ripristinate dagli averroisti) dovevano risultare utili a quei giuristi intenti a difendere la perpetuità dei corpi politici e l'immortalità delle persone fittizie. In effetti, ancor prima che i civilisti personificassero l'*universitas* (come entità immateriale e immutabile, anche se non priva, come gli angeli, di individuazione), i canonisti avevano applicato il concetto giuridico di *universitas* ai vari *collegia* ecclesiastici così come all'intera Chiesa. E l'idea di un'*universitas* personificata rispondeva a qualcosa di incorporeo, a un'immaginaria «persona rappresentata» o «fittizia»: una persona intellettuale che non poteva morire come le persone reali. Una persona, dunque, perpetua, scandita dal succedersi dei suoi membri. In tal senso, il distacco dell'*universitas* dai suoi singoli componenti rendeva relativamente insignificanti i membri mortali che in un dato momento costituivano la collettività; essi erano privi di importanza se paragonati al corpo politico (o al *corpus mysticum*) immortale che gli sopravviveva.

Occorre, in effetti, ricordare che il carattere più significativo delle collettività personificate era quello, come ha evidenziato Kantorowicz, «di proiettarsi nel passato e nel futuro, di preservare la propria identità nonostante i mutamenti, di divenire dunque immortali dal punto di vista giuridico»²³².

²²⁹ *Ivi*, p. 259.

²³⁰ *Ivi*, p. 243.

²³¹ *Ivi*, p. 250.

²³² *Ivi*, p. 267.

Le persone «fittizie» dei giuristi medievali assumevano dunque, simbolicamente, la temporalità degli angeli. Si può allora affermare che i canonisti medievali, e i giuristi in genere, per risolvere il problema della continuità e perpetuità nel tempo delle istituzioni umane – per risolvere dunque il problema della temporalità – elaborarono un concetto di persona fittizia e deindividualizzata, attribuendole, in tal senso, i caratteri riconosciuti agli angeli (in quanto creature immortali, incorporee, poste tra Dio e gli uomini, destinate a sopravvivere alla fine del mondo). Solo in tal modo si poteva spiegare l’“immortalità” degli universali giuridici. E al centro di questa raffigurazione si dispiegava una proiezione simbolica della temporalità.

Per cogliere questa dimensione simbolica attraverso significati fluttuanti tratti da ambiti differenti, Kantorowicz doveva elaborare, ancor prima di Foucault, un’analisi archeologica, capace di scendere dalla superficie visibile ed esplicita, a strati più antichi e nascosti. Di questa “archeologia” ci dovremo più tardi ricordare nel porre le basi di una sociologia del simbolico tesa a cogliere, negli strati più profondi, le basi genealogiche del simbolismo politico.

II.5) Pavel A. Florenskij e la metafisica concreta del simbolo come sostanza della verità

A questo stadio del lavoro, per rimanere negli argini delle configurazioni teologiche spostate sul piano delle raffigurazioni artistiche, non si può non fare riferimento al simbolismo russo, e non a Pasternak o a Solov’ev (che si rifaceva a fonti gnostiche), ma a Pavel Florenskij, che traeva soprattutto spunto dalla tradizione ortodossa dell’icona.

Pavel A. Florenskij, fisico, matematico, filosofo, teologo, epistemologo, teorico dell’arte e del linguaggio, ingegnere elettrotecnico, semiologo (morto nel 1937 dopo cinque anni di lager), ha esteso le sue ricerche in questi ambiti di studio, concentrando molta della sua attenzione sul fenomeno, appunto, del simbolismo.

Sin dal 1904, rileggendo la tradizione cristiana, Florenskij aveva posto alla base dei suoi studi sul simbolismo la nozione concreta di “empiria” intesa come condizione preliminare per la comprensione del reale, sia in quanto dotata di realismo e razionalità, sia, al contempo, in quanto ciò che trattiene il senso fenomenico del limite²³³. In tal senso, lo sguardo si volge verso un “oltre noumenale” che dall’empirico lascia trasparire le tracce di una manifestazione non più soltanto terrena. Allo sguardo che si rapprende sul visibile e incolla l’essere alla superficie esteriore, Florenskij disvela la visione di un altro punto di vista basato sull’“empiria” che, proprio in virtù del suo radicamento al mondo reale, si rende trasparente ad altri mondi, fino a incarnare in sé l’“altro” mondo, trasformando il corpo stesso nella realtà del simbolo ovvero, nell’unità organica viva di ciò che è rappresentato, di ciò che simbolizza ed è simbolizzato²³⁴.

²³³ Per questa ricostruzione si veda soprattutto N. Valentini, *La simbolica della scienza in Pavel A. Florenskij*, introduzione a P. A. Florenskij, *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, Bollati-Boringhieri, Torino, 2007, pp. IX-LXI.

²³⁴ Come ha visto Natalino Valentini, «questa inclinazione interiore a scrutare oltre la superficie naturalistica del mondo empirico, verso il suo nucleo simbolico, porta Florenskij a un creativo confronto teorico con il movimento

Di qui, anche attraverso il confronto teorico con il movimento simbolista russo, le ricerche matematiche di Florenskij si aprono progressivamente alle questioni più generali della teoria della conoscenza e, in particolare, alla dimensione simbolica. In tal senso, l'attenzione scientifica alla logica simbolica, ordinata ad una concezione della conoscenza e del mondo, diventa il perno della sua speculazione filosofica (in ambito scientifico, ma teologico ed estetico). Tutto sta nel liberare la matematica dalla sua chiusura autoreferenziale, mostrando l'interazione tra le diverse forme della conoscenza scientifica in relazione alle concrete spinte della vita. Così scriveva nel suo saggio *La fisica al servizio della matematica* del 1932 ora compreso nella raccolta *Il simbolo e la forma*:

«La revisione del pensiero matematico sarà radicale e profonda quando verrà colta con chiarezza la convenzionalità e la scolasticità del formalismo matematico moderno e verrà accolta l'idea che la matematica viene dalla vita, se ne nutre ed è al suo servizio»²³⁵.

Possiamo comprendere questo orientamento se cogliamo la direzione verso la quale Florenskij spinge il suo pensiero. Già nella *Nota autobiografica* redatta nel 1925-26, e sempre compresa in *Il simbolo e la forma*, leggiamo ciò che l'autore dice di se stesso:

«Florenskij – più vicino al pensiero anglo-americano e ancor più a quello orientale – ritiene che ogni sistema sia correlato in modo non logico, ma teologico, e vede in queste frammentarietà e contraddittorietà logiche l'inevitabile conseguenza del processo stesso della conoscenza, che ai livelli inferiori crea modelli e schemi e a quelli superiori simboli. Quella del linguaggio dei simboli è una delle questioni fondamentali della teoria della conoscenza»²³⁶.

Oltre una visione meramente naturalista o logico-empirista, il simbolo, dunque, come luogo ontologico per eccellenza della relazione sostanziale tra i diversi piani del reale e della loro penetrazione gnoseologica, si pone come una delle questioni fondamentali della teoria della conoscenza. Come si legge in *La colonna e il fondamento della verità*, libro del 1914,

«l'atto di conoscere è non solo gnoseologico ma anche ontologico, non solo ideale, ma anche reale. La conoscenza è una *uscita* reale del conoscente da se stesso, oppure (le due cose si equivalgono) un reale *ingresso* del conoscente nel conosciuto, un'unione reale del conoscente e del conosciuto»²³⁷.

Non si tratta, pertanto, di riproporre una teoria astratta e formale dei simboli, ma di coglierne il significato profondo all'interno di una conoscenza ontologica e concreta della realtà.

Tale concezione del simbolo si presenta trasversalmente ai diversi ambiti conoscitivi di tutta l'opera di Florenskij, permettendo alle sue riflessioni di penetrare nelle “fenditure” della realtà fisica e di percepire

simbolista, favorito anche dal rapporto di amicizia con Andrej Belyj (figlio del matematico Bugaev), narratore, poeta e teorico del simbolismo, e con Vjačeslav Ivanov, tra i maggiori pensatori russi, con i quali ha profonde affinità, a partire dalle comuni concezioni simboliche. Grazie soprattutto a queste relazioni di amicizia e di confronto teoretico, la ricerca matematica di Florenskij si apre progressivamente alle questioni riguardanti la teoria della conoscenza e in particolare il concetto di simbolo» (*Ivi*, p. LIII).

²³⁵ P. A. Florenskij, *Il simbolo e la forma*, cit., p. 295.

²³⁶ *Ivi*, p. 8.

²³⁷ P. A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Ed. San Paolo, Milano, 2010, p. 84.

la presenza dell'inconoscibile, che non è altro che la vita stessa nel suo mistero ed enigma. A questo arduo tentativo di epistemologia del simbolo, come ha visto ancora Natalino Valentini, «il pensatore russo dedica tutte le sue risorse intellettuali e l'opera matura, elaborata negli ultimi quindici anni prima dell'arresto, è tesa a delineare le forme di una “metafisica concreta”, attraversata da cima a fondo da questa esigenza di saggiare la forza logica, ontologica e salvifica del simbolo»²³⁸.

In altri termini, il simbolo, colto nelle sue infinite varianti di contesto e nelle sue diverse applicazioni sia a questioni specifiche, sia alla ricerca del fondamento logico, rappresenta per Florenskij la prospettiva più indicata per comprendere la natura segreta delle cose ovvero, quella realtà che eccede sempre se stessa, dalla quale anche la scienza non può prescindere. Su questo piano il simbolo, custodito nelle diverse forme dell'essere (sia essa parola, nome, linguaggio, immaginario geometrico o, come presto vedremo, prospettiva ed icona), non è altro che la sostanza stessa della verità che traspare nell'interstizio tra due mondi, nell'unione tra i due strati dell'essere. Ed è per questo che la scienza stessa può essere compresa nel suo senso ultimo solo come “descrizione simbolica”. La fisica ad esempio, come ogni altra scienza della natura, non può tendere soltanto alla univocità della spiegazione dei fenomeni, bensì a quella descrizione dei fenomeni stessi che trova espressione tanto nei simboli matematici quanto nelle forme della meccanica. La scienza, detto altrimenti, «è descrizione della realtà, linguaggio, parola, immagine, simbolo»²³⁹.

In questo orizzonte di pensiero, dunque, si colloca la riflessione sulla scienza in quanto descrizione simbolica e sulla filosofia nella sua originaria sorgente dialettica. Entrambe hanno trattenuto nel corso del tempo tracce della loro radice comune nella “parola”, la cui natura ontologica sta a fondamento dell'intera filosofia del linguaggio. La “parola”, infatti, come esercizio reale di azione, non è semplice fonema, mera finzione, ma dimensione costitutiva dell'essere, condizione di apertura al mondo e, al contempo, strumento della nostra azione reale nel mondo, ciò che ci pone in relazione viva con la realtà. La parola è simbolo, punto di contatto delle energie presenti nelle due diverse essenze del visibile e dell'invisibile.

Ed è così che scienza e conoscenza trovano un loro corrispettivo nella struttura simbolica del linguaggio che, per Florenskij, intrattiene un legame imprescindibile con il mondo invisibile, poiché la stessa “parola” è simbolo, corpo visibile di un sostrato invisibile. Su questo piano la scienza, in ultima istanza, non è che, come si è detto, descrizione simbolica, un particolare linguaggio capace di distinguersi e di entrare in relazione conoscitiva con altri tipi di descrizioni simboliche (altri linguaggi), come ad esempio la filosofia a partire dal suo linguaggio originario e dal suo metodo ovvero, dalla “dialettica” (non intesa, però, come sdoppiamento della realtà o puro esercizio logico della ragione, ma come intrinseca rivelazione della “verità-vita” per mezzo della “parola-simbolo”, sua concreta manifestazione).

Come ha ancora ricordato Valentini, la filosofia del linguaggio di Florenskij, che poggia sull'eredità cristiana slava fino alle teorie linguistiche di Aleksandr Afanas'evič Potebnja, ma anche, sul versante occidentale, di Wilhem von Humboldt (autore che influenzò anche le teorie del linguaggio di Cassirer),

²³⁸ N. Valentini, *La simbolica della scienza in Pavel A. Florenskij*, introduzione a P. A. Florenskij, cit., p. LIV.

²³⁹ *Ivi*, p. LV.

J. Lincbach, Wilhelm Wundt, H. Mueller, è incentrata sulla concezione ontologica del linguaggio e sul suo carattere antinomico, sulla «lingua come *érgon* e come *énérgēia*», sulla corrente viva del discorso in cui la parola si fa energia vitale, senso della vita e dell'essere. «Il linguaggio diventa dunque il luogo della rivelazione universale dell'essere nella parola, concepita come *energia dell'umanità*, come *essenza viva* che entra in rapporto con un essere vivo»²⁴⁰.

Così leggiamo in *Stupore e dialettica*, testo scritto tra il 1918 e i primi anni Venti del secolo scorso (ma pubblicato postumo):

«il linguaggio come tale racchiude in sé la spiegazione dell'esistenza; che il linguaggio esista ci porta a dire che esiste anche la filosofia, in quanto il linguaggio è per sua natura dialettico. Nella parola come tale pulsa il battito ritmico delle domande e delle risposte, delle uscite da sé e dei ritorni a sé, del contatto col pensiero e dell'approfondimento di se stessi. [...] Ossia, nella parola come tale è posta l'antinomia di interiore ed esteriore. E scavare in questa antinomia significa scavare nell'antinomia originaria della lingua»²⁴¹.

Per certi versi è così che Florenskij, introducendo il concetto di «antinomia linguistica», preso soprattutto dalla filosofia del linguaggio di Humboldt e della sua scuola (a cui si aggiungono riflessioni di matrice herderiana), evidenzia il legame tra scienza e dialettica. Proprio l'antinomia, infatti, costituisce per Florenskij la dimensione intrinseca a tutte le esperienze vitali, il punto di volta non aggirabile da ogni speculazione filosofica²⁴². Ed è anche così che, inoltrandosi verso il sentiero della teologia ortodossa, elabora una sua teoria della conoscenza incentrata su una epistemologia del simbolo critica rispetto al razionalismo astratto e aperta a nuove forme di razionalità. Elaborazione che, come presto vedremo, risalendo alle radici ontologiche e linguistiche che stanno a fondamento del simbolo, si intreccia anche, in modo complementare, con un sentiero teologico, con teorie cosmologiche e biologiche, tesi sulla spazialità e la temporalità, l'arte e la forma²⁴³.

Nella *Lezione XIII sulla concezione cristiana del mondo. Le due culture: pensiero astratto e pensiero simbolico*, del 1921, Florenskij, ponendosi il compito di distinguere «la cultura universale e la cultura "scientifica" rinascimentale», e ripensando la liturgia entro una conoscenza religiosa del mondo, contrapponeva il «pensiero concreto-simbolico» a quello dei circoli intellettuali «il quale guarda a me solo in quanto latore di determinati obblighi sociali». Quando pensiamo per noi stessi, pensiamo in «modo concreto simbolico», in contrapposizione ai circoli intellettuali che ci considerano esseri titolari di determinati obblighi. E così scriveva:

«A parole possiamo frantumare il legame vivo, distruggere la simbolicità, ma nel profondo avremo

²⁴⁰ *Ivi*, p. LVI.

²⁴¹ P. A. Florenskij, *Stupore e dialettica*, Quodlibet, Macerata, 2011, pp. 91-2.

²⁴² Per tali riflessioni si rimanda al saggio *Il dialogo del pensiero con la vita* di Natalino Valentini posto come introduzione a P. A. Florenskij, *Stupore e dialettica*, cit., pp. 7-29.

²⁴³ Alla base di tali percorsi vi è anche questa concezione del simbolo: «*La parte equivale all'intero, ma l'intero non equivale alle sue parti*: questa la definizione del simbolo. Simbolo è quanto può essere simbolizzato, incarnazione è quanto può essere incarnato, mentre non si può affermare il contrario: quanto può essere simbolizzato non è simbolo, quanto può essere incarnato non è incarnazione e quanto può essere nominato non è nome. Tuccio ciò non è, ma noi conosciamo solo questo, e perciò di questo possiamo parlare – di quanto è appreso, rappresentato, nominato» (P. A. Florenskij, *Stupore e dialettica*, cit., pp. 85-6).

sempre la sensazione che se non ci limiteremo a pensare, ma vivremo e penseremo in seno alla famiglia e non in una stanza chiusa, il nostro pensiero sarà impregnato di vita. Il pensiero può anche esistere lontano dalla vita, in contrapposizione premeditata alla vita. Il distacco dalla vita è caratteristica precipua del pensiero rinascimentale; al contrario il pensiero medievale accoglie in sé la vita, ossia ammette la varietà dei fenomeni che alla vita è legata a doppio filo e con essa condivide tutta la varietà di legami e forme. Il pensiero sintetico ha come risultato la concretezza. Lo scopo della scissione del pensiero scientifico da quello universale è [...] l'irrealtà»²⁴⁴.

Secondo Florenskij, la visione del mondo medievale è ancora simbolica perché si fonda sul senso della vita e sull'essere in vita ovvero, ha a che fare con la complessità della vita in ogni suo aspetto ed elemento.

Tale visione prosegue nella *concezione cristiana del mondo*: lo spirito si manifesta esternamente nel corpo e influisce sul corpo, per cui il corpo, in quanto condizione spirituale visibile dall'esterno, è simbolo dello spirito. Lo capiamo, secondo Florenskij, dalla liturgia:

«Il rito liturgico è simbolico. Non si tratta di un legame artificiale, ma della manifestazione immediata di una cosa nell'altra: un determinato gesto corrisponde già alla rispettiva condizione. Nel rito liturgico, il simbolismo è l'espressione di un'essenza religiosa autentica»²⁴⁵.

Tuttavia, al di là dei rituali liturgici, il concetto di simbolo, come medium che unisce il mondo visibile con quello invisibile, ci dice qualcosa di più; ci dice che ogni concezione del mondo autentica «non può che essere simbolica»²⁴⁶. Tale concezione deriva soprattutto dalla riflessione di Florenskij ordinata ad una «metafisica concreta» che tende a cogliere la natura dialettica (frammentaria e discontinua) del pensiero e, al contempo, la tensione insopprimibile verso l'unità dell'insieme, verso una visione unitaria e integrale della conoscenza e dell'esistenza come meta. All'unità, alla verità, si giunge soltanto attraverso i contrari, fino al punto in cui gli stessi coincidono nella distinzione. E tale processo si riordina attraverso il simbolo, che non domina solo in campo religioso, ma si espande ai diversi aspetti della vita, a cominciare dalla esperienza artistica: «La formula del Simbolo Perfetto (Uno e Trino), “separato e inseparabile”, si estende anche a qualsiasi simbolo relativo: a qualsiasi opera d'arte»²⁴⁷.

Questa dialettica, in altre parole, definisce l'orizzonte simbolico entro i cui termini si inscrivono le autentiche esperienze di pensiero, come la teologia, la filosofia, l'arte e la scienza²⁴⁸. Per Florenskij, senza comprendere la strada gnoseologica e insieme ontologica dischiusa dal simbolo non sarebbe possibile accedere al significato profondo che intercorre nel rapporto tra fenomeno e noumeno, tra

²⁴⁴ P. A. Florenskij, *Bellezza e liturgia. Scritti su cristianesimo e cultura*, Mondadori, Milano, 2010, p. 83.

²⁴⁵ P. A. Florenskij, *La concezione cristiana del mondo*, Edizioni Pendragon, Bologna, 2011, p. 82.

²⁴⁶ *Ivi*, p. 190.

²⁴⁷ P. A. Florenskij, *Lo spazio e il tempo nell'arte*, Adelphi, Milano, 1995, p. 98.

²⁴⁸ Così leggiamo in *Lo strumentario*, saggio del 1917: «Se è necessario stabilire dei gradi nell'ambito delle visioni, il segno divisore andrebbe individuato nel grado di diffusione più che nelle peculiarità delle visioni stesse: i più diffusi, i più popolari, dunque, saranno allora i simboli religiosi, vecchi quanto l'umanità e in tutta l'umanità diffusi, i più legati nella sostanza alla natura umana, i più saldi e i meno personali; poi verranno i simboli filosofici e subito dopo quelli scientifici; ancora più personali sono i simboli artistici e, per finire, i più isolati e dipendenti dalle peculiarità del singolo individuo e dai suoi stati d'animo saranno i sogni» (P. A. Florenskij, *Il simbolo e la forma*, cit., p. 201).

apparire ed essere, tra manifestazione e incarnazione.

All'inizio della XIX lezione all'Accademia teologica di Mosca, del 1921, dal titolo *La questione del simbolo e dell'icona*, leggiamo:

«Una delle questioni più importanti è quella del simbolo. L'intera concezione medievale del mondo era simbolica. Con il simbolo è possibile sottintendere qualsiasi realtà, che con la sua energia porta l'energia di un'altra realtà, superiore dal punto di vista del valore, della gerarchia; perciò, la prima energia è latrice, è una finestra che dà su una realtà superiore, e con la frantumazione di quella inferiore si offusca la luce anche di quella superiore, non di per sé, ma dal momento che si è chiusa la finestra. Ciò non significa che la stessa realtà superiore abbia cessato di esistere, ma che la finestra è stata chiusa. Qualcosa di percepibile attraverso i sensi, un certo fenomeno si manifesta attraverso quella stessa finestra, senza la quale la realtà superiore non si presenta»²⁴⁹.

La dissoluzione del simbolo, secondo Florenskij, può verificarsi sia con il razionalismo che con il naturalismo: «se dal simbolo si elimina l'involucro sensibile, si dissolve anche il suo contenuto spirituale, pertanto il simbolo stesso non risulterà visibile»; al contrario, «si può considerare l'involucro in un ordine sensibile al punto che lo spirituale diverrà invisibile e l'involucro impenetrabile allo spirito»²⁵⁰.

Secondo Florenskij, sul piano della rappresentazione artistica, l'arte occidentale, in particolare con la pittura rinascimentale, diventando «estetico-religiosa», ha finito per racchiudere il simbolo, ed è così che ha cessato di essere segno di un'esistenza superiore e fissazione di un aspetto religioso (solo più avanti si è iniziato a considerare questa fissazione autentica e meravigliosa di per sé).

La distorsione «razionalistica» del simbolo sta invece nel tentativo della teologia scolastica di eliminare del tutto l'involucro sensibile, «di raschiare via il simbolo finché non rimane nemmeno la carta sulla quale sono scritte le parole per conservare un solo significato chiaro, le cui forme di espressione assottigliano tutto e – dal momento che vogliono rendere evidente in modo adeguato, *consegnare* ciò che è superiore, non richiamarlo soltanto – giungono all'agnosticismo dell'incomunicabilità»²⁵¹. Detto altrimenti, oscillando tra un travisamento positivistico-realistico e agnostico-razionalistico del simbolo, la scolastica propone una visione non spirituale del mondo. Ed è così che, da questo punto di vista, l'icona e la liturgia non esistono rimanendo soltanto qualcosa di esteriore (che può essere analizzato esteriormente); al contrario, per la «concezione religiosa del mondo» queste rimangono organi di conoscenza, e non in qualità di esempio ma per essenza.

È a questo punto che Florenskij si trattiene sul concetto di «icona» che, come stabilito dal Concilio ecumenico, è «un'immagine che rammenta l'Archetipo»: «noi veneriamo le icone, bruciamo l'incenso davanti a loro – scrive Florenskij utilizzando una terminologia platonica²⁵² – affinché la riverenza giunga fino all'Archetipo»²⁵³. E l'Archetipo, se lo pensiamo al di là dell'estetica rinascimentale, non è semplice

²⁴⁹ P. A. Florenskij, *La concezione cristiana del mondo*, cit., p. 193.

²⁵⁰ *Ivi*, p. 194.

²⁵¹ *Ivi*, p. 195.

²⁵² Del resto, per Florenskij il platonismo va inteso come la concezione del mondo più vicina al sentire della religione in quanto tale e come il linguaggio più adatto a esprimere la vita religiosa. A tal proposito si rimanda a P. A. Florenskij, *Il significato dell'idealismo*, Se, Milano, 2012.

²⁵³ P. A. Florenskij, *La concezione cristiana del mondo*, cit., p. 196.

idea concepita come rappresentazione, non è pensiero astratto, ma realtà ed essenza spirituale, forza che risplende nel sembiante. Osservando l'immagine-icona, l'intelletto s'innalza all'Archetipo attraverso la reminiscenza (in senso metafisico-platonico). L'icona, su questo piano, non è semplice supporto pittorico, ma finestra sul mondo spirituale, visione spirituale essa stessa, manifestazione ontologica e mistica di un universo ultraterreno. Per questo, come presto vedremo, il «metro di misura» di ogni icona è la «prospettiva rovesciata», consapevole infrazione delle leggi della prospettiva lineare per consentire una conoscenza più profonda della realtà senza duplicarla nella mera rappresentazione. Per quanto la prospettiva fosse già nota nel V secolo a.C. (come la geometria), vi erano motivi superiori perché non venisse impiegata, perché non venisse utilizzato il suo inganno scenografico.

«Le scenografie non sono simboliche, sono un inganno: la pittura è invece la verità [*pravda*] della vita, è simbolica, rimanda a qualcosa. Le scenografie sono dei paraventi, mentre la pittura è una finestra sulla realtà; le scenografie sono un'imitazione della vita: l'uomo è prigioniero e, come il prigioniero al suo macigno, è incatenato a un singolo luogo e addirittura a un singolo punto. È un occhio singolo che involontariamente guarda il muro. L'uomo vivo è rimpiazzato dallo spettatore, intossicato dal curaro che, com'è noto, senza intaccare la coscienza paralizza la capacità di movimento»²⁵⁴.

Non è, dunque, per mancanza di abilità, per regressione o involuzione artistica che la prima arte cristiana rappresenta i suoi modelli in modo così schematico, stilizzato e astratto; è perché il mondo fisico deve essere oscurato affinché possa sorgere il regno della grazia²⁵⁵. Non ci si accontenta di imitare semplicemente l'apparenza (le forme visibili), ma si cerca di raggiungere l'Idea, il *Noûs*, l'essenza divina. L'immagine si fa icona sacra: predilige il volto frontale, il viso che diviene «il centro di tutte le relazioni e contiene in sé tutto lo spazio» («questo è il mondo – scriveva Florenskij nel 1924 – , così come viene contenuto nel viso»²⁵⁶).

Nell'universo cristiano (a partire dalla tradizione bizantina²⁵⁷), la più profonda elaborazione teorica di tale concezione dell'immagine la dobbiamo, indubbiamente, al mondo ortodosso, entro il cui orizzonte

²⁵⁴ *Ivi*, p. 201.

²⁵⁵ Scrive in proposito Todorov: «Il cristianesimo primitivo privilegia l'individuo, senza anteporre alcun intermediario tra lui e Dio; il cristianesimo istituzionalizzato favorirà la funzione e il rango all'interno di una gerarchia, in detrimento dell'individuo. L'eresia iconoclasta sarà sconfitta ed eliminata dalla corrente centrale della Chiesa cristiana, ma possiamo domandarci se non assistiamo, allo stesso tempo, alla sua vittoria sotterranea. Le immagini sono ancora mantenute, ma il loro valore deriva ora da ciò che esse significano, da ciò che è al di là di esse. Il mondo visibile non merita di essere contemplato, né possiede alcuna dignità propria. Qualsiasi legame tra l'alto e il basso e rotto: il cielo non comunica con la terra» (T. Todorov, *Elogio dell'individuo. Saggio sulla pittura fiamminga del Rinascimento*, Apeiron, Roma, 2001, p. 39).

²⁵⁶ P. A. Florenskij, *Lo spazio e il tempo nell'arte*, Adelphi, Milano, 1995, p. 191.

²⁵⁷ Per comprendere il valore attribuito all'immagine nel periodo del primo cristianesimo, occorre tornare a quella nota controversia religiosa e dottrinale che attraversò il mondo cristiano tra l'VIII e il IX secolo (che contrapponeva le posizioni degli iconofili a quelle degli iconoclasti), il cui esito teorico più significativo fu il secondo Concilio di Nicea (settimo concilio ecumenico nel quale erano rappresentate la Chiesa d'Oriente e quella d'Occidente). A partire da qui la cristianità riuscì a superare definitivamente l'interdetto veterotestamentario dell'immagine, cui rimase invece fedele la tradizione giudaica. Nel periodo più acceso della lotta iconoclasta, Giovanni Damasceno (morto nel 754), nelle sue *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, ricordava che l'Antico Testamento non vietava espressamente le immagini, quanto piuttosto gli 'idoli' e distingueva, pertanto, tra l'"adorazione", riservata solo a Dio, e la "venerazione", rivolta invece ai santi, alle reliquie, alle immagini e agli altri oggetti sacri (G. Damasceno, *Difesa dell'immagine sacra* [VIII sec. D.C.], a cura di V. Fazzo, Città Nuova, Roma, 1983). Su questa distinzione (presente nell'opera del Damasceno ma anche in quella di Basilio Magno) poggiava appunto il secondo Concilio Niceno (A. Franzen, *Breve storia della Chiesa*, Queriniana, Brescia, 1982, p.157). La venerazione delle immagini andava distinta dall'idolatria: l'immagine non è l'idolo, l'icona non è il simulacro, l'*eikon*, in termini

è fiorita, senza mai interrompersi, la cultura delle icone sacre. Come scrive Pàvel Nikolàjevic Evdokimov nella sua *Teologia della bellezza* del 1972,

«l'iconografia sboccia spontaneamente nel platonismo della patristica orientale, nella sua filosofia della trascendenza, perché questa implica un simbolismo: riconduzione del sensibile alle sue radici celesti. Qui la reminiscenza, l'anamnesi è più che una memoria, più che un ricorso, essa è un' *evocazione epifanica*»²⁵⁸.

Lo spiega bene anche Florenskij in *Le porte regali*, suo saggio del 1922:

«L'icona evoca un archetipo, cioè desta nella coscienza una visione spirituale: per chi ha contemplato nitidamente e coscientemente questa visione, questa nuova, secondaria visione per mezzo dell'icona è anch'essa nitida e cosciente»²⁵⁹.

E, ancora, aggiunge: «L'icona è la reminiscenza d'un archetipo celeste»²⁶⁰. La sua esperienza è autenticamente liturgica, spirituale e sovramondana. In quanto immagine, non può essere pensata come

platonici, non è l'*eidōlon*. Al centro della dottrina cristiana delle immagini (e al centro delle argomentazioni contro l'iconoclastia), vi era il riconoscimento dell'incarnazione del Verbo (letto secondo il disegno provvidenziale della salvezza esposto nel Nuovo Testamento): riconoscimento essenziale a partire dal quale era possibile fondare il discorso del culto e della venerazione delle immagini sacre. Di qui l'immagine, entro la dottrina cristiana, inizia ad acquistare non solo un valore teologico (o teofanico), ma anche un valore ontologico; o meglio – seguendo l'estetica gadameriana – è proprio attraverso questa concezione religiosa che si può parlare dell'immagine come evento ontologico. Scrive Gadamer nel 1960: «È chiaro che solo l'immagine *religiosa* può evidenziare tutta la portata ontologica dell'immagine. È della manifestazione divina che davvero si può dire che essa acquista il suo carattere di immagine proprio attraverso la parola e la figura. Il significato religioso dell'immagine si rivela dunque esemplare. In essa risulta inequivocabilmente chiaro che l'immagine non è copia di un essere raffigurato, ma ha una comunione ontologica con il raffigurato. In base a questo esempio si fa evidente che l'arte, in generale e in un senso universale, apporta una crescita nell'essere in quanto gli conferisce il carattere di immagine. Parola e immagine non sono semplici aggiunte illustrative, ma fanno sì che ciò che esse rappresentano sia davvero completamente ciò che è» (H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1995, I, p. 177). Di qui (specialmente dopo il secondo Concilio di Nicea), si esigerà non di sopprimere le immagini, bensì di sottometterle al contenuto: l'immagine sarà ammessa, ma a patto di rivelare l'idea che la sostiene. La rappresentazione del reale dovrà sottomettersi all'illustrazione delle idee, alla dimostrazione del dogma cristiano, e non essere contemplata in se stessa e per se stessa. Attraverso tale soluzione, il divino si lascia pertanto rappresentare, ma a condizione che non si confondano le immagini con una semplice figurazione del reale; se li si vuole dipingere, sarà necessario isolare Gesù, la Vergine e i Santi dal contesto quotidiano in cui vivono pittori e spettatori. E ciò, a ben vedere, trova una precisa conferma sul piano tecnico e stilistico. Come, infatti, scrive Tvetan Todorov, «non si chiederà più al volto dipinto di riprodurre fedelmente i tratti di una persona, bensì di affermare alto e forte un'idea. La stessa venerazione di cui sono oggetto i membri della sacra famiglia o i santi tende all'idealizzazione e, quindi, alla generalizzazione dei loro tratti peculiari» (T. Todorov, *Elogio dell'individuo. Saggio sulla pittura fiamminga del Rinascimento*, Apeiron, Roma, 2001, p. 37).

²⁵⁸ P. N. Evdokimov, *Teologia della bellezza* [1972], Edizioni San Paolo, Milano, 1990, p. 171.

²⁵⁹ P. A. Florenskij, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Adelphi, Milano, 1977, p. 69.

²⁶⁰ *Ivi*, p. 87. Scrive ancora Florenskij: «L'icona è sempre o più grande di se stessa, quando è una visione celeste, o è meno di se stessa, se essa non apre a una coscienza il mondo soprannaturale, e non si può chiamare altro che una tavola dipinta. [...] L'icona ha lo scopo di sollevare la coscienza al mondo spirituale, di mostrare "spettacoli misteriosi e soprannaturali"» (*Ivi*, p. 61). E poi leggiamo: «I difensori delle icone tornano innumerevoli volte sul significato *evocatorio* delle icone: le icone, dicono i Santi Padri e, con le loro parole, il Settimo Concilio Ecumenico – evocano per coloro che pregano i propri archetipi e, guardando le icone, il "fedele solleva la mente dalle immagini agli archetipi"» (*Ivi*, p. 67). Ogni icona è, dunque, «una rivelazione» (*Ivi*, p. 74). In tal senso, la sua determinazione appartiene al culto e deve essere dipinta «conformemente ai fedeli modelli della vita spirituale "secondo immagine, somiglianza e sostanza"» (*Ivi*, p. 94). I pittori, infatti, sono come degli asceti, «sono i portatori di una particolare missione ecclesiale. Essi per la coscienza ecclesiale – spiega Florenskij – hanno un determinato grado nell'organizzazione sacerdotale del Culto, occupano un posto determinato nella teocrazia e alla docenza della Chiesa partecipano appunto nella loro qualità di pittori d'icone» (*Ivi*, p. 93). Proprio per questo, «l'icona si costituisce tale soltanto quando la Chiesa ha riconosciuto la conformità dell'immagine raffigurata alla Protoimmagine di ciò che è raffigurato o in altre parole l'ha dichiarata icona» (*Ivi*, p. 95).

una mera rappresentazione di un modello (come la semplice raffigurazione di un originale); essa è rivelazione del sacro e testimonianza, segno visibile, che manifesta l'invisibile²⁶¹.

Su questa linea prosegue ancora Evdokimov secondo il quale «l'icona non dimostra niente, essa mostra; evidenza folgorane, essa si pone come argomento “kalokagatico” dell'esistenza di Dio»²⁶². E, ancora, leggiamo:

«Certamente l'icona non ha realtà propria; in se stessa non è che una tavola di legno; precisamente perché trae tutto il suo valore teofanico dalla sua *partecipazione* al “totalmente altro” mediante la rassomiglianza, non può racchiudere niente in se stessa, ma diviene come uno schema d'irradiazione. L'assenza di volume esclude ogni materializzazione; l'icona traduce una presenza dinamica che non è localizzata né rinchiusa, ma irradia intorno al suo punto di condensazione»²⁶³.

L'icona, dunque, esprime figurativamente quell'esperienza di rapporto con l'Ineffabilità divina che svela contemporaneamente la verità dell'uomo: come forma visibile del Dio invisibile, esprime la rivelazione di Dio nell'immagine dell'uomo²⁶⁴. Attraverso l'immagine, la “bellezza” appare come luogo

²⁶¹ Ma vi è ancora un'altra dimensione che, secondo Florenskij, caratterizza l'icona. Una dimensione che si può storicamente spiegare attraverso il rilievo di quella connessione assai stretta che esiste tra l'icona e l'Egitto (è qui, infatti, che trae origine la pittura d'icone). «L'icona – scrive Florenskij – culturalmente e storicamente ereditò la funzione della maschera rituale, elevando al massimo grado questa funzione – di mostrare passato nell'eterno riposo e deificato lo spirito del defunto. E avendo ereditato questa funzione, l'icona insieme ad essa adottò la tecnica particolare caratteristica della preparazione della maschera sacra e i fenomeni culturali connessi, e perciò anche il patrimonio di una millenaria elaborazione dei metodi artistici» (*Ivi*, p. 185). Una funzione, dunque, simile a quella riconosciuta e descritta da Vernant a proposito del concetto di *eidōlon*, termine al quale i greci dell'età arcaica attribuivano il valore di doppio (di sostituto di un essere la cui proprietà essenziale era l'assenza) e attraverso il quale accedevano alle molteplici figurazioni del soprannaturale (J. P. Vernant, *Figure, idoli, maschere*, Il Saggiatore, Milano 2001). Spiega ancora Florenskij: «l'essenza sacra della maschera non soltanto non sparì con la decomposizione della sua forma anteriore, ma, liberatasi di quel cadavere, si creò un corpo artistico. L'icona» (Florenskij, *Le porte regali*, cit., p. 185).

²⁶² P. N. Evdokimov, *cit.*, p. 185. Scrive ancora Evdokimov: «Lo stesso termine di “icona” esclude già ogni identificazione e sottolinea la *differenza di natura* tra l'immagine e il suo prototipo, “tra la rappresentazione e ciò che è rappresentato”. Non si può mai dire “l'icona del Cristo è il Cristo”, come si dice “questo pane è il corpo del Cristo”, poiché sarebbe un'idolatria evidente. L'icona è un'immagine che testimonia una presenza di un ordine ben definito: essa permette una comunione orante, che non è comunione eucaristica, sostanziale, con la natura glorificata del Cristo, bensì comunione spirituale, mistica con la sua Persona» (*Ivi*, p. 196). E più avanti: «Infatti “l'icona porta il nome del prototipo, non porta (né contiene) la sua natura”, precisa il VII Concilio: ciò significa che il contenuto religioso, l'essenza mistica dell'icona non si rapporta che alla *presenza ipostatica*. Non esiste dunque alcuna ontologia “iscritta” nella natura dell'icona: essa “non contiene nessuna natura”, non attrae né ritiene nulla, ma il Nome-Ipostasi vi irradia al di là di ogni imprigionamento nel volume stesso della tavola. L'icona non ha esistenza propria; partecipazione e “immagine conduttrice”, essa conduce al Prototipo ed annuncia la sua presenza, testimonia la sua Parusia. Questa non si serve affatto dell'icona come di un luogo d'incarnazione, ma vi trova il centro di un irradiazione dinamico. *La presenza iconica è un cerchio il cui centro si trova o piuttosto si riflette in ogni icona, ma la cui circonferenza non è in nessun luogo*» (*Ivi*, pp. 196-7).

²⁶³ *Ivi*, pp. 182-3. Continua Evdokimov: «È questa teologia liturgica della presenza, affermata nel rito della consacrazione, che distingue nettamente l'icona da un quadro a soggetto religioso e traccia la linea di demarcazione tra i due. [...] L'artista scompare dietro la tradizione che parla; le icone non sono quasi mai firmate; l'opera d'arte lascia posto ad una teofania; ogni spettatore alla ricerca di uno spettacolo qui si trova spaesato; l'uomo, colto da una rivelazione folgorante, si prostra in atto di adorazione e di preghiera» (*Ivi*, p. 183). E ancora, in un altro passo, leggiamo: «Per incontrare la Bellezza a volto svelato, per attingere alla ricchezza della sua grazia, occorre, mediante una trans-ascendenza, mediante un superamento del sensibile e dell'intelligibile, oltrepassare le porte segrete del Tempio ed è l'icona. Non è più l'invocazione ma la Parusia; la Bellezza viene incontro al nostro spirito non per rapirlo, bensì per aprirlo alla prossimità bruciante del Dio personale. È la discesa della Sapienza celeste che fa della *Sophia* terrestre il suo irraggiante ricettacolo, il roseto ardente. L'arte dell'icona non è autonoma, è inclusa nel Mistero liturgico e rifugge di presenze sacramentali. Essa fa sua una certa “astrazione”; si potrebbe dire una certa transfigurazione» (*Ivi*, p. 104).

²⁶⁴ In altri termini, da questo punto di vista, se in natura si può vedere solo la parte sensibile, nell'arte si può contemplare l'universale-intelligibile. In tal senso l'opera d'arte – come afferma Werner Hofmann riportando le

della rivelazione dell'invisibile originario e come testimonianza di un ordine ben definito²⁶⁵. In questo senso, l'esperienza estetica si dà autenticamente come esperienza religiosa²⁶⁶.

Non si è mai soli davanti a un'icona bizantina, né passivi: si è inseriti in uno *spazio* ecclesiale, liturgico e in una pratica collettiva. La funzione liturgica è, in essenza, comunitaria. Si è soli soltanto di fronte a un quadro della nostra cultura moderna: non c'è più bisogno di passare attraverso una storia collettiva e una pratica condivisa per appropriarsi della sua sostanza. Al contrario dell'arte religiosa occidentale (e «all'opposto dell'immagine naturalistica e dell'apparenza carnale»), l'icona conserva pertanto tutto il suo valore simbolico all'interno del rituale liturgico²⁶⁷. Il suo valore "teofanico" è dato dalla partecipazione all'universo mistico e "invisibile" del sacro: la sua presenza manifesta un'assenza segreta e irradia la potenza divina. Scrive ancora Evdokimov:

«L'icona è una rappresentazione simbolico-ipostatica che invita a trascendere il simbolo, a comunicare all'Ipostasi, per partecipare all'indescrivibile. Essa è una via attraverso la quale si deve passare per superarla. Non si tratta di sopprimerla, ma di scoprire la sua dimensione trascendente. Essa incontra l'Ipostasi ed introduce all'esperienza della Presenza spogliata di forme empiriche. [...] Dunque l'icona non conduce verso l'assenza pura e semplice dell'immagine, ma, al di sopra e al di là dell'immagine, verso l'*Iper-icona* indescrivibile, ed è questo il suo aspetto apofatico, l'*apofasi iconografica*» (Ibid, p. 226).

Di qui, in questa spinta «al di là dell'immagine»²⁶⁸, in questa eccedenza di immagine, si capiscono meglio quelle «trasgressioni dell'unità prospettica» proprie della rappresentazione iconica; le icone

parole di Ugo di San Vittore – rende possibile allo spirito l'«ascesa dal visibile all'invisibile» (W. Hofmann, *I fondamenti dell'arte moderna*, Donzelli, Roma, 2003, p. 42).

²⁶⁵ In questo senso, non mi sembra del tutto azzardato accostare il pensiero di Evdokimov a quello del grande filosofo russo Vladimir Sergeevic Solov'ëv, che nelle sue *Lezioni sulla Teandria* (1877-1881), tenute durante il suo "periodo teosofico", così afferma: «La realtà di tale mondo [il mondo divino], che per necessità è infinitamente più ricco del nostro mondo visibile, può evidentemente essere accessibile totalmente solo a chi appartiene effettivamente allo stesso mondo. Ma siccome anche il nostro mondo naturale si trova necessariamente in stretto nesso con questo mondo divino, siccome tra questi due mondi non c'è né ci può essere un abisso incolmabile, raggi e riflessi singoli del mondo divino devono penetrare anche nella nostra realtà e costituire tutto il contenuto ideale, tutta la bellezza e tutta la verità che vi scopriamo. L'uomo, che appartiene ad ambedue i mondi, può e deve con l'atto della contemplazione intellettuale attingere il mondo divino e pur restando ancora nel mondo della lotta e dell'oscura ansia, entrare in contatto con le chiare immagini del regno della gloria e della eterna bellezza» (V. S. Solov'ëv, *Sulla divinità e altri scritti* [1877-1881], Jaca Book, Milano 1990, p. 148).

²⁶⁶ Essenziale in questi passaggi è anche il riferimento a Dostoevskij («la bellezza salverà il mondo»), autore più volte citato da Evdokimov (*Op. cit.*, pp. 59-64). A tal proposito, circa la questione dell'"inutilità" del bello, leggiamo: «Accanto ad una civiltà tecnica, altamente pratica e utilitaristica, si pone la cultura dello spirito, che è un campo predestinato per "coltivare" i valori "inutili", più esattamente "gratuiti", fino al momento dell'ultimo superamento verso l'"unico" non "utile" ma "necessario", secondo le parole del Vangelo» (*ivi*, p. 64).

²⁶⁷ In effetti, come spiega ancora Evdokimov, già a partire dal secolo XIII, Giotto, Duccio, Cimabue, Fra Angelico, sotto l'influsso dell'intellettualismo scolastico, si allontanarono da quella realtà misteriosa, mistica, invisibile e "irrazionale" espressa ancora nei canoni dell'*icona* orientale (l'arte, per eccellenza, del trascendente). Introducendo la prospettiva della profondità (nonché il realismo, la fattualità ottica e il chiaroscuro), la loro pittura rompeva con i "canoni iconografici" tradizionali e ritrovava, così, la sua autonomia e la sua indipendenza dal rituale. Proprio a partire da questo momento, la visione pittorica occidentale, sostanzialmente "soggettiva" (soggetta ai trasporti psichici individuali), non trova più integrazione nel mistero liturgico, perdendo così il linguaggio dei simboli e delle "presenze invisibili". L'arte sacra diventa semplice rappresentazione religiosa spostandosi verso la decorazione, il ritratto e il paesaggio. Come ribadisce Evdokimov, «si può dire che, misticamente, il Medio Evo si spegne precisamente quando scompaiono gli angeli, quando l'icona cede il posto all'immagine allegorica e didattica e il pensiero indiretto al pensiero diretto. È la fine dell'arte romanica, arte essenzialmente iconografica, ed è qui che l'Occidente si distacca dall'Oriente» (*Ivi*, p. 173).

²⁶⁸ Come si può ben capire, nella dottrina teologica della Chiesa orientale l'icona ha dato luogo ad un'immagine che non è equiparabile all'idolo o al simulacro; anzi, la sua possibilità "teofanica" deriva proprio dalla condanna

«prospetticamente erronee» definiscono la «libertà “giuridica” dalle leggi della prospettiva lineare» e, nello stesso tempo, la consapevolezza nel pittore delle sue «trasgressioni prospettiche»²⁶⁹. La «prospettiva rovesciata o inversa», come appunto la chiama Florenskij, non è che il segno del passaggio dal visibile all'invisibile, non è che la registrazione paradossale di un «tempo capovolto» e di uno spazio che si dà al di là del sensibile.

In questo modo Florenskij denunciava l'arbitrarietà della rappresentazione prospettica del mondo rinascimentale e senza ricorrere direttamente all'analisi delle esperienze avanguardiste, tornava, come si è visto, all'ordine pittorico delle icone sacre e alla «prospettiva rovesciata», contrapponendo così alla “falsa” idea di rappresentazione naturalistica, una più generale (e universale) concezione di espressione simbolica²⁷⁰. Da questa angolatura, la visione prospettica appariva soltanto come *uno* degli innumerevoli

vetero-testamentaria dell'idolatria. Non è, come la copia (o il ritratto), rappresentazione visibile di un'altra realtà visibile, non è semplice raffigurazione di un modello, non è imitazione dell'originale, ma immagine (*eikón*) che mostra in se stessa la misteriosa presenza del Modello, che presenta, paradossalmente, il «visibile dell'invisibile»; immagine, dunque, libera da ogni vincolo associativo, che affonda in una «metafisica concreta» (P. A. Florenskij, *Le porte regali*, cit., p. 125). Lo spiega bene anche Massimo Cacciari: «Non l'idolo pagano ispira l'icona, e ne determina la genesi nel mondo cristiano, ma l'assenza, il nascondimento della Parola, cui si rivolge il “tu” di Mosè. L'icona plotiniana ricorda la statua olimpica di Zeus, l'irradiante finzione dell'idolo; l'icona cristiana è costretta a rispondere alla negazione vetro-testamentaria che di esso è stata compiuta. [...] La teologia dell'icona ha sempre considerato *positivamente* questa condanna, tanto da intenderla come ‘introduzione’ necessaria alla *vera* icona. Essa non può, quindi, ‘condividere’ semplicemente la luce della metafisica plotiniana. L'Evento ne ha sconvolto i tratti: il mistero dell'incarnazione può rispondere all'assenza vetro-testamentaria di immagine, soltanto sconvolgendo quella “razionale” filosofia dell'icona, cui Plotino aveva offerto suprema sistemazione. Non il gioco riflettente tra i gradi dell'essere soddisferà mai la nostalgia giudaica per l'*esserci* del Nome; solo la piena affermazione che *questa* immagine per nessun verso è più semplice ombra, simulacro, finzione, per nessun verso appartiene più alla “palude tenebrosa”, alla “dimora della dissomiglianza”, sembra capace di liberare dal divieto vetro-testamentario (che ancora più possente risuona nella teologia islamica). Ma tale idea deriva necessariamente e integralmente dalla fede nell'incarnazione, dalla professione di questo mistero» (M. Cacciari, *Icone della Legge*, Adelphi, Milano, 1985, pp. 176-7). Per la Chiesa, dunque, l'immagine sacra deriva precisamente dall'assenza di immagine diretta nell'Antico Testamento. Leggiamo più sopra: «Tra l'incoercibile *attenzione* plotiniana alla irraggiungibile purezza dell'*endon eidos* e la rappresentabilità dell'Invisibile in quanto Invisibile, che nell'icona si afferma, sta il cuneo della proibizione vetro-testamentaria dell'immagine, cui la tradizione giudaica rimane fedele. [...] La teologia dell'icona non può, infatti, porsi in sicura continuità con la dottrina neoplatonica; una duplice *crisi* la separa da questa: non solo il decisivo istante dell'incarnazione, ma la stessa assenza di immagini, lo stesso *esodo* da ogni immagine, che contrassegnano il destino ebraico» (*Ivi*, p. 174). Tuttavia, siamo anche, al contempo, all'interno e all'esterno della tradizione platonica. All'interno, perché l'iconografia (nel suo simbolismo che riconduce il sensibile alla sua dimensione celeste) fiorisce nel platonismo della patristica orientale, ma anche, e comunque, in discontinuità con questa stessa tradizione. La teologia dell'icona, infatti, dal momento in cui accoglie il mistero dell'incarnazione del Verbo nel Cristo e nella misura in cui rimanda alla fondamentale *assenza* di immagini propria dell'ebraismo, segna una frattura con la dottrina neoplatonica dell'immagine e, ancora sul piano iconologico, con il platonismo in generale. L'icona, detto altrimenti, rompe con la «dialettica della rivalità» di Platone (G. Deleuze, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 224): sfugge alle dicotomie *essenza/apparenza*, *sensibile/intelligibile*, *immagine/idea*, *copia/originale*; oltrepassa la distinzione tra copia e simulacro. Non intrattiene un rapporto (di somiglianza) con l'originale, non rappresenta un Modello, non raffigura un'Idea: l'icona è paradossale presentazione di un'*assenza* d'immagine, partecipazione e irradiazione dell'*Altro*, immagine essa stessa dell'Invisibile. Non ha equivalente logico-discorsivo, ma si manifesta come dimensione propria del mostrarsi, come luogo visibile di ciò che, paradossalmente, rimane invisibile. Sul tema dell'icona è tornato ancora Cacciari in un suo ultimo piccolo saggio (M. Cacciari, *Tre icone*, Adelphi, Milano, 2007).

²⁶⁹ P. A. Florenskij, *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, Gangemi Editore, Roma, 2003, p.79. In questo testo del 1919 così Florenskij chiarifica la sua posizione: «In quei periodi storici della creazione artistica in cui non si nota l'uso della prospettiva, gli artisti figurativi non è che “non sappiano”, ma *non vogliono* usarla, o più precisamente, vogliono servirsi di un altro principio di rappresentazione che non sia la prospettiva, e vogliono così perché il genio del tempo comprende e sente il mondo in un modo cui è immanente anche *questo mezzo* di rappresentazione» (*Ivi*, p. 91).

²⁷⁰ Scriveva Florenskij: «Il fatto è, in sostanza, che la rappresentazione di un oggetto, non è lo stesso oggetto in qualità di rappresentazione, non è una copia delle cose, non è il duplicato di un ‘angolo’ del mondo, ma indica

mezzi (ristretto e limitato nell'applicazione) di raffigurazione del mondo e, comunque, come *una* delle diverse forme di rappresentazione simbolica (basata sulla visione "monoculare", sulla riduzione di ogni alterità esperienziale dello spazio allo sguardo unico e fisso).

«La geometria di Euclide – così scriveva – è una delle innumerevoli geometrie, e *non abbiamo* alcun fondamento per affermare che lo spazio *fisico*, lo spazio dei processi fisici, è proprio lo spazio euclideo. Questo è soltanto un postulato, cioè l'esigenza di avere questa idea del mondo e di conformare a questa esigenza tutte le altre rappresentazioni. E la stessa esigenza sorge dalla *fede* a priori nelle scienze naturali fisico-matematiche che si configurano in un modo ben determinato, cioè con un principio di continuità, con un tempo assoluto, con corpi assolutamente solidi, etc.»²⁷¹.

Come sovvertimento di ogni regola prospettica, l'icona – e qui Florenskij segue San Dionigi l'Areopagita – è invece una «finestra» aperta sul mondo spirituale²⁷²; anzi, è una «porta» aperta, nello stesso significato che a quest'ultima le ha attribuito Simmel: ciò che «riversa la vita al di fuori della limitatezza di un essere-per-sé isolato verso l'illimitato in tutte le sue direzioni», ciò che ci regala «il meraviglioso sentimento di essere sospesi per un istante tra cielo e terra» (Simmel 2011, p. 4)²⁷³.

L'icona è "sacra" perché l'immagine si apre a qualcosa di altro rispetto a se stessa, a qualcosa che accade prima ancora del suo manifestarsi, a qualcosa che viene dal fuori, che rimanda ad una trascendenza, ad una exteriorità irriducibile alla sua pura immanenza.

Le ricerche teologiche sull'arte sacra tracciano e perfezionano, dunque, la metodologia ermeneutica di Florenskij incentrata sulla teoria-esperienza del simbolo e sulla teologia dell'incarnazione, fulcro attorno

l'originale come suo simbolo. Il naturalismo, inteso come verosimiglianza esteriore, come imitazione della realtà, come fabbricazione di sosia delle cose, come fantasma del mondo, non solo non è necessario, secondo quel che dice Goethe a proposito del cagnolino amato e della sua rappresentazione, ma è anche semplicemente impossibile. La *verosimiglianza* prospettica, se veramente essa esiste, se in generale essa è verosimiglianza, lo è non per una affinità esteriore, ma nella misura della trasgressione prospettica, cioè del suo significato interno, nella misura in cui è simbolica. Del resto, di quale 'somiglianza' si può parlare, per esempio, tra il tavolo e la sua rappresentazione prospettica, quando i lati paralleli sono rappresentati con linee di fuga, gli angoli retti con acuti e ottusi, i segmenti e gli angoli uguali tra di loro sono raffigurati con grandezze non omogenee, mentre le grandezze non omogenee sono rappresentate come eguali? La rappresentazione è, sempre, un simbolo, ogni rappresentazione, qualunque essa sia, prospettica e non, e tutte le immagini delle arti figurative si distinguono l'una dall'altra non perché alcune siano simboliche e altre, per così dire, naturalistiche, ma perché, essendo tutte parimenti non naturalistiche, sono simboli delle diverse facce di un oggetto, di diverse percezioni del mondo, di diversi livelli di sintesi. I vari modi di rappresentazione si distinguono l'uno dall'altro non come si distingue l'oggetto dalla sua rappresentazione, ma sul piano simbolico. Alcuni più, altri meno, appartengono a tutta l'umanità. Ma la natura comune a tutti è simbolica. E dunque la *prospettiva* nella rappresentazione non è assolutamente una proprietà degli oggetti, come ritiene il naturalismo volgare, ma soltanto un mezzo di espressione simbolica, uno tra i possibili stili simbolici, il cui valore artistico può dipendere da un particolare punto di vista, ma proprio in quanto tale, si pone al di là dei giudizi senza appello sulla sua verosimiglianza, della pretesa di un "realismo brevettato"» (Ivi, pp. 116-7).

²⁷¹ Ivi, p. 127.

²⁷² P. A. Florenskij, *Le porte regali*, cit., pp. 59-61.

²⁷³ G. Simmel, *Ponte e porta*, in *Ponte e porta. Saggi di estetica* (a cura di A. Borsari-C. Bronzino), Archetipolibri, Bologna, 2011, p. 4. Nelle sue riflessioni sociologiche ed estetiche, in questo saggio del 1909, Georg Simmel attribuiva appunto alla porta la capacità di abolire «la separazione tra esterno e interno»; la porta, così ribadiva, «presenta in modo più netto come separazione e congiunzione non siano altro che le due facce di una medesima azione»; ma «dal momento che può essere aperta, la sua chiusura offre il sentimento di una più forte chiusura nei confronti di tutto ciò che è al di là di questo spazio, più incisivamente di quanto non faccia la parete priva di ogni articolazione». In tal senso la porta diviene l'immagine di un punto-limite: «L'unità finita, alla quale abbiamo connesso un pezzo dello spazio infinito designato per noi, ci connette poi a sua volta a quest'ultimo, in essa – continua Simmel – il limite è adiacente all'illimitato, e non nella morta forma geometrica di una parete divisoria, ma come la possibilità di uno scambio continuo» (Ivi, pp. 3-4).

al quale ruota la sua concezione della vita²⁷⁴. L’“icona-simbolo” diventa, pertanto, il luogo dell’identità nella distinzione tra visibile e invisibile, immagine e parola, luce e ombra, oro e colore. L’icona sacra è simbolo in quanto non esaurisce in sé il suo significato. Così leggiamo in un saggio del 1922:

«La comune idea che ci si fa del simbolo, come qualcosa di autosufficiente, anche se in parte condizionato, di vero, è radicalmente falsa, perché il simbolo o è più o è meno di ciò. Se il simbolo, in quanto conforme allo scopo, raggiunge lo scopo, esso è realmente indivisibile dallo scopo – dalla realtà superiore che esso rivela; se esso invece non rivela una realtà, ciò significa che non ha raggiunto lo scopo e pertanto in esso non è possibile ravvisare un’organizzazione conforme a uno scopo, una forma, e significa che, mancando questa, non è un simbolo, non è uno strumento dello spirito, bensì mero materiale sensibile»²⁷⁵.

Nel simbolo Florenskij coglie un «incarnato» di realtà fisico-spirituale in cui si esprime l’antinomicità dell’essere, l’unità e la non riconducibilità di fenomeno e noumeno, di visibile e invisibile, di conscio e inconscio, di logico e prelogico, di soggetto e oggetto, di sensibile, razionale e mistico²⁷⁶. Ed è per questo che la sua interpretazione conferisce al simbolismo un particolare carattere realistico sia pur sempre orientato al disvelamento di una realtà invisibile; perché nel simbolo in quanto idea materialmente formata, struttura figurativo-semanticamente capace di collegare il visibile all’invisibile, si mantiene sempre il tratto di una relazione viva e concreta tra le forme culturali (nella loro configurazione estetica) e ciò che sempre le trascende.

In *Symbolarium (dizionario dei simboli)*, testo del 1923, nell’intento di «fissare i significati delle immagini visive utilizzate per designare dei concetti», dai più semplici elementi geometrici delle immagini grafiche (dai segni grafici dei sistemi ideografici di scrittura dell’antichità) fino all’arte grafica moderna in tutte le sue manifestazioni (compresi i marchi commerciali), Florenskij ricordava come le immagini «diventano il mezzo per esprimere concetti astratti semplici e complessi e nelle quali le

²⁷⁴ Scrive Natalino Valentini: «Abbiamo validi motivi per ritenere Pavel Florenskij un simbolista e il problema del simbolo tra i più importanti, se non il più importante, per la *comprensione* della sua teoria. Il valore fondante del simbolo, la sua comprensione quale comune denominatore scientifico-filosofico-teologico di ambiti a prima vista irriducibili tra loro – scienza e fede, ragione e rivelazione, filosofia e teologia, cultura e religione –, per Florenskij era determinato, da un lato, dalla sua intuizione vitale del mondo e dallo scopo di “costruire una concezione unitaria del mondo”, dall’altro – per quanto paradossale possa sembrare se applicato alle condizioni del simbolismo allora imperante – *da una sua personale esperienza del simbolo*, da una comprensione dello stesso quale fondamento interiore e quale tessuto dell’essere. Basterebbe esaminare più attentamente la corrispondenza tra padre Pavel e Andrej Belyj – una delle prime occasioni in cui Florenskij affrontò il problema del simbolo – per convincersi dell’assoluta indipendenza e peculiarità teoretica rispetto al simbolismo artistico-letterario allora dominante, come pure a quello filosofico che ne costituiva lo sfondo imprescindibile (Schelling, Goethe, Nietzsche, Vjaceslav Ivanov). La trattazione tradizionale del simbolo quale *segno* di una realtà altra e superiore o quale suo *sostituto* non convincevano Florenskij nella sua lotta al soggettivismo o allo psicologismo dominanti nella filosofia e nella teologia coeve. Infatti, già nel citato saggio *Empiria ed empirismo* Florenskij definiva il simbolo l’“unità organica di raffigurante e raffigurato, di simbolizzazione e simbolizzato” e introduceva il principio di “trasparenza” e di “traslucenza” dei simboli quali livelli di stratificazione della realtà e del mondo, ma anche dell’essere, per una più profonda lettura ermeneutica dei significati ivi nascosti. Lo status real-cognitivo e vitale del simbolo, insieme a particolari procedure linguistiche della sua delucidazione, rendono semmai la teoria del simbolo di Florenskij assai affine alla fenomenologia di Husserl e in particolare dell’ermeneutica fenomenologica di Heidegger» (N. Valentini, *La simbolica della scienza in Pavel A. Florenskij*, introduzione a P. A. Florenskij, cit., pp. LVIII-LIX).

²⁷⁵ P. A. Florenskij, *Le porte regali. Saggio sull’icona*, Adelphi, Milano, 1977, p. 60.

²⁷⁶ N. Valentini, *La simbolica della scienza in Pavel A. Florenskij*, introduzione a P. A. Florenskij, cit., p. LIX.

raffigurazioni concrete assurgono a segni e simboli delle idee»²⁷⁷. E nel saggio del 1917, *La simbolica delle visioni*, scriveva: «Il simbolo è una realtà che, essendo affine a un'altra dal di dentro per la forza che la produce, da di fuori è solo simile e non identica alla suddetta»²⁷⁸. E subito dopo spiegava:

«La somiglianza tra il simbolo e quanto è simboleggiato può essere stabilita da segni *differenti*, anzi differentissimi, ma ogni volta, qualunque sia il segno su cui tale somiglianza si basa, il suo significato è rammentativo e non generativo: esso attira l'attenzione sul simbolo spingendo ad addentrarsi nel profondo, ma non genera il simbolo stesso, poiché il simbolo è simbolo non per la presenza del tale o del tal altro segno, ma per la presenza di una certa realtà dell'energia di una determinata altra realtà e, di conseguenza, per la *sinergia* di due – minimo due - realtà»²⁷⁹.

Il simbolo, dunque, non ha nulla a che fare con il semplice “segno”, non è sinonimo di qualsivoglia rappresentanza convenzionale, pragmatica o allegorica del pensiero. E non è neanche esclusiva proprietà del soggetto, sua creazione cosciente, sua invenzione arbitraria²⁸⁰.

«La *simbolica* – spiega Florenskij – non può essere inventata da chicchessia, né la sua nascita è sufficiente alla sua determinazione; essa si *svela* tramite lo spirito nelle profondità del nostro essere, nella convergenza di tutte le forze vitali, e di lì *dà notizia di sé*, incarnandosi in una serie di involucri consecutivi e stratificati l'uno sull'altro, per poi nascere, infine, dall'osservatore che l'ha individuata e le ha concesso di incarnarsi. Il fondamento della simbolica non è l'arbitrio, ma la natura recondita del nostro essere: il linguaggio dei simboli – che poi è *linguaggio* in generale, poiché anche la lingua verbale è simbolica, sebbene sia lingua della lingua –, il linguaggio dei simboli è insito in noi nella nostra stessa creazione, e per di più *non* come congenito, cioè a noi *con-*giunto e che perciò può o *non* può essere, ma in quanto inseparabile dal nostro stesso essere, come qualcosa senza il quale noi non potremmo sussistere; esso è dunque aprioristico. Esso si radica nel profondo più profondo e non sta a noi crearlo, nel senso primo del termine, poiché ciò significherebbe creare la realtà, e per di più non l'una o l'altra realtà personale, bensì la realtà intera dell'esistenza nella sua globalità, giacché ogni realtà particolare esiste contemporaneamente a tutte le sue relazioni con gli altri elementi dell'esistenza. Da noi dipende solo se studiare o non studiare la lingua dei simboli, se approfondire il nostro studio o fermarci – finalmente – a studiarla prediligendo l'una o l'altra direzione. Il fondamento della simbolica è la realtà stessa»²⁸¹.

Il linguaggio dei simboli è, dunque, inseparabile dal nostro stesso essere ovvero, detto altrimenti, ci costituisce in quanto esseri umani. «Immedesimandoci nel simbolo, noi troviamo noi stessi, e quando cerchiamo di penetrare in noi stessi vi scopriamo dei simboli»²⁸². Per questo, il nostro vero *strumentario*

²⁷⁷ P. A. Florenskij, *Il simbolo e la forma*, cit., p. 249. E così poi scriveva: «Il simbolo non è un concetto astratto o una sorta di artefatto in relazione al quale è compito nostro, o di chiunque altro, tracciare confini precisi e con un qualche atto statutario impedirgli di andare oltre i limiti fissati. In quanto formazione viva dello spirito, il simbolo è compatto e determinato in se stesso, ma dall'interno, e non dall'esterno. Solo lo studio dei casi oggettivi dell'utilizzo dei simboli dà modo di comprenderne orientativamente – e solo orientativamente – i confini. Siamo convinti che, pur con tutti i suoi movimenti, quanto è vivo rimane fedele a se stesso e non valica i limiti della propria struttura; ciò non di meno non sappiamo mai per tempo come si disporrà quanto è vivo in ogni singolo caso. Così è anche per il simbolo» (*Ivi*, pp. 275-6).

²⁷⁸ *Ivi*, p. 187.

²⁷⁹ *Ivi*, p. 188.

²⁸⁰ «Analogamente alla creazione delle parole – scriveva ancora Florenskij in *Symbolarium*, testo del 1923 –, la creazione di immagini ideografiche pertiene ai popoli e solo in casi eccezionali si deve all'ispirazione del singolo» (*Ivi*, p. 255).

²⁸¹ *Ivi*, p. 189-90.

²⁸² *Ivi*, p. 191.

è «l'insieme dei *simboli del nostro spirito*»²⁸³.

Detto altrimenti, anche secondo la visione di Florenskij, l'uomo non è ontologicamente, esistenzialmente e culturalmente concepibile senza considerarlo in ordine alla sua disposizione simbolica, a quella realtà simbolica che definisce il modo stesso del suo essere al mondo.

II.6) *Symbolos* e *symbolon* nella prospettiva critica di Northrop Frye

In una raccolta di saggi dal titolo, *Mito, metafora e simbolo*, Northrop Frye, ha condotto un'analisi dell'universo simbolico nelle opere d'arte e, in modo più specifico, nella letteratura intesa come struttura mitica e metaforica. A tale struttura e alla sua continuità di immagini, leggi e codici narrativi, è legata, secondo Frye, la conoscibilità del «cosmo verbale» (nel cui centro dimora la letteratura) che ha appunto come suo referente essenziale, il simbolo. E il simbolo, in questa prospettiva, viene analizzato come «mezzo di scambio».

L'orizzonte culturale nel quale si muove Frye è, dunque, la letteratura intesa però come narrazione di carattere mitologico. Il mito, infatti, dal punto di vista dell'analisi *critica*, significa «storia o narrazione (*mythos*), e la forma e la struttura delle prime storie, a prescindere dal loro contesto originario o dalla loro funzione sociale, continuano a riapparire nelle narrazioni letterarie fino ai nostri giorni»²⁸⁴.

Ed è in questo senso, appunto, che possiamo riconoscere la capacità della letteratura di comunicare con noi attraverso distanze di tempo e di cultura, e ciò grazie proprio alla figura del simbolo, uno dei suoi punti nodali più importanti. Su questa figura, allora, dobbiamo, in breve, concentrare la nostra attenzione, a partire dalla sua radice etimologica greca (*symbollein*, “mettere insieme” o, in altri contesti, “gettare insieme”).

«Un *symbolon* – ricorda Frye – era uno scontrino o un contrassegno, qualcosa che poteva essere spezzato in due e nuovamente riconosciuto facendo combaciare la linea di spaccatura. Con un'ovvia derivazione acquistò il significato di *biglietto*, ad esempio per una rappresentazione teatrale»²⁸⁵.

Tuttavia come sostantivo maschile *symbolos* significa anche auspicio o divinazione, come ad esempio le predizioni che si traevano dalle viscere degli uccelli o dalle posizioni delle stelle. Proprio questo significato ha consentito a Frye di individuare nel simbolo quel senso di «gettatezza» contenuto in *ballein* che rimanda a qualcosa di casuale o accidentale, e che rivela «una parte di qualcosa di non perfettamente comprensibile»²⁸⁶.

«In queste due parole greche possiamo vedere l'inizio di una distinzione nella nostra concezione del simbolismo, che corre parallela a tutta la sua storia. Un *symbolon* è qualcosa che non è completo in sé, ma ha bisogno di qualcos'altro, o di un'altra metà di sé, che lo renda completo. Un *symbolos*, invece, ci collega con qualcosa che è troppo complesso o misterioso perché lo possiamo capire immediatamente»²⁸⁷.

²⁸³ *Ivi*, p. 203.

²⁸⁴ N. Frye, *Mito metafora simboli*, Editori riuniti, Roma, 1989, p. 7

²⁸⁵ *Ivi*, p. 67

²⁸⁶ *Ibid.*

²⁸⁷ *Ivi*, p.68

La tensione tra *symbolon* e *symbolos*, racchiusa nel senso più generale conservato nel termine *simbolo*, viene ricercata da Frye all'interno dello spazio narrativo che attraversa l'opera di autori come Dickinson, Mallarmé, T.S. Eliot, Wyatt, Yeats, Rilke, Shakespeare e i testi sacri come la Bibbia. Proprio tale spazio svela il gioco del *symbolon/symbolos* così come emerge nelle diverse figure/immagini dei testi letterari analizzati.

«Ogni parola è un simbolo verbale con due contesti. Innanzi tutto è la metà di un *symbolon* che deve esser fatta combaciare con la sua altra metà, e cioè con il suo significato convenzionale, nel ricordo o in un dizionario. In secondo luogo è un *symbolos*, con un significato, relativo al suo contesto, che ci darà un ulteriore indizio per capire il senso del disegno verbale totale di cui essa fa parte»²⁸⁸.

Vi è, dunque, una doppia natura del simbolo, come qualcosa che è completato sia dal suo contesto che dalla sua relazione con qualcosa che si trova al di fuori del mondo delle parole: «finché continua a usare delle parole, la letteratura può difficilmente diventare così astratta, così lontana da ogni diretta rappresentazione di ciò che è esterno ad essa, come possono esserlo la pittura e la musica»²⁸⁹.

Frye riconosce tale funzione in un tardo sviluppo della teoria dei simboli ovvero, nella concezione del «correlato oggettivo» di Eliot:

«L'unico modo di esprimere l'emozione in forma d'arte – qui Frye cita direttamente Eliot – è quello di trovare un «correlato oggettivo», cioè una serie di oggetti, una situazione, un seguito di avvenimenti che costituisca la formula di quella *particolare emozione*; tale che, qualora vengano dati i fatti esterni, che terminano necessariamente nell'esperienza sensoriale, l'emozione sia immediatamente evocata»²⁹⁰.

È in un tale contesto letterario che Frye introduce l'analisi della metafora come una figura retorica che si muove nell'orizzonte del simbolico. E vi appare come «l'affermazione o la pseudo-affermazione che A è B, come la forma principale della figura retorica, come la figura essenziale di cui tutte le altre sono varianti»²⁹¹. Quando, però non è possibile prendere l'affermazione alla lettera, occorre guardare «allo spazio vuoto che si trova fra quello che sembra dire e ciò che ovviamente non è vero in quello che dice». Frye a tal proposito cita Isaia (55:12): «Perché con gaudio uscirete e pace avrete nel vostro viaggio: i monti e i colli risuoneranno d'inni dinanzi a voi, e le piante tutte del paese faranno applauso con le loro braccia».

«In quello spazio vuoto – commenta Frye – troviamo, in primo luogo, un *symbolon*, il contrassegno, ovvero l'altra metà della prima e più consapevole parte dell'affermazione totale. In secondo luogo, si tratta di un *symbolos*, un portento o un auspicio di uno stato di esistenza in cui la natura è totalmente umanizzata e in sintonia con la vita umana»²⁹².

²⁸⁸ *Ivi*, p.71

²⁸⁹ *Ivi*, pp. 71-2.

²⁹⁰ *Ivi*, p.72

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² *Ivi*, p.73

A differenza dello stile poetico antico, il verso libero moderno può fare a meno di accorgimenti formali come il metro e la rima, ma il suo ritmo discontinuo spezza la struttura sintattica in frammenti mediativi. Invece di suggerire una connessione magica tra le parole e il mondo, ciò suggerisce non tanto che la realtà è verbale, o in stretta relazione con un tipo verbale, come la pittura o la musica.

«La poesia parla la totalità del linguaggio, il linguaggio del subconscio oltre che il linguaggio della coscienza; il linguaggio dell'emozione oltre che il linguaggio dell'intelligenza. Le unità di questo linguaggio, siano esse parole o immagini o perfino lettere, sono simboliche in relazione sia al proprio contesto verbale sia alle entità esterne che esse rappresentano»²⁹³.

Qualche volta una sottostruttura metaforica di pensiero cambia senza che ce ne accorgiamo. I critici romantici ponevano il linguaggio metaforico al di sopra di quello sintattico, una ragione «superiore» contro una «inferiore». Nella nostra età post-freudiana, consapevoli come siamo della connessione del potere creativo con la repressione e il sogno, tendiamo, al contrario, a metterlo al di sotto. «Tra queste due epoche c'è stato il movimento simbolista in Francia, che li metteva uno di fianco all'altro, ma con le spalle girate». Continua Frye:

«È riconosciuto unanimemente che il Simbolismo è stato un movimento che ha caratterizzato soprattutto la letteratura francese, ed è stato influenzato da Wagner e Baudelaire e, attraverso Baudelaire, da Edgar Allan Poe. Il Simbolismo insisteva su come le parole creassero una propria realtà e non fossero semplicemente dei servomeccanismi che richiamano gli elementi non verbali dell'esperienza. Esso reagiva contro la poesia retorica e spesso sembrava ermetico e sconcertante, perché insisteva sul fatto che il lettore doveva pensare metaforicamente, invece che considerare la metafora come una "licenza poetica", una concessione a un'intelligenza immatura»²⁹⁴.

Potremo continuare con l'analisi dei testi letterari, soprattutto poetici, prodotta da Frye. Tuttavia, ciò che in questa sede ci interessa sottolineare è soprattutto il rapporto che la sua critica individua tra simbolo e contesto, sia esso un contesto culturale oppure, potremmo anche aggiungere, politico e sociale. Di quest'ultimo rapporto, infatti, ci dovremo occupare nel prosieguo del nostro lavoro, e a tal proposito le considerazioni di Frye offrono un'indicazione di metodo importante.

²⁹³ *Ivi*, p.76

²⁹⁴ *Ivi*, pp. 76-7.

Capitolo III

Il simbolo nella psicologia del profondo. Gli studi psicoanalitici

Siamo sempre profondamente influenzati
dal fenomeno simbolico...
sia quando siamo svegli,
sia quando stiamo sognando.
(C. G. Jung)

III.1) Introduzione

Nella pratica psicoanalitica il processo di “simbolizzazione” viene genericamente inteso come un meccanismo di difesa per mezzo del quale un contenuto dell’inconscio (conflitto, impulso, desiderio, fantasia, ecc.) rifiutato dal soggetto e quindi rimosso dalla sua consapevolezza, si ripropone mimetizzato sotto forma di un pensiero, di una scelta od anche di una modificazione somatica (come nell’isteria o in altre malattie psicosomatiche), che con il contenuto rimosso si ricollegano per una qualche proprietà comune. In tal modo il “simbolo” si sostituisce all’elemento disturbante e temuto e siccome il nesso comune tra i due sfugge alla coscienza, quest’ultima, non riconoscendo nel simbolo l’espressione della realtà interiore spiacevole, lo accetta e lo tollera. I sogni sono ricchi di simbolizzazioni il cui significato nascosto può venir interpretato nel trattamento psicoanalitico attraverso associazioni libere e ricordi espressi dal paziente.

Sul piano teorico, nel campo psicoanalitico, il simbolo rientra, invece, nella categoria dei segni, in quanto, attraverso l’interpretazione, denota un rapporto costante tra il simbolo e il simbolizzato.

La prima psicoanalisi, muovendosi nell’ordine delle scienze naturali, intendeva pervenire alla conoscenza dei simboli tramite una loro oggettivazione (come se si trattasse, ad esempio, della decifrazione dei geroglifici egiziani²⁹⁵); la valenza semantica della lettura simbolica di Freud, ad esempio, riducendo il simbolo a segno di processi istintivi elementari, coincideva ancora con l’esigenza esplicativo-riduttiva delle scienze naturali. Più tardi, però, specialmente con Jung, si approderà ad un tipo di spiegazione meno legata ad elementi meccanicistici e più affidata al gioco dell’interpretazione ovvero, ad una teoria “ermeneutica” volta alla comprensione della fenomenologia simbolica del profondo.

In questo senso, si può affermare che mentre nel sistema freudiano la conoscenza simbolica aveva

²⁹⁵ Così scriveva Freud a proposito delle produzioni del lavoro onirico: «non sono fatte con l’intenzione di essere comprese, non creano al traduttore maggiore difficoltà di quanta ne abbia chi cerca di leggere gli antichi scritti geroglifici» (S. Freud, *L’interpretazione dei sogni*, in *Opere 1886/1905*, Newton Compton, Roma, 1992, p. 632.

ancora giocato un ruolo minore (il simbolo denotava per Freud un desiderio represso: la sua griglia interpretativa dava luogo ad una sorta di gioco di equilibri psichici, che valeva soltanto nella misura in cui fosse esclusa un'esperienza del trascendente), nell'interpretazione di Jung, che rimproverava a Freud di confondere i simboli con i segni (o sintomi), gli stessi assumevano il valore di fattore unificante, conscio e inconscio, con la capacità di prefigurare lo sviluppo psichico. Su questo piano il simbolo diventava allora un "generatore di vita" con funzione "trascendente" (il che significava, per Jung, la possibilità di aiutare a superare uno stadio di squilibrio per dare accesso ad uno più integrato). In tal senso, considerando il simbolo come un connettore significativo tra fatti esteriori e interiori, capace di marcare una nevrosi o una guarigione, finì per riabilitare le pratiche divinatorie e il loro simbolismo. E ciò tanto più perché nella sua teoria il simbolo incarna un "archetipo", un campo magnetico che turba la psiche la quale vi si accosta, colpendola sotto forma o d'impulso o di "immagine-idea", cioè di simbolo; se l'archetipo è in parte riconosciuto e vissuto coscientemente, non si produce nevrosi (ma è necessario che l'archetipo resti parzialmente in ombra, altrimenti dal simbolo si scadrebbe nell'allegoria), se invece la psiche rilutta ad accettarlo, il simbolo diventa ossessione o allucinazione. Per lasciar emergere l'archetipo Jung suggeriva un allentamento della coscienza che facesse affiorare le immagini fino al costituirsi di un simbolo adeguato.

Sull'onda di questa prospettiva, prese avvio l'iniziativa degli "*Eranos Jahrbücher*", alla quale collaborarono anche Kerényi, Radin ed altri studiosi; da questa scuola proviene anche l'opera simbolica di Marie-Louise von Franz e quella di James Hillman, che ha approfondito sia il metodo junghiano che i concetti fondamentali di "archetipo" e di "simbolo".

Certo è che la psicoanalisi, nelle sue diverse correnti, ha fatto spesso riferimento all'universo dei simboli e dei miti, elaborando, nel caso di autori diversi e distanti tra loro, come Jung e Lacan, una vera e propria teoria del simbolico. Non possiamo, in questa sede, ripercorrere l'intero arco della riflessione psicoanalitica sul tema delle simbologie, e ci occuperemo, pertanto, solamente di quegli autori che, per ciò che più ci riguarda, offrono un valido apporto alla costruzione del nostro percorso di studio.

III.2) La simbolica dell'inconscio nella psicoanalisi di Freud

Il simbolo, nella riflessione di Sigmund Freud, consiste in una idea concreta, di solito una rappresentazione visiva, che viene usata come sostituto per un'altra dimensione che, invece, appartiene all'inconscio. Si tratta di una identificazione stabile correlata al rapporto che l'inconscio intrattiene con la dimensione simbolica. Le idee inconse rappresentate dal simbolo sono soggette a rimozione e non hanno nessuna possibilità di emergere alla coscienza se non per mezzo del simbolo, il quale, tuttavia, una volta formato diventa indipendente dai fattori individuali che lo hanno generato. In tal senso, l'essenza del simbolo viene colta da Freud nel rapporto costante tra l'espressione manifesta di un sogno, di un lapsus, di un sintomo ed il suo riferimento latente reperibile a livello inconscio.

A questo livello il simbolo precede lo sviluppo del linguaggio individuale e la sua funzione rimanda ad un processo arcaico del pensiero, a una "disposizione mentale" ponte tra la pulsione, l'affetto e gli

oggetti. I simboli esprimono, ad esempio, le reazioni di odio e di amore del bambino nei riguardi dei suoi primi oggetti istintuali: rappresentano gli organi e le attività corporee che mettono in rapporto i genitori con il bambino e rappresentano anche le fantasie e i desideri infantili che non possono essere mai soddisfatti.

Tuttavia, il simbolo costituisce per Freud una delle vie di accesso più importanti all'inconscio da parte della coscienza, un canale di comunicazione privilegiato tra queste due componenti fondamentali della psiche. Il simbolo come trasposizione — dal conflitto reale a quello onirico — richiama la tematica filosofica della metafora, intesa come trasporto da un livello del significato ad un altro, qualitativamente differente. Riscontrare nel simbolo la capacità di passare da un piano all'altro del significato è riconoscere la pluralità dei livelli del discorso, confutando così la semplice concezione di una pura «traduzione» e di un approccio meramente economico-pulsionale alla simbolica del sogno e della psiche umana.

In tale direzione, è allora importante comprendere il rapporto tra simbolo e inconscio, due aspetti che appartengono “cooriginariamente” alla sua essenza. Per ciò che riguarda il sogno, l'interpretazione esplicativa dei suoi simboli avviene attraverso il riferimento a un “oggetto” ovvero, a una dimensione oggettuale extraonirica capace di dare un senso alla connessione simbolica. Il simbolo non è autonomo dall'inconscio, ma è al servizio della sua attività rappresentativa e linguistica. L'inconscio si presenta come il luogo dell'interconnessione tra le due vie del significare simbolico, quella che va in profondità e quella che procede per richiami orizzontali. Per ciò che, dunque, riguarda il simbolismo onirico occorre distinguere tra un sogno interpretato sulla base della «traduzione figurativa del pensiero astratto» e una «interpretazione simbolica». Nel caso di quest'ultima «la chiave della simbolizzazione viene scelta arbitrariamente dall'interprete».

Nel paragrafo “Rappresentazione simbolica nei sogni. Altri esempi tipici” del capitolo “Il lavoro onirico”, presente nel testo *L'interpretazione dei sogni* del 1900, Freud scriveva:

«Il progresso nell'esperienza psicoanalitica ci ha fatto notare pazienti che hanno una straordinaria comprensione diretta del simbolismo onirico. Spesso si trattava di sofferenti di demenza precoce, in modo che per un certo tempo c'è stata la tendenza a sospettare vittime di quella malattia tutti i sognatori che afferravano il simbolismo. Ma ciò non è esatto. Si tratta di una dote o caratteristica personale che non ha alcun rilievo patologico

Una volta appreso l'abbondante uso di simbolismo fatto nei sogni per rappresentare materiale sessuale, viene logico di chiedersi se gran parte di questi simboli non si ripresentino con un significato fissato stabilmente, come i simboli in stenografia; e allora si è tentati di compilare un nuovo “libro dei sogni”, secondo il metodo di decifrazione. Su questo punto bisogna dire che questo simbolismo non è peculiare dei sogni, ma è caratteristico della rappresentazione inconscia, in particolare tra il popolo, e si trova nel folklore e nei miti popolari, nelle leggende, nei modi di dire, nei proverbi e nelle barzellette correnti, in misura più estesa che nei sogni»²⁹⁶.

Il simbolismo, dunque, non è solo del sogno, ma anche della «rappresentazione inconscia» in generale, di quella che appartiene al popolo, ai suoi miti, al suo folklore, alle sue leggende. Il richiamo alla dimensione non solo onirica e non solo individuale dell'attività simbolizzatrice, non modifica né il

²⁹⁶ *Ivi*, p. 638.

dispositivo concettuale che presiede a quest'ultima, né la sua struttura. Quando più avanti Freud fa presente che la rappresentazione simbolica non può essere indistintamente assimilata al tipo della «rappresentazione indiretta», perché in molti casi l'«elemento comune» tra il simbolo e «l'oggetto vero e proprio di cui fa la veci» è nascosto, e «la scelta del simbolo appare allora enigmatica», egli dichiara che solo affrontando tale enigmaticità si può sperare di «chiarire il senso ultimo del rapporto simbolico». Ma quando poi precisa che tale rapporto «è di carattere genetico», nel senso che ciò che oggi è «connesso» dal simbolo, era in passato (nei «tempi preistorici») unito da «identità concettuale e linguistica», non fa che ribadire che il simbolo è solo un «legame» tra un segno e un significato e che tale legame temporale (un trapasso che avviene attraverso lo scorrimento del tempo nel rapporto tra ieri e oggi) riproduce nella forma doppia del simbolo quel che era già legato nella forma semplice (e in questo senso identica) della forma concettuale e linguistica.

«Andremmo oltre la sfera dell'interpretazione dei sogni se volessimo vendere merito al valore dei simboli e discutere i numerosi problemi, in gran parte ancora insoluti, che si ricollegano al concetto di simbolo. Dobbiamo qui limitarci ad osservare che la rappresentazione per simboli è tra i metodi indiretti di rappresentazione, ma che ogni specie di indizi ci ammonisce a non riunirla con le altre forme di rappresentazione indiretta, senza essere in grado di formarsi un concetto chiaro delle loro caratteristiche distintive. In molti casi l'elemento in comune tra il simbolo e ciò che esso rappresenta è ovvio; in altri è nascosto e la scelta del simbolo sembra enigmatica. Sono proprio questi ultimi casi che devono riuscire a chiarire l'ultimo significato della relazione simbolica, ed essi indicano che è di carattere genetico. Le cose simbolicamente connesse attualmente erano probabilmente unite nei tempi preistorici da identità concettuale e linguistica. Sembra che la relazione simbolica sia un resto e un indizio di una precedente identità. A questo riguardo possiamo osservare che in molti casi l'uso del simbolo comune si estende oltre l'uso del linguaggio comune, come ha già fatto notare Schubert. Molti simboli sono antichi come la lingua stessa, mentre altri (per esempio, “aeroplano”, *Zeppelin*) vengono conati continuamente, fin nei nostri giorni.

I sogni si servono di questo simbolismo per la rappresentazione mascherata dei loro pensieri latenti. Inoltre, molti simboli sono abitualmente o quasi abitualmente impegnati per esprimere la stessa cosa. Tuttavia non bisogna mai dimenticare la particolare plasticità del materiale psichico. Abbastanza spesso un simbolo deve esser interpretato nel suo significato proprio e non simbolicamente; mentre altre volte un sognatore può trarre dai suoi ricordi personali la facoltà di impegnare come simboli sessuali tutti i generi di cose che generalmente non vengono usati. Se un sognatore può scegliere tra molti simboli, deciderà a favore di quello che il cui contenuto è connesso con il resto del materiale dei suoi pensieri, quello cioè che presenta qualità individuali oltre quelle tipiche per la sua accezione»²⁹⁷.

Poco più avanti Freud elenca una serie di esempi di rappresentazioni simboliche oniriche: «*Un cappello come simbolo di un uomo (o dei genitali maschili)*», «un “piccolo” come organo genitale – “Essere investiti” come simbolo di rapporto sessuale»; «I genitali rappresentati da edifici, scale e condotti pozzi», ecc. Si tratta, per lo più, di tutta un'interpretazione di significati simbolici piuttosto comuni, basati sul dualismo sessuale: ad esempio bastoni, pugnali, sciabole ecc., come simboli del membro maschile e la bocca, la stanza, la nave ecc., come simboli dell'organo genitale femminile.

Tuttavia, grazie a Freud è stata comunque possibile un'interpretazione dei miti sulla base della sua teoria dei sogni. Del resto, partito dall'analisi dei sogni e da una concezione della psiche basata sul suo potere di rappresentazione, Freud in un secondo momento avrebbe rivolto i suoi interessi verso l'etnologia e

²⁹⁷ *Ivi*, pp. 638-9.

l'antropologia, affrontando però il problema da un punto di clinico. Per ciò che, comunque, riguarda il lavoro onirico occorre sempre ricordare che per Freud l'attività psichica si dispiega come sistema di rappresentazione di immagini simboliche. La simbolizzazione è un processo che riguarda la psiche: il sogno si serve della simbolica, ma non la elabora. Non occorre però, per Freud, ammettere, nel lavoro onirico, alcuna particolare attività di simbolizzazione da parte della psiche; il sogno si serve delle simbolizzazioni già pronte nel pensiero inconscio, perché meglio rispondono, per la loro raffigurazione e perché esenti da censura, alle esigenze della creazione onirica²⁹⁸.

L'intento di Freud è stato, dunque, quello di dimostrare, in qualche modo, il carattere regressivo del sogno, denunciandone la struttura espressiva "pre-logica" e paragonandolo con il linguaggio simbolico dei bambini e dei primitivi. Tutto il lavoro onirico consiste nell'attivazione di meccanismi tipici come lo spostamento, la condensazione, la distorsione ecc., che hanno la funzione di permettere a determinati contenuti simbolici rappresentativi, di oltrepassare la censura onirica. In tal senso, per Freud, è simbolica ogni relazione che unisce il contenuto manifesto di un sogno o di un sintomo al suo contenuto latente. In ambito clinico, pertanto, il simbolo acquista un carattere di indeterminazione interpretabile attraverso una procedura di decodificazione.

Ciò che, comunque occorre sottolineare è che secondo Freud non esiste un meccanismo di simbolizzazione parallelo agli altri meccanismi del lavoro onirico, come la deformazione o lo spostamento. Mentre il numero dei contenuti simbolizzati è molto ristretto ed ha generalmente a che fare con la sessualità, le rappresentazioni di questi contenuti, invece, sono innumerevoli. E ciò perché il sogno non produce dei simboli, ma li rappresenta.

Dal suo canto Erich Fromm, in "*Il linguaggio dimenticato. Introduzione alla comprensione dei sogni, delle fiabe e dei miti*", ha offerto un'interpretazione del linguaggio simbolico affrontando, in maniera generale, l'interpretazione dei sogni di Freud e gli aspetti del linguaggio simbolico²⁹⁹. Il linguaggio simbolico ovvero, un linguaggio composto di immagini quali simboli carichi di uno specifico significato, appariva come una lingua autentica, universale, comprensibile come codice per accedere alla conoscenza della propria personalità; un linguaggio, comunque, dimenticato dall'uomo moderno, sempre vigile e padrone di sé. Il simbolo, legato allo sviluppo antropologico dell'uomo e radicato nell'esperienza di ogni essere umano, vi appariva come espressione sensoriale, come qualcosa che rimanda ad una esperienza interiore, che sia emozione o pensiero.

Di qui, tornando a Freud, Fromm indagava il mondo dei sogni: tutti i sogni hanno un senso ed un significato, anche se negli ultimi secoli, prima delle teorizzazioni di Freud, il sogno veniva semplicemente considerato come riflesso di sensazioni fisiche e privo di un messaggio simbolico. Ma è proprio con Freud che il sogno assume un valore euristico diverso, recuperando il senso di una via che, in quanto espressione delle passioni irrazionali represses durante la vita quotidiana, conduce all'inconscio.

²⁹⁸ A tal proposito si veda P. Ricoeur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano, 2002.

²⁹⁹ E. Fromm, *Il linguaggio dimenticato. Introduzione alla comprensione dei sogni, delle fiabe e dei miti*, Bompiani, Milano, 1983.

In effetti, secondo la teorizzazione freudiana, il sogno, al pari della nevrosi o dei lapsus, rappresenta una modalità di espressione dell'inconscio e degli impulsi irrazionali rimossi da parte della coscienza vigile: il suo scopo è quello di fungere da appagamento allucinatorio dei desideri inaccettabili alla coscienza, in modo tale da non disturbare la funzione riposante del sonno. Proprio per questo il sogno si manifesta in modo camuffato, tale da ingannare il censore morale, che è semi-addormentato nel sonno.

Detto altrimenti, per Freud l'uomo è portato dalla società a reprimere i propri istinti malvagi e irrazionali e a trasformarli, attraverso il processo di sublimazione, in forme socialmente accettabili; quando non riesce a sublimare i suoi impulsi irrazionali, allora questi si manifestano in sogno, in quanto vengono meno i freni della coscienza.

La funzione principale del simbolo onirico è, dunque, quella di nascondere, deformare e travestire gli impulsi irrazionali sottesi. Nella sua interpretazione, i simboli appaiono a Freud come accidentali e non universali: per arrivare alla comprensione del contenuto latente, decifrando il codice simbolico, il sogno viene diviso nelle sue parti e scomposto nella sua trama "semi-logica" e, tramite il metodo delle associazioni libere, associato a pensieri e sentimenti.

III.3) Immaginario e simbolico nella teoria di Lacan

Jacques Lacan, psicoanalista, psichiatra e filosofo francese ha riletto la psicoanalisi di Freud per fare ritorno al suo insegnamento originario. Per questo si è servito di diversi saperi: la filosofia, l'arte, la letteratura, la topologia e la linguistica. Le tematiche psicanalitiche da lui trattate, mettendo in primo piano la nozione di inconscio, l'hanno condotto verso l'abbandono della centralità del soggetto come chiave d'interpretazione del modo d'essere dell'uomo e della sua storia.

Secondo Lacan l'insegnamento di Freud è stato travisato negli sviluppi successivi della psicoanalisi. La rivoluzione freudiana, infatti, è consistita nel detronizzare l'Io, riconoscendo nell'inconscio la vera voce dell'individuo: chi parla nell'individuo non è l'Io, ma l'inconscio. Freud aveva sostenuto soprattutto in *L'Interpretazione dei sogni*, che l'inconscio è "strutturato come un linguaggio", è "desiderio che diviene linguaggio" e, quindi, per l'analisi dell'inconscio è fondamentale la decifrazione di tale linguaggio. In *La scienza e la verità*, testo del 1966, Lacan ripete ciò che aveva già affermato nel precedente *La cosa freudiana* del 1955, e cioè che «la via aperta da Freud non ha altro senso da quello che io riprendo: l'inconscio è linguaggio»³⁰⁰

In realtà Lacan riprende da Saussure la concezione secondo cui la lingua e i segni sono autonomi rispetto alle prestazioni linguistiche individuali: il linguaggio dell'inconscio è il discorso dell'Altro rispetto al soggetto conscio. Alle due modalità della condensazione e dello spostamento, citate da Freud nell'analisi dei sogni, corrispondono la metafora e la metonimia, che secondo Jakobson (altro autore frequentato da Lacan) sono gli assi portanti di ogni lingua: la metafora è la condensazione in una singola parola o immagine, mentre la metonimia, ossia il denominare una cosa con il nome di un'altra, con la quale essa è in relazione di dipendenza o di continuità, è analoga allo spostamento, cioè alla sostituzione di un'idea

³⁰⁰ J. Lacan, *Scritti*, Einaudi, Torino, 1974, vol. II, p. 871.

o immagine con altre associate ad essa. In questo senso l'analisi e la terapia psicoanalitica non devono mirare a potenziare l'Io, cioè la dimensione conscia, ma a consentire l'accesso alla verità dell'inconscio, che, in quanto tale, è anonima, non è oggetto di un sapere posseduto dall'Io; proprio questo sapere, infatti, in quanto dominio di un oggetto, si oppone alla verità. Solo la psicoanalisi, tramite una "riduzione" dell'Io, può lasciare che la verità parli, anche se mai nella sua interezza.

Ciò che comunque qui più ci interessa è che, nella sua "lettura strutturalista" del pensiero freudiano, Lacan ha individuato nel simbolismo una delle principali chiavi per interpretare l'opera di Freud: in tal modo, sia dal punto di vista clinico che teorico, il problema del simbolismo è diventato nuovamente attuale in campo freudiano (e non solo, dunque, jungiano). Capiamo così anche il motivo per cui, in anni passati, la polemica tra i discepoli di Jung e quelli di Freud, come presto vedremo, si sia concentrata proprio sul simbolo, passando per le reciproche accuse di "misticismo" (Jung) e "riduzionismo" (Freud). In ogni caso come si è visto, per Freud la simbolica è l'insieme dei simboli di significato costante che si può ritrovare nelle diverse produzioni dell'inconscio. Freud ha insistito maggiormente sul rapporto fra simboleggiante e simboleggiato mentre Lacan, riprendendo proprio Freud in prospettiva strutturalista, ha preso in considerazione soprattutto la strutturazione del simbolo, cioè l'esistenza di un ordine simbolico che struttura la realtà interumana.

Il simbolico secondo Lacan è uno dei tre registri essenziali che egli individua nel campo della psicoanalisi, insieme all'immaginario e al reale. Il simbolico designa l'ordine dei fenomeni con i quali la psicoanalisi entra in rapporto nella misura in cui sono strutturati, appunto, come un linguaggio³⁰¹.

In altri termini, secondo Lacan, l'essere umano è strutturato fin dall'inizio della sua vita dalla relazione con l'altro, tipicamente dalla madre o più in generale dall'ambiente in cui vive. All'interno di questa relazione "soggetto-altro", viene introdotta una distinzione di piano fra la dimensione immaginaria e la dimensione simbolica. L'ordine immaginario è dato dal rapporto che intrattengo con l'altro in quanto simile. L'altro è la mia propria "immagine", io sono simile a lui, mi specchio in lui, mi ci confondo. Tra

³⁰¹ In realtà, la teoria psicanalitica di Lacan è essenzialmente legata al linguaggio. Il linguaggio è, all'origine, una struttura di separazione fra il naturale e l'antropologico: di qui si determina la costituzione del soggetto in quanto "essere-di-linguaggio" e, per ciò stesso, in quanto essere separato. Detto altrimenti, il soggetto, nella riflessione di Lacan, appare immerso in una rete di rapporti di significazione determinati storicamente dall'appartenenza ad un linguaggio, ad un ordine simbolico che lo trascende e lo separa dal resto della vita naturale. Tale condizione espone il soggetto ad una «mancanza» essenziale: ad una «mancanza-ad-essere» (*manque-a-être*); ove la *mancanza*, quale spazio nel quale e per il quale sorge il desiderio, si riferisce non già a ciò che si è, ma a ciò che, appunto, *non si è* (come se ci fosse soltanto una "logica della mancanza" a guidare la dinamica del desiderio). Scrive Lacan (*La direzione della cura*, in *Scritti*): «Il desiderio si produce nell'aldilà della domanda perché, articolando la vita del soggetto alle sue condizioni, essa ne sfronda il bisogno; ma esso si scava anche nel suo aldi là perché, domanda incondizionata della presenza e dell'assenza, essa evoca la mancanza ad essere. [...] In questa aporia incarnata [...] il desiderio si afferma come condizione assoluta» (J. Lacan, *Scritti*, cit., vol. II, p. 625). Di qui, pertanto, un'idea dell'essere umano quale luogo indeterminato di una soggettività paradossalmente fondata sulla *mancanza*, quale soggetto di un continuo mancare, attraversato e costituito dall'assenza, in opposizione all'essere di natura, all'essere puramente biologico. Poiché proprio tale *mancanza ontologica*, a ben vedere, si dispone quale struttura stessa dell'essere antropologico (e non quale mera sottrazione empirica all'esistente). Se, dunque, come apprendiamo nel saggio *Aldilà del "principio di realtà"*, «la 'natura' dell'uomo è la sua relazione con l'uomo» (*Ivi*, p. 83), i termini di tale rapporto rinviano, inconfessabilmente, ad un originario «mancare». Ad un sempre mancare, prima di tutto, rispetto a ciò che si sottrae alla mera presenza, ma anche rispetto a ciò che si dà come *Altro*, come inappartenente, inappropriabile, incommensurabile. Se l'uomo è nella *relazione*, lo è in quanto *separazione*.

noi due c'è uno scambio continuo e simmetrico.

Detto altrimenti, l'immaginario è un gioco di specchi dove l'altro è me e io sono l'altro. L'altro vive quello che vivo io e io vivo ciò che vive l'altro. Io mi immedesimo in lui e lui in me.

I fenomeni di ordine immaginario sono l'amore, l'aggressività, la paura, la seduzione, la minaccia, l'immedesimazione, l'empatia. L'altro affascina ma nello stesso tempo suscita aggressività perché sfugge, non posso coincidere con lui.

Tuttavia, nel caso in cui l'altro scomparisse, non avrei più un'identità. Così rimango impigliato in un'altalena di amore e aggressività, una costante frizione fra amore e odio. Ogni volta che getto il mio sguardo sull'altro, lo considero come un oggetto che mi affascina o che mi disturba, predomina la dimensione immaginaria. Ma quando gli parlo mi situo su un altro piano, quello simbolico. Il fatto stesso di parlare genera un'altra dimensione rispetto a quella puramente immaginaria. L'essere umano si distingue dagli animali (tra cui prevale l'immaginario erotico –aggressivo) proprio perché parla e parlare significa rivolgersi ad un altro; un altro che non coincide con il simile, ma che si dà come assoluto³⁰².

Usando ancora altri termini, potremmo anche dire che l'autentica dimora dell'uomo è situata nel luogo dell'*Altro*, in un luogo che la psicanalisi lacaniana ci ha appunto indicato al di là dell'immagine di cui siamo fatti, come luogo che rappresenta l'assenza in cui siamo: nella dimensione del simbolico, del linguaggio, di quella rete di significati che precede il soggetto, all'interno della quale esso trova la propria posizione, circo-scrive la propria identità e definisce il proprio soggiorno in un progressivo allontanamento da sé.

Per comprendere questo discorso, centrale è lo scritto *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io* del 1949. Qui, in sostanza, Lacan sostiene che la presa di coscienza da parte del bambino di fronte alla propria immagine riflessa (che ciò che egli vede nello specchio non è un altro individuo ma sé stesso), rappresenta un momento fondamentale della formazione e dello sviluppo della sua psiche.

«Basta comprendere lo stadio dello specchio – scrive Lacan – *come una identificazione* nel pieno senso che l'analisi dà a questo termine: cioè come la trasformazione prodotta nel soggetto, quando assume un'immagine, – la cui predestinazione a questo effetto di fase è già indicata dall'uso, nella teoria, dell'antico termine di *imago*.

L'assunzione giubilatoria della propria immagine speculare da parte di quell'essere ancora immerso nell'impotenza motrice e nella dipendenza dal nutrimento che è il bambino in questo stadio *infans*, ci sembra perciò manifestare in una situazione esemplare la matrice simbolica in cui l'*io* si precipita in una forma primordiale, prima di oggettivarsi nella dialettica dell'identificazione con l'altro, e prima che il linguaggio gli restituisca nell'universale la sua funzione di soggetto»³⁰³.

Tra i sei e i diciotto mesi, il bambino si trova, dunque, a confrontarsi con la propria immagine riflessa nello specchio: nella prima fase egli identifica quest'immagine con quella di un altro, di uno sconosciuto; nella seconda fase egli è in grado di riconoscere l'altro, ma solo come immagine e non come reale; nella terza fase il bambino riconosce l'altro come propria immagine riflessa. Il bambino,

³⁰² Questa distinzione fra immaginario e simbolico è molto importante per la pratica psicoanalitica, dove la parola e il suo ascolto sono al centro, e dove l'asse simbolico della relazione con l'altro si trova in posizione privilegiata.

³⁰³ J. Lacan, *Scritti*, cit., vol I, p. 88.

quindi, sarà ora in grado di far corrispondere la propria immagine a quella del proprio corpo, attraversando così un momento decisivo nel suo sviluppo, e arriverà ad acquisire un'immagine di sé unitaria e definita. Inoltre il bambino, specchiandosi, si vede vicino a un altro e si riconosce come separato, quindi per la prima volta riconosce sé stesso separato dagli altri e di conseguenza prende coscienza di sé.

Per il bambino, dunque, riconoscersi allo specchio comporta una definizione dei propri confini fisici e impone la definizione dei confini che lo separano dalla madre. Spinto fuori dal primo contenitore, il bambino cercherà ospitalità nell'immagine speculare che lo emancipa dalla madre e lo preserva dall'angoscia di annientamento causata dall'essere fuori dalla madre. *Lo stadio dello specchio* garantisce così un collegamento tra l'organismo e l'ambiente, tra il mondo interno e quello esterno.

L'identificazione primaria che secondo Lacan caratterizza il bambino di fronte alla propria immagine riflessa in una fase fondamentale del suo sviluppo rappresenta la base di tutte le altre eventuali identificazioni che l'individuo può avere nel corso della vita. Il bambino identifica sé stesso con un suo duplicato, con un'immagine che non è lui stesso ma che, comunque, gli permette di riconoscersi. Ciò che si verifica davanti allo specchio è la costituzione del proprio Io. Il riflesso speculare ricopre per il bambino il ruolo che il *doppio* assume per il conflitto narcisistico nell'adulto. «La funzione dello stadio dello specchio – scrive Lacan – si presenta quindi secondo noi come un caso particolare della funzione dell'*imago*, che è quella di stabilire una relazione dell'organismo con la sua realtà»³⁰⁴.

Possiamo riformulare nuovamente il percorso di Lacan attraverso il seguente itinerario: il soggetto o Io non è il dato originario della vita psichica dell'individuo, ma è il risultato di una costruzione. La prima tappa di questa costruzione avviene attraverso lo “*stadio dello specchio*”, in cui tra i sei e i diciotto mesi, il bambino arriva a riconoscere la propria immagine riflessa nello specchio e elabora un primo abbozzo dell'Io, ma all'interno dell'immaginario, ovvero entro una relazione duale confusa tra sé e l'altro. Tale identificazione è primaria, ed avviene con la madre.

Nei primi mesi di vita, infatti, il bambino dipende in tutto e per tutto dall'altro ed è in balia del caos che attraversa il suo corpo: è un corpo in frammenti. Il bambino, di fronte ad uno specchio, le prime volte reagisce come se l'immagine riflessa fosse una realtà che si può afferrare, poi si rende conto che è una immagine e capisce che quella è la sua immagine, diversa da quella dell'adulto che lo tiene in braccio. È lo sguardo dell'altro, cioè della madre, che dà al bambino il riconoscimento della propria immagine unificata e autonoma. Questa richiesta dello sguardo altrui per definire la propria identità, inizia proprio nel momento in cui la madre conferma che quello che si vede accanto a lei è proprio lui, il bambino. Così, gradualmente, il bambino arriva a riconoscere la propria immagine riflessa e elabora un primo abbozzo dell'io. L'immagine riflessa fornisce una forma fissa stabile, che anticipa il relativo autocontrollo e quella stabilità che il bambino raggiungerà solo successivamente.

L'immagine di sé passa, quindi, necessariamente, tramite il linguaggio e lo sguardo dell'altro. Perché il bambino impari a riconoscersi in una figura unitaria è importante che la madre rifletta un'immagine coesa di sé. Se a diciotto mesi la fase dello specchio, come una fase di sviluppo, giunge al termine, il

³⁰⁴ *Ivi*, p. 90.

rapporto tra il soggetto e la sua immagine rimane una forza che agirà sempre nella vita psichica del soggetto; saremo sempre, in un certo senso, “qualcun altro” in quanto la nostra immagine viene percepita come separata da noi.

«Questo sviluppo è vissuto come una dialettica temporale che in modo decisivo proietta in storia la formazione dell'individuo: lo *stadio dello specchio* è un dramma la cui spinta interna si precipita dall'insufficienza all'anticipazione – e che per il soggetto, preso nell'inganno dell'identificazione spaziale, macchina fantasmi che si succedono da un'immagine frammentata del corpo ad una forma, che chiameremo ortopedica, della sua totalità, – ed infine all'assunzione dell'armatura di un'identità alienante che ne segnerà con la sua rigida struttura tutto lo sviluppo mentale»³⁰⁵.

Chi rimane bloccato in questa fase, o non riesce ad accedere pienamente alle fasi successive (oppure le vive ma in modo incompleto), rimane “catturato” nell'immagine illusoria riflessa, quella in cui il bambino è un tutt'uno con la madre. La fase dello specchio termina quando la figura paterna “irrompe” nella relazione fusionale madre-bambino, consentendo la “risoluzione dell'edipo” e l'acquisizione di una identità sessuale. Tra la specularità dei desideri della madre e quelli del bambino si interpone, infatti, il padre, che rappresenta “*la figura della legge*”: la sua parola produce la rimozione del desiderio della madre. Con l'accesso all'ordine simbolico si accede, assieme, alla società e alla cultura, necessarie al sorgere della soggettività.

Il simbolico è il luogo dell'inconscio, dove sono depositati i simboli linguistici e sociali, privi di significazione, finché non s'incarnano in un individuo. È il soggetto a conferire significato a questi simboli, accentrando attorno al Me, ossia facendo perno sull'immagine di sé, che estrania l'Io in un'alterità idealizzata e conferisce al mondo un carattere antropomorfo.

L'inconscio, di per sé, non ha un centro e quindi anche l'uomo è eccentrico e perde la propria unità nel momento in cui si riconosce nell'alterità della sua immagine esteriore. Lacan ritiene che sia impossibile la ricomposizione dell'Io col Me: tra essi si collocherebbe l'immaginario della pulsione di morte.

Allo stesso modo resta inattuabile il reale in sé, perché in mezzo c'è sempre il simbolico: il divieto paterno, spostando la pienezza del legame con la madre, ha fatto sì che si desideri sempre ciò che non si ha. Il reale, allora, diventa lo scopo irraggiungibile, che perpetua eternamente il desiderio.

III.4) Simboli e archetipi nella psicologia analitica, da Jung a Hillman

Jacques Lacan ha strutturato dunque la sua teoria del “simbolico” ripercorrendo, essenzialmente, la linea psicoanalitica intrapresa da Freud. Dobbiamo percorrere ora l'altro versante, quello che, nella dissociazione con Freud, dirama dalla psicologia analitica di Carl Gustav Jung, nella cui opera la concezione del simbolo svolge un ruolo centrale, non solo in quanto intorno ad essa ruotano nozioni come archetipo, funzione trascendente ecc., ma soprattutto perché nei suoi studi è tutta la psiche che si configura come un sistema simbolizzante, il cui funzionamento è direttamente legato a quelle trasformazioni energetiche attraverso le quali prendono corpo le immagini simboliche. Ma ancor di più,

³⁰⁵ *Ivi*, p. 91.

secondo Jung, non solo la coscienza e la comprensione del mondo nascono dalla funzione simbolica, ma anche la religione, l'arte, il mito, la favola, il rito ecc., espressioni che vengono così ad essere concepite come sfere simboliche dello psichismo inconscio.

Non a caso Jung è stato lo psicoanalista che più di ogni altro si è occupato di simboli, da lui considerati come espressioni dei contenuti fondamentali della psiche umana. A parere di Elémire Zolla, mentre nel sistema freudiano non c'è traccia di conoscenza simbolica (il simbolo denota per Freud un desiderio represso: la sua griglia interpretativa è una sorta di gioco di equilibri psichici, che vale soltanto nella misura in cui si è esclusa un'esperienza del trascendentale), Jung, che rimproverava appunto a Freud di confondere i simboli con i segni o sintomi, ravvisò in essi il fattore unificante, conscio e inconscio, e la possibile prefigurazione dello sviluppo psichico di chi ne sia colpito³⁰⁶.

Per Jung, in effetti, il simbolo non è né un'allegoria né un semplice segno ma «un'immagine adeguata a indicare il meglio possibile la natura oscuramente intuita dello spirito»³⁰⁷. Infatti, secondo Jung, il simbolo è portatore di un contenuto che non riesce ad essere espresso in altro modo.

Come ricorda ancora Jean Chevalier, «nel vocabolario dell'analista, lo spirito ingloba il conscio e l'inconscio, concentra *le produzioni religiose ed etiche*, creative ed estetiche dell'uomo, colora tutte le attività intellettuali, immaginative, emotive dell'individuo, si oppone, quanto principio formatore, alla natura biologica e *mantiene sempre vigile la tensione fra i contrari che è alla base della nostra vita psichica* (J. Jacobi). C. G. Jung continua precisando che *il simbolo non racchiude nulla, non spiega nulla, rinvia al di là di se stesso verso un senso ancora al di là, inafferrabile, oscuramente presentito, che nessuna parola di una lingua che noi parliamo potrebbe esprimere adeguatamente*»³⁰⁸. Non a caso Jung scriveva:

«I simboli significano molto più di quanto si possa saperne di primo acchito. Essi trovano il loro significato nel tendere, ogniqualvolta sono compresi, a compensare e a integrare nel senso della totalità un atteggiamento della coscienza più o meno inadeguato, che, cioè, non adempie al suo scopo. Se dunque, riconduciamo i simboli a qualcosa d'altro, diventa impossibile interpretarne il senso»³⁰⁹.

Tuttavia a differenza di Jacobi, suo maestro viennese, Jung non considerava i simboli come i travestimenti di altre realtà sottostanti; essi sono un prodotto della natura. Ciò non vuol dire che tali manifestazioni siano prive di senso ma che ciò che nascondono non è necessariamente oggetto di una censura che ricomparirebbe sotto la forma di una immagine simbolica. Infatti, come ha visto ancora giustamente Chevalier «questa non sarebbe allora che un sintomo di una situazione conflittuale invece di esprimere la tendenza normale della psiche tutte le sue potenzialità»³¹⁰. Detto altrimenti, il valore del simbolo si afferma nel superamento del noto verso l'ignoto, del detto verso ineffabile. Se il termine nascosto divenisse a un certo punto noto, il simbolo si estinguerebbe. I simboli sono per Jung dei

³⁰⁶ E. Zolla, *op. cit.*, p. 8.

³⁰⁷ J. Chevalier, Introduzione al Dizionario di simboli (a cura di J. Chevalier e a Gheerbrant), Biblioteca universale Rizzoli, Milano, 1987, p. XVII.

³⁰⁸ *Ivi*, pp. XVII-XVIII.

³⁰⁹ C. G. Jung, *L'albero filosofico*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007, p.74.

³¹⁰ J. Chevalier, *cit.* p. XVIII.

mediatori fra l'inconscio personale e quello collettivo, in quanto permettono all'individuo di vivere nelle sue varianti individuali le situazioni tipiche dell'uomo. Inoltre essi sono dei "trasformatori di energia psichica", la quale trapassa, attraverso l'apparizione del simbolo, da uno stato puramente energetico a uno formale, o strutturale; impedendo la regressione, che con la nascita del simbolo si trasforma in progressione.

Simbolica è, dunque la concezione che, superando ogni interpretazione concepibile, considera ad esempio la croce come l'espressione di un fatto ancora ignoto e incomprensibile, mistico e trascendente, perciò prima di tutto psicologico, che è impossibile rappresentare meglio che attraverso la croce. Dunque, anche nel cristianesimo, la cui vita spirituale è intessuta di immagini e rappresentazioni plastiche, il simbolo è considerato come segno sensibile della realtà sovrasensibile; però, come dice Weis, esso «non è mai più di un semplice segno, che simbolicamente e allusivamente rappresenta o comunica la realtà trascendente senza tuttavia contenerla, abbracciarla o sostituirla»³¹¹.

Visto in tal modo ogni simbolo rappresenta qualcosa di inautentico, per cui anche la Chiesa, specialmente quella cattolica, ha vigilato sempre attentamente a che nessuna interpretazione simbolica cancellasse il fatto della realtà della trascendenza. Accanto alla realtà della fede, che appartiene al livello metafisico, c'è però la realtà simbolica, che corrisponde al livello psicologico dell'esperienza, e ciò che per una è solo un segno, per l'altra rappresenta un simbolo, come Jung ha esposto in molti approfonditi lavori³¹². Così leggiamo:

«La conoscenza dei fondamenti archetipici universali in sé mi ha dato il coraggio di considerare il *quod semper, quod ubique, quod ad omnibus creditum est* come un fatto psicologico che oltrepassa molto i limiti della confessione cristiana e di considerarlo semplicemente, come un oggetto delle scienze naturali, come un fenomeno, qualunque significato 'metafisico' gli si possa d'altronde attribuire»³¹³.

In fin dei conti, per Jung «il simbolo non è né allegoria né segno (seméion) ma l'immagine di un contenuto che per la massima parte trascende la coscienza». Per questo, «resta ancora da scoprire che tali contenuti sono reali, cioè agenti con i quali è non solo possibile, ma sinanco utile venire a un accomodamento»³¹⁴. E così ancora scrive: «Benché in origine e naturalmente si creda ai simboli è possibile anche comprenderli, e questa è l'unica via per tutti coloro cui non è stato concesso il carisma della fede»³¹⁵. Leggiamo in un altro passo:

«Non c'è manuale che possa insegnare la psicologia: la si può apprendere solo con l'esperienza reale. Non serve memorizzare delle parole, poiché i simboli sono realtà viventi e non semplici segni che designano fatti già noti. Nella religione cristiana, per esempio, la croce è un simbolo carico di significato che esprime una moltitudine di aspetti, idee ed emozioni, mentre una croce posta davanti al nome di qualcuno indica semplicemente che è morto. Nella religione indù il *lingam* o fallo è un simbolo onnicomprensivo, ma se un monello ne disegna uno su un muro, denota semplicemente interesse per il

³¹¹ A. Weis, *Christliche Symbolik* (Conferenza non pubblicata, 1952).

³¹² C. G. Jung, *A Psychological Approach to the Dogma of Trinity and Transformation Symbolism in the Mass*. C.W. n.11 (I « Collected Works » di C.G. Jung sono pubblicati dalla Bollingen Foundation, New York, N. Y. per i tipi della Princeton University Press).

³¹³ C. G. Jung, *A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity*, cit., § 294.

³¹⁴ C. G. Jung, *Simboli della trasformazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, p. 87.

³¹⁵ *Ibid.* p. 231

proprio pene. [...] Ma quando si parla di tegole “maritate” (quelle convesse vengono collocate sopra quelle concave), oppure di chiavi maschio e femmina, sarebbe assurdo supporre che siano in gioco lascive fantasie adolescenziali»³¹⁶.

Perché un simbolo possa continuare ad esistere come espressione di una data realtà deve essere “gravido di significato”³¹⁷. E ciò continua ad essere possibile fin tanto che le persone lo pensano in questi termini. Infatti, per mantenersi vitale ed efficace, il simbolo non solo deve superare l’interesse intellettuale ed estetico, ma anche suscitare una forma di vita: è vivo solo il simbolo che per chi lo percepisce, è l’espressione di ciò che è presagito ma non ancora riconosciuto. Esso, infatti, induce l’inconscio alla partecipazione, genera la vita e stimola il suo sviluppo.

Francesco Pieri, nella sua *Introduzione a Jung*, ha sottolineato come, attraverso la critica a Freud, Jung abbia definitivamente criticato l’onnipotenza della ragione e quindi la ricerca di una specifica qualità dello psichico in sé e il culto estetizzante di un unico codice stilistico. Pervenne così a un esercizio critico della psicoanalisi, assumendo i codici del discorso psicoanalitico sul piano metaforico, e considerando la psicologia come un discorso «sulla» psiche da parte «della» stessa psiche: considerazioni che hanno segnato inequivocabilmente il limite delle razionalizzazioni, senza le quali le stesse razionalizzazioni divengono un nostro delirio di onnipotenza. Il passo di Jung a cui si riferisce Pieri è il seguente:

«Il tragitto è che la psicologia non dispone di una matematica che sia sempre uguale a se stessa, ma soltanto di un calcolo di pregiudizi soggettivi. Le manca quindi l’enorme vantaggio di un punto archimedeo [...]. La psiche [...] osserva se stessa e non può che ritradurre l’oggetto delle sue osservazioni in altri termini psichici [...]. La psicologia non può riflettersi in niente; può soltanto rappresentarsi in se stessa e descrivere se stessa. Questo è anche, come è logico, il [...] mio metodo: esso consiste, in fondo, in un puro e semplice processo di esperienza in cui l’intervento e lo sbaglio, l’interpretazione e l’errore [...], il medico e il paziente sono una *symtosis* o un *symtoma*, una convergenza e al tempo stesso sintomi di processi [...] così facendo non ci siamo affatto spostati, dal punto di vista scientifico, su un piano che sia in qualche modo al di sopra o diverso dal processo psichico, né abbiamo trasferito questo processo in un altro medium»³¹⁸.

Come ancora ricorda Pieri, «ciò che Jung scopre è un processo psichico di continue transizioni tra codici simbolici, che ha un effetto di sfondamento nell’ambito della razionalità e della coscienza, e che è determinato dal fatto che la griglia della legalità, nel suo monotono determinismo, non è più in grado di catturare i fenomeni e le esperienze come fin lì garantiva»³¹⁹. Del resto, lo stesso Jung ha distinto due categorie di simboli che mettono in risalto come questi vengano percepiti dallo sguardo scientifico:

«Quando lo psicologo clinico si interessa ai simboli, si preoccupa in primo luogo di distinguere i simboli “naturalisti” da quelli “culturali”. I primi derivano direttamente dai contenuti inconsci della psiche e rappresentano quindi un numero enorme di variazioni sui motivi archetipici di fondo. In molti casi si potrà risalire alle loro radici arcaiche: alle idee e alle immagini che incontriamo nelle testimonianze più

³¹⁶ C.G. Jung, *Simboli e interpretazioni dei sogni*, Bollati Boringhieri, Torino, 2015, p. 93.

³¹⁷ J. Chevalier, cit. p. XVIII.

³¹⁸ C. G. Jung, *Riflessioni teoriche sull’essenza della psiche* (1947/ 1954), in *Opere. Vol. 8: La dinamica dell’Inconscio*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994, p. 233.

³¹⁹ P.F. Pieri, *Introduzione a Jung*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. 41.

antiche o alle *représentations collectives* delle società primitive. I simboli “culturali”, invece, sono quelli che esprimono “verità esterne” o sono tuttora usati da molte religioni. Sono passati attraverso numerose trasformazioni e addirittura un processo più o meno cosciente di elaborazione, diventando così le *représentations collectives* delle società civilizzate. Hanno tuttavia preservato gran parte della loro originaria numinosità, e agiscono come “pregiudizi” negativi o positivi coi quali lo psicologo deve fare molto seriamente i conti»³²⁰.

Occorre ancora ricordare come Jung distingue nettamente tra “allegoria”, “segno” e “simbolo”³²¹. Quest’ultimo si colloca in una posizione centrale della psicologia analitica. Esso, infatti, unifica il conscio e l’inconscio, determinando, come afferma Davy, una «prefigurazione dell’evoluzione del soggetto che lo contempla». Jung, infatti, oppone il simbolo tanto al segno, quanto all’allegoria. Se il segno e l’allegoria sono «semplici», in quanto spiegano un’espressione simbolica come se fosse

³²⁰ C.G. Jung, *Simboli e interpretazioni dei sogni*, Bollati Boringhieri, Torino, 2015, p.97.

³²¹ Segno e simbolo appartengono fondamentalmente a due diversi piani di realtà (distinzione questa, condivisa anche da Cassirer). Nell’uso dei termini simbolo, allegoria e segno regna ancora oggi una certa confusione. Ogni autore li applica secondo i suoi punti di vista soggettivi spesso divergenti da quelli comuni. Nella maggioranza degli scritti sul simbolo questo è inteso innanzitutto come «segno», come una specie di astrazione, una designazione, liberamente scelta, che è legata all’oggetto designato per convenzione sociale, ossia per il *consensus gentium* come, ad esempio, i segni verbali o matematici. Nello sforzo costante di portare ordine nella confusione sono state intraprese molteplici suddivisioni. Così Jean Piaget ha optato per la distinzione tra «simboli consci» (denominando come tali i disegni simbolici il cui scopo è quello di eludere la censura) e «simboli inconsci» (il cui contenuto è ignoto al soggetto che li usa, come accade ad esempio nel sogno); in tal modo però ogni simbolo verrebbe ad essere caratterizzato per un aspetto come «conscio», e per un altro aspetto come «inconscio», in quanto ogni pensiero, anche il più razionale, nasconde in sé elementi inconsci e ogni processo psichico si muove in un fluire ininterrotto dall’inconscio al conscio e viceversa. Erich Fromm distingue tre specie di simboli: a) simboli convenzionali; b) simboli accidentali; e) simboli universali; solo questi ultimi possono essere considerati simboli in senso junghiano. Per questi ultimi infatti non si tratta di una «sostituzione» o di una «traduzione» di un contenuto in un’altra espressione, essi cioè non stanno per qualche cosa di diverso da loro, ma esprimono il loro proprio senso, per così dire lo rappresentano. «Invece i segni simbolici - scrive Cassirer - che incontriamo nel linguaggio, nel mito e nell’arte non esistono prima, per poi raggiungere al di là di questa esistenza un altro determinato significato, ma in essi l’esistenza sorge solamente dal significato» (E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, cit., vol. 1, pag. 49). Quanto più universale è lo strato psichico da cui nasce tale simbolo, tanto più nettamente si esprime in esso il mondo stesso. Prendiamo ad esempio il fuoco, l’acqua, la terra o il legno, il sole ecc.: ogni esperienza umana che si sia mai legata alla loro tangibile materialità si esprimerà attraverso di essi, allorché stanno come simbolo di una qualità corrispondente della realtà psichica immateriale, in una semplicità inimitabile e in una pienezza di senso unica nel suo genere. La casa come simbolo della personalità umana, il sangue come simbolo di vita e di passione, gli animali di ogni specie come simboli dei vari istinti dei loro gradi di sviluppo nell’uomo e così via. Anzi, forse persino l’uomo stesso, come dice Jung è la «concretizzazione temporale dell’immagine primordiale eterna, almeno nella sua struttura mentale, impressa al continuo biologico» (C. G. Jung, *Sulla fenomenologia dello spirito nelle favole*, in *La simbolica dello spirito*, Einaudi, Torino, 1959, p. 55). E quando la teoria dei segni secondo la quale tutto ciò che è interno può essere conosciuto all’esterno, fu denominata «teoria della segnatura» (basata sulla concezione di Paracelso ed altri filosofi della natura del XVI e XVII secolo per i quali il simile cura il simile, e la forma, il colore, ecc., di una pianta indica quali malattie si possono curare), questo fu un errore poiché i fenomeni a cui si riferiva erano veri simboli. «Che una cosa sia un simbolo o no dipende anzitutto dall’atteggiamento della coscienza che osserva» (C. G. Jung, *Tipi psicologici*, cit., pag. 45), ossia dal fatto che un uomo abbia la possibilità e capacità di guardare un oggetto dato, ad esempio un albero, non solo nella sua manifestazione concreta in quanto tale, ma anche come espressione, come simbolo di qualcosa di ignoto. Pertanto è senz’altro possibile che per un uomo lo stesso fatto o oggetto rappresenti un simbolo e per un altro solo un segno. «Esistono tuttavia prodotti - dice ancora Jung - il cui carattere simbolico non dipende unicamente dall’atteggiamento della coscienza che li contempla, ma si manifesta autonomamente con un’influenza simbolica sull’individuo che li osserva. Questi sono prodotti fatti in modo tale che sarebbero privi di senso se non avessero un significato simbolico. Un triangolo che racchiude un occhio è, sotto l’aspetto della pura realtà, cosa talmente assurda che chi l’osserva non può in alcun modo vedervi il risultato di un passatempo puramente casuale. Una tale raffigurazione impone immediatamente un’interpretazione simbolica» (*Ivi*, pag. 484). Tuttavia molto dipende anche dal tipo dell’osservatore; ci sono infatti individui che si attengono sempre a ciò che esiste concretamente, ai fatti, e altri che pongono costantemente l’accento sul senso nascosto delle cose alle quali si accostano con un «atteggiamento simbolico».

riferibile a qualcosa di conosciuto e di determinato, il simbolo è, per Jung, qualcosa di «complesso»³²².
Eccone alcune definizioni di questa distinzione:

«Ogni concezione che definisce l'espressione simbolica come analogia o come denominazione abbreviata di una cosa nota è semeiotica. Una concezione che definisce l'espressione simbolica come la migliore possibile, e quindi come la formulazione più chiara e caratteristica che si possa enunciare per il momento, di una cosa relativamente sconosciuta, è simbolica. Una concezione che definisce l'espressione simbolica come intenzionale circonlocuzione o modificazione di una cosa conosciuta, è allegorica»³²³.

«Un'espressione proposta per una cosa nota rimane sempre un mero segno e non costituirà mai un simbolo. È perciò assolutamente impossibile creare da connessioni note un simbolo vivo, cioè pregno di significato»³²⁴.

Segno e simbolo, dunque, rimangono nettamente distinti in Jung: significato simbolico e semeiotico sono cose, a suo parere, completamente diverse. Il simbolo presuppone che l'espressione scelta sia la migliore indicazione o formulazione possibile di un dato di fatto relativamente sconosciuto, ma la cui esistenza è riconosciuta o considerata necessaria. In *Tipi psicologici* del 1921, come si è visto, si afferma la convinzione che un'espressione proposta per una cosa nota rimane sempre un mero segno e non costituirà mai un simbolo.

Detto altrimenti, Jung negava che quelli che venivano considerati simboli da Freud, lo fossero veramente. Dato che questi provengono dalla coscienza individuale e quindi la hanno già attraversata e sono conosciuti, non sono affatto simboli, ma soltanto segni. I simboli veri, invece, provengono dall'«inconscio collettivo», derivano dalla vita dell'universo e non dalla vita dell'individuo. L'individuo non li ha mai conosciuti e, per questo, sono inesprimibili. Così leggiamo dalla *Prefazione alla seconda edizione* (1924) di *Simboli della trasformazione*, opera pubblicata per la prima volta nel 1912:

«Il vero intento di questo libro è solo quello di elaborare il più a fondo possibile tutti i fattori storici e spirituali che confluiscono nei prodotti involontari di una fantasia individuale. Accanto alle ovvie fonti personali, la fantasia creatrice dispone anche dello spirito primitivo, dimenticato e da lungo tempo sepolto con le sue immagini peculiari palesantisi nelle mitologie di tutti i tempi e di tutti i popoli. L'insieme di queste immagini costituisce l'*inconscio collettivo*, retaggio presente potenzialmente in ogni individuo. Esso è il corrispettivo psichico della differenziazione del cervello umano. Questo è il motivo per il quale le immagini mitologiche possono rinascere senza posa spontaneamente sempre in armonia tra di loro, non solo in tutti gli angoli del vasto mondo ma anche in tutti i tempi. Esse sono presenti sempre e dappertutto. Ne deriva ovviamente la possibilità di mettere in relazione i mitologemi più distinti fra loro per divario temporale ed etnico con un sistema di fantasie individuali. La base creativa è da per tutto la stessa psiche umana e lo stesso cervello umano che, con varianti relativamente minime, funziona da per tutto nello stesso modo»³²⁵.

Se dunque per Freud i simboli sono spiegabili causalmente, il simbolo per Jung è un fattore teleologico, finalistico, che non può essere appreso causalmente e determinato a-priori; esprime sempre qualcosa di

³²² M. M. Davy, *Il simbolismo medievale*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1999, p. 106.

³²³ C. G. Jung, *Tipi psicologici*, Bollati Boringhieri, Torino 1969, p. 483.

³²⁴ *Ivi*, p. 484.

³²⁵ C. G. Jung, *I simboli della trasformazione*, cit., p.10.

impersonale, di ambiguo e di per sé scarsamente comprensibile³²⁶. Come si legge in *Spirito e vita*, scritto del 1926,

«Per simbolo io non intendo affatto un'allegoria o un semplice segno. [...] Un simbolo non abbraccia e non spiega, ma accenna, al di là di se stesso, a un significato ancora trascendente, inconcepibile, oscuramente intuito, che le parole del nostro attuale linguaggio non potrebbero adeguatamente esprimere»³²⁷.

Se, in altri termini, per Freud il simbolo ha significato rivelatore di ciò che non è ancora conoscibile, per Jung è, invece, una maniera di permettere la manifestazione (e l'espressione) di ciò che non è permesso conoscere.

«Com'è noto – leggiamo ancora dai *Simboli della trasformazione* – secondo uno degli assiomi della psicologia analitica le immagini oniriche sono simboli da non prendere alla lettera: occorre piuttosto presumere in esse un significato nascosto»³²⁸.

Su questo piano il simbolo rimane sempre qualcosa di vago, di sconosciuto, di inaccessibile per noi: nonostante si possano dare delle interpretazioni, esse restano sempre riduttive, poiché nel passaggio tra inconscio e conscio si perde sempre qualcosa. Si tratta allora di pensare il simbolo come una risposta complessa, fatta di molti significati rappresentati per immagini che stimolano la sensazione e l'intuizione. Spesso questi significati appaiono opposti: il simbolo stesso è visto come espressione di antinomie, come elemento ambiguo.

Ai fini del nostro percorso è allora importante evidenziare come, nella psicologia analitica di Jung, i meccanismi psicologici e mentali che operano nella percezione umana dei simboli e gli effetti di essi sulla coscienza collettiva, richiamando l'attenzione sull'uso adeguato e sulla corretta percezione dei simboli stessi, nel loro essere presenti ovunque, anche in modo inconscio e subliminale. E qui torniamo ancora nell'orizzonte onirico. In *Sanare la frattura*, testo del 1961, leggiamo:

«L'uomo di oggi è un curioso miscuglio di caratteristiche acquisite nel corso del suo sviluppo psichico, avvenuto nell'arco di molte ere. È di questo uomo e dei suoi simboli che dobbiamo occuparci, esplorando i prodotti della sua psiche con grande cura. In lui scetticismo e convinzioni scientifiche coesistono con pregiudizi antiquati, modelli di pensiero e sentimento radicati, quanto superati, persistenti mistificazioni della realtà e cieca ignoranza.

Queste sono le persone che, nei loro sogni, producono i simboli che noi indaghiamo. Per poter spiegare i simboli e il loro significato, è essenziale capire se le rappresentazioni a esse collegate siano rimaste immutate o se il sogno le abbia scelte per un particolare scopo attingendo a un serbatoio di conoscenze generali o coscienti»³²⁹.

³²⁶ Nella *Prefazione alla quinta edizione* del 1950 a i *Simboli della trasformazione*, Jung scrive: «Il personalismo delle vedute di Freud come di Adler, procedente di pari passo con l'individualismo del diciannovesimo secolo, non mi appagava proprio perché, eccezion fatta per il dinamismo degli istinti (che in Adler è trattato in modo addirittura insufficiente), non lasciava posto a dati obiettivi e impersonali» (*Ivi*, p.12).

³²⁷ C. G. Jung, *Spirito e vita*, in *Opere*, cit., vol. VIII. p.360-1

³²⁸ C. G. Jung, *I simboli della trasformazione*, cit., p.21.

³²⁹ C. G. Jung, *Sanare la frattura* (1961), in *La vita simbolica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993, pp. 99-100.

E più avanti, a mo' di risposta, leggiamo:

«La funzione simbolizzatrice esercitata dai nostri sogni è un tentativo di riportare alla coscienza la nostra psiche originaria, un luogo in cui non è mai stata e non si è mai sottoposta a un'autoriflessione critica. Noi *siamo stati* quella psiche, senza *conoscerla*. Ce ne siamo liberati prima ancora di averla capita. [...] I sogni e i loro simboli vi alludono in continuazione, come se volessero riportare in vita tutte quelle cose primitive da cui la psiche si è liberata nel corso della sua evoluzione: illusioni, fantasie infantili, forme di pensiero arcaico e istinti primitivi»³³⁰.

Ecco il punto attorno al quale ruota l'antropologia psicologica (o psicologia analitica) di Jung, la sua concezione della vita umana come imperscrutabile esperienza simbolica. Un'esperienza sempre più rara alla luce del razionalismo moderno e del processo di razionalizzazione che ha irrimediabilmente investito la nostra vita cosciente. Leggiamo da *La vita simbolica*, testo del 1939:

«L'uomo, vedete, ha bisogno...disperato bisogno di una vita simbolica. Nella nostra vita incontriamo soltanto cose banali, comuni, razionali o irrazionali...e persino queste ultime rientrano nell'ambito del razionalismo, altrimenti non potremmo definirle irrazionali. Ma non abbiamo una vita simbolica. Dove viviamo simbolicamente? In nessun luogo, se non quando partecipiamo al rituale della vita»³³¹. È qui, dunque, a queste condizioni e in questa situazione, che il lavoro analitico (la pratica psicoanalitica) trova una sua ridefinizione e rielaborazione "archeologica" (se possiamo parlare di una "archeologia" della psiche):

«Vi sono casi in cui il cammino è tortuoso, e si devono guidare le persone molto lentamente e aspettare a lungo che l'inconscio produca i simboli in grado di riportarli all'originaria vita simbolica. Ecco perché dobbiamo sapere molto sul linguaggio dell'inconscio, sul linguaggio dei sogni. E allora si vede come i sogni cominciano a produrre immagini straordinarie, che compaiano tutte nell'arco della storia con nomi diversi. Ritroviamo queste grandezze sconosciute, queste l'immagini di una letteratura che di per sé è totalmente obsoleta. Ma se per caso conosciamo questi simboli, potremo spiegare ai pazienti che cosa persegue l'inconscio»³³².

Del resto, la psicologia analitica di Jung si concentra ("archeologicamente") sull'esistenza degli archetipi transpersonali. Questi, come li definisce Jung, sono immagini e forme basiche ereditate collettivamente e divenute parti di noi, della nostra «anima» («L'anima non è di oggi! Essa conta molti milioni di anni»³³³); sono simboli stampati nella nostra psiche, forme esistenti a priori, ossia congenite, dell'intuizione. Jung, del resto, insegnava ai suoi pazienti come lavorare con i simboli archetipici, stimolando l'immaginazione; era cosciente che certi tipi di immagini simboliche, quando invocate, sono capaci di ricostruire il *mindset* delle persone³³⁴. I simboli ci consentono di focalizzare l'invisibile. Permettono all'invisibile di essere accessibile, all'intuizione dormiente di essere mobilitata e alla coscienza di essere integrata e trasformata.

Già nei *Tipi psicologici* del 1921, Jung introduceva la voce "immagine" come archetipo primordiale,

³³⁰ *Ivi*, p. 102.

³³¹ C. G. Jung, *La vita simbolica* (1939), *ivi*, p. 64.

³³² *Ivi*, pp. 73-4.

³³³ C. G. Jung, *I simboli della trasformazione*, cit., p. 13.

³³⁴ La mappa celebrale creata dai pensieri che a loro volta creano i comportamenti, le reazioni e le abitudini.

forma “autogenetica” non riducibile all’esperienza. Così il concetto di archetipo entrava nella topografia junghiana della psiche, quale substrato impersonale, che concentra in sé nuclei di energia psichica che possono essere percepiti attraverso le rappresentazioni simboliche e determinano l’esistenza dell’individuo, al di là dell’atteggiamento e della volontà di questo.

In *Gli archetipi dell’inconscio collettivo* (1934/1954) Jung definiva gli archetipi come veri e propri simboli, «che non possono essere interpretati esaurientemente né come *seméia* (segni) né come allegorie». E così continuava:

«Sono autentici simboli proprio in quanto sono ambigui, carichi di allusioni e, in fin dei conti, inesauribili. I principi basilari dell’inconscio, le *archái*, nonostante siano riconoscibili, sono indescrivibili per la loro ricchezza di riferimenti. Naturalmente il giudizio intellettuale si sforza sempre di accertare la loro singolarità, e perciò non afferra il punto essenziale, perché quel che si può stabilire in primo luogo, come l’unica cosa che corrisponda alla loro natura, è il plurisignificato, la loro quasi incalcolabile pienezza di riferimenti che rende impossibile ogni univoca formulazione. Inoltre essi sono, in linea di principio, paradossali, come lo spirito è per gli alchimisti *simul senex et iuvenis*.

[...]

Il processo simbolico è “un’esperienza dell’immagine e nell’immagine”. Il suo sviluppo presenta di solito una struttura enantiomorfa come il testo dell’*I king*, e perciò raffigura un ritorno negativo e positivo, di perdita e di guadagno, di luce e di tenebra. Il suo inizio è quasi sempre caratterizzato da un vicolo cieco o da simile impossibile situazione; il suo scopo è, genericamente parlando, “illuminazione o più alta coscienza”, per mezzo della quale la situazione di partenza è superata su un piano più alto»³³⁵.

Già dagli anni trenta Jung aveva, dunque, individuato negli archetipi (radici dei miti) le forme primarie delle esperienze vissute dall’umanità nello sviluppo della coscienza: pure forme, che stanno ai simboli come la figura geometrica del quadrato sta a una cornice (intesa come oggetto) quadrata, e che – così come le forme geometriche – sono condivise da tutta l’umanità, sedimentate nell’*inconscio collettivo* di tutti i popoli, senza alcuna distinzione di luogo e di tempo. Forme, pertanto, che si manifestano come *simboli* che “pre-esistono” alla *psiche* individuale organizzandola.

Su questa via, e sul solco intrapreso da Jung verso lo studio degli archetipi, incontreremo più tardi James Hillman, fondatore, appunto, della psicologia archetipica (o psicologia dell’immagine). Come ha ricordato Zolla, Hillman ha approfondito sia il metodo che i concetti fondamentali di archetipo e di simbolo, rinnovando lo junghismo ed evitando la sua degenerazione in una “scolastica”³³⁶.

Ritroviamo la figura dell’archetipo in quasi tutti i lavori di Hillman, specialmente legata al mondo dei miti e alle idee di patologia, anormalità e infermità, come, ad esempio, in *Ananke e Atena*, dove appunto si tratta dell’«*Infirmas*» dell’*archetipo*³³⁷, o nel *Saggio su Pan*, dove a tal proposito leggiamo:

«Possiamo cogliere un aspetto essenziale del rapporto tra mitologia e patologia se ci rendiamo conto che il comportamento patologico è una rappresentazione mitica, la *mimesis* di un modello archetipico»³³⁸.

³³⁵ C. G. Jung, *Gli archetipi dell’inconscio collettivo*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, pp. 63-5.

³³⁶ E. Zolla, *op. cit.*, p.9.

³³⁷ J. Hillman, *Ananke e Atena. La necessità della psicologia anormale* (1974), in *La vana fuga dagli dei*, Adelphi, Milano, 199, pp. 91-180.

³³⁸ J. Hillman, *Saggio su Pan*, Adelphi, Milano, 1977, p. 88.

Tuttavia, ai fini del mio lavoro, e in linea con la sua continuità nelle parti che seguiranno, preferisco concludere il presente capitolo con lo studio che Hillman dedica agli archetipi del potere, riportando alcune sue considerazioni. Si tratta sempre della sua «visione politeistica del mondo», che sostiene che «i poteri fondamentali dell’immaginazione sono i miti invisibili che dispongono i nostri pensieri e le nostre azioni in linea con modelli universali»³³⁹.

Nella cultura occidentale tali poteri dominanti (modelli immaginativi che dominano il nostro pensiero e il nostro agire – modelli patriarcali) hanno nomi greci e romani, ma se ne possono trovare di analoghi in altre culture con differenti sfumature (ad esempio in quella egiziana, eschimese, haitiana, polinesiana, africana, indiana, nativo-americana ecc.). Il mito gioca un ruolo importante in questa figurazione (durante il Rinascimento europeo i miti antichi furono resuscitati e gli Dei reintegrati quali dominanti dell’immaginazione e categorie della riflessione) e il compito dell’odierna psicologia del profondo è proprio quello di riattualizzare i miti ricollocando i poteri (e la loro influenza al di là dell’umana volontà) nella psiche inconscia (istinti, complessi, pulsioni, ricordi, emozioni). In effetti, secondo Hillman, viviamo costantemente nell’aurea dei poteri:

«Quello che può avere un effetto più potente del cielo lassù, alto, dell’intercessione degli angeli, e della magia dei dèmoni, sono le idee che abitano le nostre menti e che passano, senza che ce ne accorgiamo, nella nostra condotta quotidiana. Di tutte le piccole grandi forze che subordinano le nostre azioni a poteri superiori, sono le idee quelle che hanno la presa più diretta e immediata. Più che alle figure del mito, più che allo stato politico, più che ai complessi e alle emozioni inconsci, siamo soggetti alle idee attraverso le quali filtriamo e con le quali formiamo i poteri della religione, della politica, della psicologia. [...] Nulla muore per sempre, per esempio il mito, anche quando lo giudichiamo sbagliato e ce lo buttiamo dietro le spalle come “storia”. Treblinka, quel vertice di potere dispotico, esisteva già nell’immaginazione prima che Treblinka fosse costruita, ed esiste ancora, dopo che Treblinka è stata rasa al suolo. Ogni cosa trova la propria via del ritorno nella tenda della mente, se non altro nelle bizzarre manifestazioni secondarie della patologia. Le griglie politeistiche dei miti tengono in moto tutti gli anelli contemporaneamente, fornendo anche le reti di sicurezza e i fili di sostegno, che impediscono all’intero spettacolo di cadere a pezzi. Una volta abbandonata l’idea ossessiva di un unico centro e l’idea di ordine come unità, le cose non possono più veramente cadere a pezzi. Continuano semplicemente a rappresentare i loro spettacoli di varietà, ciascuno secondo il proprio genere – giocolieri, clown, tigri e cavalli, e i salti spericolati sul trapezio volante. Gira e rigira, la mente che ospita incessantemente le idee ed è da essa ospitata»³⁴⁰.

³³⁹ J. Hillman, *Il potere. Come usarlo con intelligenza*, Rizzoli, Milano, 2018, p. 275.

³⁴⁰ *Ivi*, pp. 282-3.

Capitolo IV

Gli studi antropologici

IV.1) Introduzione

Come si è visto, la filosofia delle “forme simboliche” e della cultura avevano stabilito, attraverso la categoria del simbolo, un rapporto essenziale tra le diverse concezioni attraverso le quali costruiamo la realtà dando forma e senso al mondo in cui viviamo. E avevano così giustapposto, in ordine alle diverse esigenze gnoseologiche relative ai modi di concepire il “reale” e orientare l’azione, il mondo delle scienze naturali e il mondo del mito, ciascuno con le proprie strutture generali e le proprie leggi “morfologico-costruttive”.

Antropologia e psicoanalisi, iconologia e sociologia, dalle loro diverse prospettive, hanno continuamente posto in relazione il pensiero razionale con quello simbolico, il *mythos* con il *logos*, mettendo a fuoco anche gli aspetti culturali, sociali e biologici di tale distinzione. Ciò che distingue il pensiero simbolico (mitologico-mitico) da quello razionale, non va ricondotto all’ordine di una differenza ontologica, ma ai diversi modi in cui l’essere umano conferisce al mondo dell’esperienza una struttura mediata simbolicamente (sia essa scientifica, logica, razionale, o mitica, artistica e religiosa). A seconda delle diverse strutture simboliche prese in considerazione (che mettono in corrispondenza il vissuto interiore con elementi culturali, logiche specifiche e differenti principi formativi), la “realtà” potrà apparire diversa, ma non secondo un ordine di derivazione del superiore dall’inferiore o di progressione dall’inferiore al superiore (come se esistesse una linea evolutiva necessaria tra il mito e il logos), ma in ordine ad una complementarietà e pluralità delle differenti prospettive che consentono, ognuna a suo modo, di concepire il mondo secondo la propria costruzione della realtà. Così come il pensiero scientifico ci consente di ordinare la conoscenza in base al calcolo razionale e al principio di ragione, anche il pensiero mitico, con i connessi rituali e tabù, garantisce all’uomo arcaico un orientamento pratico nel mondo, e anzi costituisce la base (spesso inconscia, subliminale, sublimata o rimossa) di tutte le strutturazioni simboliche. Si tratta, bene inteso, di differenze socio-culturali, di modi differenti attraverso i quali procede il continuo processo di strutturazione simbolica.

L’antropologo Richard Shweder ha insistito molto nel rimarcare, accanto alla dicotomia pensiero razionale/irrazionale, l’operatività di una terza categoria che può definirsi «non-razionale»³⁴¹. E ha anche stabilito questa ulteriore connessione: «mentre tutte le persone affermano credenze, che siano vere o false, il linguaggio e il pensiero ordinario mirano a fare di più, ovvero a rappresentare la struttura

³⁴¹ R. Shweder, *Cultural Theory: Essay on Mind, Self and Emotion*, Cambridge University Press (UK), 1984, p. 192.

casuale della realtà»³⁴². Tuttavia, la razionalità, sul piano cognitivo – possiamo anche dire insieme a Le Vine –, trova sempre un suo supporto nei significati non razionali e normativi della cultura, i quali sono «condivisi, collettivi, sovra-individuali e organizzati»³⁴³, ma spesso «mascherati dalle forme simboliche»³⁴⁴. Gli uomini cercano sempre di “dimostrare” il non dimostrabile (collegandolo simbolicamente) secondo regole non sempre esplicite³⁴⁵; e tanto più tali regole sono fondamentali quanto più rimangono implicite³⁴⁶. Detto altrimenti, i processi cognitivi attraverso i quali diamo un significato al reale, non vengono sempre assimilati dalla nostra conoscenza razionale, ma sono parte integrante della nostra «conoscenza tacita»³⁴⁷. E qui entrano in gioco anche sentimenti ed emozioni³⁴⁸. A tal proposito Victor Turner ha messo in evidenza come le norme, i valori, i principi e le regole delle società siano astratte e remote e la loro percezione non sia sufficiente per indurre le persone all’azione. È solo attraverso le emozioni comunicate sensorialmente dai simboli che le persone sono spinte ad agire³⁴⁹. I simboli hanno un carattere evocativo: mobilitano i sensi, l’immaginazione e le emozioni, chiamando in causa facoltà che non coinvolgono direttamente i processi cognitivi coscienti e le deliberazioni razionali. E come ha spiegato Clifford Geertz, nel suo *The Interpretation of Cultures*, «non solo le idee, ma anche le emozioni dell’uomo sono manufatti culturali»³⁵⁰.

I messaggi simbolici, detto altrimenti, hanno bisogno di essere vivificati perché non presentano solo informazioni ma ravvivano le emozioni di chi li riceve³⁵¹. La grande importanza dei racconti simbolici non sta nel loro significato o nel loro essere veri o falsi, quanto nel loro effetto ovvero, usando l’espressione di Bordieu, nella loro «*efficacità*», nella loro capacità di trasformare emotivamente le cognizioni che gli uomini hanno di se stessi e del mondo che li circonda³⁵²; ma non solo le cognizioni coscienti: vi sono infatti, messaggi nascosti nei simboli che, deviando l’attenzione dalla loro essenza reale³⁵³, producono effetti del tipo di quelli che alcuni studiosi hanno ascritto ai “messaggi subliminali”. In realtà, vi è senza dubbio una vasta letteratura antropologica ed etnografica sul pensiero simbolico, anzi, possiamo affermare che le varie categorie che organizzano il discorso sui simboli, per certi versi,

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ R.A. LeVine, *Properties of Culture. An ethnographic view*, in Shweder R., *Cultural Theory: Essay on Mind, Self and Emotion*, Cambridge University Press (UK), 1984, p.72.

³⁴⁴ *Ivi*, p. 77.

³⁴⁵ *Ivi*, p. 76.

³⁴⁶ *Ivi*, p. 77.

³⁴⁷ D. Sperber (1984), *Il sapere degli antropologi*, Feltrinelli, Milano, 1984.

³⁴⁸ Del resto, Ioan Lewis ci ha messo in guardia circa la concezione che fa dei simboli un linguaggio esclusivo di segni: «*That symbols possess a cognitive aspect which is legitimately explored in this fashion (Levi-Strauss) is not a question. But the danger is that, infatuated with this style of analysis, we should forget that the ultimate force of symbols depends at least as much on their power to stir the emotions, moving men to action and reaction. This excessive emphasis on thinking and cognitive processes neglects, or seriously underestimates, the powerful emotional charge which all effective symbols carry [...] the study of symbols must include the study of sentiments*» (I. M. Lewis, *Introduction*, in *Symbols and sentiments. Cross-cultural studies in symbolism*, Academic Press, London, New York, 1977, p. 187-224).

³⁴⁹ V.W. Turner, *Simboli e momenti della comunità, Morcelliana, Brescia, 1975*

³⁵⁰ C. Geertz, *Interpretazione di culture, Il Mulino, Bologna, 1987*, p. 132.

³⁵¹ R. G. D’Andrade, *Cultural Meaning Systems*, in *Culture Theory: Essay on Mind, Self, and Emotion*, eds. R.A. Shweder and R.A. Le Vine, Cambridge University Press, 1984, p. 105.

³⁵² P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L’économie des échanges linguistiques*, Fayard, Paris, 1982, p. 124.

³⁵³ *Ivi*, p. 122.

caratterizzano proprio gli studi antropologici; gli stessi studi che sul concetto di *homo symbolicus*, sia pure in modo diverso, hanno edificato una specifica concezione dell'uomo. Basti elencare, soltanto per fare dei nomi di antropologi di scuole e indirizzi diversi, Franz Boas, Bronislaw Malinowski, Margaret Mead, Alfred R. Radcliffe-Brown, Marcel Mauss, Lucien Lévy-Bruhl, Claude Lévy-Strauss, Mary Douglas, Marshall Sahlins, Raymond Firth: non potremmo comprendere l'antropologia di tali studiosi senza fare alcun riferimento alla loro concezione del simbolico. Nel suo *Discourse and the construction of society. Comparative studies of myth, ritual, and classification*, Bruce Lincoln ha evidenziato, ad esempio, come niente ha avuto un effetto così importante nella costruzione della società quanto i simboli³⁵⁴. Ed Abner Cohen ha sottolineato come con gli atti simbolici noi creiamo e ricreiamo in continuazione la nostra individualità, la totalità della nostra persona³⁵⁵.

Per ciò che riguarda il nostro percorso, non potendo ripercorrere i molteplici sentieri dell'etnologa del simbolico, ci soffermeremo soltanto su alcuni momenti del pensiero antropologico che, per il valore che hanno riservato allo studio dei simboli (e del simbolismo in quanto tale), sono più utili ai fini della nostra trattazione.

IV.2) Marcel Mauss e il simbolismo del dono

È a partire da Marcel Mauss e, soprattutto, dal suo *Saggio sul dono* (1923-24), che si possono riscontrare, in parte, alcune delle ispirazioni strutturaliste dell'antropologia di Claude Lévi-Strauss. D'altra parte proprio Mauss, proseguendo il lavoro di Émile Durkheim, aveva cercato di dimostrare l'universalità della mente umana, contestando, su questo piano, la differenza tra «primitivi» e «uomini civilizzati» sottolineata da Lucien Lévy-Bruhl³⁵⁶.

Tuttavia, a differenza di Durkheim, Mauss aveva riconosciuto una maggiore importanza ai simboli e al modo in cui questi sono creati e assimilati nella mente umana per far vivere la «società» secondo regole generali³⁵⁷; aveva, in tal senso, riconosciuto il ruolo fondamentale del simbolismo, e la sua universalità,

³⁵⁴ B. Lincoln, *Discourse and the construction of society. Comparative studies of myth, ritual, and classification*, New York, Oxford, 1989.

³⁵⁵ A. Cohen, *Symbolic action and the structure of the self*, in Lewis I., *Symbols and sentiments, Cross-cultural studies in symbolism*, Academic Press, London, New York, 1977.

³⁵⁶ L. Lévy-Bruhl, *La mentalità primitiva* (1922), Einaudi, Torino, 1966. A tal proposito si veda anche M. Mauss M., *Mentalità primitiva e partecipazione*, intervento in seguito a una comunicazione di L. Lévy-Bruhl (1923), in *I fondamenti di un'antropologia storica*, Einaudi, Torino, 1998.

³⁵⁷ Negli ultimi tempi è stato senza dubbio Alain Caillé a ribadire con più forza la straordinaria importanza, sul piano sociologico, del lavoro di Marcel Mauss (A. Caillé, *Il terzo paradigma*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998, pp. 8-74). Secondo il sociologo francese, infatti, il vero "colpo di genio" di Mauss è stato quello di aver reintrodotta nell'ambito dell'olismo di Durkheim (che caratterizzava il "fatto sociale" come obbligo) quella parte di libertà e di individualismo alla quale del resto aspirava anche il suo predecessore senza riuscire a pensarla in modo soddisfacente. In altri termini, il merito di Mauss è stato quello di aver preso a poco a poco le distanze dalle rigidità concettuali insostenibili del sistema tramandato da Durkheim, facendo evolvere tale sistema dall'interno. E ciò era stato possibile, secondo Caillé, a partire dalla teoria del simbolico, la stessa sviluppata, ma non ancora esaurita, dallo stesso Durkheim. In effetti Mauss, dimostrando come in molte società arcaiche gli uomini si legano e si associano rivaleggiando in doni, scambiando beni che non hanno un valore utilitaristico ma simbolico, aveva in qualche modo generalizzato e, nello stesso tempo, radicalizzato l'idea durkheimiana che la vita sociale è possibile soltanto grazie a un vasto simbolismo. Evidenziando, però, come il legame sociale sia intessuto di doni che valgono soltanto simbolicamente, l'antropologo aveva compreso, oltre Durkheim, che non ci sono da un lato le realtà sociali e dall'altro le rappresentazioni collettive o i simboli, ma che, moto più profondamente, è la stessa realtà sociale

in ogni attività sociale e culturale, ciò che, appunto, diventerà uno dei grandi temi della ricerca di Lévi-Strauss negli anni successivi alla Seconda guerra mondiale.

Torniamo, però, brevemente a Mauss per chiarire la posizione che assumerà Lévi-Strauss in relazione, proprio, alla dimensione simbolica. Nel *Saggio sul dono* Mauss presentava quest'ultimo come un vero e proprio "legame simbolico": attraverso il bene donato si instaura e consolida un vincolo tra le persone³⁵⁸. La cosa data è sempre espressione di chi l'ha donata: non è mai totalmente indipendente dal donatore, ma anzi, ne conserva il carattere in ogni passaggio. Chi accetta un dono, quindi, accetta, al contempo, anche un rapporto con chi l'ha donato; accetta un legame, un vincolo destinato a permanere nel tempo. In questo senso nel dono vi è sempre il tratto di un'obbligazione personale, ed è per questo che il "contro-dono" si presenta, comunque, come un "anti-dono", come qualcosa che nel donare annulla il dono precedente. Restituire un dono (che non sia lo stesso dono: il che equivarrebbe al non accettare) significa, infatti, neutralizzare il dono attraverso il dono. E se la restituzione è sentita come un dovere lo è, in special modo, in quanto esigenza della libertà, di quella stessa libertà che riappare sullo sfondo della negazione della situazione precedente.

In tal senso, secondo le oscillazioni della sua legge paradossale, il dono, quanto più si presenta come evento gratuito, tanto più è capace di obbligare. Quanto più si presenta come gesto generoso e altruistico (come un dare incompensabile che non chiede nulla in restituzione), tanto più riesce a porsi come vincolo, obbligazione e legame. Accettare un dono, riconoscerlo nella sua gratuità, significa, infatti, cadere incondizionatamente sotto la sua legge, la stessa legge che ordina, immancabilmente, la sua

che dev'essere concepita come intrinsecamente simbolica. Aveva dunque intuito una coestensività del dono e del simbolo, ovvero, il profondo legame che il simbolico mantiene con l'obbligo di donare, ricevere e ricambiare. Mauss lasciava così cadere l'opposizione centrale e costitutiva della sociologia durkheimiana del fatto religioso, l'opposizione del sacro e del profano. E insieme a questa cadevano le altre dicotomie, quali sociale e psicologico, individuo e società, normale e patologico. La portata metodologica e, soprattutto, socio-ontologica di quest'impresa non va trascurata. Tutto ormai può essere compreso a partire dal simbolico. I "fatti sociali" diventano "totali" e non devono più essere considerati come cose ma come simboli. Non che scompaia l'idea di costrizione: rimane sempre l'obbligo di sottomettersi alla legge del simbolismo, come all'esigenza di dare, ricevere e ricambiare. Ma quest'obbligo non si esercita con quell'esteriorità che, ancora secondo Durkheim, era costitutiva del fatto sociale. Quest'obbligo, paradossalmente, è obbligo di libertà. La tematica della costrizione è ormai superata e si accede a una problematica della determinazione che agisce precisamente come libertà. Alla dogmatica di un determinismo oggettivista viene ora a sostituirsi un'idea di determinazione mediante libertà, mediante l'obbligo della libertà. E quest'obbligo paradossale, che è l'obbligo della generosità, costituisce la base sociale di ogni morale possibile, nonché l'essenza di ogni socialità (che non deve, quindi, essere più ricercata in un improbabile contratto sociale). È in questo modo che, sempre secondo Caillé, il paradigma del dono diventa un dispositivo capace di superare le aporie dell'olismo e dell'individualismo metodologico. Se infatti l'olismo reifica e ipostatizza la totalità (come realtà preesistente agli individui), e l'individualismo metodologico fa subire la stessa sorte all'individuo (sempre preesistente alla società), il dono, nella concezione di Mauss, fornisce un paradigma interazionista. Ci mostra come la totalità non preesiste agli individui (e viceversa), per la semplice ragione che gli uni e gli altri si generano incessantemente attraverso l'insieme delle interrelazioni e delle interdipendenze che li legano. Il paradigma interazionista del dono, il "terzo paradigma" nella definizione di Caillé, non pretende pertanto di pensare la generazione del legame sociale a partire da individui sempre separati, né a partire da una totalità sociale sovrastante e sempre preesistente; ma a partire dal suo ambiente, orizzontalmente, a partire, dunque, dall'insieme delle interrelazioni che legano gli individui e li trasformano in attori propriamente sociali. In altri termini, la scommessa sulla quale riposa il paradigma del dono è che il dono sia effettivamente capace di costituire la base dell'alleanza e dell'associazione (del politico, dunque), e che sia in grado di istituire un regime di quella che ancora Caillé chiama «incondizionalità condizionale».

³⁵⁸ M. Mauss, *Saggio sul dono* (1923-24), in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1965, pp. 153-292.

restituzione (che è anche, a ben vedere una *'re-istituzione'* della stessa capacità di donare). Una volta donato e riconosciuto in quanto tale, il dono obbliga il destinatario a donare di nuovo, a farsi, a sua volta, donatore. Se il dono viene, infatti, riconosciuto come tale, questo semplice riconoscimento è sufficiente ad annullare il dono. Poiché il riconoscimento restituisce sempre un equivalente simbolico, restituisce sempre nella forma del “contro-dono” che, in quanto tale, assume l’aspetto di un “anti-dono”.

Dobbiamo, dunque, riconoscere a Marcel Mauss il merito di aver per primo richiamato l’attenzione su questo paradosso. I suoi studi antropologici sul *potlach* evidenziano, in effetti, come il dono, pur in quanto evento spontaneo e gratuito, si iscriva sempre nel circolo del debito, nel circuito delle contro-prestazioni. Ad ogni donare corrisponde un dovere di ricambiare, poiché il dono vincola sempre il suo destinatario, lo obbliga a donare di nuovo, a restituire in eccesso quanto nel dono ha ricevuto, consumato o distrutto. Occorre sempre un “contro dono” capace di distruggere (sovvertendolo) il potere istituito dal dono: su questa legge paradossale, che associa all’obbligo la libertà del donare, riposa il senso della reciprocità e il valore del legame sociale; la stessa solidarietà – oltre quanto aveva intuito Durkheim – si fonda nel tratto di questa contraddizione, esponendo la gratuità del donare alla costrizione del vincolo che il dono stesso inaugura.

Non è allora un caso che Mauss abbia considerato il dono, in tutta la sua complessità, come un “fatto sociale totale”, articolato sul costituirsi di tre momenti indissolubilmente collegati: il dare, il ricevere e il ricambiare. Ed è proprio a partire da questa premessa che si comprende la sua difficoltà nello spiegare il senso della gratuità dal lato dell’obbligazione. L’idea del dono, in questa antropologia, rimane allora sospesa ad una trama paradossale: la libertà, la spontaneità, si manifestano soltanto entro la cornice di un vincolo, di un obbligo, di un legame rituale che è tale, a sua volta, soltanto esponendosi alla vertigine del gesto gratuito.

Non può sorprendere, allora, che le oscillazioni di questo paradosso ci vengano restituite sul piano del simbolico, ovvero del simbolo in quanto ciò che, propriamente, ci riconsegna il dono nella sua sparizione.

È vero, il simbolo, il *symbolon*, nel suo primo senso etimologico, non è che il legame, il sigillo: è quel che unisce (e riunisce) ciò che era separato. Mauss aveva, dunque, ragione nel considerare il dono, prima di tutto, un “simbolo”, un fattore di legame, il segno stesso di un’alleanza che deve perdurare al di là di qualunque separazione³⁵⁹. Poiché il dono ha valore di legame (e non di scambio, né d’uso) proprio in quanto è, in se stesso, un valore simbolico. È ciò che vale in quanto rapporto, in quanto vincolo che unisce le cose alle persone e le persone tra loro. Ed è per questo, per la sua stessa dimensione simbolica, che il dono eccede la dimensione utilitaria e funzionale dei beni e dei servizi.

Solo in questo modo, solo a partire dal necessario intrecciarsi del dono e del simbolo, possiamo, in effetti, comprendere il legame sociale come legame simbolico fondato sul dono. Ma soltanto se consideriamo la stessa “funzione simbolica” come quell’originaria funzione di alleanza che costituisce

³⁵⁹ Non sbaglia, dunque, Alain Caillé a evidenziare nella concezione maussiana del simbolismo, prima di tutto, un problema di ordine politico. La questione dell’alleanza non è altro, infatti, che la questione del politico, l’altra faccia della questione del dono: quella di sapere (in senso schmittiano) chi sono gli amici e chi i nemici (*Op. cit.*, p. 67).

la società (costruendola in modo non funzionale ma, al contrario, oblativo-agonistico)³⁶⁰. Ecco, pertanto, l'intuizione fondamentale di Mauss: la natura simbolica del legame sociale si capisce soltanto a partire dall'ordine simbolico del dono³⁶¹.

A ben vedere, però, vi è comunque qualcosa nel dono che sfugge alla sua stessa dimensione simbolica. Non c'è, in altri termini, semplice equivalenza tra dono e simbolo; non c'è mera identificazione. Il dono, in quanto evento gratuito, eccede sempre la dimensione del simbolo, poiché eccede la stessa economia del simbolico. Vi è sempre qualcosa che sfugge al ritorno, alla conservazione, alla produzione, all'operazione e alla circolarità del simbolo, come vi è sempre qualcosa che sfugge alla restituzione del dono, sia pure nei termini di un puro simbolismo.

Tra simbolo e dono vi è dunque uno iato, una cesura insanabile, che può essere ricomposta soltanto nei termini di un rapporto negativo. Come dire: il simbolo rappresenta il dono nella sua sparizione, come segno che supplisce un'assenza, come traccia di un perenne mancare. Vi è solo riunione di ciò che rimane incomparabile, incommensurabile e incompensabile, di ciò che, comunque, rimane separato. Lo vediamo al livello del *potlach*, sul piano in cui il simbolo riacquista il senso di un'originaria donazione, espressa nei termini di una fondamentale alleanza: l'unione rimarca la distanza, l'appartenenza e la separazione, l'amicizia e l'inimicizia, l'ospitalità e l'estraneità, la comunanza e la reciproca finitezza. È come se non potesse esservi dono all'infuori della sua necessaria scomparsa, all'infuori di una distanza che rimane incolmabile, che reclama, al contempo, l'economia come possibilità presente del dono e come sua inevitabile cancellazione.

Se, dunque, lo sforzo di Mauss consisteva, sulle orme di Durkheim, nell'individuare le origini non contrattuali del contratto, e nel far derivare quest'ultimo da una logica del dono più complessa e più arcaica, la sua ricostruzione giunge al limite della presentabilità del dono. Il dono come contratto funziona solo se non vi è alcun contratto, e il contratto come dono funziona solo nella cancellazione del dono. Nel *symbolon*, ma oltre lo stesso, nel legame ma oltre il legame. In questo circolo paradossale dono e contratto si scambiano il posto vicendevolmente. Dove c'è contratto non c'è più dono, anche se non c'è dono che là dove c'è contratto. Mauss ce lo ricorda attraverso il doppio significato del termine *gift* (la cui ambiguità arcaica non si è conservata nell'evoluzione dell'antico indoeuropeo, consegnandosi solo nella cancellazione di uno dei due suoi sensi). *Gift*, insieme regalo e veleno, incantesimo e guarigione è, innanzitutto, il pegno (come nell'antico diritto germanico), il vincolo che, come il dono, obbliga i contraenti per tutto il tempo della relazione, finché il debito non viene estinto, ovvero, finché il donatario non avrà restituito il dono e rimesso il suo debito concludendo in tal modo il

³⁶⁰ Per questo si veda ancora A Caillé, *Ivi*, p. 225.

³⁶¹ Allo stesso modo, soltanto a partire dal simbolismo possiamo realmente comprendere il *fatto sociale totale* di Mauss. In effetti, come spiega ancora Alian Caillé, la *totalità* che caratterizza il fatto sociale (caratterizzato prima in Durkheim mediante l'obbligo) è incomprensibile al di fuori del simbolismo. O meglio, solo il simbolismo rende "totale" il fatto sociale. Poiché tutto si rapporta a tutto solo mediante i simboli. Affermare, infatti, che tutto nella società è soltanto relazione, equivale ad affermare che tutto in essa è opera del simbolismo. La soluzione proposta da Mauss consiste pertanto nel sostituire il legame causale con un rapporto di traduzione. Ed è in questo senso, dunque, che l'ordine del simbolismo (che è l'ordine del dono) diventa lo stesso ordine della traduzione (*Ivi*, pp. 215-6). Solo nei termini del simbolico, e in quanto paradigma della traduzione, il dono può essere, quindi, considerato, in accordo con Mauss, un fenomeno universale.

contratto³⁶². Fino a quando il legame non viene reciso, il pegno è dunque pericoloso, perché può perdere il carattere di beneficio e tramutarsi in veleno. In altri termini, se il circolo del dare, ricevere e ricambiare non si chiude, se non avviene la restituzione, il dono diventa una maledizione per chi lo ha ricevuto impegnandosi in un contratto che non può essere assolto. Vi è dunque contratto nel permanere di un dono che lega pur nella sua gratuità, o meglio, che obbliga proprio in virtù della sua gratuità, la stessa che è tale solo in quanto sottratta ad ogni possibilità contrattuale. Cos'è, dunque, il contratto del dono se non quel principio che espone lo stesso alla sua scomparsa, che lo presenta alla sua inevitabile sparizione?

Nel *Saggio sul dono*, Mauss dimostrava come nelle società primitive il *potlach*, ovvero la pratica del dono e del contro-dono (come “fatto sociale totale”), abbia dato luogo ad una sorta di lotta per il riconoscimento di tipo agonale, con un vincitore che si impone sul vinto mediante la superiorità dei suoi doni e delle sue prestazioni (o meglio, mediante la sua maggiore capacità di sprecare e distruggere). Per liberarsi dal potere del dono (dall'obbligo introdotto dal dono), la controparte avversaria è convocata a restituire in modo superiore, pena la perdita della sua libertà³⁶³.

In questa oscillazione paradossale e parossistica cui è sottoposto il senso del dono, deve essere riconosciuta la legge ambivalente del regalo-veleno, della gratuità vincolante, della liberalità onerosa. Tutto ciò che riappare nel *potlach*, nel momento in cui la consumazione smodata, la dilapidazione illimitata e l'agonismo esasperato ricadono inesorabilmente nel circolo dell'obbligazione, spingendo l'economia dello scambio fino al suo eccesso, alla sua vertigine, al suo abisso, alla sua distruzione e alla sua sovversione; quando la stessa rivalità dei doni sprofonda il principio dello scambio nella distruzione rituale e sacrificale. Ed è proprio qui, nel parossismo di questo momento, che il dono sovverte la legge

³⁶² M. Mauss, *Gift-gift*, in M. Granet e M. Mauss, *Il linguaggio dei sentimenti*, Adelphi, Milano, 1975.

³⁶³ Si pensi, in effetti, al *potlach*, il rituale dei doni attraverso il quale la rivalità esasperata dei clan associati arriva alla distruzione materiale dei beni donati, e che Mauss, non a caso, prende a fondamento delle proprie teorie: il dono, in tal senso, non è che il legame simbolico di una “solidarietà ostile”, di una “alleanza insocievole”. Non vi sono in gioco le regole dell'economia, dell'utilità e dell'interesse: vi si espone, al contrario, lo stesso principio paradossale che organizza la comunità politica come luogo della differenza, della separazione, dell'antagonismo permanente; come comunità mai immanente a se stessa, consegnata alla sua continua disgregazione, alla sua impossibilità come soggetto comunitario compiuto e realizzato in se stesso (*Saggio sul dono*, cit.). L'ordine del dono primitivo, in effetti, si costituisce, si nutre e si sviluppa in un clima al contempo amichevole e ostile, in un'atmosfera indecisa tra pace e guerra. Anzi, la struttura dello scambio e quella della guerra non sembrano, affatto, separate. Non sbaglia, pertanto, Marshall Sahlins quando afferma che Mauss, nel suo *Essai*, traspose le classiche alternative della guerra e del commercio dalla periferia al centro della vita sociale, e da episodio occasionale a presenza continua (M. Sahlins, *L'economia dell'età della pietra*, Bompiani, Milano 1980). Tutto, in effetti, nella vita sociale primitiva, ruota intorno al carattere agonistico del dono. E il dono, come si è detto, non è soltanto economia dello scambio, ma anche distruzione rituale, dispendio eccessivo, spreco smodato (tutta, dunque, un'anti-economia del gratuito). Se il dono, in quanto funzione sociale, sospende la guerra lo fa solo attraverso una pratica ostile che associa, nella continua provocazione, la pace al conflitto. La guerra è un'infrastruttura rimossa, trasfigurata nella pratica ostentativa del dono. Quest'ultimo, in altri termini, non risolve (e dissolve) la società entro l'ordine di un'unità (e di un'autorità) più ampia (lo Stato), ma la organizza in senso segmentale. L'alleanza comporta sempre una minaccia di guerra. Ha ancora ragione Sahlins quando afferma che l'elaborazione simbolica del dono nella cultura tribale, può essere identificata di per sé come «la razionalizzazione di una necessità più profonda di contraccambiare la cui spiegazione sta altrove: nella minaccia di guerra» (*Ivi*, p. 179). Detto altrimenti, mai come attraverso il dono, è possibile comprendere, paradossalmente, quel tratto ambivalente e originario che lega l'alleanza al conflitto, la solidarietà all'ostilità, l'obbligazione alla rivalità.

che esso stesso inaugura, ovvero, la legge che si istituisce come legge del dono³⁶⁴; qui, in questa “follia” che riappare al centro della *ratio* del dono, che lo consegna ad una radicale assenza di senso³⁶⁵.

Vi è, dunque, una follia del dono che sospende la stessa razionalità simbolica istituita dal dono, che trascina l’economia del simbolo al limite della sua lacerazione. Essa compare assieme alla consumazione, alla perdita e alla distruzione illimitata che alimentano l’economia del simbolo fino alla sua dismisura, alla sua fuoriuscita nell’eccesso. Ma non vi è eccesso che non sia pur sempre riconducibile nel solco della razionalità economica, della razionalità simbolica dello scambio e nell’equilibrio del simbolo stesso; non vi è dono che non si possa inscrivere nella circolarità del debito e nell’economia del simbolico. Non è che questa la legge paradossale del dono, la sua oscillazione parossistica e paradossale. Poiché non vi è dono, gratuito e infondato, che non possa ricadere nel circolo dell’obbligazione e nell’economia del simbolo e dello scambio; non vi è dono, incondizionato, che non possa ripiombare nelle condizioni del suo farsi presente; non vi è dono, infine, che non possa scomparire nell’orizzonte della sua manifestazione. La legge paradossale del dono iscrive lo stesso nell’ordine della sua cancellazione. È stato, del resto, Bataille ad avvertirci, dalla vertigine a cui ha esposto il senso stesso della sua filosofia, che le strategie della ragione non sono facilmente eludibili. Secondo il paradosso cui è sempre consegnata la fenomenologia del dono, anche una *dépense* improduttiva, una dilapidazione senza restituzione e ritorno, un dispendio senza compensazione, possono essere regolati da un’*economia generale*, conservati in un ordine economico che, di nuovo, li include. Anzi, senza un’economia del dispendio non vi sarebbe neppure dispendio: e questa stessa economia, in fin dei conti, è quella che domina il senso antropologico del *potlach* come “fatto sociale totale”, come universo simbolico concluso, come spreco e consumazione, agonismo e comunicazione. Ma se da un lato l’eccesso del dono viene riequilibrato, rieconomizzato e normalizzato nel circolo di un’economia simbolica che sempre lo assorbe, dall’altro, non vi è dono che non sia, in quanto tale, la negazione, il superamento e l’eccesso di questa stessa economia³⁶⁶.

Se vi è, infatti, economia del dono, questa è, al contempo, un’economia che include la rinuncia all’utile, al calcolo, all’interesse, alla produzione e alla merce; un’economia che iscrive al suo interno la stessa negazione dell’economia in quanto retribuzione misurabile ed equivalente, in quanto economia del simbolo e dello scambio. Come dire, con Derrida, un’economia che si riappropria dell’antieconomia del dono³⁶⁷.

È questa la legge paradossale del dono, che ci presenta, allo stesso tempo, un dono segreto, al di là dell’economico (senza sacrificio né debito) e un dono visibile e fruibile soltanto attraverso la sua

³⁶⁴Del resto, attraverso il *potlach*, il dono appare sempre come una pratica sovversiva, capace di ribaltare lo stesso ordine istituito nel dono. Che cos’è, infatti, il contro-dono se non un nuovo dono capace di sovvertire l’ordine istituito dal dono precedente? Solo a partire dal principio di sovversione possiamo, in effetti, comprendere il sistema del dono arcaico come un processo fondato su un ordine di reversibilità permanente.

³⁶⁵ Come ha visto giustamente Raoul Kirchmayr (*Economia e follia. Sulle “conclusioni” del “Saggio sul dono” di Marcel Mauss*, in “aut aut”, 287-288, 1998, pp. 213-259) la «follia è appunto il *delirio*, la fuoriuscita dal solco della razionalità economica, dalla razionalità simbolica dello scambio. Un delirio che mette in discussione anche l’esigenza teorica di dare una *definizione* del dono, di racchiuderne i confini» (*Ivi*, p. 247).

³⁶⁶ G. Bataille, *La parte maledetta preceduta dalla Nozione di dépense*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

³⁶⁷ A tal proposito si veda J. Derrida, *Donare la morte*, in “aut aut”, 287-288, 1998, pp. 93-137.

economia (che è poi l'economia del simbolo, dell'alleanza, del legame e dello scambio). Un dono dunque possibile e, al contempo, impossibile, che si dà solo in quanto sottrazione e scomparsa, che si presenta nel suo dileguarsi.

Se vi è pertanto un dono segreto, incondizionato, gratuito e infondato, c'è sempre e comunque una storia del dono, coestensiva della sua esperienza, della sua messa in opera, della sua realizzazione in quanto economia del dono. E vi è sempre una perversione possibile della legge del dono, una necessaria degenerazione che lo restringe e lo limita, che lo intreccia con il debito, con lo scambio e con il sacrificio. Ma se l'economia è il dileguare del dono, il suo ritiro infinito nel segreto, questo stesso segreto è svelato quando il dono diventa presente, ovvero scambiabile, permutabile sul piano simbolico; quando dunque l'eccesso e la "follia" diventano, come nel *Saggio* di Mauss, la stessa ragione del dono.

Ecco, dunque, il paradosso che attende il darsi del dono come valore simbolico, come legame che unisce e, insieme, separa, come agonismo che associa, come alleanza che conserva i tratti della rivalità. Un paradosso che mostra il carattere originario del dono, ma che espone, al contempo, la sua ineluttabile assenza. Non c'è che da scorgervi un'insopprimibile ambivalenza, la stessa che ha come primo terreno il gioco ambiguo del legame sociale: quel legame simbolico libero e vincolante, gratuito e obbligatorio, che vede l'interesse egoistico ricomparire nei termini della generosità disinteressata.

Se, dunque, un problema rimane è proprio quello del dono, della sua infondatezza, della sua indicibile assenza. Problema che rimanda al gratuito, a ciò che si dà senza causa né scopo. Problema, pertanto, che resta insolubile, che apre il tema del dono a una questione che non ha mai conclusione. Rimane soltanto un'incoltabile sparizione: il dileguarsi del dono dietro ogni sua definizione, il suo sottrarsi a ogni presa di senso. Poiché, alla fine, non vi è dono che non sia la rinuncia al discorso sul dono, al suo ritorno simbolico, alla sua restituzione sul piano del senso e del linguaggio.

Emerge così quel tratto ineffabile, quella dimensione inconfessabile che sfugge a ogni sguardo "totale"; affiora quel lato segreto che non può essere riconosciuto né, tanto meno, occultato. E questo tratto è, innanzitutto, conservato nell'opposizione semantica che sul piano linguistico trattiene l'ambiguità del dono e che si mostra attraverso interdetti e cancellazioni di senso. Opposizione, però, che richiama una contraddizione che agisce al suo interno e che consegna il senso del dono a un paradosso che espone l'assenza di senso.

Questo destino del dono, che si accompagna alla sua inevitabile sparizione, è lo stesso che ci ha presentato l'antropologia culturale dal momento in cui ci ha mostrato il fenomeno del dono al fondamento della stessa cultura. Perché è proprio nel suo fondamento che il dono si lascia cogliere come infondato. È proprio in quel darsi alla radice del simbolo, come fatto culturale per eccellenza, che il dono sprofonda, si consuma e si scarifica nell'eccesso parossistico della sua sparizione, che si dilegua in una radicale assenza di senso. Proprio lì, in quel darsi del dono che istituisce la razionalità dello scambio, in quel farsi progressivo del processo morale di civilizzazione.

Se vi è, dunque, dono come fatto culturale, questo è da ricercarsi, al contempo, *nella* ed *oltre* i confini della stessa cultura: in un *oltre* che vi è comunque incluso e in un fondamento dal quale sempre si ritrae. Perché il dono è, innanzitutto "evento simbolico". E se l'evento non è ciò che ha luogo, ma la venuta

di un luogo, l'evento del dono è la venuta della suo dileguarsi, il tracciarsi di un limite che espone il dono alla sua stessa cancellazione.

Ecco, pertanto, il paradosso che ci attende: dobbiamo cercare il dono proprio nel luogo della sua sparizione, in quell'obbligazione da cui si congeda, in quel simbolismo da cui si ritrae, in quell'economia che custodisce la sua stessa scomparsa, in quella presentazione che espone il suo dileguarsi.

Tuttavia, un'ulteriore e differente interpretazione antropologica del simbolismo del dono, così come si manifesta nel *potlatch*, è stata offerta da Raymond Firth, antropologo di cui più tardi ci dovremo occupare.³⁶⁸ Mentre solitamente l'etno-antropologia ha interpretato il *potlatch* come una pratica sociale peregrina e di livellamento, Firth ha ravvisato nella stessa una propensione all'accumulazione, e, attraverso il sistema globale delle transizioni che essa implica, ha individuato le fondamenta di un intero processo di capitalizzazione (effettuato attraverso l'aumento della capacità produttiva). Interpretazione questa che propone dunque una valutazione del *potlatch* in termini di «crescita economica».

Le ricerche di Firth si concentrano sostanzialmente sui rapporti tra capitale, spesa e rango sociale. La funzione principale del capitale è quella di favorire il consumo futuro³⁶⁹. Gli indigeni del *potlatch* considerano desiderabile accumulare la ricchezza: devono farlo per acquistare il potere di donare. I beni infatti, se non sono cerimonialmente distrutti, sono per la maggior parte distribuiti, «ma l'azione avviene all'interno del sistema socioeconomico e coloro che li ricevono [i beni] sono membri della stessa tribù o di una tribù alleata e sono avidi di possederli»³⁷⁰. Alla base di questa esigenza si pone il riconoscimento dei legami sociali, ma oltre ciò, come evidenzia l'antropologo, si riafferma la consapevole necessità di un aumento della scorta di capitale. La competizione agonistica dei *potlatch* serve dunque essenzialmente ad acquisire beni di prestigio e ad accrescere il rango sociale; in altri termini, lo scambio fondamentale posto alla base dei doni cerimoniali interessa il rapporto tra beni di valore e vantaggi sociali. Quest'ultimi vantaggi rappresentano la posta suprema della rivalità: in tal senso gli uomini cercheranno di accumulare i beni per essere in grado di competere.

Dunque, secondo questa prospettiva che privilegia indubbiamente gli aspetti più economici del dono, l'importanza del sistema simbolico del *potlatch* si apprezza essenzialmente nello schema complessivo della formazione di capitale. Non si tratta del semplice “dar via”, ma si ha a che fare con la struttura propria di uno scambio effettivo. In tal senso, a detta di Firth, il *potlatch* può costituire in realtà «un potente elemento nel modello di incentivazione per l'accumulazione di capitale»³⁷¹.

Da questo punto di vista le transazioni sociali implicate nel dono rivelerebbero una funzione marcatamente economica. Il *potlatch*, frutto di una crescente concentrazione di beni, risolverebbe

³⁶⁸Raymond Firth, *Capitale, risparmio e credito nelle società contadine: osservazioni dal punto di vista dell'antropologia economica*, in E. Grendi, *Antropologia economica*, Einaudi, Torino, 1972, pp. 147-78.

³⁶⁹Secondo Firth «il capitale rappresenta una riserva di beni e di servizi non destinati a consumo immediato ma destinati ad incrementare il volume del consumo in periodi futuri, direttamente o indirettamente, attraverso la produzione (...). La scorta di capitale in ogni momento è la somma di risorse disponibili, cioè delle risorse capaci di fornire beni e servizi in un periodo futuro. Queste risorse sono in gran parte materiali. Ma vi sono anche risorse non materiali come la conoscenza e l'abilità tecnica». (*Ivi*, p.155).

³⁷⁰*Ivi*, p.161.

³⁷¹*Ivi*, p.162.

pertanto, simbolicamente, la sua funzione sociale nella distribuzione economica. Ma tale funzione non si esaurisce nella semplice consegna dei beni materiali: anzi, la stessa consegna «può costituire una voce di una complessa serie di operazioni di credito mediante le quali, nel futuro, si deve ricambiare probabilmente con incremento, con altri beni materiali»³⁷². Certo, tutto ciò ha un senso se si concepisce l'economia arcaica nell'ordine di un sistema di legami simbolici e sociali attraverso il quale la produttività e la ricchezza acquistano valore in termini di prestigio (valore difficilmente comprensibile all'interno dei sistemi economici occidentali, nei quali una spesa di capitale come quella effettuata in un *potlatch*, acquisterebbe soltanto il senso del consumo dissipativo, al di là di ogni considerazione dell'incremento di rango e di prestigio che da tale spesa può derivare).

Ben oltre, comunque, le valutazioni d'ordine economico, terreno del resto ormai più volte sondato dall'etno-antropologia, appare di notevole interesse quella prospettiva analitica che evidenzia nel simbolismo del *potlatch* un profilo più marcatamente giuridico.

Come ha scritto in proposito sempre Raymond Firth, «in società prive di vere e proprie istituzioni di mercato, lo scambio istituzionalizzato di doni è servito a facilitare il trasferimento di beni e servizi, come pure a simboleggiare rapporti sociali»³⁷³. Ecco l'aspetto che sfugge alle analisi economiciste e su cui prima ci siamo soffermati: la dimensione del rapporto sociale, del legame, della comunità. Dimensione certo paradossale e complessa, attraverso la quale si intrecciano interessi e disinteressi, commerci e distruzioni, amicizie e inimicizie; dimensione dunque non subordinata alla sfera economica dello scambio ma anzi, contesto sociale attraverso il quale circolano beni e servizi. Il dono non accumula per sé ma *abbandona per l'altro* (e di fronte all'altro); di qui, in origine, il fondamento della sua dimensione prettamente sociale e la base della sua forza simbolica. Ogni evento del mondo tribale si organizza, si alimenta, si esprime e si rappresenta nel linguaggio del dono. Il dono attraversa tutta la vita sociale e religiosa della comunità, nei suoi rituali e nei suoi cerimoniali: la sua simbologia sottolinea i passaggi (le nascite, i matrimoni, la morte), le istituzioni politiche (le alleanze, le amicizie), lo status sociale (il rango, il prestigio) e gli scambi, che proprio per la loro natura simbolica non si riducono al solo aspetto economico di transazione e trasferimento materiale. In quest'ordine anche la distruzione violenta, il consumo sacrificale, il dispendio, il disinteresse materiale – tutto ciò che per gli economisti moderni rappresenta l'indice di un comportamento irrazionale – acquista valore: valore simbolico, sociale; valore di legame: la dissipazione rituale di ricchezze materiali si iscrive nella sfera simbolica della reciprocità. Proprio in considerazione di questa prospettiva, che espone paradossalmente lo spirito del gratuito dono sul piano della reciprocità, Raymond Firth ha potuto affermare: «E' stato semplice per gli antropologi dimostrare empiricamente la diffusione della reciprocità dei doni nelle società che hanno analizzato. [...] Ma l'analisi ha travalicato di molto il campo del dono in senso stretto»³⁷⁴.

Una simile affermazione insinua un dubbio in chiunque si affacci allo studio del dono: esiste empiricamente un dono “in senso stretto” che sia tale in quanto unilaterale e gratuito, non compromesso

³⁷² *Ivi*, pp.161-62.

³⁷³ R. Firth, *I simboli e le mode*, Laterza, Roma-Bari, 1977, p. 344.

³⁷⁴ *Ivi*, p. 358.

quindi con la logica della reciprocità? Se è vero che gli antropologi attraverso il motivo del “contro-dono” hanno ricostruito “artificialmente” il sistema della reciprocità, è anche vero che la società arcaica rappresenta (e si rappresenta attraverso) un sistema del dono che, nei termini individuati da Mauss, consiste essenzialmente nel triplice obbligo di dare, ricevere e ricambiare³⁷⁵. Nel “pensiero selvaggio”, tutto (ovvero la morale, la religione, il diritto, l’economia) è pensato attraverso il linguaggio simbolico della reciprocità; tutta la vita sociale (nelle relazioni interpersonali, nei rapporti con la divinità, con gli amici, con i nemici e gli estranei, nei legami morali, politici, economici, religiosi e giuridici³⁷⁶) è scandita attraverso la circolazione di doni offerti, ricevuti e ricambiati.

Dunque, quando il dono è elevato a funzione sociale (al di là di ogni singola intenzione rilevabile) la sua stessa logica acquista una conformazione paradossale: la gratuità coincide con l’obbligo, la spontaneità con l’interesse³⁷⁷. A ben vedere, infatti, il dono arcaico, in quanto pratica altamente istituzionalizzata e ritualizzata, in virtù della sua stessa capacità simbolica (capacità di simbolizzare il legame sociale), rappresenta qualcosa che va oltre il valore di un semplice gesto volontario, unilaterale e gratuito. Reca con sé l’obbligo della reciprocità, del rapporto, del dare, ricevere e ricambiare, ovvero, l’obbligo paradossale che istituisce *comunità*. In tal senso, se esiste – come vuole Firth – un dono «in senso stretto», dato senza implicazione di reciprocità, il fatto – comunque possibile – rimane empiricamente indimostrabile, in quanto rilevabile esclusivamente nella mente del donatore. Ma come sappiamo – ed è lo stesso Firth a ricordarcelo – un dono «offre un’ampia gamma di comportamenti possibili, e implica fattori assai complessi»³⁷⁸.

Di qui, ogni interpretazione del processo di reciprocità sociale, condotta esclusivamente sui parametri dell’economicismo e dell’utilitarismo (e dunque sul paradigma del calcolo e sull’assiomatica

³⁷⁵Scrive Firth: «Mauss dimostrò che un dono non è un atto individuale libero, bensì altamente istituzionalizzato; che non è semplicemente un gesto volontario, ma può essere la risposta ad un preciso obbligo; che non è un trasferimento unidirezionale, ma tende a implicare la reciprocità, a volte perfino con un contro-dono identico; che di conseguenza è, in maniera simbolica, un trasferimento di personalità e un collegamento di personalità; che contiene idee di status relativo, e di potere; e che può essere un importante meccanismo per l’azione di gruppo e per legare gruppi» (*Ivi*, pp. 358-9).

³⁷⁶ Interessanti, per la comprensione delle corrispondenze e interferenze che spesso si instaurano tra la sfera giuridica e quella del dono in società differenti dalla nostra, sono i rilievi operati ancora da Firth a proposito del rapporto ambivalente che lega il sistema del diritto e il dono nell’universo islamico scandito dal *Corano*. La legge islamica impone condizioni assai rigorose ai doni (specie se ci sono di mezzo gli interessi della famiglia, come ad esempio per quanto riguarda i limiti rigorosi posti dalla legge alla libertà di fare testamento) pur imponendo ai credenti di donare per spirito di carità. Scrive Firth: «La legge islamica è particolarmente rivelatrice per quanto riguarda l’obbligo di dare e le sue implicazioni simboliche. Per i mussulmani i doni di natura caritatevole sono parte integrante dei loro doveri religiosi. Il *Corano* impone ai credenti di dare per carità, e senza contare su alcuna ricompensa materiale, ciò che essi riescono a risparmiare. Dio sa e Dio ripagherà - infatti se si fa una buona azione Egli la ricompenserà due volte, dice il Corano, purché non si sia dato per essere visti dagli altri. (Ecco una forma di reciprocità per un donatore anonimo!)» (*Ivi*, p. 361). Allo stesso modo del divieto, l’obbligo di donare è previsto per legge, e il dono, pur se gratuito, può essere finalizzato ad acquistare merito agli occhi di Dio (il donatore in tal modo può guadagnarsi una ricompensa nell’aldilà) o ad ingraziarsi uomini e stranieri. E ancora leggiamo: «di fatto tutte le religioni superiori includono nei loro precetti una valutazione positiva del dare senza far conto su una ricompensa, anche se, ovviamente, può essere solo un pio desiderio» (*Ivi*, pg.373).

³⁷⁷Secondo, ancora, Firth, l’obbligo di ricambiare non è un imperativo che scatta automaticamente al ricevimento di un dono, anche se le prestazioni di dare, ricevere e ricambiare costituiscono le funzioni essenziali della reciprocità, senza le quali la stessa non potrebbe sostanzialmente esistere. Non si potrebbe infatti nemmeno parlare di reciprocità se la consecutività degli obblighi non fosse effettivamente operativa (*Ivi*, p. 371).

³⁷⁸*Ibid.*

dell'interesse), non può che risultare riduttiva. Le analisi “costo-profitto”, modellate sul metro dei rapporti di mercato, poco si addicono all'idea di scambio e al simbolismo primitivo, arcaico e, comunque, “pre-moderno”. Nello scambio dei doni, infatti, convive sia un aspetto altruistico e solidale che un aspetto egoistico e interessato. In comunità prive della mediazione di mercato, il dono costituisce l'aspetto più importante della vita sociale: permette il trasferimento e l'allocazione dei beni mentre nutre, rimarca e simboleggia il rapporto sociale. Tramite esso circolano, si consumano (e a volte si distruggono) le ricchezze (i beni materiali) e si promuovono, sia pure in modo paradossalmente ostile, i legami. Le implicazioni di un dono, pertanto, raramente si esauriscono in un solo trasferimento: tutto circola attraverso le reti della reciprocità³⁷⁹. Come nel “circolo” dell'amicizia, dove i doni fanno mantenere un rapporto continuativo³⁸⁰. Perché, su questo piano, il dono crea gli amici: «Perfino se questi non esistono – scrive Firth – lo spirito popolare del dono è che dovrebbero esistere, in una specie di attestazione pubblica di un rapporto sociale vitale»³⁸¹.

In conclusione, non è difficile comprendere il dono arcaico all'interno di un vasto sistema simbolico e sociale, attraverso il quale lo scambio di beni e servizi si sviluppa in una vasta rete di obblighi reciproci organizzati essenzialmente su una base minima di spontaneità. Lo spiega ancora Firth: «La nozione di dono è complessa sotto parecchi riguardi. L'elemento basilare di un dono è l'alienazione da una parte e l'acquisto dall'altra. Quindi nel giudicare le implicazioni di un dono, si deve considerare sia l'effetto sul beneficiario che l'effetto sul donatore»³⁸². Queste considerazioni si accordano in parte alla precedente antropologia, e in special modo allo specifico contributo di Mauss, attraverso il quale emerge chiaramente la dimensione simbolica della *reciprocità*. Le implicazioni di un gesto gratuito raramente si esauriscono in un solo trasferimento: nel dono, quando esso è elevato a sistema, vi è molto più di un semplice gesto volontario, libero, unilaterale e gratuito. Continua infatti Firth: «Se in uno scambio di doni non si tiene gran conto del profitto, si tengono tuttavia in gran conto le equivalenze»³⁸³. E ancora leggiamo: «l'importanza simbolica di un dono non è solo limitata a un calcolo utilitaristico; essa va valutata a fronte di altre considerazioni simboliche»³⁸⁴.

IV.3) L'ordine dello scambio e il simbolico nello strutturalismo di Lévi-Strauss

Per certi versi, non molto distante da quest'ultima impostazione, si è rivelata la svolta strutturalista di Claude Lévi-Strauss. Tuttavia, poggiando le sue basi su un paradigma per certi versi economicista, lo strutturalismo ha definitivamente dissolto ogni significato del dono nel concetto di reciprocità,

³⁷⁹Scrive pertanto Firth: «Se in uno scambio di doni non si tiene gran conto del profitto, si tengono tuttavia in gran conto le equivalenze. Malinowski analizzando i *Kula* trobriandesi ha dimostrato che il dono ritualizzato di questi oggetti di valore melanesiani si basava sul preciso obbligo di ricambiarli con doni di valore almeno pari. E accettò l'obiezione di Marcel Mauss secondo cui anche il dono, da Malinowski definito “puro”, del marito trobriandese alla moglie, in realtà era un compenso per i suoi servizi sessuali e domestici» (*Ivi*, p. 344).

³⁸⁰*Ivi*, p. 351.

³⁸¹*Ibid.*

³⁸²*Ivi*, p. 346.

³⁸³*Ivi*, p. 344.

³⁸⁴*Ivi*, p. 359.

giungendo così, allo stesso modo, ad assimilare il principio del dono alla forma elementare dello scambio (sia pur nella sua versione simbolica, senza dubbio più complessa e raffinata)³⁸⁵.

La sintesi a cui arriva Lévi-Strauss attraverso la nozione di «fatto sociale totale» elaborata da Mauss nel suo *Essai sur le don*, è rappresentata, appunto, dal concetto di scambio simbolico. Così leggiamo nell'*Introduzione all'opera di Mauss* del 1950:

«Lo scambio non è un edificio complesso costruito sulla base delle obbligazioni del dare, ricevere e ricambiare con l'aiuto di un cemento affettivo e mistico. Esso è una sintesi immediatamente data al pensiero simbolico e attraverso di esso: il quale, nello scambio, come in ogni altra forma di comunicazione, supera la contraddizione, che gli è propria, di percepire le cose come gli elementi del dialogo, simultaneamente sotto il rapporto tra me e gli altri, e destinate per natura a passare dall'uno all'altro»³⁸⁶.

Scopriamo così che «appartiene alla natura della società esprimersi simbolicamente nelle sue usanze e nelle sue istituzioni»³⁸⁷. Un sistema simbolico non può che essere collettivo, e ogni cultura può essere considerata come «un insieme di sistemi simbolici in cui, al primo posto, si collocano il linguaggio, le regole matrimoniali, i rapporti economici, l'arte, la scienza, la religione»³⁸⁸. Tutto si definisce entro l'ordine simbolico dello scambio come «comune denominatore» di un gran numero di attività sociali apparentemente eterogenee. «I simboli sono più reali delle cose che rappresentano, il significante precede e determina il significato»³⁸⁹.

In effetti, lo strutturalismo antropologico di Lévi-Strauss deve molto, nella sua costruzione, al metodo della linguistica moderna. Così lo descrive in *Antropologia strutturale*, testo del 1958:

«In primo luogo, la fonologia passa dallo studio dei fenomeni linguistici coscienti a quello della loro infrastruttura inconscia; rifiuta di considerare i termini come entità indipendenti, prendendo invece come base dell'analisi le relazioni tra i termini; introduce la nozione di sistema; infine, mira alla scoperta di leggi generali, sia trovate per induzione, sia dedotte logicamente, il che conferisce loro un carattere assoluto»³⁹⁰.

Così su questo piano, tenendo conto che il linguaggio è un prodotto culturale, elaborato nella vita sociale, Lévi-Strauss ha cercato di applicare le analisi dei linguisti allo studio di altri prodotti culturali come, ad esempio, le relazioni parentali:

«Come i fonemi, i termini di parentela sono elementi di significato; anch'essi acquistano tale significato solo a condizione di integrarsi in sistemi; i sistemi di parentela, come i sistemi fonologici, sono elaborati

³⁸⁵ In realtà, come ha notato Mary Douglas, «neanche la monumentale analisi di Lévi-Strauss sulla struttura del simbolismo si approssima veramente al programma prescritto da Mauss: infatti, benché egli si riprometta di includere nell'analisi delle strutture simboliche anche gli atteggiamenti, modellati dalla cultura, verso la mobilità e l'immobilità, il mangiare e il digiunare, il cuocere e il non cuocere e così via, si lascia poi sedurre dal suo interesse per la struttura del pensiero universale e comune a tutto il genere umano, allontanandosi così da quel programma» (M. Douglas, *I simboli naturali. Sistema cosmologico e struttura sociale*, Einaudi, Torino, 1979, p. 101).

³⁸⁶ C. Lévi-Strauss, *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1965, p. XLIX.

³⁸⁷ *Ivi*, p. XXII.

³⁸⁸ *Ivi*, p. XXIV.

³⁸⁹ *Ivi*, p. XXXVI.

³⁹⁰ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano, 2009, p. 47.

dall'intelletto allo stadio del pensiero inconscio; infine la ricorrenza, in regioni del mondo tra loro lontane e in società profondamente differenti, di forme di parentela, regole di matrimonio, atteggiamenti ugualmente prescritti tra certi tipi di parenti, ecc., induce a credere che, in entrambi i casi, i fenomeni osservabili risultino dal giuoco di leggi generali ma nascoste»³⁹¹.

Ed è proprio a partire da queste considerazioni, coniugando la linguistica strutturalista all'antropologia culturale, che Lévi-Strauss ha dato una piena elaborazione alla sua teoria del simbolico; una teoria, che come si evince dal suo testo fondamentale del 1948, *Le strutture elementari della parentela*, pone al centro degli scambi parentali il tabù dell'incesto.

Proprio nella proibizione dell'incesto e nella relativa struttura esogamica (fondata sul matrimonio con individui esterni alla propria famiglia), Lévi-Strauss ha, infatti, riconosciuto le costanti universali che segnano il passaggio dallo stato di natura a una società umana organizzata. Dal suo punto di vista, la proibizione dell'incesto è

«il passo fondamentale grazie al quale, per il quale, e soprattutto nel quale, si compie il passaggio dalla natura alla cultura. In un certo senso essa appartiene alla natura, giacché costituisce una condizione generale della cultura: di conseguenza non bisogna meravigliarsi che essa ritenga dalla natura il suo carattere formale, ossia l'universalità. Ma in un certo altro senso essa è già la cultura che agisce e impone la propria regola in seno a fenomeni che inizialmente non dipendono da lei»³⁹².

Ecco, dunque, il tratto fondamentale su cui ruota tutta l'antropologia strutturale di Lévi-Strauss. Ciò che distingue “natura” e “cultura” è la regola istituita sulla proibizione dell'incesto. Mentre lo stadio naturale è caratterizzato dalla mancanza di regole, l'ordine culturale si istituisce in base a leggi comportamentali che organizzano la vita sociale del gruppo. Su questo piano (che congiunge il naturale – l'universalità degli istinti biologici – con il culturale – il carattere coercitivo delle leggi e delle istituzioni sociali), la proibizione dell'incesto presenta il carattere dell'universalità. Il legame tra la pura dimensione biologica e l'esistenza sociale (ciò che sta alla base dell'esogamia) è, infatti, l'unica prescrizione culturale ad essere universale e presente in tutte le culture. Attraverso la proibizione dell'incesto, i sistemi parentali si stabiliscono attraverso relazioni esogamiche che garantiscono la sopravvivenza e rafforzano la solidarietà sociale:

«Considerata come una interdizione, la proibizione dell'incesto si limita ad affermare, in un settore essenziale per la sopravvivenza del gruppo, la preminenza del sociale sul naturale, del collettivo sull'individuale, dell'organizzazione sull'arbitrio. Ma già a questo punto dell'analisi la regola, in apparenza negativa, ha generato il suo converso: infatti ogni interdizione è, contemporaneamente e sotto un altro rapporto, una prescrizione»³⁹³.

In tal senso, la proibizione dell'incesto «viene stabilita soltanto per garantire e fondare, direttamente o indirettamente, immediatamente o mediamente, uno scambio»³⁹⁴; e tale scambio costituisce la base

³⁹¹ *Ivi*, p. 48.

³⁹² C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 67.

³⁹³ *Ivi*, p. 91.

³⁹⁴ *Ivi*, p. 99.

fondamentale dell'istituto matrimoniale. I diversi sistemi di parentela e le diverse regole matrimoniali, come leggiamo ancora in *Antropologia strutturale*, «rappresentano altrettante maniere di assicurare la circolazione delle donne in seno al gruppo sociale, cioè di sostituire un sistema di relazioni consanguinee, di origine biologica, con un sistema sociologico di acquisizione di parentela»³⁹⁵.

In altri termini, le donne vengono scambiate, come fossero semplici beni, con altri gruppi. Ecco il punto:

«La proibizione dell'incesto non è tanto una regola che vieta di sposare la madre, la sorella o la figlia, quanto invece una regola che obbliga a dare ad altri la madre, la sorella o la figlia. Le regole della parentela e del matrimonio ci sono apparse come tali da esaurire, nella varietà delle loro modalità storiche e geografiche, tutti i possibili modi di assicurare l'integrazione delle famiglie biologiche nel seno del gruppo sociale. Abbiamo così constatato che numerose regole, in apparenza assai complicate ed arbitrarie, possono ridursi a pochissime [...] Al limite, tutto l'imponente apparato delle prescrizioni e delle proibizioni potrebbe essere ricostruito a priori in funzione di una e una sola domanda: qual è, nella società in causa, il rapporto tra la regola di residenza e la regola di filiazione?»³⁹⁶.

Da questo punto di vista, l'esogamia ha stessa funzione del linguaggio: «un insieme di operazioni destinate ad assicurare, tra gli individui e i gruppi, un certo tipo di comunicazione»³⁹⁷. Vi è, dunque, una stretta correlazione tra la struttura del linguaggio e quella dei rapporti sociali: i termini di parentela, come i fonemi ed i segni linguistici, si integrano in un sistema di relazioni, funzionano a livello inconscio e obbediscono a leggi generali diffuse universalmente. E se la struttura della parentela può essere analizzata come un linguaggio è perché anch'essa è strutturata come un ordine simbolico. La stessa proibizione dell'incesto che, come si è detto, è alla base della struttura esogamica, si istituisce come legge simbolica: è ciò che permette l'ordine simbolico delle differenze, è ciò che permette di accedere, nello scambio, alla significazione simbolica (temi, questi, ripresi e rimodulati nella psicoanalisi strutturalista di Lacan).

A Lévi-Strauss va, dunque, il merito di aver riaffermato l'importanza del pensiero simbolico negli studi antropologici. Il simbolismo è un fenomeno universale che attraversa la struttura delle rappresentazioni collettive e dei miti, sia pur differendo da cultura a cultura. La società, al pari del linguaggio, si esprime attraverso i simboli, che hanno il loro significante generale (da cui deriva il rapporto di significazione) nel divieto dell'incesto.

Più tardi però, sotto l'influenza degli studi linguistici di Saussure e Peirce, Lévi-Strauss, come si evince specialmente da *Il pensiero selvaggio* (testo del 1962), più che di simboli preferirà parlare di *segni*³⁹⁸.

IV.4) Simbolo e natura nell'antropologia di Mary Douglas

Tornando invece all'insegnamento di Durkheim e Mauss (e ai sociologi francesi dell'«*Année Sociologie*»), Mary Douglas ha elaborato una sua antropologia del simbolico, concentrandosi,

³⁹⁵ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, op. cit., p. 75.

³⁹⁶ C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, op. cit., pp. 613-17.

³⁹⁷ *Ivi*, p. 76.

³⁹⁸ C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano, 1979, pp. 13-47.

soprattutto, sul rapporto tra simboli e natura. Così leggiamo dall'introduzione del suo libro *Natural Symbols* del 1970:

«La natura deve essere espressa in simboli: la conosciamo attraverso simboli, che sono a loro volta costruiti sull'esperienza, prodotti della mente, e quindi artificiali o convenzionali, che è come dire il contrario di naturali. Non può aver senso parlare di simboli naturali se la mente non tende, in qualche modo naturale, ad usare gli stessi simboli per le stesse situazioni. La questione è stata profondamente indagata attraverso i secoli, e l'esistenza di simboli naturali è stata respinta. Un simbolo trae significato soltanto dalle sue relazioni con altri simboli entro uno schema: è lo schema che dà il senso; di conseguenza, nessuno degli elementi dello schema, se isolato dal resto, può racchiudere un significato; come altra conseguenza, neppure la fisiologia umana, comune a tutti, dispone di simboli comprensibili a tutti»³⁹⁹.

Secondo Mary Douglas, un sistema di simboli «trans-culturale», «pan-umano», è necessariamente impossibile perché ogni sistema simbolico si sviluppa in modo autonomo, secondo sue proprie regole stabilite entro un ordine di relazioni specifiche; perché gli ambienti culturali aggiungono altre differenze e un'ulteriore gamma di variazioni è imposta dalle strutture sociali. Tuttavia, scopo del suo studio, è stato proprio quello di dimostrare, sulla scia delle ricerche degli «*Année Sociologie*», che se le relazioni sociali forniscono il prototipo per i rapporti logici tra le cose, può esistere uno schema generale e comune nel sistema di simboli usato.

«Quando si riscontrano regolarità nel sistema, c'è da aspettarsi di ritrovare gli stessi sistemi naturali di simboli, ricorrenti e sempre intellegibili nelle diverse culture. La società non è stata semplicemente un modello che il pensiero classificatore ha seguito: sono state le sue stesse suddivisioni che hanno servito da suddivisioni per il sistema di classificazione. Le prime categorie logiche furono categorie sociali; le prime classi di cose furono classi di uomini in cui queste cose erano integrate. Solo perché gli uomini vivevano in gruppi, e concepivano se stessi sotto specie di gruppi, essi pervennero a raggruppare concettualmente gli altri oggetti. Il centro del primo schema di natura non è l'individuo: è la società. Per l'efficacia di questa argomentazione, la ricerca dei simboli naturali diventa la ricerca di sistemi naturali di rappresentazioni simboliche: andremo alla ricerca delle correlazioni e delle corrispondenze fra il carattere del sistema simbolico e quello del sistema sociale»⁴⁰⁰.

Già in *Purezza e pericolo*, testo del 1966, Mary Douglas, mostrando come l'organismo costituisca un sistema analogo a quello sociale, aveva individuato nel corpo umano (inteso come sistema naturale di simboli) una correlazione essenziale (definita come la «regola della distanza dall'origine fisiologica») tra sistema simbolico e sistema sociale, espressa attraverso analogie comprese allo stesso modo in tutte le parti del mondo⁴⁰¹. E aveva altresì dimostrato come gli atteggiamenti verso i simboli siano governati dalle caratteristiche della vita sociale.

A partire da tali basi poteva allora, adesso, affermare che i simboli naturali non si trovano affatto nelle «singole voci del lessico», poiché il corpo fisico può assumere un significato universale solo in quanto

³⁹⁹ M. Douglas, *I simboli naturali. Sistema cosmologico e struttura sociale*, Einaudi, Torino, 1979, p. 3.

⁴⁰⁰ *Ivi*, p. 4.

⁴⁰¹ M. Douglas, *Purezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna, 1993.

sistema che corrisponde al sistema sociale e lo esprime come sistema, solo in quanto simbolo naturale che esprime la correlazione delle parti con una totalità dell'organismo⁴⁰².

«I simboli naturali possono esprimere la relazione di un individuo con la sua società a livello sistematico generale. I due corpi sono l'io e la società; talvolta essi sono così vicini da essere quasi fusi l'uno nell'altra: altre volte sono ampiamente separati. La tensione fra di loro permette l'elaborazione dei significati»⁴⁰³.

Se il corpo naturale, dunque, esprime una realtà simbolica è perché esso è già rappresentazione sociale (immagine della società), ovvero forma di rappresentazione simbolica⁴⁰⁴. In tal senso, le forme simboliche non sono puramente espressive ovvero, soltanto un modo per risolvere problemi di riflessione, ma interagiscono con le situazioni sociali entro cui si sono formate.

Proprio in tal senso, secondo Mary Douglas, si può affermare che la percezione dei simboli in generale, e così pure la loro interpretazione, sono socialmente determinate, e che tale determinazione sta alla base dei processi di comunicazione umana: «Ogni comunicazione dipende dall'uso dei simboli, ed essi possono essere classificati in vari modi: dal più preciso al più vago, dal segnale strettamente specifico al simbolo polivalente»⁴⁰⁵. Un qualche schema simbolico di orientamento è, infatti, necessario affinché gli individui possano stabilire fra loro rapporti e legami nel tempo e nello spazio.

I simboli, detto altrimenti, sono un mezzo di comunicazione attraverso cui si esprimono i valori, lo strumento principale del pensiero, ciò che permette di ordinare l'esperienza. E affinché si instauri una comunicazione occorre che i simboli abbiano una struttura capace di esprimere qualcosa in connessione con l'ordine sociale.

⁴⁰² Più tardi, in *How Institutions Think*, libro del 1986, Mary Douglas avrebbe insistito sulla correlazione tra mente e istituzioni, altra declinazione della relazione individuo-società, per evidenziare il ruolo dei processi simbolici e cognitivi nella formazione del legame sociale (M. Douglas, *Come pensano le istituzioni*, Il Mulino, Bologna, 1990). In questa direzione, ritornando proprio a Durkheim, Mary Douglas ha cercato di riferire l'attività del pensiero alla base sociale dei processi cognitivi. Se la mente individuale è un microcosmo della società, il consolidamento di un'idea è un processo, al contempo, sociale e cognitivo e, proprio per questo, riconducibile a un sistema cognitivo sovraperonale. «Ogni tipo di comunità – affermava – è un mondo pensato, espresso in un proprio stile di pensiero che penetra nelle menti dei suoi membri» (*Ivi*, p. 188). Ed è proprio per questo che «per riflettere sulla società abbiamo sotto mano le categorie che utilizziamo come membri della società che parlano l'un l'altro di sé» (*Ivi*, p. 152). Dal suo canto, e attraverso un itinerario diverso (riferibile alla tradizione pragmatista), George Herbert Mead, nel 1934, aveva percorso lo stesso sentiero quando, riflettendo sull'interiorizzazione riflessiva dell'atto sociale e la sua trasformazione simbolica, mostrava che l'attività conoscitiva e il rapporto che l'individuo stabilisce con se stesso emergono sullo sfondo di un contesto generale di riferimento ascrivibile a un senso comune socialmente partecipato («l'altro generalizzato»). In altre parole, ponendo alla base del senso comune l'interazione sociale, riconosceva alla mente (o intelletto), in quanto fenomeno non riducibile ad una semplice struttura interna dell'individuo, ma risultato di un processo di interazione mediato simbolicamente attraverso l'emergere di una coscienza connessa al linguaggio e all'attività simbolica, la capacità di selezionare i significati e di controllare la comunicazione sociale, modificandola (G. H. Mead, *Mente, sé e società*, Giunti, Firenze, 1972, p. 148 ss.).

⁴⁰³ M. Douglas, *I simboli naturali*, cit., p. 122.

⁴⁰⁴ Riprendendo il saggio di Marcel Mauss del 1936 su *Le tecniche del corpo* (in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, cit., pp. 385-409), Mary Douglas ancora affermava: «Mauss ha notato che lo studio delle tecniche del corpo non avrebbe potuto andare disgiunto dallo studio dei sistemi simbolici: egli sperava che i sociologi avrebbero coordinato le loro ricerche con quella teoria della percezione, che proprio in quegli anni veniva sviluppata dagli psicologi di Cambridge. Ma, in questo pur pregevolissimo saggio, non è andato oltre: si è limitato a indicare un programma per organizzare lo studio dell'*homme total*» (M. Douglas, *I simboli naturali*, cit., p. 100).

⁴⁰⁵ *Ivi*, p. 25.

«Se un popolo – ancora leggiamo – sceglie un simbolo che in origine aveva un determinato significato, e lo distorce a significare qualche altra cosa, e poi si aggrappa con tutte le sue energie a questo simbolo sovvertito, vuol dire che esso deve possedere un profondo significato per la vita individuale di ognuno»⁴⁰⁶.

Tracciando linee e confini simbolici, si introduce ordine nell'esperienza: ad esempio, i simboli non-verbali sono in grado di creare una struttura di significati entro cui gli individui possono comunicare tra loro e realizzare i loro propositi. L'apprendimento e la percezione dipendono dal classificare e dal distinguere. Per questo le delimitazioni simboliche sono necessarie per l'organizzazione individuale dell'esperienza, e i riti pubblici, che adempiono a tale funzione, sono necessari per organizzare la società. E se ciò è vero per le comunità ristrette (dove i simboli sono necessari per creare la solidarietà), è anche vero per la società industriale, che pur fondandosi sugli scambi economici, ha comunque bisogno dei simboli per la sua attivazione⁴⁰⁷.

Se dunque, secondo Douglas, le società contemporanee registrano un impoverimento della realtà simbolica, esso si deve soltanto ad una perdita di coerenza entro le strutture simboliche pubblicamente riconosciute; la quale coerenza, a sua volta, deriva dalla coerenza delle strutture sociali, e va in decadenza con esse. All'inizio di *Natural Symbols* così leggiamo:

«Uno dei problemi più gravi dei nostri giorni è la sfiducia nei simboli. Se tutto si fermasse qui, ci sarebbe poco da aggiungere: se si trattasse soltanto della nostra frammentazione in piccoli gruppi, ciascuno legato alle proprie forme simboliche, la situazione sarebbe facile da capire. Ma esiste un fenomeno ben più misterioso: un ampio ed esplicito rifiuto dei rituali in quanto tali. “Rituale” è diventato una brutta parola, equivalente a conformismo vuoto: assistiamo a una rivolta contro il formalismo, anzi contro la forma. [...] Ombra di Lutero! Ombre della Riforma, e della sua protesta contro i riti insensati... [...] Oggi e qui, ci ritroviamo a rivivere una rivolta su scala mondiale contro il ritualismo; per comprenderne le cause si sono invocati Marx e Freud, ma anche Durkheim l'aveva pronosticata, e l'antropologo sociale non può sottrarsi all'obbligo di interpretare questa alienazione»⁴⁰⁸.

In effetti, a partire da un dato momento, nella civiltà occidentale le dinamiche messe in moto dal capitalismo e dall'organizzazione industriale hanno sempre di più promosso la valorizzazione di processi antiformalistici e informali tesi a screditare e a denunciare le forme simboliche e ritualistiche della convivenza sociale. L'accelerazione continua dell'esperienza della temporalità meccanica, lo sradicamento sociale provocato dagli incessanti progressi della tecnica sembrano aver restituito, a livello collettivo, la sensazione che la condizione autentica della nostra vita non riposi più nella stabilità delle forme ma nella loro implacabile dissoluzione.

Non è allora un caso che nella sociologia, verso la fine degli anni '40 del secolo scorso, Robert K. Merton, inserendosi più o meno in una tradizione di pensiero che, in modo diverso, discende da Schopenhauer, Nietzsche, Simmel e Weber, abbia potuto stigmatizzare come “ritualisti” e “conformisti”

⁴⁰⁶ *Ivi*, p. 59.

⁴⁰⁷ A tal proposito Mary Douglas richiamava la psicologia del profondo di Jung, il quale «sarebbe stato il primo ad ammettere che a livello individuale non esiste un impoverimento assoluto della vita simbolica: mancherebbero altrimenti le basi della teoria degli archetipi e dell'analisi dei sogni» (*Ivi*, p. 169).

⁴⁰⁸ *Ivi*, p.13.

i comportamenti che eseguono gesti esteriori senza intima partecipazione alle idee e ai valori che questi esprimono⁴⁰⁹. Su questo piano, “forma” e rituale” hanno incominciato a indicare un ordine di simboli vuoti e un atteggiamento di conformismo esteriore, qualcosa, dunque, in grado di soffocare l’autentica vita dello spirito. Di qui il disprezzo delle forme rituali esteriori in vista di una ripresa interiore della vita spirituale ovvero, di nuova interiorizzazione individuale dell’esperienza (sociale, artistica, religiosa ecc.)⁴¹⁰.

Chi come Mary Douglas (seguendo in parte Durkheim) ha, invece, insistito sul significato antropologico e sociale dei rituali e difeso l’importanza del “ritualismo” (e di ogni altra manifestazione “esteriore” di culto) come forma di espressione e mediazione simbolica, ha ben mostrato come la realtà sociale non sia esperibile se non attraverso una cornice di simboli definita da riti condivisi e da forme esterne collettivamente accettate, e che a tale condizione non corrisponde necessariamente una perdita e un depotenziamento dell’esperienza interiore⁴¹¹.

IV.5) L’esperienza simbolica nella prospettiva di Raymond Firth

Nel suo testo *Symbols Public and Private* del 1973, Raymond Firth si proponeva di «contribuire a offrire una prospettiva allo studio antropologico delle forme e dei processi simbolici e delle funzioni del simbolismo»⁴¹². E così cominciava il primo capitolo del libro:

«L’uso dei simboli è un fenomeno umano universale. [...] Profondamente radicato nei fatti di comunicazione, fondato sullo stesso uso del linguaggio, l’impiego di simboli fa parte della sostanza vitale dei rapporti sociali. [...] L’essenza del simbolismo sta nel fatto che una data cosa viene riconosciuta come rappresentante di un’altra cosa, ove il rapporto tra le due è di norma un rapporto tra concreto e astratto, particolare e generale. Il rapporto è tale che il simbolo appare capace di per sé di produrre e di suscitare effetti che sarebbero altrimenti riservati all’oggetto a cui si riferisce, e che tali effetti sono spesso dotati di un forte valore emotivo» (Firth 1977, pp. 5-6).

Ora, il campo di ricerca di Firth si rivela subito ampio, non ristretto ai soli studi antropologici, ma aperto alla critica letteraria, alla letteratura mitologica e religiosa, alla sociologia, alla politologia, al costume, al folklore e alla vita ordinaria. E ciò a partire dal presupposto che se l’uomo non vive di soli simboli, è soltanto con il loro aiuto che può interpretare la realtà e perfino ricostruirla.

⁴⁰⁹ R. K. Merton, *Teoria e struttura sociale*, Il Mulino, Bologna, 1970.

⁴¹⁰ Scrive ancora Mary Douglas (siamo nel 1970), sottolineando un parallelismo di grande interesse: «Quei militanti della nuova sinistra che sono in rivolta contro i rituali vuoti, non sarebbero molto contenti di sentirsi dire che calcano le orme di Wycliffe e di altri ardenti riformatori protestanti: eppure, se ci è possibile passare dalle piccole culture esotiche alla nostra tradizione religiosa europea, sarà ancora più facile, a maggior ragione, confrontare l’antiritualismo entro i due contesti, laico e religioso. Potremo allora vedere che l’alienazione dai valori sociali usuali assume di solito forme ben definite: la denuncia non solo dei rituali irrilevanti, ma del ritualismo in quanto tale; l’esaltazione dell’esperienza interna e una svalutazione delle sue manifestazioni stereotipe; la preferenza per le forme di conoscenza intuitive ed immediate; il rifiuto delle istituzioni mediatrici, e di tutte le tendenze che consentono all’abitudine di subentrare come base di un nuovo sistema di simboli» (M. Douglas, *I simboli naturali*, cit., p. 37).

⁴¹¹ *Ivi*, pp. 3-36.

⁴¹² R. Firth, *I simboli e le mode*, Laterza, Roma-Bari, 1977, p. V.

Tuttavia, ciò che per Firth rimane specifico dell'antropologia, è la capacità di collegare «il comparire e le interpretazioni del simbolismo alle strutture e ai fatti sociali in condizioni specifiche»⁴¹³. Di qui, compito degli antropologi è quello di spiegare il significato dei simboli nelle culture da essi studiate, e di adoperare tali spiegazioni come strumenti di ulteriore comprensione dei processi della vita sociale. Ma ancor di più, secondo Firth, l'aspetto più importante di un esame antropologico del simbolismo sta nel fatto che esso si sforza di cogliere il più possibile empiricamente il fondamentale problema umano costituito dalla «disgiunzione, cioè lo stacco esistente tra la formulazione superficiale manifesta di una certa azione e il suo significato sottostante»⁴¹⁴.

In tale prospettiva, diventa fondamentale per l'antropologo, soprattutto rispetto al mondo moderno, «interpretare il linguaggio e il comportamento simbolici collegandoli alla varietà delle forme e dei valori elaborati dalla società»⁴¹⁵. Per i suoi studi acquistano allora un significato particolare non solamente i simboli religiosi e politici, ma anche quegli elementi simbolici provenienti dalla vita comune quotidiana (come, ad esempio, il simbolismo dei modi di pettinarsi, di salutarsi e congedarsi, di fare e accettare regali, di esibire bandiere ecc.). Detto altrimenti, ai suoi occhi assumono importanza tanto gli aspetti privati quanto quelli pubblici del comportamento e dei concetti simbolici, nonché le loro interrelazioni. Come leggiamo,

«Ritengo che questa relazione – scrive Firth – tra simboli pubblici e privati, sociali e personali, sia importante a considerarsi, perché indubbiamente oggi pare che esista nella società una forte tendenza a rifiutare i simboli tradizionali e a scoprire, perfino inventandoli, simboli nuovi – tendenza in cui gli interessi e le decisioni individuali influiscono sul riconoscimento di forme simboliche comuni»⁴¹⁶.

Su questo piano, per una antropologia del fenomeno simbolico sono importanti le manifestazioni popolari (materia prima per lo studio comparato dei processi in base a cui l'uomo pensa e agisce) come anche le versioni più raffinate del simbolismo (in campo letterario, filosofico e artistico).

In realtà, lo studio di Firth, riproponendo una questione “terminologica”, si è concentrato preliminarmente sull'ambito e sul significato del termine “simbolo”, offrendo un'interessante rassegna sulle principali teorie del simbolico, sia di quelle tese a fornire un'interpretazione del rapporto tra simbolo e oggetto simboleggiato, sia di quelle più incentrate sul problema della rappresentazione e dell'allegoria⁴¹⁷. Su questo piano, ampio spazio è stato dato alle analisi filosofiche, antropologiche, psicoanalitiche, linguistiche, semiologiche, sociologiche ecc., che con più vigore hanno posto in

⁴¹³ *Ivi*, p. 15.

⁴¹⁴ *Ibid.*

⁴¹⁵ *Ivi*, p. 18.

⁴¹⁶ *Ibid.*

⁴¹⁷ L'allegoria, come ha ricordato ancora Firth, è «una sorta di metafora complessa in forma narrativa; ma tra i suoi tratti essenziali c'è la rappresentazione di un evento o di una serie di eventi in forma staccata (letteralmente “mettere da una parte e dall'altra”) per permettere la distinta considerazione delle implicazioni contenutevi, che sono solitamente d'indole morale» (*Ivi*, p. 60). Sempre Firth, riferendosi ai lavori di Haskins ed Heer, ci fornisce un esempio: «Nel Medioevo, le opere di Virgilio, al pari della Bibbia, venivano intese allegoricamente, e caricate di significati nascosti che all'origine non erano stati ad esse assegnati. Ma un'allegoria intenzionale, il *Roman de la Rose*, si servì di personificazioni di figure astratte per comunicare dapprima idee di amore romantico, poi di critica sociale» (*Ibid.*).

evidenza la problematicità dalla dimensione simbolica nel suo carattere, per così dire, di “astrazione” universale. Tuttavia, proprio sulla base di queste teorie, l’antropologo ha concentrato la sua attenzione sul significato del simbolo in quanto «strumento»: «Un simbolo – leggiamo – è “un espediente che ci permette di fare astrazioni”, ma tenendo presente qualche scopo; un simbolo ha dunque un valore strumentale»⁴¹⁸. E proprio questo valore emerge con più evidenza se consideriamo i simboli come strumenti di *espressione* (in tal caso, il carattere strumentale è particolarmente chiaro nei simboli politici e religiosi), di *comunicazione* (come si evidenzia anche nei processi di simbolizzazione economica), di *conoscenza* (si pensi soltanto alla ricerca psicoanalitica e all’analisi della psicologia del profondo), e di *potere e controllo* (funzione messa in evidenza, nell’ambito pubblico delle nostre attuali società, anche dall’industria pubblicitaria).

Tali ambiti, secondo Firth, avrebbero dovuto incrementare il “bagaglio teorico” dell’antropologo, offrendogli strumenti utili per districarsi nell’universo del simbolismo (disseminato nelle narrazioni mitologiche, nelle visioni dei sogni, nei testi poetici e letterari, nei rituali religiosi, negli usi e costumi della vita quotidiana ecc.); e per proseguire, in modo critico, il lavoro che già l’antropologia, in rapporto ad altri saperi, aveva messo a punto, sia sul piano teorico che nella ricerca sul campo.

«Non è possibile – leggiamo – negare lo stimolo che Frazer ha dato all’indagine antropologica generale del simbolismo della magia e della religione. Altri studiosi direttamente influenzati da lui hanno seguito il filo del simbolismo in area classica, orientale, medievale e primitiva. Gran parte di questo lavoro si è allontanato dalla corrente dell’antropologia sociale. Ma alcuni, come Baldwin Spencer in Australia, approdaronο a ricche raccolte di dati antropologici; altri, come Jane Garrison e Malinowski (che erano entrambi influenzati da Durkheim) fornirono interpretazioni teoriche di rilievo agli studi del rituale. L’analisi compiuta da Jessie L. Weston della leggenda del Sacro Graal (*From Ritual to Romance*, pubblicato dapprima nel 1920, e classificato dai suoi editori attuali come ‘libro di antropologia’) era impostata nei termini offerti proprio dall’opera di Frazer. Ancora, T. S. Eliot affermò di esserne stato ispirato per il simbolismo della sua *Terra desolata*. (Egli stesso riconobbe il suo debito complessivo verso Frazer). Frazer ebbe una rilevante importanza anche nel mondo letterario del suo tempo, e questo non è che uno degli esempi del rapporto tra l’interesse letterario e quello antropologico verso il simbolismo, che sporadicamente si è manifestato in alcuni periodi»⁴¹⁹.

Ripercorrendo l’opera di Franz Boas, Firth ricorda ancora l’interesse dimostrato dall’antropologia per l’ambito dell’arte primitiva. Qualcosa, potremmo anche aggiungere, che accomunava la ricerca etnografica al lavoro, in ambito estetico, delle avanguardie artistiche, soprattutto il surrealismo.

Proprio l’esperienza surrealista, non ascrivibile soltanto al noto movimento avanguardista⁴²⁰, si è sviluppata, in effetti, a partire dagli anni Venti del secolo scorso, in stretto contatto con la ricerca etnografica. Anzi, proprio il surrealismo – come ricorda James Clifford – è «il compagno segreto della

⁴¹⁸ *Ivi*, p. 65.

⁴¹⁹ *Ivi*, p. 110

⁴²⁰ In questo senso, prendiamo in prestito le parole di James Clifford che, in un suo libro dedicato ad etnografia, letteratura ed arte nel secolo XX, così scrive: «Uso il termine *surrealismo* in un senso ovviamente ampio per circoscrivere una estetica che valorizza il frammento, le collezioni bizzarre, le giustapposizioni sorprendenti, che cerca di provocare la manifestazione di realtà straordinarie tratte dai domini dell’erotico, dell’esotico e dell’inconscio. Questo insieme di atteggiamenti non può, naturalmente, essere limitato al gruppo di Breton; e il movimento surrealista strettamente definito – con i suoi manifesti, i suoi scismi e le sue scomuniche – non è qui il problema» (J. Clifford, *I frutti puri impazziscono*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993, p. 144).

etnografia nella descrizione, analisi ed estensione delle basi dell'espressione e del senso del secolo XX»⁴²¹. Le maschere e i feticci africani (strappati al loro contesto funzionale) decoravano gli studi degli artisti e degli intellettuali surrealisti: l'Africa, l'Oceania e l'America, quali serbatoi di forme "altre" e credenze "diverse", fornivano all'avanguardia parigina la possibilità di riflettere un'esperienza estraniata, bizzarra, onirica⁴²². Per il «surrealismo etnografico» (così lo chiama James Clifford), il territorio dell'alterità (non importa se accessibile tramite i sogni, l'inconscio, i feticci o il riflesso della *mentalità primitiva* descritta da Lévy-Bruhl) costituiva un momento centrale della ricerca moderna e, al contempo, la possibilità di riflettere su una realtà, quella occidentale, posta radicalmente in questione. E tale riflessione, come si può ben capire, richiedeva la moderna etnografia (e il suo "relativismo culturale").

Come Lucien Lévy-Bruhl, attraverso le sue ricerche etnologiche⁴²³, si forzava, infatti, di far comprendere quanto fossero povere e astratte le idee dell'individuo isolato e dell'«uomo in generale» (così come consegnate al pensiero occidentale moderno dal razionalismo cartesiano), allo stesso modo i surrealisti, nella loro pratica artistica e letteraria, si sforzavano di far capire quanto fosse, in realtà, limitato il concetto di «individuo razionale»⁴²⁴.

Surrealismo ed etnografia si muovevano, dunque, con i loro diversi metodi, nei territori di una realtà culturale estraniata. Come scrive ancora Clifford,

«il contesto postbellico era strutturato da una esperienza della cultura fundamentalmente ironica. Per ogni consuetudine o verità locale c'era sempre un'alternativa esotica, una possibilità di raffronto o contraddizione. Al di sotto (psicologicamente) e al di là (geograficamente) della realtà consueta esisteva un'altra realtà. Il surrealismo condivideva questa condizione ironica con l'etnografia relativista»⁴²⁵.

⁴²¹ Ivi, p. 148. Nel descrivere, in effetti, l'ambiente culturale parigino dove operavano, in stretta vicinanza tra loro, surrealismo ed etnografia, James Clifford scrive così: «La realtà non è più ormai un ambiente dato, naturale, familiare. L'io sciolto dai suoi legami, deve scoprire un significato dove sia possibile: una situazione, nei suoi aspetti più nichilistici, che è alla base sia del surrealismo, sia dell'etnografia moderna. Sono ben note le precedenti rifrazioni letterarie e artistiche del mondo moderno di Benjamin: l'esperienza del *flâneur urbano di Baudelaire*, il sistematico regolamento dei sensi di Rimbaud, la scomposizione analitica della realtà iniziata da Cézanne e portata a compimento dai cubisti e soprattutto la famosa definizione della bellezza di Lautrémont: "l'incontro casuale su un tavolo anatomico di una macchina da cucire e di un ombrello". Considerare la cultura e le sue norme – bellezza, verità, realtà – come assetti artificiali, suscettibili di un'analisi distaccata e di un confronto con altri orientamenti possibili è essenziale per un atteggiamento etnografico» (*Ibid.*).

⁴²² Walter Benjamin in un suo piccolo scritto intitolato *Il surrealismo* – raccolto ora negli scritti tra il 1928 e il 1929 – a proposito delle origini del movimento d'avanguardia parigino così scriveva: «Allora, quando irruppe sui suoi fondatori nella forma di un'ispiratrice ondata di sogni, esso apparve come sommamente integrale, definitivo, assoluto. Tutto ciò con cui veniva a contatto si integrava. La vita pareva degna di essere vissuta solo quando la soglia che c'è tra la veglia e il sonno era come cancellata, in ciascuno, dai passi di mille immagini fluttuanti; il linguaggio pareva veramente tale solo là dove il suono e l'immagine, l'immagine e il suono erano ingranati l'uno nell'altra con tale automatica esattezza, con tale felicità che non restava più alcuna fessura dove infilare il gettone "senso"» (W. Benjamin, *Ombre corte. Scritti 1928-1929*, Einaudi, Torino, 1993., p. 254).

⁴²³ L. Lévy-Bruhl, *La mentalità primitiva*, Einaudi, Torino, 1966,

⁴²⁴ Nelle sue *Carte per il "surrealismo"* – comprese anch'esse negli scritti tra il 1928 e il 1929 – Walter Benjamin annotava: «Superamento dell'individuo razionale nell'ebbrezza, ma anche dell'individuo motorio e affettivo nell'azione collettiva: ecco cosa contraddistingue l'intera situazione» (W. Benjamin, *Ombre corte, cit.*, p. 270).

⁴²⁵ J. Clifford, *I frutti puri impazziscono, cit.*, p. 147. E leggiamo ancora: «Allorché, dopo la guerra, artisti e scrittori iniziarono a mettere insieme i pezzi della cultura in nuovi modi, il loro campo di scelta si dilatò enormemente. Le società 'primitive' del pianeta erano sempre più disponibili come risorse estetiche, cosmologiche e scientifiche. Tali possibilità avevano bisogno di qualcosa di più del vecchio orientalismo: richiedevano la moderna etnografia» (*Ivi*, pp. 146-7).

Sia i surrealisti (con la loro esperienza artistica estraniata) che gli etnografi (attraverso la ricerca sul campo) si interessavano, pertanto, a mondi esotici, misteriosi e nascosti (tra i quali i surrealisti - si pensi a Louis Aragon⁴²⁶ – includevano anche una certa Parigi). E mentre i primi si compiacevano di rendere estraneo il familiare (attraverso un continuo gioco tra attrazione e repulsione, vicinanza e distanza – gioco di cui etnologia e surrealismo sono due elementi), i secondi si sforzavano di rendere comprensibile l'insolito⁴²⁷.

Non è, allora, un caso che nella Parigi fra le due guerre, mentre nell'ambiente del surrealismo artistico e letterario si acuiva lo spirito di ricerca per qualcosa di "primitivo", di "selvaggio" e, insieme, di assolutamente moderno (ironia della storia: il "primitivo", diventa nel gusto artistico, il prettamente "moderno"), nel 1925 Lucien Lévy-Bruhl, insieme a un piccolo gruppo di universitari (fra i quali Marcell Mauss e Paul Rivet), fondava l'Institut d'Ethnologie. E non vi è da stupirsi se, in questo clima culturale, surrealismo e antropologia percorsero un tratto di strada in comune. Si pensi soltanto che i corsi tenuti da Marcel Mauss all'Institut d'Ethnologie, all'École des Hautes Études e, più tardi, al Collège de France erano frequentati da studiosi quali Georg Bataille (per un periodo membro del gruppo di Breton) ed Alfred Métraux e suscitarono comunque l'interesse non solo di etnologi di professione, ma anche di etnologi surrealisti come Michel Leiris e studiosi come Roger Caillois.

L'esperienza fondamentale del surrealismo, in effetti, si basa sulla scoperta di una "seconda realtà" indissolubilmente legata alla realtà comune, empirica, eppure così diversa ed estraniata che se ne può parlare soltanto per via di negazione e dimostrarne l'esistenza attraverso le fessure, le crepe e le lacune della nostra coscienza razionale⁴²⁸. Ma come sottolinea ancora Clifford, il rapporto tra surrealismo ed

⁴²⁶ Si pensi specialmente al romanzo, del 1926, *Le paysan de Paris* (la cui parte intitolata *Le passage de l'Opéra*, oltretutto, ha esercitato una grande influenza nell'idea di "fantasmagoria dei passages" elaborata da Walter Benjamin), dove, appunto, Louis Aragon, riferendosi ad una Parigi onirica, parla di «sentimento del meraviglioso quotidiano», di «percezione dell'insolito», della «luce moderna dell'insolito» e dove, ancora, riferendosi alle sue divagazioni nella «metafisica» dei *Passages*, posti in cui gli uomini a poco a poco «nascono a una religione profonda», così scrive: «Vi sono, nell'instabilità dei luoghi, simili serrature che chiudono male sull'infinito» (L. Aragon, *Il paesano di Parigi*, Il Saggiatore, Milano, 1996., p. 21).

⁴²⁷ Scrive ancora Clifford: «Sottolineare, come ho fatto, la natura paradossale della conoscenza etnografica non significa necessariamente abbandonare l'assunto dell'unità del genere umano, anche se vuol dire mettere in discussione qualsiasi fondamento stabile o essenziale della similitudine tra gli uomini. L'umanesimo antropologico e il surrealismo etnografico non vanno considerati come reciprocamente escludentesi; possono forse essere meglio intesi come antinomie situate all'interno di una condizione storica e culturale transitoria. Per formulare il contrasto in modo schematico, l'umanesimo antropologico inizia con il diverso e lo rende – nominandolo, classificandolo, descrivendolo, interpretandolo – comprensibile, familiare. Viceversa, la pratica del surrealismo etnografico aggredisce il familiare, provocando l'irruzione dell'alterità: l'inaspettato. I due atteggiamenti si presuppongono a vicenda; sono entrambi elementi all'interno di un processo articolato che genera significati culturali, definizioni dell'io e dell'altro. Tale processo – una permanente partita ironica tra somiglianza e differenza, familiare ed estraneo, il qui e l'altrove –, come ho sostenuto, è caratteristico della modernità mondiale» (J. Clifford, *I frutti puri impazziscono*, cit., p. 174).

⁴²⁸ Scrive a tal proposito Arnold Hauser: «Questo dualismo trova la sua espressione più chiara nelle opere di Kafka e di Joyce che, pur senza alcun diretto rapporto con il surrealismo, sono surrealisti in senso lato, come del resto la maggior parte degli artisti d'avanguardia del nostro secolo. Ed è questa stessa scoperta che permette al surrealismo di cogliere quel che è proprio del sogno e di fare della sua ambigua realtà il proprio ideale artistico» (A. Hauser, *Storia sociale dell'arte*, Einaudi, Torino, 1984, pp. 460-1).

etnografia (visibile specialmente nel “surrealismo etnografico” e nell’“etnografia surrealista”⁴²⁹) si evidenzia soprattutto nell’uso della tecnica (ironica) del *collage*⁴³⁰: nella pratica e nella teoria della giustapposizione⁴³¹. Spesso, in effetti, procedure surrealiste attraversano i testi etnografici (benché di rado esplicitamente riconosciute) offrendo momenti in cui realtà culturali distinte, avulse dai loro contesti originari, sono costrette a stridenti contiguità⁴³². «Il momento surrealista in etnografia – spiega l’antropologo – è quel momento in cui la possibilità di comparazione esiste in una tensione non mediata con l’assoluto incongruo. Tale momento si produce più volte e si attenua nel processo di comprensione etnografica»⁴³³. E concepire quest’attività in termini di *collage* significa tenere bene in vista il “momento surrealista”: la sorprendente compresenza ‘ironica’ di realtà differenti, l’irruzione dell’inaspettato, dell’estraneo, dell’alterità⁴³⁴. Il *collage* apporta al testo etnografico (come all’opera letteraria o pittorica) elementi che proclamano la loro estraneità al contesto in cui sono presentati⁴³⁵.

⁴²⁹ «Il surrealismo etnografico e l’etnografia surrealista – spiega Clifford – sono costrutti utopici; essi irridono e rimescolano le definizioni istituzionale dell’arte e della scienza. Pensare il surrealismo come etnografia vuol dire mettere in discussione il ruolo centrale dell’‘artista’ creatore, il genio-sciamano che scopre realtà più profonde nella sfera psichica dei sogni, dei miti, delle allucinazioni, della scrittura automatica. Questo ruolo differisce alquanto da quello dell’analisi culturale, interessato al montaggio e allo smontaggio dei codici e delle convenzioni correnti. Il surrealismo accoppiato all’etnografia ritrova la sua primitiva vocazione di politica culturale critica, una vocazione andata smarrita negli sviluppi successivi» (J. Clifford, *I frutti puri impazziscono*, cit. p. 176).

⁴³⁰ In realtà, la tecnica del *collage* risale alla pittura cubista di Braque e Picasso, anche se tutte le possibilità di “estraniazione” e resa poetica di tale espressione, vengo più che altro sfruttate da Duchamp, dadaisti e surrealisti. Su tale tema ha speso importanti parole anche Werner Hofmann: «La scelta di smettere di dipingere gli elementi della realtà per incollarli semplicemente sulla tela – così afferma – è l’estrema conseguenza della registrazione dei fatti che aspira a un’attendibilità documentaria – e significa anche la rottura con la tradizionale prassi pittorica, la cui ambizione consiste nel trasformare senza lacune tutta la tela in pittura. Tutto questo termina con il collage: dove questo contiene fatti incollati, sono esclusi il talento pittorico dell’artista, il suo temperamento e la sua personalità. L’artista non interpreta, gli basta *presentare* un certo *factum brutum*» (W. Hofmann, *I fondamenti dell’arte moderna*, Donzelli, Roma, 2003, pp. 8-9). E subito dopo leggiamo: «Se volessimo formulare una tesi: nei frammenti di realtà incollati trionfa quell’ostilità alla forma inerente a ogni naturalismo oggettivo. [...] Tutti i generi pittorici europei, dal Rinascimento in poi, hanno quest’aspetto in comune: la superficie dipinta non viene disturbata e neanche interrotta nella sua bidimensionalità ideale, nella sua compiutezza e coerenza materiale. Incollando ritagli di fatti non si distrugge soltanto l’omogeneità della superficie, viene interrotta anche la sua continuità bidimensionale» (*Ivi*, p. 9).

⁴³¹ E potremmo, allo stesso tempo, parlare a tal proposito di tecnica del montaggio (e il montaggio, come è noto, è proprio la tecnica per eccellenza delle avanguardie artistiche). Come ricorda anche Mauro Ponzi, dal punto di vista formale e tecnico-compositivo, *Le paysan de Paris* di Aragon (come il *Passagen-Werk* di Benjamin) è fondato proprio sul principio del montaggio di materiali eterogenei (M. Ponzi, *Benjamin e il surrealismo: teoria delle avanguardie* in AA.VV. *Tra simbolismo e avanguardie. Studi dedicati a Ferruccio Masini* (a cura di C. Graziadei, A. Prete, F. Roso Chioso, V. Vivarelli), Editori Riuniti, Roma, 1992). Oggetti senza alcun rapporto apparente tra di loro, attraverso la tecnica del montaggio, ritrovano legami sotterranei molto significativi.

⁴³² Come spiega Clifford, occorre, comunque, distinguere «questo momento di giustapposizione metonimica da quello che ne è il seguito abituale, un movimento di comparazione metaforica in cui vengono elaborate le basi coerenti per stabilire somiglianza e differenza» (J. Clifford, *I frutti puri impazziscono*, cit. p. 175).

⁴³³ *Ibid.*

⁴³⁴ Sempre secondo James Clifford, l’etnografia mista al surrealismo «studia l’invenzione e l’interruzione di totalità significanti in opere di import-export culturale, e fa parte essa stessa del gioco» (*Ivi*, p. 176).

⁴³⁵ Continua Clifford: «Questi elementi – il ritaglio di un giornale o una piuma – sono marcati come reali, come raccolti piuttosto che inventati dall’artista-scrittore. Le tecniche *a*) del ritaglio e *b*) dell’assemblaggio sono certo basilari per qualunque messaggio semiotico; qui *sono* il messaggio. I tagli e le suture del processo di ricerca sono lasciati visibili; il materiale grezzo del lavoro non viene smussato o rifiuto in una rappresentazione omogenea. Scrivere testi etnografici sul modello del *collage* avrebbe significato evitare di ritrarre le culture come totalità organiche o come mondi unificati e realistici, oggetto di un continuo discorso esplicativo. [...] L’etnografia come *collage* lascerebbe manifeste le procedure costruttivistiche della conoscenza etnografica; sarebbe un assemblaggio contenente voci altre da quelle dell’etnografo, nonché esempi di documentazione ‘trovata’, dati non pienamente

Sia pur misconosciuti dall'esigenza di "totalità" e dall'impegno a ridurre l'incongruità (piuttosto che a produrla), gli elementi surrealisti dell'etnografia moderna si manifestano dunque nel meccanismo ironico del *collage*: come se fosse impossibile non lasciarsi comunque sorprendere da un'alterità irriducibile all'interpretazione coerente, dall'irruzione di un'estraneità non assimilabile e inclassificabile. Come se l'etnologo, di fronte alla convergenza stridente tra il materiale etnografico raccolto e i suoi schemi mentali, non potesse non rendersi conto che, alla fine, il pensiero umano non coincide necessariamente con il *logos* della filosofia classica.

D'altra parte il *collage*, quando – come nel caso dei surrealisti – lavora non soltanto con oggetti estraniati ma anche con frammenti di esperienza raccolti nella fantasmagoria delle forme, apre la possibilità dell'allucinazione onirica, della vertiginosa spirale del sogno – *soglia* entro la quale, ma con esiti diversi, si era posto anche il *flâneur* di Benjamin⁴³⁶. Ed era proprio Benjamin a riconoscere nel surrealismo la capacità di penetrare il quotidiano come mistero e il mistero come quotidiano.

Tutto ciò, come si può ben capire, prefigura la possibilità di superare, attraverso l'evocazione allegorica di una realtà (o di una "surrealtà" onirica) diversa da quella della coscienza, i limiti gnoseologici della soggettività. Ed è proprio per questa via che la rivoluzione surrealista, come esposizione della tensione tra momento distruttivo (che sulla scia del Dadaismo annulla e consuma ogni immagine⁴³⁷) e momento salvifico (che mostra, appunto, una realtà in grado di eccedere la finitezza del soggetto cosciente), finisce per cercare nell'azione politica uno spazio inedito, radicalmente e assolutamente immaginativo.

Torniamo però, dopo questo excursus, a ciò che Firth scriveva a proposito della ricerca di Franz Boas sul simbolismo: cosa per noi, in questa sede, di rilevante interesse, perché viene proprio a toccare il rapporto tra simboli e potere politico. Già a proposito del simbolismo delle bandiere nazionali – come ricorda appunto Firth – Boas osservò che esse non sono soltanto ornamentali, ma posseggono un «forte potere di richiamo emotivo». Richiamano, infatti, sentimenti di fedeltà nazionale, e i loro valori non possono essere intesi correttamente solo su una base puramente formale, in quanto proprio tali valori trovano un loro fondamento nel collegamento tra la forma e alcuni ambiti specifici della nostra vita emotiva. Oltre ciò, e questo è per noi di grande interesse,

integrati nell'interpretazione che governa l'opera. Infine, non spiegherebbe a ogni costo quegli elementi della cultura straniera che rendono di nuovo incomprensibile la cultura propria del ricercatore» (*Ivi*, pp. 175-6).

⁴³⁶ Sul rapporto tra surrealismo e sogno si veda, tra l'altro, il *Kitsch onirico*, in *Strada a senso unico* (W. Benjamin, *Strada a senso unico: Scritti 1926-1927*, Einaudi, Torino 1983, pp. 71-3). Certo, a differenza dei surrealisti, Benjamin non accetta la dimensione onirica come risultato dell'epifania fantasmagorica né pretende di utilizzare il mito (come, ad esempio in Aragon) come sistema interpretativo dell'epoca moderna. Sebbene individui nel surrealismo (apprezzato specialmente per il suo carattere innovativo nella dimensione espressiva) una delle forme più avanzate dell'arte a lui contemporanea, Benjamin, specialmente da ciò che leggiamo in *Avanguardia e rivoluzione* (1979) e in *Parigi, capitale del XIX secolo* (1986), sottopone questa esperienza all'esercizio di una critica radicale. Anzi, vi è nei suoi scritti una volontà dichiarata di voler superare l'allucinazione onirica e l'accentuazione mitologica delle posizioni surrealiste. Lo spiega bene Mauro Ponzi: nella lettura del passato per comprendere la realtà del presente, Benjamin privilegia allegoricamente il momento del «risveglio» che non quello (passivo) del «sonno». La storicizzazione del «sogno», ovvero la ricerca degli elementi collettivi (che sono anche le cause storiche delle forme oniriche), si ottiene attraverso il «risveglio», la riflessione sul passato, la raccolta di materiali del quotidiano. Da questo punto di vista, proprio il concetto di «sogno collettivo» diviene la base della sua critica al surrealismo, la chiave che rende impraticabile la via mitologica (M. Ponzi, *Op. cit.*, 1992).

⁴³⁷ Come afferma Arnold Hauser, «il dadaismo, dalla disperazione per tutte le forme culturali, giungeva ad invocare l'annientamento dell'arte e il ritorno al caos, spingendo all'estremo il romanticismo di Rousseau» (A. Hauser, *Op. cit.*, pp. 459-60).

«Boas – ricorda ancora Firth – fece riferimento alla svastica come simbolo di antisemitismo, e alla stella di Davide come simbolo degli ebrei di Germania a quell'epoca (prima della nascita del potere nazista!). Indicò che questi simboli hanno un significato politico molto preciso, e sono capaci di suscitare le più violente passioni quando vengono usati a fini decorativi. A causa del loro forte valore emotivo, questi simboli, come anche le insegne militari e gli emblemi studenteschi, tendevano a restringersi a particolari classi di oggetti o ad essere riservati a classi o individui privilegiati. Qui, per quanto brevemente, Boas enunciava una significativa posizione generale circa i simboli collettivi di indole sacra o quasi sacra, vicina a quella di Durkheim»⁴³⁸.

Proprio a Durkheim e alla sua Scuola, Firth ha dedicato parte della sua attenzione. Dal suo punto di vista, nello studio antropologico dei simboli (e nella comprensione del comportamento simbolico) è stato, infatti, l'orientamento del sociologo francese che ha avuto maggior peso, in accordo con l'effetto della sua teoria sociale globale (occorre ricordare che per Durkheim la vita sociale, in tutti i suoi aspetti e in tutti i momenti nella sua storia, è possibile solo grazie a un vasto simbolismo).

Detto altrimenti, Durkheim e i suoi colleghi dell'*Année sociologique* (Hubert, Mauss, Hertz ed altri) hanno conferito agli studi antropologici il senso dell'importanza vitale della dimensione sociale del simbolismo. Non gli interessava tanto di attingere, nel simbolismo, ad una realtà interiore, ma di riconoscerci un modo di espressione capace di produrre particolari effetti sui membri della società. A tale scopo – come ricorda Firth – a Durkheim apparve soprattutto adatto lo studio dei simboli religiosi, dimostrando con molta chiarezza il rapporto esistente tra simbolo, sentimento religioso e società⁴³⁹.

Parzialmente ispirati a questo indirizzo (che tematizzava in modo chiaro il rapporto tra simbolo e società), antropologi come Radcliffe-Brown e Malinowski, convogliarono poi tali idee nel campo della ricerca empirica, enfatizzando, soprattutto Malinowski, il processo di simbolizzazione nella sua incidenza sulla formazione e sui modi di funzionare della cultura.

Tuttavia, la tendenza all'astrazione (tipica della scuola durkeiminana) come espediente euristico diretto a cogliere principi generali, ha continuato a influenzare l'antropologia contemporanea e moderna nelle sue ricerche sul simbolico. Ma proprio in tal senso, ha segnalato ancora Firth,

«la rappresentazione simbolica ha raggiunto un'identità e una dignità di cui per l'innanzi era priva, i simboli sono diventati importanti, non per quel che rappresentano, ma per quel che si ritiene essi stessi esprimano e comunichino. Hanno cominciato a essere considerati non come surrogato della realtà o evasione da essa, ma come una sorta di forma superiore di realtà. In questo orientamento hanno giocato qualche volta interessi di parte, ma l'atteggiamento globale è stato quello di dare al simbolismo un posto a sé nella ricerca antropologica»⁴⁴⁰.

Su questo piano, soprattutto la moderna antropologia sociale si è caratterizzata per aver riconosciuto la natura simbolica e le qualità simboliche dei fenomeni studiati, come i rituali (primitivi, arcaici e moderni), le cerimonie, i costumi, il folklore, le tecniche del corpo, le narrazioni mitologiche e letterarie ecc. E questa posizione, se la si sa interpretare, spezza in qualche modo la continuità con la visione

⁴³⁸ R. Firth, *I simboli e le mode*, cit., p. 115.

⁴³⁹ *Ivi*, pp. 116-20.

⁴⁴⁰ *Ivi*, p. 150.

“romantica” del simbolico, terreno di oscurità e mistero, luogo di rimando all’ignoto, all’incommensurabile e all’indicibile.

«La mia personale reazione a tutto ciò – scrive Firth – consiste nell’ammettere che il simbolo può contenere il mistero, e può contenere anche qualche misura di rivelazione. Ma per me il mistero e la rivelazione appartengono al regno dell’immaginazione e della comprensione umane. Nella loro esistenza sociale, gli uomini costruiscono ed ereditano i quadri intellettuali e emotivi in cui collocano e attribuiscono significato ai dettagli del mondo esterno. Il problema di sapere qual è la ‘realtà’, il mondo esterno o il quadro mediante il quale lo percepiamo, non è significativo ai nostri fini. Come antropologi, trattiamo i fenomeni che studiamo come suscettibili, in linea di principio, di chiarificazione. Possono sfuggire alla nostra comprensione per via della loro complessità. E può esserci una sorta di elemento di indeterminazione nella situazione studiata, che può impedirci di cogliere in modo definitivo, autonomo e completo la posizione sia dell’osservatore sia di quel che egli osserva. Ma noi facciamo sforzi continui per ridurre l’area dell’ignoto. Da questo punto di vista, se non si negano lo stress e il conflitto, l’ambiguità è ricercata per chiarificarla, non per la sua oscurità. La confusione tra apparenza e realtà viene vista come una cosa comune, ma come un aspetto della fallibilità e dell’errore umano e non come un aspetto della natura delle cose. In tutto ciò, l’antropologo è consapevole della dimensione sociale del comportamento simbolico. Inoltre, l’immaginazione, l’intuizione, la capacità creativa, la sensibilità estetica possono essere tutte quante spinte al servizio dell’interpretazione dei simboli. E noi speriamo di usare la capacità penetrativa che acquisiamo con l’interpretazione dei simboli, così come adoperiamo quella che acquisiamo con l’interpretazione estetica, allo scopo di approfondire la nostra sensibilità per i rapporti e di munirci di nuovi modi di concepire il significato»⁴⁴¹.

Ora, nella moderna ricerca antropologica sui simboli, ci si sforza di contribuire ad un’ulteriore comprensione dei processi fondamentali del pensiero e dell’esperienza umana, o di portare alla luce le operazioni attraverso le quali i simboli diventano strumenti sociali nella lotta per il dominio. Tuttavia, dietro tale ricerca rimangono sempre le domande fondamentali sulla natura e il significato dei simboli, sulla loro autonomia, sulla loro dimensione “metaforica”, sulla loro reale capacità di incidere e condizionare la vita sociale. Ed è proprio su tali questioni che Raymond Firth, nella sua indagine sui processi di simbolizzazione (pubblica e privata, individuale o collettiva), ha concentrato le sue ricerche. Così, confrontando, sul piano della comunicazione e della comprensione generale, le configurazioni simboliche collettive (e “istituzionali”) con le forme simboliche presentate da singoli individui (simbolismo del sogno, dell’allucinazione, della rivelazione profetica, della poesia, dell’arte visiva ecc.), lo studioso, dopo aver passato in rassegna diverse teorie in ambito psicologico, antropologico, sociologico e letterario, ha ricordato come i «concetti simbolici di un gruppo possono trovare concreta rappresentazione in bandiere o statue, ma il loro significato viene descritto da persone singole; passa attraverso una lente personale. Eppure il processo mediante il quale l’antropologo prende queste formulazioni personali e le combina in una formulazione circa il significato pubblico di uno specifico simbolo, talvolta rimane oscuro»⁴⁴².

Il simbolismo privato deve riuscire a comunicarsi per diventare simbolismo pubblico (si pensi all’opera d’arte o al linguaggio dei sogni), come la forza collettiva dei simboli deve trovare le sue connessioni per penetrare la sfera privata dei singoli. È il caso dei simboli politici o religiosi, soprattutto delle sacre

⁴⁴¹ *Ivi*, p. 178.

⁴⁴² *Ivi*, p. 194.

reliquie (il sangue di San Gennaro a Napoli) o dei residui fisici, reali o supposti, di persone che hanno rivestito (e rivestono) un'importanza collettiva (si pensi soltanto al corpo di Lenin conservato a Mosca). Questi ultimi simboli, che diventano di ordine pubblico, ricorda Firth,

«tendono a portare, connesse, qualità speciali. Una di queste è la qualità di esser sacri, che ha una virtù d'indole non empirica che richiede particolari precauzioni di tipo formale in tutte le operazioni collegate col simbolo. In teoria questo carattere sacro è stato derivato dalla persona del cui corpo il simbolo una volta faceva parte; in pratica l'attribuzione di questa caratteristica al simbolo è stata spesso uno sviluppo successivo di un culto. In Occidente, il caso più comune di simboli corporei sacri è costituito dalle reliquie dei santi, persone la cui vita è stata consacrata a Dio in misura eccezionale, e i cui resti fisici hanno perciò un valore speciale come ricordo e stimolo per le masse di credenti. Ma un'altra qualità che può essere collegata a questi simboli pubblici è un potere soprannaturale. [...] Il corpo umano o le parti di esso sono usati per simbolizzare la capacità delle forze soprannaturali di superare le leggi naturali»⁴⁴³.

Tali simboli (come, per altri versi, il “Sacro Cuore”) diventano oggetti di culto e di elaborati rituali pubblici, ciascuno dei quali rappresenta a suo modo i valori e la storia del sistema religioso o politico entro il quale il simbolo viene ad assumere il suo significato.

Di qui, tornando alle società preindustriali, e seguendo gli studi di Lévi-Strauss e, soprattutto, quelli di Victor Turner sulla comunità dei Tikopia nel Pacifico occidentale, Firth si sofferma anche nell'analisi del simbolismo del cibo, quale mezzo per esprimere idee di cooperazione sociale e di status. Si tratta, in effetti, di un campo materiale e pragmatico, ma non per questo non intrecciato all'universo simbolico: «L'oggetto concreto e l'atto materiale rappresentano complesse idee astratte su eventi e processi relativi a fattori sociali e personali fondamentali»⁴⁴⁴.

Del resto, le ricerche antropologiche di Firth sulla funzione simbolica hanno messo in luce che i simboli non sono solo espressioni statiche di rapporti sociali o di idee sul significato del mondo, ma anche strumenti di un processo continuo di azione sociale, «collegati ad idee di lavoro e risorse, status e potere»⁴⁴⁵.

Lo capiamo anche dal valore simbolico che assumono i «peli umani», che lungi dall'essere soltanto un «accessorio biologico», qualcosa di estremamente privato e personale, acquisiscono diverse connotazioni di carattere pubblico che ne fanno uno strumento elettivo per l'azione sociale, per la differenziazione sociale e per la distinzione di status. Tali configurazioni simboliche, infatti, «tendono ad evocare importanti idee sociali, in particolare quelle concernenti il sesso»⁴⁴⁶.

Numerosi sono gli esempi che dimostrano come, nel corso del tempo e in diversi contesti culturali, i peli umani abbiano assunto specifiche valorizzazioni simboliche. «Storicamente in Occidente – lo ricorda ancora Firth – le barbe sono state a volte un indice di classe sociale, o un emblema professionale; a volte un oggetto di leggi suntuarie – come quando Pietro il Grande le tassò»⁴⁴⁷. E più avanti leggiamo:

⁴⁴³ *Ivi*, pp. 209-11.

⁴⁴⁴ *Ivi*, p. 239.

⁴⁴⁵ *Ivi*, p. 240.

⁴⁴⁶ *Ivi*, p. 242.

⁴⁴⁷ *Ivi*, p. 244.

«In tutte le culture, a quel che sembra, i capelli hanno un significato sia sociale che personale. C'è materiale da tutto il mondo per dimostrare che il modo di portare i capelli è usato per indicare differenze sociali, variando a seconda dell'età, del sesso, dello status coniugale o altro e di situazioni di crisi. Ciò che è particolarmente importante è che questi vari stili spesso non sono pure e semplici modulazioni estetiche, o una questione di preferenza individuale; sono fortemente convenzionalizzati, ricevono approvazione morale e sono usati come strumenti di espressione e controllo sociale. Non sono solo segni, possono essere anche simboli»⁴⁴⁸.

I capelli, dunque, possono diventare simboli di carattere politico (come nel caso dei “capelloni” durante la contestazione giovanile degli anni '70 del secolo scorso), come anche di carattere religioso (specialmente in contesti settari dove i capelli lunghi – oppure rasati – acquistano un preciso significato sociologico sia come demarcatori di gruppo, sia come indici di qualità morali, o anche, soprattutto per quanto riguarda la rasatura, segni di partecipazione a un rituale o di ingresso in un ordine religioso)⁴⁴⁹.

Potremmo ancora continuare, con Firth, a ragionare sulla portata culturale dell'uso delle parrucche nella buona società europea a partire dal sedicesimo secolo; o ad elencare il modo in cui le acconciature femminili abbiano assunto un valore simbolico a seconda dei diversi contesti sociali di riferimento; tuttavia, ciò che in questa sede ci interessa più che altro ricordare è che, come conclude Firth, «la maggior parte delle discussioni antropologiche sui capelli sono state di carattere etnografico, interessate soprattutto alle differenze stilistiche o all'uso rituale, e alla loro simbolizzazione dello status e dell'avanzamento sociale»⁴⁵⁰.

Ora, nel quadro analitico di Firth, anche i simboli di saluto e di commiato inerenti al corpo, assumono un significato paradigmatico: «C'è bisogno di un qualche scambio di segni, come una parola o un cenno del capo, per creare un rapporto sociale. Le forme di saluto e di commiato sono simboli – o segni se sono solo specificamente descrittivi – dell'inserimento o della permanenza delle persone in uno schema sociale»⁴⁵¹.

Anche nella manifestazione dei saluti, come in tutti i rapporti sociali, la reciprocità è importante: ad una aspettativa di saluto corrisponde una richiesta di riconoscimento sociale. Ma continua Firth:

«Nel mondo si è riscontrata una grande varietà di usanze nel comportamento di saluto e di commiato. Ma questa varietà si verifica nell'ambito di relativamente poche e semplici serie di parole e atti non verbali, che di solito implicano gli organi della parola, la testa, le mani, il corpo. Nonostante queste componenti siano così limitate e con pochi accessori culturali, la loro potenza espressiva è considerevole e assai sottili le loro implicazioni sociali. I segni di saluto e di commiato, per quanto estremamente convenzionalizzati, non sono solo vuote e formali procedure di riconoscimento. La loro percezione può servire a modificare il comportamento della persona cui sono diretti. In linea di massima si può dire che le procedure in sé non hanno alcun effetto proprio, benché storicamente alcuni elementi associati al

⁴⁴⁸ *Ivi*, p. 250. Firth ricorda ancora come nella cultura hippy e nel periodo della “contestazione giovanile” tra il finire degli anni '60 e lungo tutti gli anni '70 del secolo scorso, il portare i capelli lunghi da parte dei giovani maschi finì quasi con l'assumere il carattere di un simbolo politico. «Assieme a una generale avversione per l'*establishment* c'erano altri valori, tra cui quelli di un certo grado d'impegno politico in nome di un tipo di società diverso, con istituzioni diverse da quelle correnti in Occidente. Quale che fosse la particolare forma d'impegno, i capelli lunghi finirono col diventare un segno di riconoscimento, tra i giovani, di una certa uniformità di vedute e di differenziazione dal resto della società» (*Ivi*, p. 254).

⁴⁴⁹ *Ivi*, pp. 264-8.

⁴⁵⁰ *Ivi*, p. 274.

⁴⁵¹ *Ivi*, p. 277.

comportamento di saluto o commiato abbiano attestato o implicato una propria virtù peculiare, come ad esempio nel caso della benedizione»⁴⁵².

L'antropologia moderna, sempre a detta di Firth, ha messo in risalto la funzione comunicativa, espressiva e rituale del saluto. Nel simbolismo rituale dei saluti, alla trasmissione di informazioni (anche sul carattere generale del rapporto) si associano elementi di riconoscimento, accettazione sociale e, fattore molto importante, considerazioni di status.

«Spesso – scrive Firth – il comportamento di saluto e di commiato viene visto come un semplice riconoscimento di arrivo o partenza, o come una spontanea reazione emotiva al riunirsi o al separarsi di persone. Il messaggio sociale trasmesso è considerato ovvio. Ma l'osservazione sociologica, in linea con le scoperte della cinesi e dell'etologia, suggerisce che questo comportamento lungi dall'essere universale, è estremamente convenzionalizzato e culturalmente determinato. In senso lato il comportamento di saluto e commiato può essere definito rituale perché segue modelli schematici, è un sistema di segni che comunicano anche messaggi reconditi e che quindi possono essere categorizzati come simboli, ed è sanzionato da profondi sentimenti di consenso morale.

Benché le società umane mostrino un'ampia gamma di variazioni nel comportamento di saluto e commiato, tendono ovunque ad usare una serie relativamente esigua di elementi fondamentali, e in primo luogo il corpo umano. Spesso vengono utilizzati strumenti culturali accessori – cappelli, guanti, sciarpe, armi da fuoco, bandiere; ma questi costituiscono per lo più il prolungamento di un apparato fisico dell'individuo, il suo corpo e le sue membra. Servono cioè a integrare i suoi gesti e le sue parole, l'alterazione dei tratti somatici e i movimenti delle sue membra, il suo alzarsi e sedersi. Quest'uso strumentale del corpo umano, con i suoi accessori, a scopi sociali, è una caratteristica del comportamento di saluto e commiato cui finora non è stata riservata l'analisi sistematica che merita»⁴⁵³.

È, comunque, lo spazio che Firth dedica al simbolismo delle bandiere che, in quanto più attinente, in modo diretto, alla sfera politico-sociale, qui più c'interessa, e soprattutto perché, come si può ben capire, ci fornisce anche nozioni di metodo. Dobbiamo subito, in effetti, notare che allo stesso modo del simbolismo nella maniera di portare i capelli e nel comportamento al saluto e al commiato, il simbolismo delle bandiere risiede principalmente nella loro esibizione. Tuttavia, segnala Firth,

«mentre i capelli sono un simbolo fondamentalmente personale, una bandiera è fondamentalmente un simbolo sociale. Non è una parte costitutiva, che cresce e si può tagliare, di una personalità umana, ma un oggetto manufatto, spesso confezionato secondo una formula, separabile da chi lo fa e lo usa e destinato a essere mostrato agli altri piuttosto che ad essere un ornamento per se stessi. Eppure una bandiera può essere causa di forti emozioni, il suo simbolismo può essere sentito profondamente, e come tale può servire da simbolo dell'unità di tutto un gruppo umano»⁴⁵⁴.

Con la dovuta distanza critica, Firth qui ritorna ancora a Durkheim, vedendo nelle bandiere un simbolo capace di coinvolgere i sentimenti e di intensificare la solidarietà sociale⁴⁵⁵. Perché le bandiere non sono

⁴⁵² *Ivi*, p. 278.

⁴⁵³ *Ivi*, pp. 299-300.

⁴⁵⁴ *Ivi*, p. 305.

⁴⁵⁵ Fu, in effetti, Durkheim a paragonare, in termini sociologici, il totem australiano alla «bandiera del clan». Scrive a tal proposito Firth: «È una legge nota, disse, che i sentimenti suscitati in noi da qualcosa si annettono spontaneamente (o sono comunicati) al simbolo che li rappresenta. L'idea di una cosa e l'idea del suo simbolo sono connesse strettamente nella nostra mente. Il soldato che muore per la sua bandiera muore per il suo paese, ma in realtà nella sua coscienza è la bandiera al primo posto. A volte ciò può perfino determinare direttamente

soltanto semplici «segni» adoperati per trasmettere informazioni («segnali comunicanti informazioni»), ma anche propriamente «simboli» capaci di esprimere idee, valori o emozioni (collettive), spesso in modo generale e con un forte carico di emotività⁴⁵⁶.

«“Spiegare” il simbolismo di una bandiera nazionale in termini della sua storia – leggiamo – è un comune esercizio scolastico in alcuni paesi. Ma ad essere di interesse sociologico non sono tanto le singole storie, quanto la questione di quali valori sono attribuiti a queste pezze di stoffa colorata, e quali atti sociali sono ad esse collegati»⁴⁵⁷.

Nel caso dell'entusiasmo nazionalistico, ad esempio, e in occasione di festività nazionali ed altre cerimonie pubbliche, pubblici ufficiali e singoli cittadini espongono bandiere o le sventolano, in modi che esprimono la loro partecipazione diretta alla circostanza e al loro gruppo sociale. Tuttavia, in quanto simboli del potere statale, se da un lato le bandiere nazionali possono esprimere un'approvazione morale, rafforzare la solidarietà (secondo l'interpretazione di Durkheim) e suscitare sentimenti e condotte altruistiche, dall'altro, proprio per il fatto di rappresentare interessi politici attribuiti allo Stato, possono anche diventare uno strumento concreto di protesta: «il significato simbolico della bandiera nazionale – spiega Firth – è reso drammaticamente evidente quando viene materialmente maltrattata e insozzata»⁴⁵⁸. In questi momenti, il simbolismo delle bandiere opera in senso inverso, negando ogni tipo di riferimento all'esaltazione morale delle virtù nazionali.

Dunque, se la bandiera come simbolo non rappresenta soltanto la società ma anche il potere politico di cui è espressione, da un lato può simboleggiare il consenso, ma dall'altro anche il dissenso. È proprio a partire da questa considerazione che Firth ha potuto compiere la sua revisione critica nei confronti di Durkheim.

«L'affermazione durkheimiana secondo cui la bandiera nazionale è il punto focale di carattere sacro dei sentimenti concernenti la società, è valida solo in parte. Questi “sentimenti” di solito sono stati interpretati come positivi, implicanti consenso. Ma scrivendo che nella società aborigena australiana il totem è la “bandiera del clan”, Durkheim non teneva conto della dimensione politica. Limitatamente alla credenza e al comportamento totemico l'assunto di sentimenti positivi e del consenso era ragionevole, anche se contestabile. Ma mettere sullo stesso piano la bandiera nazionale, o la bandiera di un'unità militare, voleva dire ignorare l'importanza della componente del potere. La bandiera nazionale di uno stato moderno è un *simbolo definito ufficialmente*, non già un simbolo scelto casualmente dalla popolazione o scaturito dalla tradizione. Perciò la sua ‘sacralità’ è una qualità attribuibile ufficialmente e la sua ‘profanazione’ diventa una questione leale, da giudicarsi alla luce di dichiarazioni ufficiali, o codificate o espresse nella legge consuetudinaria»⁴⁵⁹.

un'azione. Che uno stendardo isolato resti o no in mano al nemico, non è determinante per il destino del paese: tuttavia il soldato si lascia uccidere per riconquistarlo. Perde coscienza del fatto che la bandiera è solo un segno, e che non ha alcun valore di per sé, ma ricorda solo la realtà che rappresenta; la bandiera è trattata come se fosse questa realtà stessa» (*Ivi*, p. 316).

⁴⁵⁶ Di qui anche l'importanza attribuita ai colori, alle forme e ai materiali delle bandiere nazionali. «La composizione e l'uso all'interno della società di una bandiera nazionale, in quanto simbolo del potere statale, vengono controllati dall'autorità. Forma, misura, stoffa e disegno della maggioranza delle bandiere nazionali sono prescritti dalla legge» (*Ivi*, p. 328).

⁴⁵⁷ *Ivi*, p. 315.

⁴⁵⁸ *Ivi*, p. 331.

⁴⁵⁹ *Ivi*, p. 340.

Detto altrimenti, per Durkheim (come per altri sociologi e antropologi della sua scuola) il significato delle bandiere nazionali come simboli sta nel servire da punti di riferimento per la solidarietà sociale, suscitando sentimenti di coesione. Al contrario, dal punto di vista di Firth, un simbolo è sempre un'arma a doppio taglio. Di qui la sua conclusione:

«Quando, come nel caso delle bandiere nazionali, è associato a una struttura di potere e di autorità, diventa un'immagine definita ufficialmente, con la possibilità di dissentire dai valori che è destinato a trasmettere. Il simbolo rappresenta sempre la società, o il potere egemonico nella società, ma la componente "sentimento" si differenzia, e conseguentemente il potere egemonico può adoperarsi a prendere misure correttive. Così una società non si limita a scegliere i suoi simboli; può scegliere anche il grado di reazione contro di loro che è disposta a tollerare. Tutto ciò indica, nel comportamento verso i simboli di bandiera, una complessità che ancora non ho visto esaminata sistematicamente»⁴⁶⁰.

Comunque sia, la dimensione simbolica non abbraccia soltanto emblemi e immagini riconoscibili nella loro distinzione materiale, ma anche altre sfere della vita politica e sociale che riguardano rapporti e legami immateriali, come nel caso di alcune transazioni e in special modo per ciò che definisce la reciprocità del dare, ricevere e ricambiare; un tipo di reciprocità disinteressata e, al contempo, obbligatoria, che, come prima si è visto, trova proprio nei vincoli gratuiti azionati dal dono un alto valore simbolico. Del «simbolismo nel dare e nel ricevere» – e del valore ad esso riconosciuto da Firth – ne abbiamo, comunque, parlato nel paragrafo dedicato a Marcel Mauss. Ora, invece, vale la pena concludere il nostro percorso sul simbolismo negli studi antropologici, richiamando quanto Firth ha affermato circa la «sostanza dell'espressione simbolica», e le sue implicazioni logiche e inferenze sociologiche, sia sul piano dei rapporti sociali interpersonali, sia sul piano, più sfuggente complesso, dei rapporti tra persone ed entità o forze mistiche lontane dall'esperienza quotidiana.

Negli studi antropologici e sociologici è stato spesso affermato che la natura della vita in società può essere compresa solo in forme simboliche, e che gli individui devono ricorrere a simboli per risolvere le loro questioni di status e per affrontare i loro problemi di comunicazione e convivenza. Affinché le loro azioni siano efficaci, tali da consentire un'esistenza sociale, i simboli usati, oltre ad avere un significato individuale, devono essere compresi a livello collettivo. Tuttavia le differenze di interesse, come nota Firth, possono portare sia a un disaccordo sui significati simbolici che alla manipolazione dei simboli in maniera faziosa.

Comunque sia, in senso lato, si può dire che i simboli fin qui presi in esame da Firth (cibo, capelli, bandiere, saluti, doni ecc.) rappresentino l'ordine sociale e il posto dell'individuo in esso. Per cui, come adesso leggiamo,

«alla domanda fondamentale: "Simboli di che cosa?", si può rispondere abbastanza facilmente: sono tutti simboli del vivere sociale: della società in rapporto ai suoi membri e del loro rapporto reciproco. Ma ci sono altri campi del simbolismo in cui la risposta è più chiara, tanto tra antropologi che tra antropologi e utenti dei simboli. È questo il caso per molti simboli religiosi, che non rappresentano semplicemente rapporti sociali interpersonali, ma anche rapporti tra persone ed entità o forze mistiche lontane dall'esperienza quotidiana. Ad alcuni simboli politici come le bandiere nazionali può essere

⁴⁶⁰ *Ivi*, p. 242.

attribuito un carattere sacro; ma la comunità politica cui si riferiscono e la cui autorità legittimizzano, comunque astrattamente concepita, si basa su un corpo di persone. Un simbolo religioso come la Croce invece non sta a significare solo la comunità cristiana, la Chiesa, con la sua dottrina e il suo rituale, ma anche il concetto del sacrificio salvifico del Cristo, con il suo referente ultimo nella persona di Dio stesso. E mentre la Chiesa ha varie manifestazioni di esistenza empirica, Dio, un concetto di un altro ordine, può essere concepito in molti modi, come un Essere Supremo affatto reale che controlla l'universo o come una fantasiosa costruzione umana di un complesso di valori ideali»⁴⁶¹.

Lo sforzo, dunque, di Firth è stato proprio quello di restituire una «logica» dei sistemi simbolici, come «entità concettuali», come «sistemi di pensiero». Ma è stato anche quello di dimostrare che i sistemi simbolici non sempre sono monolitici, né uniformemente coerenti ovvero, che «le opinioni su di essi sono spesso incoerenti, che possono essere tanto personali quanto convenzionali, decisamente difensive o sperimentali e progressive, per nuove implicazioni viste e affrontate, e nuovi tentativi di definizione dei fatti»⁴⁶².

Certo, il pensiero simbolico offre grandi vantaggi per rapidità e facilità di comunicazione. A causa della loro allusività, discrezionalità e indefinitezza (ed anche della loro ambiguità), i simboli permettono una miglior comprensione delle entità complesse e dell'azione che le riguarda. I simboli permettono anche una certa elasticità nell'uso e nell'interpretazione individuale. Tuttavia, grazie alla vasta gamma di alternative che consente, una forma simbolica di affermazione può impedire di riflettere sulle implicazioni di quanto si dice. I rapporti a livello simbolico possono agire in maniera inibente sulle decisioni a livello pragmatico (ad esempio, può essere più semplice bruciare la bandiera nazionale che elaborare e svolgere un'azione costruttiva in base ai problemi in gioco). E ciò è più evidente nel caso dei simboli politici e religiosi, che tendono ad assumere un valore assoluto e ad essere trattati come se fossero referenti empirici. Così conclude Firth la sua ricerca sull'esperienza simbolica:

«I concetti simbolici meritano rispetto come struttura per organizzare l'esperienza, come un modo per capire il mondo che ci circonda, specialmente il mondo dei rapporti umani. Che l'asserzione che il simbolismo costituisce un modo di percepire unico e verificabile sia o no giustificata (un'affermazione che io stesso non sono disposto ad accettare), il simbolismo produce sicuramente risultati esteticamente soddisfacenti e spesso operazionalmente validi. Quindi mi sembra fuori luogo qualificare come "irreale", "inverificabile", un modo di approccio simbolico. Ma ciò che mi sembra estremamente rilevante e inaccettabile è la pretesa di considerare assolutamente reale un simbolismo. La richiesta di accettare come assoluta la validità del simbolo è una richiesta politica, anche quando è fatta in nome di un sistema religioso. In tutti questi contesti il problema principale di un antropologo non è di pronunciarsi sulla "realtà ultima", bensì di esaminare le forme dell'affermazione simbolica, di cercare di capire il sistema di idee che esse esprimono, l'ordine di quel sistema, e gli effetti associati all'uso di tali concetti simbolici»⁴⁶³.

Di queste conclusioni dobbiamo fare tesoro, soprattutto per il percorso del nostro lavoro che, appunto, al simbolismo politico dedica la sua maggiore attenzione.

⁴⁶¹ *Ivi*. Pp. 375-6.

⁴⁶² *Ivi*, p. 396.

⁴⁶³ *Ivi*, p. 397.

Capitolo V

Gli studi linguistici/semiologici e la critica letteraria

V.1) Il problema del simbolo nelle prospettive semiologiche

Sia pure in modo a volte residuale e secondo prospettive differenti, la linguistica e la semiotica moderna, così come, in maniera diversa, la critica culturale, artistica e letteraria, si sono occupate del simbolo quale tipo segno, detto in modo generale, il cui significante è in rapporto puramente convenzionale con la cosa significata, alla quale si collega in virtù di una regola costante, e in genere nota e accettata dai più. In questo capitolo si cercherà di ricostruire brevemente, e senza alcuna pretesa di esaustività e sistematicità, gli aspetti essenziali di alcune delle varie prospettive di studio aperte nell'orizzonte delle ricerche semiologiche e linguistiche, specialmente per ciò che riguarda l'analisi dei simboli e del simbolismo in generale. In tal senso, ai fini del lavoro proposto e in base ad una necessaria selezione del materiale utile a definire l'oggetto del nostro studio, cercheremo di concentrare la nostra attenzione su quegli aspetti dell'analisi semiologica e linguistica che meglio di altri, dal nostro punto di vista, hanno saputo restituire, in modo critico, il complesso rapporto tra "testo", "cultura", "linguaggio", "simboli" e "società".

Possiamo considerare la *semiotica* come una "scienza generale" dei segni, della loro produzione, trasmissione e interpretazione, o dei modi in cui si comunica e si significa qualcosa, o si produce un oggetto comunque simbolico. In via generale possiamo pensarla come la scienza che studia sia i "segni" intesi come ciò di cui l'uomo, in virtù della loro strutturale capacità di rinviare a uno o più significati, si serve per comunicare con i suoi simili, sia il "testo" inteso come lo spazio metodologico in cui, in virtù del ricorso a codici e strategie comunicative precisi, avviene uno scambio simbolico tra un progetto di comunicazione (enunciatore) e un programma d'uso (enunciatario), e infine l'interazione tra un testo e il suo ricettore entro un determinato contesto comunicativo.

Possiamo anche distinguere, in maniera sommaria, tre livelli attraverso i quali la semiotica organizza e articola l'analisi del discorso: un livello strutturale, che si propone di studiare i diversi sistemi segnici, la loro forma e tipologia, i codici in essi operanti; un livello funzionale, che riflette sui processi di significazione e comunicazione, cioè sui mezzi mediante i quali i segni vengono socialmente prodotti e scambiati; un livello operativo, che accostandosi alla semiotica come a una scienza dell'interpretazione, assume a proprio oggetto di studio metodi e strategie attraverso i quali è possibile analizzare i sistemi di segni.

Tuttavia, in modo provocatorio, Umberto Eco, riconducendola ad una «teoria della 'menzogna'», ha dato della semiotica questa definizione:

«La semiotica ha a che fare con qualsiasi cosa possa essere assunta come segno. È segno ogni cosa che possa essere assunto come un sostituto significante di qualcosa d'altro. Questo qualcosa d'altro non

deve necessariamente esistere, né deve sussistere di fatto nel momento in cui il segno sta in luogo di esso. In tal senso la semiotica, in principio, è *la disciplina che studia tutto ciò che può essere usato per mentire*»⁴⁶⁴.

Il termine “semiotica” (o *semiologia*), è stato proposto da Charles Sanders Peirce e da Charles William Morris; “*semiotics*”, in Peirce, riprende la denominazione *semeiotiké* (già utilizzata da Locke per definire la dottrina dei segni, in particolare le parole), intesa come studio della conoscenza simbolica e del linguaggio. A partire da qui, si sono poste le basi della semiotica moderna ovvero, di una “teoria filosofica” in cui hanno acquistato un importante rilievo la nozione di “semiosi illimitata” (il processo di continua riformulabilità dei significati dei segni), la distinzione tra modello e realizzazione di un segno (cioè tra “tipo” di segno e sua concreta occorrenza), e la suddivisione di tre tipi diversi di segni: *simboli*, *icone*, *indici* e, distinti a seconda che il rapporto con il referente sia convenzionale e arbitrario, come nei *simboli* (dove il significante rinvia all’oggetto in base a una regola), di similarità, come nelle *icone*, o di contiguità, come negli *indici* (attraverso i quali il significante è collegato da relazioni reali o connesso fisicamente con la cosa significata)⁴⁶⁵.

Morris, a sua volta, sulla base di un’originale sintesi tra pragmatismo ed elementi di analisi linguistica ripresi dal neopositivismo, ha contribuito allo sviluppo della semiotica in modo sostanziale, suddividendo la “scienza generale dei segni” in pragmatica (che analizza i rapporti dei segni con i loro interpreti, cioè con chi li riceve, li produce e li comprende), semantica (che studia i rapporti dei segni con ciò che designano) e sintattica (che si occupa dei rapporti formali dei segni tra loro), e promuovendo un’interconnessione tra semiotica ed estetica.

Comunque sia, è soprattutto con Ferdinand de Saussure che si è affermata la teoria semiotica moderna con la nascita della linguistica strutturale. Se, infatti, possiamo considerare Peirce il fondatore della semiotica di orientamento filosofico dobbiamo proprio a Saussure la fondazione della semiotica a orientamento linguistico (e proprio in quanto linguista era soprattutto il nesso significante/significato a interessarlo, lo statuto formativo del significante e del significato considerati come classi astratte).

A lui si deve il celebre *Corso di linguistica generale* (1916) – opera postuma curata dai suoi allievi Bally e Sechehaye – considerato il testo di base della linguistica strutturale e della semiotica novecentesca. Qui, per la prima volta, si propone un’analisi scientifica del linguaggio, si definisce il suo oggetto e si elabora il suo metodo d’indagine. Non si tratta, infatti, di considerare il linguaggio esclusivamente in termini normativi (grammatica), in chiave letteraria (filologia), o in termini meramente comparativi (grammatica comparata). La lingua non è «un organismo che si sviluppa per se stesso, ma un prodotto dello spirito collettivo dei gruppi linguistici» e per ciò stesso soggetto a leggi di formazione e di trasformazione. Compito della linguistica è allora quello di definire l’oggetto specifico dei suoi studi occupandosi della norma che regola e organizza il linguaggio.

⁴⁶⁴ U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano, 1999 (Prima ed. 1975), p. 17.

⁴⁶⁵ Come ricorda ancora Umberto Eco, sempre nel suo *Trattato di semiotica generale*, *ivi*, p. 240, questa è forse la più popolare tricotomia peirciana «e la più nota tra le classificazioni dei tipi di segni: quella che distingue tra simboli (arbitrariamente connessi al proprio oggetto), icone (simili al proprio oggetto) e indici (fisicamente connessi al proprio oggetto)».

«Qual è l'oggetto a un tempo integrale e concreto della linguistica? La questione, come vedremo più oltre, è particolarmente difficile; qui limitiamoci a far sperimentare tale difficoltà. Altre scienze operano su oggetti dati in partenza, i quali possono poi venire considerati da diversi punti di vista; nel dominio che ci interessa non vi è nulla di simile. Si pronunciate la parola *nudo*: un osservatore superficiale sarà tentato di vedervi un oggetto linguistico concreto; ma un esame più attento vi farà scorgere in seguito tre o quattro cose perfettamente diverse, a seconda di come la si considera: come suono, come espressione di un'idea, come corrispondente del latino *nudum* ecc. L'oggetto stesso, lungi dal precedere il punto di vista, si direbbe creato dal punto di vista, e d'altra parte niente ci dice a priori che uno dei modi di considerare i fatti in questione sia anteriore o superiore agli altri. [...]

Così, da qualunque lato si affronti il problema, da nessuno ci si presenta l'oggetto integrale della linguistica; dovunque ci imbattiamo in questo dilemma: o noi ci dedichiamo a un solo aspetto d'ogni problema, rischiando di non percepire le dualità segnalate più su; oppure, se studiamo il linguaggio sotto parecchi aspetti in uno stesso momento, l'oggetto della linguistica ci appare un ammasso confuso di cose eteroclitiche senza legame reciproco.

Appunto procedendo in tal modo si apre la porta a parecchie altre scienze – alla psicologia, all'antropologia, alla grammatica normativa, alla filologia ecc. – che noi separiamo nettamente dalla linguistica, ma che, col favore d'un metodo poco corretto potrebbero rivendicare il linguaggio come uno dei loro oggetti.

A nostro avviso, non vi è che una soluzione a tutte queste difficoltà: *occorre porsi immediatamente sul terreno della lingua e prenderla per norma di tutte le altre manifestazioni del linguaggio*. In effetti, tra tante dualità, soltanto la lingua sembra suscettibile di una definizione autonoma e fornisce un punto d'appoggio soddisfacente per lo spirito.

Ma che cos'è la lingua? Per noi, essa non si confonde col linguaggio; essa non ne è che una determinata parte, quantunque, è vero, essenziale. Essa è al tempo stesso un prodotto sociale della facoltà del linguaggio e un insieme di convenzioni necessarie, adottate dal corpo sociale per consentire l'esercizio di questa facoltà negli individui. Preso nella sua totalità, il linguaggio è multiforme ed eteroclitico; a cavallo di parecchi campi, nello stesso tempo fisico, fisiologico, psichico, esso appartiene anche al dominio individuale e al dominio sociale; non si lascia classificare in alcuna categoria di fatti umani, poiché non si sa come enucleare la sua unità.

La lingua, al contrario, è in sé una totalità e un principio di classificazione. Dal momento in cui le assegniamo il primo posto tra i fatti di linguaggio, introduciamo un ordine naturale in un insieme che non si presta ad altra classificazione [...].

Per attribuire alla lingua il primo posto nello studio del linguaggio, si può infine fare valere questo argomento, che la facoltà – naturale o no – di articolare *paroles* non si esercita se non mercé lo strumento creato e fornito dalla collettività; non è dunque chimerico dire che è la lingua che fa l'unità del linguaggio»⁴⁶⁶.

In tal senso, secondo Saussure, non bisogna confondere il linguaggio (*langage*), inteso come facoltà naturale di comunicare linguisticamente, con la lingua (*langue*), prodotto sociale collettivo che permette al linguaggio stesso di entrare in attività. Se la lingua è l'oggetto specifico della scienza linguistica è allora perché essa non implica né una questione funzionale (il linguaggio come strumento di comunicazione), né una questione referenziale (il linguaggio come espressione di qualcosa d'altro), né una questione fisiologica (il linguaggio come fenomeno articolatorio all'interno della bocca o come processo uditivo all'interno dell'orecchio), né una questione psicologica (il linguaggio come capacità di comprensione dei concetti espressi). La lingua, distinta dall'atto individuale di parola (*parole*) – ovvero, dalla variabilità degli usi e delle singole occorrenze concrete che la manifestano –, è semmai il principio

⁴⁶⁶ F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari, 1978, pp.17-20.

di classificazione in cui si cristallizza la molteplicità e la diversità di tutti questi fenomeni, il sistema di regole implicite che li rende possibili.

La distinzione saussuriana tra *langue* e *parole* ha registrato una grande diffusione tra le scienze umane, dall'etnologia alla psicanalisi, dalla sociologia alla semiotica, soprattutto perché, rompendo con gli schemi di una tradizione filosofica che pensava i fatti umani o come entità eminentemente spirituali o come fenomeni sostanzialmente soggettivi, individuali (e dunque assolutamente concreti e specifici), poneva la lingua alla stregua dei "fatti sociali", astratti e formali. Tanto più è formale, quanto più la lingua sfugge alla concretezza dei fenomeni particolari; tanto più è lontana dall'empiria, quanto più è sociale ovvero, presente come capacità comunicativa e ricettiva propria di ogni individuo. Soltanto superando il momento dell'esperienza personale concreta, e rendendo astratta una serie di rapporti tra suoni, segni e concetti, si riesce ad individuare la lingua (tanto formale quanto sociale) esplicitandone le regole.

Per tali ragioni si è potuto, più volte, accostare la linguistica di Saussure alla sociologia di Emile Durkheim. Come per Durkheim i "fatti sociali" erano dimensioni esteriori e coercitive, capaci di trascendere i singoli individui, allo stesso modo Saussure pensava la lingua come capace di imporsi dall'esterno ai parlanti, costretti ad accettarla e a usarla. La società, per Durkheim, era il risultato delle azioni compiute dai singoli individui, e non la somma aritmetica di queste azioni. La lingua, per Saussure, era la cristallizzazione dei vari usi linguistici individuali, delle varie *paroles*, le quali però, a loro volta, non avrebbero potuto esistere senza una lingua ovvero, senza un sistema di regole a cui fare costante riferimento.

Su questo piano, la distinzione tra linguaggio, lingua e *parole* ha condotto Saussure verso la semiologia, di cui la linguistica non era che una parte. Se, infatti, la lingua, come sistema di segni è un'istituzione sociale, è necessaria una disciplina che studi, in generale, tutti i sistemi di segni, stabilendo le somiglianze e le differenze tra la lingua e questi altri sistemi.

«Si può dunque concepire *una scienza che studia la vita dei segni nel quadro della vita sociale*; essa potrebbe formare una parte della psicologia sociale e, di conseguenza, della psicologia generale; noi la chiameremo semiologia (dal greco *semeion* "segno"). Essa potrebbe dirci in che consistono i segni, quali leggi li regolano. Poiché essa non esiste ancora non possiamo dire che cosa sarà; essa ha tuttavia diritto ad esistere e il suo posto è determinato in partenza. La linguistica è solo una parte di questa scienza generale, le leggi scoperte dalla semiologia saranno applicabili alla linguistica e questa si troverà collegata a un dominio ben definito nell'insieme dei fatti umani»⁴⁶⁷.

La lingua è, dunque, uno dei possibili sistemi di segni di cui è costituita una determinata società (anche se «non soltanto la lingua è un sistema di segni, ma è il più importante»). Il segno linguistico è un'entità che mette in relazione un significante con un significato: non è una cosa, un oggetto materiale che *sta per* qualcos'altro a lui esterno, ma è soltanto la relazione tra un suono e un senso, tale per cui la loro associazione costituisce un'immagine verbale. La lingua, in altri termini, ha la proprietà di mettere in rapporto qualcosa di percepibile mediante i sensi (nel caso dell'oralità un suono, nel caso della scrittura

⁴⁶⁷ Ivi, p. 25.

una traccia visiva) con un qualcosa di astratto, ricostruibile mediante l'intelletto. È quel qualcosa che media tra sensi e intelletto senza essere, a rigore, però né l'uno né l'altro. È il percepito che si fa concetto, ma anche il concetto che non può sussistere senza una base materiale, ossia una qualche forma di percezione del mondo.

Saussure ha insistito molto sul fatto che il segno o "immagine verbale" è un qualcosa di psichico, una relazione che ha luogo nel cervello mediante un'associazione psicologica (la semiotica successiva cercherà proprio di liberare il segno dal residuo psicologico che gli attribuiva Saussure, insistendo sulla relazione formale astratta che s'instaura sia fra le due facce del segno sia tra i vari segni nella loro unità). Tuttavia, per quel che più ci interessa, l'attenzione semiologica che Saussure ha dedicato al segno linguistico, si è risolta in una noncuranza per i fatti simbolici che, come ha ricordato Todorov, ha caratterizzato tutti i suoi studi fino alla fine della sua carriera⁴⁶⁸.

Osservando i manoscritti di Saussure composti tra 1909-1910 e dedicati ad alcune antiche leggende, Todorov ha, infatti, notato che se si parla di simbolo lo si fa solo per affermare che si tratta di una falsa proiezione moderna (ciò che il lettore moderno considera tale non è che una proiezione ingiustificata delle proprie abitudini di lettura). Come dire che quei testi antichi sono diventati "simbolici" soltanto a forza di deformazioni, per via di errori di trasmissione (sono le lacune, gli oblii, che inducono il lettore moderno all'interpretazione simbolica di ciò che prima aveva semplicemente un senso diretto).

Dunque, ripercorrendo la ricostruzione di Todorov, se il simbolo non esiste che per colui che «giudica male», o addirittura non esiste affatto, è perché Saussure si serve, per identificarlo, di una categoria che avrebbe potuto trovare in sant'Agostino: quella dell'*intenzionale* (ma sant'Agostino riconosceva l'esistenza, accanto ai segni intenzionali, dei segni non intenzionali). Per Saussure, infatti, l'*intenzionalità* è un tratto che non ritroviamo mai nel simbolo. Si può capirlo, secondo Todorov, da questo passo riferito alle antiche leggende:

«Un'intenzione di simbolo non è mai esistita, a quel tempo, in nessun momento (...). Le creazioni simboliche sono sempre involontarie. I simboli, come ogni specie di segno, non sono mai che il risultato di una evoluzione che ha creato un rapporto involontario tra le cose: non si inventano, né si impongono sul momento»⁴⁶⁹.

Capiamo così che per Saussure il «simbolo» non è altro che una specie di «segno» a cui manca l'*intenzionalità* (e tutti i segni devono essere intesi sul modello del segno linguistico, per cui la semiologia deve essere ricalcata sulla linguistica). In tal senso, nei suoi quaderni, la parola «simbolo» è spesso associata a quella di «segno», distinto però per il carattere dell'*arbitrarietà*.

«I segni della lingua sono totalmente arbitrari mentre in certi atti di cortesia (...) abbandoneranno questo carattere d'arbitrarietà per avvicinarsi al simbolo. (...) Il simbolo ha come carattere di non essere mai

⁴⁶⁸ Scrive Todorov: «Non si tratta di un rimprovero, sia pure retrospettivo; lo stato di minuit in cui sono rimaste tutte le ricerche di Saussure a partire da quest'epoca, rivela a sufficienza a che punto egli stesso fosse insoddisfatto dei risultati ottenuti. Ma le vie senza sbocco di Saussure hanno un valore esemplare: preannunciano quelle di gran parte della linguistica moderna» (*Teorie del simbolo*, Garzanti, Milano, 2008, p.367).

⁴⁶⁹ *Ibid.*

completamente arbitrario; il simbolo non è vuoto. Vi è un rudimento di legame tra idea e segno, nel simbolo: bilancia, simbolo della giustizia»⁴⁷⁰.

Proprio in tal senso, i simboli sembrano non ricoprire un posto rilevante per semiologia. E non soltanto i «simboli non linguistici» non meritano veramente un posto nella semiologia, ma anche gli aspetti simbolici del segno linguistico finiscono per essere trascurati.

«Quando la semiologia sarà organizzata, si dovrà vedere se i sistemi che non siano arbitrari, rientreranno anch'essi nella sua competenza. Comunque, essa si occuperà soprattutto dei sistemi arbitrari»⁴⁷¹.

Secondo Todorov, si può allora affermare che il “segno” di cui parla Saussure è molto simile a quanto Ast, o talora Goethe, dicevano dell'*allegoria*, distinguendola, a loro volta, dal simbolo. Ed è forse per questo che nei suoi corsi di linguistica generale, dove una maggiore attenzione è riservata ai segni «arbitrari», come quelli linguistici, non vi sia posto per il simbolico (anzi, si potrebbe anche dire, che i fatti simbolici vengano per lo più ignorati).

E forse per lo stesso motivo, come presto vedremo, nel suo tentativo di rifondare la semiologia, Roland Barthes, estendendo l'idea saussuriana delle relazioni sintagmatiche e paradigmatiche ad altri campi sociali (la moda, la cucina, l'arredamento etc.), manterrà un atteggiamento critico verso le forme simboliche.

Tuttavia, per quel che qui più ci interessa ovvero, per ciò che riguarda i percorsi che la linguistica strutturale ha tracciato in direzione di un'edificazione della semiotica attenta al problema del simbolo, uno studioso particolarmente importante della linguistica post-saussuriana è il danese Louis Hjelmslev (1899-1965), al quale si deve una rinnovata riflessione sul segno e un'estensione del principio dell'analisi strutturale al piano dei significati linguistici e, cosa per noi più importante, una diversa definizione del segno non linguistico. Di fronte ai logici e ai linguisti che tendevano a unificare sotto la comune etichetta di “segno” fenomeni semiotici molto diversi, Hjelmslev, infatti, propone un principio per distinguere vari tipi di rinvio segnico: i segni veri e propri (in cui espressione e contenuto, in quanto non conformi, hanno figure fra loro incommensurabili) e i simboli (dove, al contrario, espressione e contenuto si corrispondono termine a termine, sino a coincidere del tutto).

«Noi proponiamo di chiamare *sistemi simbolici* quelle strutture che sono interpretabili (cioè a cui si può coordinare una materia del contenuto), ma non biplane (cioè in cui il principio di semplicità non ci consente di encatalizzare una forma del contenuto). Da parte della linguistica si sono avute delle incertezze riguardo all'applicazione del termine *simbolo* a entità che abbiano un rapporto puramente arbitrario con la loro interpretazione. Da questo punto di vista simbolo si dovrebbe usare solo per le entità che siano isomorfe alla loro interpretazione, che siano raffigurazioni o emblemi, quali il Cristo di Thorvaldsen come simbolo della compassione, la falce e il martello come simbolo del comunismo, la

⁴⁷⁰ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, a cura di R. Engler, fasc. II, n. 1131, 1137, 1138. Possiamo leggere ancora, in un altro passo, quanto afferma Saussure: «Si può dunque dire che i segni completamente arbitrari realizzano meglio degli altri l'ideale del procedimento semiologico; ecco perché la lingua, il più complesso e il più diffuso dei sistemi d'espressione, è anche il più caratteristico di tutti; in questo senso può diventare padrona generale di tutta la semiologia, benché la lingua non sia che un sistema particolare» (F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, a cura di Bally e Sechehaye, p.10)

⁴⁷¹ F. de Saussure, *ivi*, fasc. II., n. 1128, 1129.

bilancia come simbolo della giustizia, o l'onomatopea nella sfera linguistica. Ma in logistica è normale usare il termine *simbolo* in un senso molto più largo, e a noi pare conveniente poter applicare il termine appunto a entità non semiotiche interpretabili. Pare che ci sia un'affinità essenziale fra pezzi interpretabili di un gioco e simboli isomorfi, in quanto né gli uni né gli altri consentono l'ulteriore analisi in figure che è caratteristica dei segni. Nella discussione che si è svolta di recente fra i linguisti sulla natura del segno, si è giustamente richiamata l'attenzione del carattere agrammaticale dei simboli isomorfi; si tratta della stessa cosa in una formulazione tradizionale»⁴⁷².

La definizione dei tipi di segno proposta da Hjelmslev viene, dunque, condotta su basi formali, interne cioè ai sistemi semiotici, e non su basi meramente referenziali. Laddove Peirce considerava i simboli dei segni di tipo arbitrario (in cui cioè non vi è relazione tra *representamen* e Oggetto), e Saussure li considerava al contrario motivati (dove cioè vi è una qualche giustificazione del nesso tra significante e significato), Hjelmslev preferiva un'altra prospettiva: quella della relazione tra i due piani (espressione e contenuto) e quella della irriducibilità a figure soggiacenti. Il simbolo, in altri termini, è un segno non ulteriormente scomponibile in figure, i cui due piani, del tutto corrispondenti, finiscono per appiattirsi l'uno sull'altro. Per questa ragione, se i sistemi semiotici sono *biplanari*, i sistemi simbolici vengono detti *planari*.

*

In effetti, nel corso del secolo scorso, la diffusione della linguistica strutturale di Saussure, ha dato impulso ad una profonda trasformazione degli studi sulla lingua. Grazie alle ricerche di studiosi di vari paesi (Bally, Jakobson, Trubezckoj, Martinet, Bloomfield, Benveniste, Hjelmslev, Chomsky ecc.) la semiotica, legittimandosi come scienza autonoma, si è emancipata dalla normatività delle vecchie grammatiche e dal logicismo della tradizionale filosofia del linguaggio. Definendo il suo oggetto e il suo metodo, la linguistica ha così potuto individuare problemi sino ad allora sconosciuti e spiegare un gran numero di fenomeni prima inspiegabili.

Prescindendo, comunque, dai diversi aspetti della teoria saussuriana (la distinzione tra lingua e linguaggio e tra lingua e discorso, le leggi di associazione e di contiguità) e dagli sviluppi dello strutturalismo linguistico (nel comportamentismo linguistico di Bloomfield e nel paradigma generativo di Chomsky) ci limitiamo ora ad indicare, brevemente, altri percorsi che hanno caratterizzato, nel tempo, gli studi linguistici.

A tal riguardo, merita, senza dubbio, una particolare menzione il «formalismo russo», la scuola di teoria letteraria e metodo critico che fiorì negli anni Venti del XX secolo a Mosca e a Leningrado, diventando un punto di riferimento indispensabile per la critica letteraria, la semiologia, l'interpretazione.

Il termine "formalismo" venne coniato con intenti denigratori per stigmatizzare l'atteggiamento dei critici russi, volto a indagare l'aspetto puramente formale dell'opera letteraria, soffermandosi più che altro sull'organizzazione del sistema linguistico e le particolarità specifiche dell'arte verbale. Si rimproverava, pertanto, a questa prospettiva di analisi il fatto di tralasciare intenzionalmente

⁴⁷² L. Hjelmslev, *I fondamenti della teoria del linguaggio*, Torino, Einaudi 1968, p. 122.

l'interpretazione contenutistica e la dimensione "metatestuale" dell'opera, a favore di uno studio avente come oggetto il prodotto letterario in sé.

In effetti, per i formalisti russi il linguaggio letterario è essenzialmente diverso da qualsiasi altro linguaggio perché non comporta alcuna funzione pratica. Per loro, la letteratura è un linguaggio che serve semplicemente a farci vedere le cose da un punto di vista diverso, e riesce a farlo solo grazie a tecniche stilistiche e strutturali precise. Proprio in tal senso, il critico letterario Viktor Borisovich Shklovsky ha teorizzato il concetto di "defamiliarizzazione", ricordando che il compito dell'arte è proprio quello di farci stupire riflettendo su una determinata realtà ovvero, di "rinfrescare" la nostra visione delle cose, di spostare il nostro "automatico" modo di percezione.

Tra i più importanti lavori che hanno dato un forte impulso a tale orientamento di studi va ricordato *Morfologia della fiaba* (1928) di Vladimir Popper. Veniva qui riproposta la scissione (già in precedenza evidenziata da Sklovskij ed Ejchenbaum) tra *fabula* e *intreccio*, la prima caratterizzata da una disposizione naturale e logica degli elementi, il secondo svolto a discrezione dello scrittore (sul "motivo" dell'intreccio avrebbe poi molto scritto Boris Tomashevsky). A partire da qui, prende forma il concetto di *funzione*, che Propp individuava all'interno della vicenda narrata a prescindere dall'operato dei personaggi.

In realtà, lungi dal cercare "verità eterne" in grado di racchiudere ogni opera letteraria in un singolo canone estetico, il formalismo russo vede la storia della letteratura come la storia di una continua rivoluzione. Ogni sviluppo della letteratura è visto come un nuovo tentativo per rifiutare l'abitudine e l'automatismo che derivano da ogni realtà diventata familiare. A tal proposito Roman Jakobson coniò il concetto di "dominante", definendolo come la componente chiave di un'opera d'arte, che regola, determina e trasforma gli altri elementi, e ricordando come ogni particolare "poetica" sia sempre in relazione al contesto storico dal quale prende impulso. Ma dobbiamo a tale autore anche importanti riflessioni sui tipi di processi semiotici che caratterizzano lo studio e l'analisi dei testi letterari. «Molti tratti poetici – scriveva – appartengono non soltanto alla scienza del linguaggio, ma alla teoria dei segni nel suo insieme, cioè alla semiotica generale»⁴⁷³. Tuttavia, come ha ricordato Tzvetan Todorov, l'importanza di Jakobson va rintracciata anche, e per noi soprattutto, nell'apporto che i suoi studi hanno dato, o potrebbero ancora dare, alla "poetica" in vista di uno sviluppo della «semiotica» verso una, più consapevole, «simbolica»⁴⁷⁴.

Per adesso, però, occorre soltanto brevemente ricordare il contributo della cosiddetta "Scuola di Bachtin" agli studi linguistici nell'ultimo periodo del formalismo russo, specialmente in direzione del recupero del marxismo nell'analisi della struttura linguistica dei testi letterari come base critica per ristabilire un rapporto essenziale tra linguaggio e ideologia (si pensi soltanto ad alcune posizioni critiche rispetto alla linguistica "astratta" di Saussure, come quella di Valentin Voloshinov, secondo il quale le parole, come qualsiasi altro segno sociale, possono assumere significati e connotati diversi a seconda della classe di appartenenza e del contesto sociale e storico). Da questi presupposti teorici è partito lo

⁴⁷³ R. Jakobson, *Saggi di linguistica generale*, p.182

⁴⁷⁴ T. Todorov, *Teorie del simbolo*, Garzanti, Milano, 1984, p. 387.

stesso Michail Michailovič Bachtin per analizzare come e in che misura i testi letterari rompono e irridono l'autorità liberando voci alternative e marginali (basti qui ricordare il suo famoso libro del 1965 su *Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*⁴⁷⁵).

Si può pertanto comprendere come in modi diversi, e a volte in polemica tra loro, la semiotica, insieme con linguistica, ha conosciuto un vasto sviluppo, al quale hanno contribuito a vario titolo e con diverse prospettive teoriche, non sempre coincidenti con quelle di Saussure e R. Jakobson, autori differenti. Si pensi adesso soltanto, ad esempio, a studiosi come Emile Benveniste o ai cosiddetti semiotici slavi, come Jurij M. Lotman e Boris A. Uspenskij, i primi a teorizzare l'analisi dei "sistemi modellizzanti secondari", cioè di tutti quei sistemi semiotici, diversi dalle lingue, in cui si esprimono specifici modelli di concezione del mondo e di elaborazione umana della realtà (dai miti al folclore, dalle religioni all'arte).

In effetti, i semiologi sovietici sono stati i primi ad approfondire lo studio dei sistemi semiotici, diversi dal linguaggio, che forniscono modalità strutturate per interpretare il mondo: fra di essi particolarmente importanti sono i modelli culturali, definiti e trasmessi per mezzo di riti, miti e letteratura. Detto altrimenti, sono stati i primi a teorizzare lo studio dei «sistemi modellizzanti secondari» e cioè, come si è detto, di tutti quei sistemi semiotici diversi dalla lingua che, a livelli molteplici, provvedono le modalità sociali per dare una forma al mondo. Tra questi occupano un posto particolare i modelli culturali: il modo in cui una data società distingue i propri membri dagli "altri", i concetti dell'onore e della gloria, le gerarchie, tutti quei temi che sono comunemente oggetto dell'antropologia culturale e che vengono definiti e trasmessi per mezzo dei miti, dei riti e della letteratura.

Lotman e Uspenskij (letterato il primo, linguista il secondo) sono stati i fondatori e i massimi esponenti della scuola semiotica di Tartu-Mosca, centro propulsore della rivoluzione gnoseologica avviata dalla scienza dei segni. "Isola" di libertà di pensiero, pur entro il regime sovietico, la scuola di Tartu rappresentava tra le diverse tendenze quella che sosteneva un allargamento dell'indagine segnica a tutti i campi, verso una semiotica della cultura (semiotica dell'arte, semiotica della pittura antica, zoosemiotica, semiotica dello spazio e del tempo, semiotica della letteratura, semiotica della cultura, semiotica della fabula, semiotica del cinema, semiotica dell'icona russa, semiotica del teatro dei burattini, semiotica del testo mistico).

In *Tipologia della cultura*, testo del 1973, i due autori, considerando la cultura un linguaggio, l'hanno definita un vero e proprio organismo, un sistema dotato di una struttura soggiacente, costituita dalla lingua. Le diverse culture, pur definendo se stesse in modi differenti, partono da due denominatori comuni: i tratti distintivi e il sistema dei segni. Inoltre mutano nel tempo: nuovi elementi culturali prendono il posto di quelli esistenti e ciò influisce sulla struttura della lingua e, quindi, sulla comunicazione.

In *Mito – nome – cultura*, saggio compreso nel libro, riflettendo problematicamente sulla possibilità di una descrizione del mito da parte della coscienza contemporanea, Lotman e Uspenskij hanno ricordato come il testo mitologico, tradotto nelle categorie della coscienza non mitologica, può essere inteso come

⁴⁷⁵ M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Einaudi, Torino, 1979.

simbolico. «Un simbolo di tale genere – leggiamo – può essere interpretato come il risultato di una lettura del mito dalle posizioni di una coscienza semiotica più tarda, e cioè reinterpretato come un segno iconico o quasi iconico. Bisogna osservare tuttavia che, pur essendo segni iconici più prossimi ai testi mitologici, essi, allo stesso modo dei segni convenzionali, sono fundamentalmente fenomeni di un'altra coscienza»⁴⁷⁶. Di qui, dunque, il *simbolismo*, inteso nella sua funzione interpretativa, riacquista la sua dimensione storica, riconducibile al fatto che determinate epoche di sviluppo culturale possono «trascorre “sotto il segno” di un certo tipo di semiosi piuttosto che di un altro»⁴⁷⁷.

*

Per riassumere dunque, in via generale, le prospettive teoriche e le ricerche analitiche che con più forza hanno inciso sullo sviluppo della semiotica negli ultimi anni del secolo scorso, non possiamo non ricordare il modello saussuriano, che ha dato impulso alla fase nascente della ricerca semiotica alla fine degli anni Cinquanta favorendo, grazie al lavoro di studiosi come Roland Barthes e Christian Metz, l'esportazione dello strutturalismo dallo studio della lingua a quello dei linguaggi audiovisivi. Il problema, all'interno di questa corrente, era il comprendere le diverse modalità attraverso le quali si rendeva possibile scomporre un determinato sistema di segni nei suoi elementi costitutivi. L'attenzione della teoria era, dunque, prevalentemente rivolta all'individuazione degli elementi costitutivi della struttura interna dei fenomeni segnificativi. E il metodo, come si può ben capire, era quello tipico dello strutturalismo (secondo gli schemi forniti dall'antropologia di Lévi-Strauss e dalla linguistica di Jakobson), volto all'analisi strutturale dei fenomeni culturali, tra cui venivano accolti, oltre ai testi letterari, anche i prodotti della cultura popolare. Che si trattasse di legami sociali o della struttura del discorso, o dell'organizzazione interna di un testo (cinematografico, artistico, letterario ecc.), il problema era quello di introdurre un ordine esplicativo (*struttura*) in una classe di fenomeni apparentemente slegati e privi di reciproche implicazioni.

Ora, se le teorie strutturaliste avevano allargato l'orizzonte degli studi semiotici oltre la sfera dei linguaggi verbali (fino a comprendere, come si è detto, altri tipi di linguaggio, da quello cinematografico e audiovisivo, a quello dell'arte nelle sue diverse forme), vi erano ancora dei problemi teorici che l'analisi linguistica doveva affrontare. La rigidità dei modelli, la loro difficile permeabilità all'esperienza dei mondi di vita, non permetteva di cogliere il significato del testo, del discorso, dell'opera in tutta la sua dinamicità. In tal senso, il recupero dell'idea peirciana di “semiosi illimitata”, l'apporto dei nuovi indirizzi ermeneutici e decostruzionisti alla critica testuale, il contributo del pragmatismo alle teorie del linguaggio, sono serviti da stimolo per il fiorire di tutte quelle teorie “testualiste” che, a partire dalla fine degli anni Settanta, hanno indirizzato gli studi semiotici oltre il paradigma strutturale di impostazione saussuriana. Così, l'apertura dell'analisi semiologica (come “scienza dei testi”) ai problemi dell'interpretazione nei rimandi intertestuali (Kristeva) e alla critica dei

⁴⁷⁶ Ju. M. Lotman - B. A. Uspenskij, *Tipologia della cultura*, Bompiani, Milano, 1987, p. 97.

⁴⁷⁷ *Ivi*, p.109.

contesti socioculturali (non solo dunque, artistici e letterari), la vocazione all'interdisciplinarietà e alla "policulturalità" (Lotman), hanno spinto, da un lato, verso un orientamento "socio-semiotico" della ricerca linguistica e, dall'altro, verso una riconfigurazione critica dei procedimenti analitici dell'analisi testuale.

Tuttavia, la semiologia nei suoi differenti sviluppi, come "teoria del segno", "teoria dei codici", "teoria della comunicazione", "teoria del racconto", ha lasciato aperta la problematica del simbolo esponendola, come vedremo, ad un esame critico circa il valore gnoseologico, euristico ed ermeneutico dei sistemi simbolici in rapporto ai processi discorsivi, agli slittamenti testuali (e intertestuali) e ai fenomeni socio-culturali.

Si è compreso, oltretutto, anche da una prospettiva semiologica, che il simbolo, al di là del suo valore puramente formale ovvero, lungi dall'essere, secondo la già ricordata terminologia di Peirce, un segno il cui significante è in rapporto puramente convenzionale con la cosa significata, alla quale si collega in virtù di una regola costante o, in un senso più generale, un dispositivo astratto (segno, gesto, oggetto ecc.) atto a suscitare nella mente un'idea diversa da quella offerta dal suo immediato aspetto sensibile, ma capace di evocarla attraverso qualcuno degli aspetti che caratterizzano l'elemento stesso, rimanda in realtà a condizioni espressive storicamente determinate, il cui significato varia a seconda del tempo e dei diversi contesti culturali e sociali che ne restituiscono (e ne hanno restituito) il valore. Di ciò, per certi versi, ne ha dato atto, tra gli altri, Umberto Eco nella misura in cui, ricostruendo la storia dell'*allegorismo medievale* e del *simbolismo moderno*, ha mostrato (anche con l'ausilio degli studi di Jean Pépin ed Erich Auerbach) come proprio il valore euristico e interpretativo accordato ai simboli (e il loro carattere distintivo) varia con il mutare delle epoche (il mondo classico, medievale, romantico, moderno) entro le quali hanno assunto un suo specifico significato.

«La tradizione occidentale moderna è abituata ormai a distinguere allegorismo da simbolismo, ma la distinzione è assai tarda: sino al Settecento i due termini rimangono per gran parte sinonimi, come (lo vedremo) lo erano stati per la tradizione medievale. La distinzione incomincia a porsi col romanticismo e in ogni caso coi celebri aforismi di Goethe»⁴⁷⁸.

Il mondo classico intendeva ancora "simbolico" e "allegoria" come sinonimi, tanto quanto facevano gli esegeti patristici e medievali.

«Un'idea di simbolo come apparizione o espressione che ci rinvia a una realtà oscura, inesprimibile a parole (e tantomeno per concetti), intimamente contraddittoria, inafferrabile, e quindi a una sorta di rivelazione numinosa, di messaggio mai consumato e mai completamente consumabile, si impone con la diffusione in occidente, in ambiente rinascimentale, degli scritti ermetici, e richiede un neoplatonismo "molto forte"»⁴⁷⁹.

Apprendiamo poi che il simbolo medievale «è modo di accesso al divino ma non è epifania del numinoso

⁴⁷⁸ U. Eco, *Sugli specchi e altri saggi. Il segno, la rappresentazione, l'illusione, l'immagine*, Bompiani, Milano, 2004 (Prima ed. 1985), p. 217.

⁴⁷⁹ *Ivi*, p. 219.

né ci rivela una verità che possa essere detta solo in termini di discorso razionale», e che il «ragionamento per analogia», inaugurato con l'approccio simbolico della scolastica matura (Tommaso D'Aquino), troverà una sua teorizzazione compiuta nel breve capitolo dedicato da Kant alle intuizioni simboliche nella terza critica⁴⁸⁰.

Da questo breve excursus storico capiamo, pertanto, che il significato del simbolo, pur nel suo aspetto formale (in quanto tipo particolare di "segno" individuato e distinto dalla semiologia), va compreso nella sua dimensione storica e culturale.

V.2) Todorov e l'apertura interdisciplinare degli studi semiologici

In *Teorie del simbolo* Todorov non ha sviluppato soltanto una storia della semiotica, ma anche di tutte quelle discipline che nel corso dei secoli si sono interessate del segno e del simbolo (semantica, retorica, logica, ermeneutica, filosofia, estetica, etnologia, psicoanalisi, poetica) e di alcuni ambiti tematici ad essi correlati chiamati di volta in volta imitazione e bellezza, istruzione e piacere, tropi e figure, condensazione e spostamento⁴⁸¹. In questo percorso Todorov, che ha contribuito a far conoscere in Occidente le teorie dei formalisti russi, ha cercato anche di mettere in discussione il campo stesso della semiotica tentando di sviluppare una prospettiva in grado di superare l'unità di segno e simbolo; una prospettiva capace altresì di proporre un pensiero plurale tipologico che conservi le differenze senza valorizzarle. In tal senso *Teorie del simbolo* segna il passaggio da uno studio volto a costruire la *poetica* come disciplina autonoma alla riflessione critica sul ruolo che il simbolo assume in una visione semiotica del linguaggio. L'obiettivo fondamentale della poetica consiste nel superamento di ogni teoria della letteratura che si risolva in una considerazione transitiva del testo letterario⁴⁸². Compito della poetica è infatti la descrizione delle proprietà del discorso letterario⁴⁸³. Proprio sulla base di questa prospettiva, oltrepassando i confini della produzione letteraria Todorov si è interessato della produzione verbale e ancor più della produzione simbolica. In effetti, "l'affermazione esplicita del carattere non

⁴⁸⁰ *Ivi*, p. 221.

⁴⁸¹ Di notevole interesse è la distinzione di Todorov fa tra tra tropi e figure. Questa si fonda sull'opposizione tra relazione in assenza e relazione in presenza. Mentre quella figurale è una relazione i cui termini sono tutti presenti e che ha a che fare con l'aspetto percettibile del sistema simbolico, l'organizzazione tropica è un rapporto di equivalenza di cui un termine è assente. (Il tropo (dal greco τρόπος *tropos*, derivato da *trépō*, «volgo, trasferisco») o traslato è l'utilizzo retorico di una "deviazione e trasposizione di significato", quando l'uso di un'espressione normalmente legata ad un campo semantico viene attribuito "per estensione" ad altri oggetti o modi di essere. Il suo utilizzo è detto "tropologia", termine che indica un parlare per tropi. Il tropo indica qualsiasi figura retorica in cui un'espressione: è trasferita dal significato che le si riconosce come proprio ad un altro figurato; è destinata a rivestire, per estensione, un contenuto diverso da quello originario e letterale. Si ha un *tropo* quando a un elemento della linea sintagmatica se ne sostituisce un altro, attraverso un'opzione paradigmatica. Particolare esempio è la metafora, tanto è vero che la tropologia è anche denominata metaforologia. Tipologie specifiche di metafora sono infatti quasi tutti i tropi).

⁴⁸² In effetti per Todorov, solo la poetica di Jakobson sembra aprire nuove prospettive, grazie all'attenzione che dedica al *discorso* poetico. Il termine di discorso infatti, e non quello di linguaggio, offre la possibilità di una mediazione tra i due aspetti del prodotto immaginativo, quello della sua organizzazione formale e quello della sua struttura simbolica. la sensibilità per gli aspetti morali dell'impegno teorico Todorov individua con Jakobson nella volontà di impedire che il linguaggio sprofondi nella trasparenza e nel "naturale".

⁴⁸³ Cristina de Vecchi, presentazione di *Teorie del simbolo*, p. 7

specificamente verbale del simbolismo può essere individuata come un'espressione caratteristica e costante del pensiero di Todorov⁴⁸⁴.

Detto altrimenti, l'attenzione che Todorov riserva al simbolo esprime la sua volontà di superare i limiti delle moderne ricerche di linguistica e semantica che mostrano l'assenza di un impianto filosofico generale. Ed è per questo che rispetto al problema della produzione simbolica Todorov riconosce agli studi sulla letteratura e sul linguaggio soltanto un valore metodologico. Oltre tutto, il suo interesse si indirizza a una dimensione del simbolismo non relegata soltanto alla lingua ma anche, e soprattutto, ad altre dimensioni quali ad esempio le forme, i gesti, i suoni, le immagini e i colori⁴⁸⁵. Così, su questa base, la semiotica non viene intesa come scienza valida di per sé ma come principio metodologico capace di offrire agli studi sul simbolo una prospettiva interdisciplinare. Proprio in tal senso le sue analisi dedicate alle riflessioni sul fenomeno simbolico incontrano, nell'orizzonte di un atteggiamento filosofico più generale, lo strutturalismo e la linguistica depurati però, di ogni residuo deterministico e "naturalistico"⁴⁸⁶.

Del resto, il limite più criticabile delle scienze umane sembra essere per Todorov quello di proporsi, da un lato, come teorie globali e di essere, d'altra parte, costituzionalmente incapaci di trascendere la propria pratica e di produrre una riflessione sulle proprie categorie. Le singole discipline sono alle prese di argomenti più disparati: il linguaggio originario, il pensiero primitivo, i meccanismi di produzione del sogno e del motto, i linguaggi "estatici". Materiale eterogeneo che ha in comune la caratteristica di costruire l'oggetto composito di una fenomenologia del simbolismo. Ognuno di questi punti di vista si mostra incapace, seppure secondo gradi differenti, di concepire l'autonomia del simbolico. Essi, più che descrivere le tipicità del simbolo, obbediscono a una sorta di "verosimile scientifico", mostrando a questo modo il sistema ideologico di cui sono il prodotto.

Ora, per ricostruire la storia delle teorie del simbolo, partendo dalla tradizione antica (Aristotele, Sesto Empirico), soffermandosi poi molto sulla "nascita della semiotica" in Sant. Agostino e attraversando la "visione semiotica" dell'estetica romantica (Lessing⁴⁸⁷) centrata sull'autonomia dell'universo immaginativo e della produzione simbolica, Todorov è giunto a riflettere criticamente sul contributo che le teorie antropologiche (soprattutto Lévy Bruhl), psicanalitiche (Freud) e linguistiche moderne (Jacobson) hanno apportato all'analisi del simbolico. Di cui la sua prospettiva rimane aperta: una

⁴⁸⁴ *ibid.*

⁴⁸⁵ Secondo Todorov, non è sorprendente constatare che già Aristotele prende esplicitamente in esame i segni non linguistici, e più precisamente *i segni visivi*, per esempio, nei leoni le grandi estremità possono essere il segno del coraggio.

⁴⁸⁶ Occorre oltretutto ricordare che secondo Todorov la linguistica strutturale è una disciplina separata che comporta una forte tendenza alla formalizzazione. La linguistica, rinchiusa in una logica del "verosimile referenziale", si dimostra impotente, malgrado il suo apparato concettuale, di fronte a un caso di linguaggio simbolico.

⁴⁸⁷ Lessing è per Todorov una figura centrale, quanto generalmente sottovalutata, nello sviluppo, della visione semiotica. Egli giunge fino a definire la metafora come un segno motivato fatto con l'uso di segni immotivati. In questo modo il problema viene posto per la prima volta ben di là di una imitazione o di una somiglianza naturale. Dopo Agostino questa è la seconda intuizione del carattere composito dell'oggetto semiotico. Solo Lessing si pone il problema di trovare una mediazione tra quelle che sembrano essere le due caratteristiche incompatibili del linguaggio artistico: imitazione e arbitrarietà.

“simbolica”, a suo giudizio, resta ancora da costruire. I nuovi percorsi di questa disciplina dovrebbero concentrarsi più sui diversi processi semiotici che sulle diverse sostanze che definiscono l’orizzonte del simbolico in vista dell’analisi di una dimensione più vasta della produzione immaginativa capace di dare espressione all’irriducibile pluralità dei mondi del senso.

Ciò che dunque sembra suggerirci Todorov, è che lo studio dei simboli non coincide tanto con un atteggiamento rivolto alla loro analisi come fossero semplici oggetti “naturali”, ma con la storia delle diverse dottrine che nel corso del tempo, e attraverso prospettive scientifiche diverse, ne hanno restituito il significato. Detto altrimenti, più che al simbolo, seguendo il punto di vista di Todorov, dovremmo interessarci alla storia delle diverse “narrazioni” scientifiche che ne hanno dispiegato il senso nel corso del tempo. Proprio per questo, non possiamo non intendere lo studio dei simboli se non in prospettiva interdisciplinare.

V.3) Émile Benveniste e la funzione simbolizzatrice del linguaggio

Di notevole interesse sono senza dubbio le riflessioni che Émile Benveniste ha dedicato al rapporto tra simbolo, linguaggio e pensiero nelle sue analisi volte allo studio dei problemi teorici della linguistica generale (si pensi soprattutto ai *Problèmes de linguistique générale* I, 1966, e II, 1974), soprattutto nella misura in cui tali analisi hanno contribuito in modo essenziale non solo alla comprensione dei meccanismi generali e del funzionamento del linguaggio ma anche ad indagare le relazioni intercorrenti fra il campo biologico e quello culturale, fra la soggettività e la socialità, fra il segno e l’oggetto.

In *Tendances récentes en linguistique générale* del 1954, presente nei *Problèmes de linguistique générale*, riflettendo sul rapporto tra l’espressione linguistica e la situazione (tra l’espressione e il mondo) Benveniste ha cercato di chiarire come la lingua empirica non sia altro che un processo di simbolizzazione a più livelli, per cui il «dato» linguistico non è un «dato primo» di cui ci sia soltanto da separare le parti che lo costituiscono, ma è già un complesso, alcuni valori del quale risultano dalle proprietà particolari di ciascun elemento, altri dalle condizioni del loro assetto, altri ancora dalla situazione oggettiva. Da questo punto di vista la linguistica non si presenta come scienza dei fatti empirici, ma come scienza delle relazioni e delle deduzioni, «che ritrova l’unità del piano nell’infinita diversità dei fenomeni linguistici» e, proprio per questo, «dovrà allora definire la natura propria dei simboli linguistici servendosi di una formalizzazione rigorosa e di una metalingua distinta» (E. Benveniste, *Tendenze recenti nella linguistica generale*, in *Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano, 1990, p. 25).

Detto altrimenti, oltre ogni prospettiva “sostanzialista” delle scienze della cultura, secondo Benveniste (debitore in qualche modo delle analisi antropologiche di Claude Lévi-Strauss) la lingua è già strutturata ed «informata» di significato, e proprio per questo in una lingua, come in una cultura, «esiste un insieme di simboli di cui vanno definite le relazioni» (*Ivi*, p. 20). Ancora leggiamo:

«È evidente, comunque, come sia necessaria, per l'insieme delle scienze che operano con forme simboliche, una indagine sulla proprietà del simbolo. Le ricerche avviate da Peirce non sono state riprese, e c'è da rammaricarsene molto. Dal progresso dell'analisi dei simboli ci si può forse aspettare, in particolare, una migliore comprensione dei complessi processi del significato nella lingua e probabilmente anche fuori della lingua. E poiché questo funzionamento è inconsapevole, come è inconsapevole la struttura dei comportamenti, sarebbe utile che psicologi, sociologi e linguisti unissero i loro sforzi in questa ricerca» (*Ibid*).

Ciò che, dunque, interessa la linguistica è il processo di simbolizzazione logica che organizza e struttura il significato del linguaggio. Possiamo considerare tali considerazioni come premessa a ciò che più tardi, in un saggio del 1963 (*Coup d'oeil sur le développement de la linguistique*), verrà sviluppato da Benveniste in relazione al rapporto tra lingua, individuo e società. È, infatti, nella lingua e con la lingua che, per Benveniste, individuo e società si determinano reciprocamente.

«L'uomo ha sempre avvertito – e i poeti l'anno spesso cantato – il potere fondatore del linguaggio, che instaura una realtà immaginaria, anima le cose inerti, fa vedere ciò che ancora non esiste, riconduce qui ciò che è scomparso. Ecco perché tante mitologie, dovendo spiegare come all'alba dei tempi qualcosa sia potuto nascere dal nulla, hanno posto come principio creatore del mondo questa essenza immateriale e sovrana: la Parola. Non esiste infatti potere più alto, e, a ben pensarci, tutti i poteri dell'uomo derivano senza eccezioni da quello. La società è possibile solo grazie alla lingua; e grazie alla lingua è possibile l'individuo. Il sorgere della coscienza nel bambino coincide sempre con l'apprendimento del linguaggio, che lo introduce a poco a poco come individuo nella società» (E. Benveniste, *Uno sguardo allo sviluppo della linguistica* in *Problemi di linguistica generale*, cit., pp. 35-6).

Individuo e società sono dunque, insieme e per la stessa necessità «fondati» nella lingua. Benveniste ci dice ancora che la fonte di questo potere fondante che risiede nella lingua risiede proprio nel fatto che il linguaggio rappresenta la forma più alta di una facoltà che è inerente alla condizione umana: la facoltà, appunto, di *simbolizzare*.

«Intendiamo con questo termine, in senso molto lato, la facoltà di *rappresentare* il reale con un “segno” e di capire il “segno” come rappresentante il reale, quindi di stabilire un rapporto di “significazione” tra qualcosa e qualcosa d'altro.

Consideriamo tale facoltà dapprima nella sua forma generale e fuori dal linguaggio. Usare un simbolo significa essere capaci di cogliere in un oggetto la struttura caratteristica e di identificarla in insiemi diversi. È questo che è proprio dell'uomo e che fa di lui un essere relazionale. La facoltà di simbolizzare permette infatti la formazione del concetto distinto dall'oggetto concreto, che ne è solo l'esemplare. In ciò risiede il fondamento dell'astrazione, come pure il principio della fantasia creatrice. Ora, questa capacità rappresentativa di natura simbolica che sta alla base delle funzioni concettuali si manifesta solo nell'uomo. Essa sorge molto presto nel bambino, prima del linguaggio, agli albori della sua vita cosciente. Ma manca nell'animale» (*Ivi*, p. 36).

Il simbolismo, l'attività simbolica, è propria dunque dell'uomo. Se pur può sembrare che la vita degli insetti sociali (le api) possa presupporre un certo livello di relazioni simboliche ovvero, una certa capacità di comunicazione per mezzo di un simbolismo particolare (attraverso veri e propri messaggi), ciò non vuol dire che si tratti, in realtà, di un vero e proprio uso dei simboli. A tal riguardo (a proposito del «linguaggio animale») Benveniste introduce la differenza tra simbolo e segnale.

«Il segnale è un fatto fisico collegato a un altro fatto fisico da un rapporto naturale o convenzionale: il lampo annuncia il temporale; la campana il pasto; il grido il pericolo. L'animale percepisce il segnale ed è capace di reagire a esso adeguatamente. Lo si può addestrare a riconoscere segnali diversi, cioè a collegare due sensazioni per mezzo della relazione costituita dal segnale; ne sono una dimostrazione i famosi riflessi condizionati di Pavlov. Anche l'uomo, in quanto animale, reagisce a un segnale, ma in più egli usa il *simbolo*, che è istituito dall'uomo; bisogna imparare il senso del simbolo, bisogna essere capaci di interpretarlo nella sua funzione significante e non limitarsi più a percepirlo come impressione sensoriale, poiché il simbolo non ha relazione naturale con ciò che simbolizza. L'uomo inventa simboli e li capisce; l'animale no» (*Ivi*, p. 37).

Il simbolo, dunque, diversamente dal segnale, non instaura alcuna «relazione naturale» con ciò che simboleggia ovvero, tra significante e significato. Se l'animale riconosce il segnale non è in grado, al contempo, d'interpretarlo come simbolo. «Il linguaggio – continua Benveniste – non ha il suo luogo d'origine nei mezzi d'espressione utilizzati dagli animali, così come non è accostabile a nessuno di essi. Tra la funzione sensorio-motoria e la funzione rappresentativa c'è un confine che soltanto il genere umano ha varcato» (*Ivi*, p. 38). E qui, per altri percorsi, il suo discorso ci sembra accostabile alla *sociologia del simbolico*, proposta da Norbert Elias. Infatti leggiamo:

«L'uomo non è stato creato due volte: la prima senza linguaggio e la seconda con il linguaggio. L'emergere dell'*homo* nella serie animale può essere stato favorito dalla struttura del suo corpo o dall'organizzazione del sistema nervoso, ma è dovuto anzitutto alla facoltà di rappresentazione simbolica, origine comune del pensiero, del linguaggio e della società» (*Ibid*)

La capacità simbolizzatrice, pertanto, è alla base delle funzioni concettuali, se è vero che il pensiero, per definizione simbolico, non è altro che la facoltà di costruire rappresentazioni delle cose e di operare su di esse. «La trasformazione simbolica degli elementi della realtà o dell'esperienza in *concetti* è il processo grazie al quale il potere razionalizzante dello spirito si realizza». Per questo il pensiero non è un semplice riflesso del mondo, ma categorizza la realtà: «in questa funzione organizzatrice esso è così strettamente associato al linguaggio che, da tale punto di vista, si sarebbe tentati di identificare pensiero e linguaggio» (*Ibid*).

Così, la funzione simbolizzatrice raggiunge nell'uomo la sua realizzazione suprema nel linguaggio, che è appunto l'espressione simbolica per eccellenza: tutti gli altri sistemi di comunicazione (grafici, gestuali, visivi ecc.), ne sono derivati e lo presuppongono. Tuttavia, ci ricorda ancora Benveniste, il linguaggio è un sistema simbolico particolare, organizzato su due piani.

«Da un lato è un fatto fisico: ha bisogno dell'apparato vocale per prodursi, dell'apparato uditivo per essere percepito. Sotto questo aspetto materiale, esso si presta all'osservazione, alla descrizione e alla registrazione. D'altro lato, è una struttura immateriale, una comunicazione di significati, che sostituisce gli avvenimenti e le esperienze con la loro "evocazione". Il linguaggio è questo, una entità a due facce. Proprio per tale motivo il simbolo linguistico ha una funzione mediatrice; esso organizza il pensiero e si realizza in una forma specifica, rende accessibile ad altri l'esperienza interiore di un individuo, grazie a un'espressione articolata e rappresentativa, e non per mezzo di un segnale quale può essere un grido modulato; si realizza in una lingua determinata, propria di una specifica società, non in un'emissione vocale comune a tutta la specie» (*Ivi*, pp. 38-9).

Vi è dunque una condizione storica, culturale e sociale del linguaggio. Sebbene offra il modello di una struttura relazionale⁴⁸⁸, estendibile astrattamente ad ogni contesto storico determinato, il suo significato rimane ancorato a dimensioni culturali e sociali particolari e concrete⁴⁸⁹. Ed è proprio l'esistenza di un simile sistema di simboli che ci rivela uno dei dati essenziali della condizione umana, forse – come specifica ancora Benveniste – il più profondo: ci rivela, cioè, che «non esiste relazione naturale, immediata e diretta fra l'uomo e il mondo, né fra l'uomo e l'uomo» (*Ivi*, p. 39). Occorre, altresì, un intermediario, «quell'apparato di simboli che ha reso possibili il pensiero e il linguaggio. Fuori dalla sfera biologica, la capacità simbolizzatrice è la capacità più specifica dell'essere umano» (*Ibid*).

Di qui, una conseguenza di rilievo per il percorso intrapreso in questo lavoro: ponendo l'uomo nella sua relazione con la natura o nella sua relazione con l'uomo, mediante il linguaggio, si è posta, in definitiva, la società. E non si tratta soltanto – suggerisce Benveniste – di una coincidenza storica, ma di una concatenazione necessaria. «Infatti, il linguaggio si realizza sempre in una *lingua*, in una struttura linguistica definita e particolare. Lingua e società si implicano vicendevolmente. Entrambe sono *date*. Ma entrambe vengono anche *apprese* dall'essere umano, che non ne possiede una conoscenza innata» (*Ibid*, p. 40). E proprio tale processo di apprendimento consente di accedere alla cultura (inerente alla società umana), perché è attraverso la lingua che l'uomo assimila la cultura, la perpetua o la trasforma.

«Come ogni lingua, ogni cultura appronta uno specifico apparato di simboli nel quale ciascuna società si identifica. La diversità delle lingue, la diversità delle culture, i loro mutamenti rendono evidente la natura convenzionale del simbolismo che le articola; in definitiva, è il simbolo ad annodare questo legame vivo fra l'uomo, la lingua e la cultura» (*Ivi*, p. 41).

Ecco, è proprio questo che dobbiamo riconoscere al simbolo secondo la prospettiva aperta dallo sviluppo degli studi di linguistica: la sua capacità di annodare il legame vivo tra uomo, lingua e cultura. Approfondendo la natura del linguaggio, individuando le sue relazioni con l'intelligenza e il comportamento umano, con i fondamenti simbolici della cultura e della società, questo tipo di indagine ci fa comprendere il funzionamento profondo della mente nel suo operare; e tutto ciò mostrando la connessione necessaria tra le attività simboliche dell'uomo e il simbolismo linguistico.

A ben vedere, tali considerazioni trovano una propria corrispondenza negli studi che Benveniste ha dedicato al problema del simbolismo nei procedimenti analitici della psicoanalisi freudiana. In un saggio

⁴⁸⁸ Scrive Benveniste: il linguaggio «mette in relazione nel discorso parole e concetti, e, in rappresentanza di oggetti e di situazioni, produce *segni*, distinti dai loro referenti materiali; istituisce quei traslati analogici di denominazioni che chiamiamo metafore, fattore così potente dell'arricchimento concettuale; concatena le proposizioni nel ragionamento e diviene lo strumento del pensiero discorsivo» (E. Benveniste, *Uno sguardo allo sviluppo della linguistica in Problemi di linguistica generale*, Il Saggiatore, Milano, 1990, p. 39).

⁴⁸⁹ Ricorda ancora Benveniste che il linguaggio è il simbolismo più economico: «A differenza di altri sistemi di rappresentazione, non richiede nessuno sforzo muscolare, non costringe a spostamenti del corpo, non impone manipolazioni laboriose. Si immagini che impresa sarebbe rappresentare visivamente una "creazione del mondo", se fosse possibile raffigurarla in immagine dipinte, scolpite o di altro genere al prezzo di una fatica insensata; si veda poi cosa diventa la stessa storia quando viene realizzata nel racconto, successione di piccoli rumori vocali che svaniscono appena emessi, appena percepiti: tutta l'anima ne è esaltata, e le generazioni li ripetono; ogniquale volta la parola rende presente l'evento, il mondo ricomincia. Nessun potere uguaglierà mai questo, che fa tanto con così poco» (*Ibid*).

del 1956, *Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne*, il linguista francese ha subito chiarito che tutta la psicanalisi è fondata su una teoria del simbolo e che il linguaggio, a partire da questa prospettiva, non può apparirci se non come simbolismo. Ma occorre comunque interrogarsi sulla specificità che tale simbolismo acquista nella teoria dell'inconscio di Freud.

«Le profonde analisi freudiane sul simbolismo dell'inconscio chiariscono anche i diversi modi in cui si realizza il simbolismo linguistico. Dicendo che il linguaggio è simbolico, se ne enuncia solo la proprietà più evidente. Bisogna aggiungere che il linguaggio si realizza necessariamente in una lingua, e appare allora una differenza, che definisce per l'uomo linguistico: cioè che esso è *appreso*, è coestensivo dell'acquisizione che l'uomo fa del mondo e dell'intelligenza, con i quali finisce per unificarsi. Ne consegue che i simboli principali e la loro sintassi per lui non sono distinti dalle cose e dall'esperienza che ne prova; deve impadronirsene via via che li scopre come realtà. Chi abbracci nella loro diversità questi simboli attualizzati nei termini delle lingue, si renderà subito conto che la relazione tra questi simboli e le cose che essi sembrano coprire si lascia solo costatare, non giustificare. Di fronte a questo simbolismo che si realizza in segni infinitamente diversi, combinati in sistemi formali tanto numerosi e distinti quanto le lingue, il simbolismo dell'inconscio scoperto da Freud presenta caratteri affatto specifici e differenti. Se ne devono sottolineare alcuni. In primo luogo l'universalità. Dagli studi compiuti sui sogni o le nevrosi, sembra che i simboli che li traducono costituiscano un "vocabolario" comune a tutti i popoli, a prescindere dalla lingua, evidentemente per il fatto che non vengono appresi né riconosciuti come tali da coloro che li producono. Inoltre, la relazione tra questi simboli e ciò cui si riferiscono può definirsi per la ricchezza dei significanti e l'unicità del significato, per il fatto che il contenuto è rimosso e si libera solo sotto la maschera delle immagini. In compenso, a differenza del segno linguistico, questi significanti molteplici e questo significato unico sono costantemente legati da un rapporto di "motivazione". Si può infatti osservare che la "sintassi" secondo la quale questi simboli inconsci si connettono non obbedisce ad alcuna esigenza logica, o meglio conosce unicamente la dimensione della scissione, che, come ha compreso Freud, significa anche causalità» (E. Benveniste, *Note sulla funzione del linguaggio nella scoperta freudiana*, in *Problemi di linguistica generale*, cit., pp. 104-5).

Ci troviamo così, secondo Benveniste, di fronte a un «linguaggio» del tutto particolare, in cui la simbologia inconscia si rivela come al contempo infra- e sopra-linguistica. In quanto infra-linguistica, ha la sua origine in una regione più profonda di quella in cui l'educazione inserisce il meccanismo linguistico. «Utilizza segni che non si scompongono e che comportano numerose varianti individuali, suscettibili anch'esse di accrescersi facendo ricorso al dominio comune della cultura e dell'esperienza personale» (*Ivi*, p. 105). In quanto sopra-linguistica adopera segni estremamente condensati, che, nel linguaggio organizzato, corrisponderebbero a unità minime, più che a grandi unità del discorso. «E fra questi segni si stabilisce una relazione dinamica di intenzionalità che si riduce a una motivazione costante (la "realizzazione di un desiderio rimosso") e che prende i rigiri più strani» (*Ibid*).

Sul piano del «discorso» ci troviamo dunque sul piano di utili confronti tra la simbologia dell'inconscio e alcuni procedimenti tipici della soggettività manifestata (*stilisticamente*) nel linguaggio. L'inconscio, in altri termini, nei suoi registri di espressione si serve di una propria «retorica» che, come lo stile, ha le sue «figure». I simboli dell'inconscio traggono il loro senso da una «conversione metaforica», ciò che li allinea alle figure retoriche della metonimia (il contenuto per il contenuto) e della sineddoche (la parte per il tutto) attraverso il «procedimento stilistico» dell'ellissi (figura tipica dell'arte barocca)⁴⁹⁰.

⁴⁹⁰ A tal proposito, importanti appaiono le considerazioni di Simmel sullo stile. In un saggio del 1908, *Das Problem des Stiles*, così leggiamo: «Lo stile è sempre quella donazione di forma che, in quanto sostiene o aiuta a sostenere

In tal senso, la particolare retorica del simbolismo inconscio (delle immagini simboliche che affiorano nel sogno, nel mito, nelle rappresentazioni collettive, specialmente popolari, folkloristiche, nelle leggende, nei proverbi, nei detti ecc.) andrebbe, allora, ricercata nelle strutture dinamiche dello «stile» ovvero, nelle «segnaletiche del “linguaggio” onirico» che emergono nelle pratiche discorsive.

Capiamo così, attraverso un intreccio analogico che intercorre tra la «retorica» dell'inconscio scoperta da Freud e gli elementi *stilistici* del discorso analizzati dalla linguistica generale di Benveniste, il valore culturale e sociale di quel supporto simbolico che permette di costruire “alleanze” significative tra un contenuto inaccessibile e profondo, rimosso attraverso il velo delle immagini, e il linguaggio codificato e realizzato nelle strutture formali (e storiche) delle lingue particolari.

Anche qui, come possiamo comprendere, la linguistica ci aiuta a cogliere il significato semiologico di quel legame concreto tra uomo, lingua, inconscio e cultura che proprio la funzione simbolizzatrice del linguaggio tende, in qualche modo, ad evidenziare.

V.4) Roland Barthes e la semiologia come critica sociale

La riflessione semiologica di Roland Barthes, come è noto, si sofferma più sul valore del *segno* che su quello del *simbolo*. Comunque sia, anche da questa prospettiva, possiamo ricavare utili indicazioni sul modo di intendere la funzione simbolica negli studi semiologici. Non si tratta certo in questa sede di ricostruire le tappe e gli sviluppi del pensiero di Barthes ovvero, il suo complesso rapporto (sempre mutevole e complesso) con la semiologia. Ciò che a noi interessa è valutare come in questo percorso venga chiarito, sia pur attraverso differenziazioni, il valore che assume il *simbolo* soprattutto in relazione al linguaggio. Compito della semiologia, infatti, è, per Barthes, quello di «ritrovare le articolazioni che gli uomini impongono al reale» attraverso il linguaggio (*Éléments de sémiologie*, 1964, trad. it., *Elementi di Semiologia*, Einaudi, Torino, 1992, p. 14).

In uno scritto del 1962, dal titolo *Sociologia e sociologica. A proposito di due recenti opere di Claude Lévi-Strauss*, presente in *L'aventure sémiologique*, Seuil, Paris, 1985, testo che raccoglie un insieme di saggi scritti tra gli anni '60 e '70 del secolo scorso, attraverso la discussione dell'analogia intesa come relazione naturale tra significante e significato, Barthes sviluppa una critica del simbolo. Per far questo, riflettendo su alcune linee dell'antropologia strutturale elaborata da Lévi-Strauss, il semiologo oppone una sociologia fondata sull'analisi dei fenomeni considerati come simboli isolati, alla «socio-logica», o semiologia, che studia la società in quanto sistema di segni, di forme. Su questo piano la «socio-logica»

l'impressione dell'opera d'arte, ne nega l'essenza e il valore del tutto individuali, ovvero il significato della sua unicità; grazie allo stile, la particolarità della singola opera viene sottomessa a una legge di forma universale che vale anche per altre opere; essa viene – per così dire – sollevata dalla responsabilità assoluta di se stessa, poiché condivide con altre in tutto o in parte il modo in cui si forma e perciò rimanda a una radice comune, che comunque si trova al di là della singola opera – in opposizione alle opere che nascono da se stesse, cioè dalla misteriosa, assoluta personalità artistica e dalla sua unicità che non significa altro al di fuori di se stessa. E come se la stilizzazione dell'opera contiene una nota di universalità, di legge per il guardare e il sentire, che vige al di fuori e oltre la singola individualità dell'artista, così significa esattamente lo stesso, considerata dal lato dell'*oggetto* dell'opera d'arte» (G. Simmel, *Il problema dello stile*, in *Estetica e sociologia* (a cura di V. Mele), Armando Editore, Roma 2006, pp. 87-8).

ha il compito di analizzare i vari sistemi di classificazione degli oggetti, i modi di produzione del senso, della significazione, della loro ideologia. Leggiamo:

«Ogni società classifica gli oggetti in un certo modo, e questo modo costituisce l'intelligibile stesso che essa assume: l'analisi sociologica deve essere strutturale, non perché gli oggetti siano strutturati "in se stessi", ma perché le società non cessano di strutturarli; la tassonomia sarebbe insomma il modello euristico di una sociologia delle sovrastrutture. In quanto scienza generale la tassonomia non esiste; vi sono certamente delle tassonomie parziali (botaniche, zoologiche, mineralogiche), ma oltre il fatto che queste classificazioni sono temporanee (nulla illustra meglio il carattere storico e ideologico dei tipi di classificazione, a tal punto che una storia delle forme, che resta ancora da fare, fornirebbe altrettante informazioni in proposito della storia dei contenuti sulla quale si continua a insistere), esse non sono ancora state osservate al livello della nostra società di massa: non sappiamo nulla del modo in cui questa società classifica, suddivide, collega, oppone gli innumerevoli oggetti che produce, e la cui produzione stessa è un atto immediato di classificazione; resta dunque da ricostruire un notevole numero di tassonomie particolari, ma anche da edificare, a partire da lì, per così dire, una tassonomia delle tassonomie: poiché se una società di massa esiste veramente, bisogna ammettere che vi è sempre una classificazione tipo che si estende per contagio a un'infinità di oggetti, oppure vi sono delle corrispondenze omologiche tra diversi tipi di classificazione» (R. Barthes, *Sociologia e sociologica. A proposito di due recenti opere di Claude Lévi-Strauss*, in *L'avventura semiologica*, Einaudi, Torino, 1991, p. 19).

La «socio-logica», a differenza della sociologia tradizionale, è dunque sistema di classificazione e al tempo stesso storia delle forme, del modo in cui gli uomini strutturano l'intelligibile, sia producendolo che scrivendolo, e quindi oggetto dell'analisi strutturale; il suo compito non è di osservare il senso in sé, ma la sua «fattura», la sua connotazione ovvero, il modo in cui il senso si struttura attraverso un sistema di differenze al punto da non apparire più "naturale" ma costruito socialmente; e ciò significa, al contempo, smascherare l'ideologia che vorrebbe trasformare la cultura in natura.

È allora proprio entro l'ordine del discorso strutturalista, ricordando il grande contributo metodologico apportato da Lévi-Strauss alle scienze sociali (lo «sganciamento» delle forme dai contenuti), che Barthes può sviluppare la sua critica del simbolo in rapporto alle procedure analitiche della tradizione sociologica. Vale la pena, in proposito, riportare l'intero brano dove, appunto, tale critica appare in modo più evidente:

«Va qui ricordato che non solo l'etnologia, ma anche una buona parte della sociologia – quando si occupa di questi problemi – descrivono generalmente le corrispondenze tra il sensibile e il "resto" (idee, credenze, affetti) sotto forma di *simboli* (è il termine consacrato dalla sociologia); ora il simbolo è definito dall'unione solitaria, per così dire, di un significante e un significato, la cui equivalenza viene letta in profondità, ogni forma essendo nient'altro che la materializzazione più o meno analogica di un contenuto specifico (per esempio, un archetipo incosciente). A questa immagine in un certo senso profonda del rapporto tra la sovrastruttura e l'infrastruttura, l'analisi di C. Lévi-Strauss tende a sostituire un'immagine estensiva del rapporto che le forme hanno tra di loro; studiando, sulla scia di C. Lévi-Strauss, innanzitutto gli "scarti differenziali" delle forme di una determinata società, e in seguito il modo in cui questi scarti si raggruppano, corrispondendo gli uni agli altri secondo alcuni procedimenti omologici, si può sperare di ottenere, non più delle immagini sparpagliate, al tempo stesso erratiche e analogiche, del sociale, ma un corpo strutturato di funzioni formali, e quindi sostituire a una sociologia dei *simboli*, una sociologia dei *segni*: contrariamente al simbolo, il segno è infatti definito non attraverso il suo rapporto analogico e in un certo senso naturale con un contenuto, ma attraverso la posizione che occupa in un sistema di differenze (di opposizioni sul piano paradigmatico e di associazioni sul piano sintagmatico). È questo sistema di segni a costituire il marchio che una società imprime al reale, al suo reale; in altre parole, la mediazione del sensibile non si stabilisce al livello dell'immagine frammentaria (simbolo), ma di un sistema generale di forme (segni). Nell'introdurre a una socio-logica, o se si

preferisce a una semiologia (e non a una teoria dei simboli), l'etnologia di Claude Lévi-Strauss non fa altro che affrontare radicalmente un problema che ha sempre notevolmente disturbato la sociologia delle sovrastrutture, e che è quello della mediazione operata dalla società tra il reale e le sue immagini; finora questa mediazione sembra essere stata concepita in modo troppo ristretto; il ricorso alla dialettica non ha impedito alle sociologie storiciste di concepire, in fondo, l'immagine collettiva come una specie di prodotto analogico del reale, secondo l'idea implicita che ogni contenuto determina direttamente la sua forma. C. Lévi-Strauss invita al contrario a descrivere *in extenso* le forme di mediazione elaborate dalla società, e a sostituire alle vecchie catene causali, di modello analogico, nuovi sistemi di significazione, di modello omologico. Così, mentre per un certo periodo ci si è interrogati (senza molti risultati) circa le *ragioni* che spingevano tale clan ad assumere tale animale come totem (problema simbolico, quindi analogico), C. Lévi-Strauss propone di confrontare non tanto il clan con l'animale, ma i rapporti tra i clan e i rapporti tra gli animali; il clan e gli animali scompaiono, l'uno in quanto significato, l'altro in quanto significante: è l'organizzazione degli uni che significa l'organizzazione degli altri e il rapporto di significazione stesso rimanda alla società reale che lo elabora. Possiamo anche immaginare (semplicemente per suggerire che tale metodo può essere applicato a un materiale contemporaneo) che, in un sistema di rappresentazione come quello delle immagini attuali della monarchia (di cui conosciamo l'importanza per la stampa), ciascun "ruolo" non rimandi direttamente a un archetipo, sociale o psicologico (il Re, il Capo, il Padre), ma che la significazione cominci solo al livello del "mondo" della monarchia (famiglia allargata o "gens"), in quanto sistema formale di ruoli. Sembra dunque che almeno su due punti (specificatamente delle categorie semantiche e analisi formale degli scarti differenziali), la socio-logica invocata da C. Lévi-Strauss possa essere estesa, *mutatis mutandis*, dalle società etnologiche alle società sociologiche» (*Ivi*, pp. 21-3).

Al posto del *simbolo*, definito attraverso il suo rapporto analogico, e in un certo senso "naturale" con un contenuto, la «socio-logica» pone allora il *segno*, definito attraverso la posizione che occupa in un sistema di differenze. Se il *simbolo* rimane catturato in un rapporto di significazione meramente «analogica», il *segno* apre ad una comprensione «omologica» della significazione del reale estesa a un sistema generale di forme; consente dunque di pensare i processi di significazione sociale attraverso un sistema di connessioni e differenziazioni reciproche. A partire da qui, lo scopo essenziale di una «socio-logica» applicata alle società moderne dovrebbe probabilmente essere quello di «stabilire, nella sua generalità più formale, il tipo di logica, binaria, complessa, seriale, o altro, che queste società usano nel pensare il loro reale» (*Ivi*, p. 23). E proprio seguendo tale direzione si riuscirebbe a comprendere che come le società «primitive» fondano la loro logica al fine di passare dalla natura alla cultura, nello stesso modo, ma al contrario, le società moderne, «confondendo» la loro logica, non farebbero altro che ripararsi dietro un «ritorno mitico» dal culturale al naturale, che paradossalmente caratterizza la maggior parte delle ideologie e delle morali del nostro tempo. «Se questo è vero – conclude Barthes – l'analisi formale non verrà meno alla funzione umanista del lavoro sociologico, poiché si pone come obiettivo di ritrovare, dietro alle ragioni della società di massa, o se si preferisce, nei suoi racconti, la sociologica di cui queste ragioni sono la maschera e questi racconti il veicolo» (*Ivi*, p. 24). In tal senso si può ben affermare che «il modo in cui C. Lévi-Strauss ha descritto il contesto storico delle condizioni sul totemismo è un modello di sociologia storica». Inoltre, sul piano dell'etica stessa del sociale, possiamo ancora dire che:

«la socio-logica messa in evidenza da C. Lévi-Strauss non è un esercizio mentale indifferente agli obiettivi degli uomini che la costruiscono; essa viene al contrario descritta come un tentativo da parte degli uomini di controllare la discontinuità delle cose affinché "l'opposizione, anziché essere un ostacolo all'integrazione, serva piuttosto a produrla"; su questo punto la socio-logica sarà un giorno

perfino in grado di rendere conto delle ambiguità etiche della società di massa, alienata al sociale (e non più alla natura), e che tuttavia si serve di questa alienazione per comprendere il mondo» (*Ivi*, p. 25).

Infine, sul piano della cultura possiamo ancora dire con Barthes che «nella misura in cui si applica agli atti dell'intelletto, la sociologia alla quale invita C. Lévi-Strauss è una sociologia di ciò che è “propriamente umano”: essa riconosce agli uomini il potere illimitato di fare significare le cose» (*Ibid*). Proprio in tal senso, la «socio-logica», o semiologia, diventa critica sociale. In effetti, già in *Miti d'oggi*, libro del 1957, Roland Barthes aveva cercato di smascherare le mitologie della società borghese di massa, dove fenomeni culturali e ideologici si presentano come “naturalisti”. La semiologia veniva dunque assunta come una «*semioclastia*», cioè come un'analisi critica dei segni manipolatori prodotti dall'ideologia piccolo-borghese. Così, riferendosi ai testi del libro composti tra il 1954 e il 1956, scriveva nella *Nota alla seconda edizione francese* del 1970:

«Vi si vedranno due determinazioni: da un lato una critica ideologica applicata al linguaggio della cosiddetta cultura di massa; dall'altro un primo smontaggio semiologico di questo linguaggio: avevo appena letto Saussure, e ne avevo ricavato la convinzione che, trattando le “rappresentazioni collettive” come sistemi di segni, si poteva sperare di uscire dalla generosa denuncia e rendere conto *in dettaglio* della mistificazione che trasforma la cultura piccolo-borghese in natura universale» (*Miti d'oggi*, Einaudi, Torino, 1974, p. VII).

L'obiettivo di Barthes era dunque quello di smascherare e «demistificare» l'ideologia borghese nella sua forma più sottile e pervasiva, quale appunto si mostrava nell'ovvietà della vita quotidiana francese, che faceva passare come “naturale” ciò che in realtà era null'altro che un prodotto (arbitrario) della storia. Nella *Prefazione* sempre dello stesso libro, ricordando la varietà del materiale raccolto (un articolo di giornale, una fotografia di settimanale, un film, uno spettacolo, una mostra) così ancora scriveva:

«Il punto di partenza di questa riflessione era il più delle volte un senso di insofferenza davanti alla “naturalità” di cui incessantemente la stampa, l'arte, il senso comune, rivestono una realtà che per essere quella in cui viviamo non è meno perfettamente storica: in una parola soffrivo di vedere confuse ad ogni occasione, nel racconto della nostra attualità, Natura e Storia, e volevo ritrovare nell'esposizione decorativa dell'“ovvio” l'abuso ideologico che, a mio avviso vi si nasconde. La nozione di mito mi è parsa sin dall'inizio rendere ragione di queste false evidenze; intendevo allora il termine in senso tradizionale. Ma ero già persuaso di una cosa da cui in seguito ho cercato di trarre tutte le conseguenze: il mito è un linguaggio. Così, occupandomi dei fatti in apparenza più lontani da ogni forma di letteratura (un incontro di catch, un piatto cucinato, una mostra di oggetti in plastica), non pensavo di allontanarmi da quella semiologia generale del nostro mondo borghese di cui avevo affrontato il versante letterario in saggi precedenti» (*Ivi*, p. IX).

Nella famosa *Lezione* inaugurale tenuta al «Collège de France» nel 1977, Barthes tornava a riflettere sul potere in un modo che, per certi versi, lo accostava a Foucault:

«Noi abbiamo creduto che il potere fosse un oggetto eminentemente politico; oggi crediamo che esso sia anche un oggetto ideologico, che si insinua dove non risulta facile individuarlo di primo acchito (nelle istituzioni, nell'insegnamento), ma che in definitiva continui ad essere sempre uno solo. [...]; ovunque, in ogni dove, vi sono capi, centri di potere, siano questi imponenti o minuscoli, gruppi di

oppressione o di pressione; ovunque si odono voci “autorizzate”, che si autorizzano a farsi portavoce del discorso di ogni potere: il discorso dell’arroganza. Ecco allora intuivamo che il potere è presente anche nei più delicati meccanismi dello scambio sociale: non solo nello Stato, nelle classi, nei gruppi, ma anche nelle mode, nelle opinioni comuni, negli spettacoli, nei giochi, negli sport, nelle informazioni, nei rapporti familiari e privati, e persino nelle spinte liberatrici che cercano di contestarlo: io chiamo discorso di potere ogni discorso che genera la colpa, e di conseguenza la colpevolezza, di colui che lo riceve. [...] Il potere è il parassita d’un organismo trans-sociale, legato all’intera storia dell’uomo, e non solamente alla sua storia politica, storica. Questo oggetto in cui, da che mondo è mondo, s’inscrive il potere è: il linguaggio – ovvero, per essere più precisi, la sua espressione obbligata: la lingua» (*Lezione*, Einaudi, Torino, 1981, pp. 6-7).

E più avanti ricordava ancora la sua idea di semiologia, attribuendole quel ruolo di critica sociale così trascurato dalla linguistica tradizionale:

«La linguistica mi è sembrata allora come un lavorare su un’immensa illusione, su un oggetto che essa rendeva abusivamente pulito e puro, asciugandosi le dita con la matassa del discorso, come Trimalcione coi capelli dei suoi schiavi. La semiologia sarebbe perciò quel lavoro che raccoglie l’impuro della lingua, lo scarto della linguistica, la corruzione immediata del messaggio: né più né meno che i desideri, i timori, i malumori, le intimidazioni, le *avances*, le affettuosità, le rimostranze, le scuse, le aggressioni, le musiche di cui è fatta la lingua attiva.

So bene quanto una simile definizione ha di personale. E so anche ciò che essa mi obbliga a tacere: in un certo senso, e assi paradossalmente, tutta la semiologia, quella che si vuole e s’impone già come scienza positiva dei segni, e che si sviluppa in alcune riviste, associazioni, università e centri di studi. [...] Orbene, per quel che mi concerne, la semiologia ha preso le mosse da un movimento propriamente passionale: mi era parso (intorno al 1954) che una scienza dei segni potesse attivare la critica sociale e che Sartre, Brecht e Saussure potessero trovarsi uniti in questo progetto; si trattava in fondo di capire (o di descrivere) in che modo una società produce degli stereotipi, ossia degli eccessi di artificio, che essa poi consuma come dei sensi innati, ossia come degli eccessi di natura. La semiologia (la mia, almeno) è nata da una intolleranza nei confronti di questo miscuglio di malafede e di coscienza tranquilla che caratterizza la moralità in generale, e che Brecht ha chiamato, criticandola aspramente, il Grande Uso. *La lingua travagliata dal potere*: ecco qual è stato l’oggetto di questa prima semiologia» (*Ivi*, pp. 24-25).

Dunque, per riassumere brevemente, nella prospettiva di Barthes, la semiologia, in quanto autentica «socio-logica», assume la sua funzione critica rispetto alla società di massa soltanto nella misura in cui al posto del *simbolo*, che stabilisce una corrispondenza «naturale», analogica e «solitaria» tra significante e significato, tra forma e contenuto, pone il *segno* che, in modo «omologico», definisce il rapporto che le forme hanno tra di loro in un corpo sociale strutturato di funzioni formali (un sistema generale di forme – segni). Di qui la sostituzione di una sociologia dei *simboli* con una «socio-logica» (o semiologia) dei *segni*.

V.5) La “*semanalisi*” critica di Julia Kristeva

Julia Kristeva, esponente importante della stagione “post-strutturalista” francese e in particolare del gruppo di Tel Quel, ha dedicato gran parte dei suoi studi alla linguistica, alla semiologia, alla psicoanalisi e alla letteratura del XIX secolo, accordando un particolare valore alla semiotica come prospettiva pilota nel campo delle scienze umane.

Come altri esponenti della corrente “post-strutturalista”, il suo lavoro testimonia l’impegno a ricondurre l’importanza della soggettività e della storia – messa tra parentesi se non del tutto negata dallo strutturalismo – all’interno del linguaggio e all’interno del testo letterario e delle operazioni critiche che ruotano intorno ad esso.

Già in *La rivoluzione del linguaggio poetico* (1974), mettendo a confronto gli studi di Marx e Freud, Kristeva presentava la letteratura come una pratica significativa del linguaggio in cui il soggetto non cessa mai di essere messo in processo. La linguistica finiva così per diventare il terreno di due tendenze inseparabili e distinte: il simbolico, ordine dell’individuazione, dell’enunciazione, della significazione, e il semiotico, momento d’irruzione della pulsione di linguaggio, ritmo, senso.

Anche in *Materia e senso. Pratiche significanti e teoria del linguaggio* (1980), Kristeva definiva la “*semanalisi*” quella semiologia capace di coniugare marxismo, psicanalisi freudiana e sociologia. La semiotica si rivolgeva così alla psicoanalisi per rimettere in questione il soggetto nei suoi rapporti tra lingua e parola, e indagava la diversità dei modi della significazione e le loro trasformazioni storiche per costituirsi come teoria generale della significazione, intesa non come semplice estensione del modello linguistico allo studio di ogni oggetto fornito di senso, ma come una critica del concetto stesso di semiosi.

Tuttavia, per ciò che più interessa il nostro lavoro, la raccolta di saggi dal titolo *Σημειωτική. Ricerche per una semanalisi*, testo del 1969, riveste un particolare valore. Qui la semiotica si costruisce come il luogo a partire dal quale si articola una teoria generale dei modi di significare in vista di una gnoseologica materialistica. I saggi raccolti nel volume hanno così come fine la rifondazione delle sistemazioni linguistiche, dei modelli matematici e logici di una scienza del soggetto e della storia capace di rileggere Marx e Freud in chiave di una prospettiva ora definita, appunto, “*semanalisi*”. Tale prospettiva, nelle intenzioni di Kristeva, definisce un discorso sulla significanza in grado di discutere in modo specifico i problemi centrali dell’analisi del testo letterario: lo spazio specifico della letteratura, lo statuto della poesia, il testo come attività sociale e la “verità” della pratica della scrittura. Ma è il saggio *Le espansioni della semiotica* (1967), presente nel volume, che più ci interessa nella misura in cui registra, problematicamente, i limiti del *simbolismo* in quanto metodo scientifico capace di restituire un senso, attraverso la nozione di *segno*, alle strutture sociali in quanto *pratiche semiotiche* analizzabili a partire da una base linguistica. Indicativo, a tal riguardo, è il capitolo dal titolo *Contro il segno*. Così leggiamo:

«La problematica del *segno* (i semiotici sovietici si riferiscono soprattutto alle teorie di Peirce e di Frege) è lontana dall’essere esaurita. Essa ha permesso di studiare le strutture linguistiche indipendentemente dai loro referenti e di scoprire le relazioni significative all’interno dei complessi semiotici. Rimane tuttavia il fatto che la problematica del *segno* è un presupposto metafisico che ostacola spesso le ricerche più avanzate. In Francia i limiti del simbolismo sono già stati segnalati. Senza formularli esplicitamente, i semiologi sovietici li sottintendono e accennano a un superamento dettato, da una parte, dalla teoria marxista e, dall’altra, dalla vasta apertura della ricerca verso pratiche semiotiche occultate»⁴⁹¹.

⁴⁹¹ J. Kristeva, *Σημειωτική. Ricerche per una semanalisi*, Feltrinelli, Milano, 1978, p. 45.

Quali sono, dunque, i limiti del simbolismo? Innanzitutto, per Julia Kristeva, la nozione di *segno* comporta una distinzione «simbolico/non simbolico» che corrisponde all'antica divisione spirito/materia e impedisce l'analisi scientifica dei fenomeni «dello spirito». In tal senso, alcuni strutturalisti (come altri teorici della comunicazione) hanno preferito abbandonare il *significato* dopo il *referente*, per attenersi, in base a ragioni di rigore scientifico, alla sfera del solo *significante*. Tuttavia tale procedimento, agli occhi di Kristeva, nella misura in cui presuppone il *segno* come dimensione diversa dalla pratica, implica ancora un'inconfessabile concezione «idealistica», e trascura il fatto che proprio la nozione di segno, la cui comparsa è posteriore alle società di tipo arcaico, «è socialmente definita e limitata»⁴⁹².

«Essa si applica integralmente alle norme simboliche che fondano e consolidano tutte le varianti della società europea moderna (il discorso scientifico, la letteratura rappresentativa, ecc.), ma è impotente di fronte alle pratiche semiotiche che si staccano dalle norme o tendono a modificarle (il discorso rivoluzionario, la magia, il pragmatismo). Perciò la problematica del segno, in quanto strumento d'analisi e di recupero, può essere efficace solamente nello studio di strutture di ordine sincretistico, di strutture cioè a cui la nozione di segno è estranea»⁴⁹³.

A prova di ciò Kristeva ripercorre l'analisi strutturalista di Lévi-Strauss, per dimostrare proprio come il *simbolismo*, in quanto metodo scientifico, sia stato applicato soltanto a tale tipo di studio. Tuttavia, suggerisce ancora Kristeva, se può sembrare che questo approccio possa essere limitato soltanto alle pratiche semiotiche derivanti dalle norme circoscritte alla società moderna e al linguaggio della comunicazione corrente e cosciente, non bisogna trascurare che i sistemi simbolici «*normativi*» interferiscono anche con altre pratiche semiotiche «*non normative*». Se non si tiene conto di ciò, ogni tentativo di *simbolizzazione* delle pratiche semiotiche di una società post-sincretistica comporta una riduzione di queste pratiche e l'eliminazione delle loro dimensioni non simboliche (strutturato come una dicotomia – segno = non pratica –, il simbolismo proietta questa dicotomia sull'oggetto studiato, mostrandone la struttura diadica). In tal senso, i modelli simbolici penetrano nelle pratiche semiotiche non normative ed esercitano su di esse una retroazione che le modifica, riducendole alla norma e al simbolismo. Continua Kristeva:

«Questo processo è valido per l'insieme delle pratiche semiotiche della nostra cultura. Lo si rivela anche all'interno di ciascuna pratica semiotica presa isolatamente la quale, nella nostra società fondata sullo scambio, non sarà mai al riparo del simbolismo; essa non potrà, a rigore, che essere ambivalente, simbolo e pratica allo stesso tempo. È ciò che accade, per esempio, alla letteratura europea a partire dal Rinascimento»⁴⁹⁴.

Per uscir fuori dalle strettoie di questa concezione del simbolico occorre, allora, superare tutte quelle teorie che assimilano le pratiche semiotiche a una problematica segno = non pratica (e perciò alla dicotomia segno/non segno), e tentare un approccio scientifico «*aperto*», in grado di studiare le differenti pratiche semiotiche come «sistemi di relazioni», senza preoccuparsi della problematica del

⁴⁹² *Ivi*, p. 46.

⁴⁹³ *Ibid.*

⁴⁹⁴ *Ibid.*

segno (anzi, *contro il segno*), trovando come unico scopo quello di definire il «funzionamento dei propri oggetti nel seno di una dialettica del *soggetto* e dell'*oggetto*, cioè dell'*inter-influenza* soggetto-oggetto», resa possibile dall'eliminazione del postulato simbolico $S = \text{non pratica}$ ⁴⁹⁵.

Oltre una concezione dicotomica basata sulla distinzione pratica/segno, occorre dunque pensare una teoria del simbolico «relazionale», capace di riformulare dialetticamente, attraverso il simbolismo, una interazione dinamica tra pratica e segno, soggetto e oggetto.

⁴⁹⁵ *Ibid.*

PARTE II

Sociologia dei processi simbolici

Capitolo I

La Sociologia come scienza dei simboli

I.1) Introduzione

Oggi più che mai, in un mondo che registra una continua accelerazione e trasformazione dei processi produttivi e comunicativi, la sociologia è chiamata ad interrogarsi sulle condizioni che rendono possibile la nostra vita sociale e sui modelli attraverso i quali interpretiamo la nostra esistenza e diamo forme di legittimazione alle nostre scelte e al nostro agire.

La realtà sociale non si definisce soltanto attraverso una semplice organizzazione e un ordinario sviluppo della capacità associativa dell'uomo, ma soprattutto attraverso i processi di mediazione valoriale e simbolica che rendono possibile e comprensibile tale capacità. Su questo piano, la dimensione simbolica può essere intesa come ciò che permette di comunicare e di conferire un significato alla nostra esistenza, poiché soltanto attraverso i simboli, quali elaborazioni sociali, riusciamo realmente a comprenderci come esseri umani che vivono in società. Detto altrimenti, solo il processo sociale di simbolizzazione della realtà è ciò che permette di costruire concettualmente la nostra esperienza di vita conferendole un significato, e di legittimare, altresì, un universo valoriale sul piano istituzionale.

A partire da tali premesse, ridiscutere i modelli di interpretazione e valorizzazione del mondo di vita che definiscono la nostra esperienza diventa un'operazione importante, perché proprio sulla base di una continua interrogazione sui processi attraverso i quali ridefiniamo (e ricostruiamo) simbolicamente la realtà sociale, si può dar conto ed evidenza al rapporto essenziale che lega la dimensione sociale ai saperi attraverso i quali si producono procedure e forme di *legittimazione*.

In tal senso, tra i compiti della sociologia vi è senza dubbio quello di favorire e promuovere una consapevolezza critica circa l'impiego pratico delle conoscenze scientifiche nei processi politico-sociali di legittimazione. Viviamo in un contesto politico, sociale, economico e culturale che vede sempre di più lo spostarsi (e il radicarsi) dei conflitti dal piano ideologico a quello epistemologico (fatta salva la possibile reinterpretazione degli stessi attraverso prospettive ideologiche). Ai nostri giorni, in linea di tendenza, la radicalità del conflitto non si concentra più tanto sulla disputa per l'affermazione di valori e ideali o nella lotta per la soddisfazione di interessi materiali, ma coinvolge la possibilità di legittimare letture scientifiche e tecniche, che riguardano i processi oggettivi attraverso i quali si costruisce il reale e che permettono di formulare decisioni che incidono, per fare degli esempi, sul modo in cui definiamo (giuridicamente) la vita (specialmente sul piano biologico, medico, etico, sociale, politico e finanziario). Ciò che, in effetti, caratterizza una ricerca sociologica orientata in senso critico, è l'attenzione rivolta ai dispositivi e ai processi gnoseologici che ci consentono di mettere in questione le categorie attraverso le quali interpretiamo abitualmente (e tradizionalmente) il mondo e costruiamo la realtà sociale. Tutto ciò che ci appare scontato, trova proprio negli strumenti di analisi della sociologia un principio di

confutazione, ovvero di riflessione critica rispetto alle condizioni epistemologiche che orientano il nostro sapere. Proprio in tal senso, come si è detto, diventa rilevante il rapporto tra epistemologia e ideologia, perché è, appunto, attraverso le basi scientifiche con le quali diamo sostegno al nostro sapere, che legittimiamo, al livello politico, economico, giuridico, culturale e sociale, le decisioni che attribuiscono “responsabilità” e definiscono il “corretto” comportamento da tenere in società. Compito di una sociologia critica è, allora, quello di discutere tale rapporto, evidenziando come il modo stesso attraverso il quale percepiamo la nostra realtà è il frutto di una costruzione simbolica definita e ordinata a forme di sapere senza le quali verrebbe meno la nostra capacità di orientarci nel mondo.

L’ordine sociale, per mantenere una sua stabilità, ha sempre bisogno di una legittimazione (giuridica, politica, morale, religiosa ecc.). Oggi chiediamo tale legittimazione al sapere scientifico assunto, però, come criterio universalizzante di verità a cui riferire la nostra condotta di vita e a cui ricondurre, soprattutto, le politiche che disciplinano tale condotta. Detto altrimenti chiediamo alla scienza di dare una risposta a qualcosa a cui la stessa, fondandosi originariamente nel dubbio, non può rispondere.

Proprio Max Weber, in un tale contesto di indagine, apriva agli studi sociologici una strada antimetafisica e essenzialmente metodologica. E ciò nella misura in cui veniva a sostituire a un criterio “ontologico” di “verità” filosofica (metafisica) un criterio “metodologico” di “oggettività” scientifica. Come spiegava, nella sua conferenza, *La scienza come professione* (1918), la scienza non può decidere in base a se stessa, ma soltanto in base ai valori. Non potendo attingere al «vero essere», la scienza può soltanto garantire la «validità delle regole della logica e del metodo» ovvero, i presupposti della sua stessa oggettivazione; la *sua* “verità” è soltanto un’“oggettività” *idealtipica*, una “validità” metodologica costruita selettivamente e processualmente secondo le regole della sua logica intrinseca. Da questo punto di vista, la validità della scienza riposa su *presupposti* metodologici (fondamenti generali del nostro stesso orientamento nel mondo) e *valoriali* (le condizioni di *valore* sottese alla ricerca scientifica stessa) che non possono essere, a loro volta, dimostrati con i mezzi della scienza. Norme ed ideali non possono essere in alcun modo giustificati scientificamente. «Tutte le scienze naturali – è Weber che scrive – danno una risposta a questa domanda: che cosa dobbiamo fare *se* vogliamo dominare *tecnicamente* la vita? Ma se vogliamo e dobbiamo dominarla tecnicamente, e se ciò, in definitiva, abbia veramente un significato, esse lo lasciano del tutto in sospeso oppure lo presuppongono per i loro fini»⁴⁹⁶. La scienza, pertanto, in base ai suoi stessi presupposti e al suo stesso procedere, non può stabilire il fondamento del proprio valore né può definire e *decidere* circa le posizioni ultime rispetto alla vita (può, ad esempio, la scienza medica definire “scientificamente” quale sia una vita che valga la pena di essere vissuta?); essa può soltanto offrire «nozioni sulla tecnica per padroneggiare la vita, rispetto agli oggetti esterni e rispetto all’azione umana, mediante il calcolo»⁴⁹⁷. Essa, in altri termini, può predisporre soltanto «i metodi del pensare, gli strumenti e la preparazione a quello scopo»⁴⁹⁸.

⁴⁹⁶ M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino, 1948, pp. 26-7.

⁴⁹⁷ *Ivi*, p. 35.

⁴⁹⁸ *Ibid.*

Non vogliamo certo, con questo, assegnare alla sociologia il compito di dare un senso alla vita ma, come già detto, le vogliamo affidare il compito di interrogare i presupposti attraverso i quali cerchiamo di dare risposte a tale problema. Perché proprio attraverso tale interrogazione si può rendere visibile lo scarto esistente tra la definizione di ciò che è, ad esempio, una buona vita (prima interrogazione della filosofia) e ciò che invece è una vita pensata senza alcuna valorizzazione o qualificazione di sorta, o meglio, come pura esistenza biologica e materiale governata da dispositivi tecnici atti soltanto al suo controllo, al suo governo e alla sua mera conservazione.

Tenuto conto di tale interrogazione e della rilevanza della dimensione simbolica nei processi di comunicazione, costruzione, qualificazione e valorizzazione della realtà in cui viviamo, l'intento di questo capitolo è allora quello di ripensare fondamentali aspetti della condizione sociale, ridiscutendo alcune linee di pensiero che più di altre hanno cercato di dare un'interpretazione "scientifica" dei fenomeni simbolici che definiscono il nostro mondo di vita.

Per altri versi, scopo di questo capitolo è anche quello di contribuire allo studio sociologico delle forme e dei processi simbolici offrendo una prospettiva analitica tesa ad indagare le funzioni del simbolismo nella loro dimensione sociale.

Il simbolismo è un fenomeno umano universale, che attraversa le società antiche come quelle moderne, dando luogo a forme di comunicazione diverse a seconda dei contesti culturali entro i quali l'uso dei simboli viene ad assumere uno specifico significato condiviso a livello collettivo e una funzione capace di assolvere a particolari esigenze sociali. Nelle società antiche, come in quelle moderne, la sfera politica, facendo leva sulla forza dei simboli, ha sempre valorizzato la dimensione simbolica del potere. Del resto, ogni società si riconosce nei propri simboli. In linea di massima, le società più antiche hanno attribuito ai simboli una funzione essenzialmente teologica, politica, religiosa, culturale e rituale, affidando ad essi il compito di rinsaldare il legame sociale e di stabilire il senso della loro identità. Dal suo canto, la società contemporanea ha aggiunto a tali funzioni una produzione di simboli legata al suo assetto industriale, facendo di essi il veicolo di informazioni tese al consumo di massa. Non scompaiono le simbologie antiche, ma ritrovano adesso modi diversi di applicazione. Ed è così che simboli risalenti ad epoche passate possono assumere oggi un differente valore se utilizzati in funzione di quelle esigenze mediatiche appunto tipiche della società di massa, dove proprio la dimensione simbolica assume spesso un significato strumentale (legato al commercio, alla propaganda e alla persuasione politica).

Tuttavia, su questo significato strumentale assunto dai simboli, dobbiamo ancora indagare, specialmente per quel che riguarda gli aspetti che possono ancora rimanere nascosti. I sociologi si occupano oggi soprattutto dei modi in cui le persone comuni percepiscono e concepiscono i simboli, si comportano simbolicamente nella vita di ogni giorno in quanto membri di una società, e interpretano ciò che fanno attribuendogli un significato simbolico. Ma si occupano anche del modo in cui la forza dei simboli penetra nelle menti dei singoli, secondo modalità strumentali capaci di condizionare e influenzare il comportamento collettivo e individuale. A tale ambito di studi questo capitolo vuole dare il suo contributo.

I.2) La dimensione simbolica della società

La dimensione simbolica caratterizza la vita sociale degli uomini fin da quando ci è possibile parlare, in termini antropologici, di quel processo culturale che ha reso l'uomo propriamente umano. Proprio in tal senso possiamo riproporre il concetto di *homo symbolicus* per indicare la condizione simbolica (insieme a quella biologica) come costitutiva dell'essere umano.

In quanto essere biologico, l'uomo si espone al mondo attraverso i suoi organi sensoriali. Tuttavia la sua vita non si dispiega soltanto nell'universo delle cose, ma anche in un universo di simboli. Questo universo si estende, al di là del linguaggio, a tutto ciò che materializza un'idea, rendendo presente allo spirito ciò che è fisicamente assente. Si tratta, detto altrimenti, di tutte le cose dotate di senso, specialmente degli oggetti fabbricati dall'uomo, i quali, dai più umili (una pietra intagliata, un graffito, un panno dipinto ecc.) ai più sacri (un dipinto, un palazzo, un tempio, una chiesa ecc.), trattengono l'idea che ha presieduto la loro fabbricazione, distinguendosi così dalle cose materiali. Si tratta anche di tutti quei segni (tatuaggi, vestiti, parrucche, trucchi ecc.) o pratiche (gesti, rituali, cerimonie, danze ecc.) che fanno dello stesso corpo umano un simbolo. E si tratta ancora di quegli eventi o elementi naturali (cataclismi, astri, animali ecc.) che acquistano un valore simbolico nella loro rappresentazione. Nell'essere umano la vita dei sensi si intreccia con un senso della vita attraverso il quale è capace di comprendere il mondo e per il quale è anche disposto a sacrificarsi, dando così un senso alla propria morte. Attribuire un significato al mondo e a se stessi è indispensabile per orientarsi nell'esistenza, per comunicare con gli altri e con ciò che ci circonda.

Ogni essere umano, dunque, accede al mondo confidando in un senso, il senso di un mondo (condiviso con gli altri uomini) a lui precedente, frutto di elaborazioni simboliche sociali tramandate attraverso generazioni e in grado di conferire significato alla sua esistenza. Accedere al senso presuppone il fatto di imparare a parlare, di articolare un linguaggio e, dunque, di conformarsi a una lingua, fonte simbolica originaria del senso, elemento indispensabile alla costruzione della soggettività. Senza la mediazione simbolica offerta dal linguaggio (senza i vincoli di parola che legano gli uomini gli uni agli altri) non è pensabile alcuna società. Ma ancor di più, come ha ricordato Alain Supiot, prima ancora di accedere alla parola, accediamo, per mezzo del diritto, al «nome», a ciò che definisce la nostra stessa *personalità*, la nostra identità personale, anagrafica. E proprio il diritto è un altro importante dispositivo simbolico senza il quale non è possibile alcuna istituzione sociale come alcuna definizione del soggetto. «Prima ancora che possiamo dire “io”, infatti, la legge ha fatto di ciascuno di noi un soggetto di diritto»⁴⁹⁹.

«Per essere libero, il soggetto deve anzitutto essere vincolato (*sub-jectum*: messo sotto) a delle parole che lo leghino agli altri esseri umani. I legami istituiti dal Diritto e i legami istituiti dalla parola si fondano tra loro per far accedere ogni essere umano all'umanità, per attribuire un significato alla sua esistenza, nella duplice accezione, generale e giuridica, del termine»⁵⁰⁰.

⁴⁹⁹ A. Supiot, *Homo juridicus. Saggio sulla funzione antropologica del Diritto*, Bruno Mondadori, Milano, 2006, p. 2.

⁵⁰⁰ Ibid.

In questa prospettiva, il percorso da noi fin qui intrapreso ha seguito un andamento interdisciplinare e transdisciplinare, cercando di far dialogare discipline e saperi diversi al fine di cogliere le molteplici dinamiche socio-culturali che caratterizzano i processi di simbolizzazione della realtà umana. E ciò a partire almeno da quel momento che registra il passaggio, sottolineato da Weber sul piano religioso, da un «naturalismo pre-animista» alla più astratta «simbologia», la via principale con la quale gli esseri umani creano significati, classificano conoscenze, esprimono emozioni e regolano le società.

«Nella vita – leggiamo – non hanno più importanza soltanto le cose e gli eventi che cadono sotto gli occhi, ma anche altri fattori – in quanto e perché “significano” qualcosa. La stregoneria si trasforma così da un’azione diretta in una simbolica. [...] È ormai sorto un regno delle anime, dei demoni e degli dei, fornito di un’esistenza inattuabile nel senso quotidiano, ma alla portata dei simboli e dei significati [...]. Dietro le cose e i processi reali c’è ancora qualcos’altro di consistente, di non materiale, di cui cose e processi sono i sintomi o soltanto i simboli: ciò che bisogna influenzare non sono dunque i sintomi o i simboli ma la forza di cui sono espressione, e lo si deve fare con mezzi adeguati, cioè con mezzi che “significhino” qualcosa – con simboli. A questo punto è soltanto più questione dell’efficacia che conoscitori professionali di questa simbolica sanno conferire alla credenza ed alla sua elaborazione mentale, e quindi della posizione di forza che essi raggiungono in seno alla comunità [...] – e una marea di azioni simboliche sommergerà il naturalismo primitivo. Tutto questo avrà conseguenze di lunga portata»⁵⁰¹.

Proprio dalla riflessione sociologica, allora, dobbiamo partire, per ripercorre quell’orizzonte sociale e culturale entro i cui termini si delinea, antropologicamente, la figura e la condizione dell’*homo symbolicus*.

I.3) “Visibilità” dei simboli e “invisibilità” del sociale

Da questo punto di vista, fin dalle sue origini la sociologia si è dovuta, in qualche modo, confrontare con la dimensione simbolica nella misura in cui ha cercato di rendere visibile una realtà – quella sociale – non immediatamente percepibile alla luce delle categorie tradizionali del pensiero filosofico. Sia pur in un modo non del tutto esplicitato, occorre allora ricorrere alla figura del “simbolo” per connettere concettualmente una realtà che sfugge alla sua immediata osservazione con una dimensione “esteriore” capace di visualizzarla, o meglio, di “simboleggiarla”.

In effetti, il XIX secolo, epoca di positivismo e di sociologia (Auguste Comte scrive il suo *Cours de Philosophie Positive* tra il 1830 e il 1842), è anche il secolo che registra, dietro l’impulso dei processi di industrializzazione, l’affievolirsi dell’autosufficienza individuale. Le società (almeno in quei Paesi in cui era in atto uno sviluppo industriale, come Francia e Inghilterra) iniziano ad essere percepite come un sistema di nessi funzionali, di rapporti di interdipendenza reciproca, ovvero, per usare un’espressione di Norbert Elias, come «contesti funzionali composti da individui interdipendenti»⁵⁰². I concetti d’azione finiscono per diventare sempre più concetti di funzione. Lo capiamo attraverso Durkheim: per mezzo della crescente differenziazione e specializzazione del lavoro e di tutte le attività sociali, ogni gruppo e

⁵⁰¹ M. Weber, *Economia e società*, Ed. di Comunità, Milano, 196, vol. I, pp. 415-6.

⁵⁰² N. Elias, *Che cos’è la sociologia*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1990, p. 75.

ogni individuo, a causa della peculiarità della propria funzione, diventa funzionalmente dipendente da un numero sempre più elevato di altri gruppi o individui. Di conseguenza, facendosi sempre più estese, complesse e differenziate, le catene di interdipendenza funzionale che legano “organicamente” gli individui tra loro (attraverso la loro reciproca dipendenza e subordinazione), diventano più opache, imperscrutabili e incontrollabili per ogni singolo e per ogni gruppo isolatamente considerato. A tali condizioni, gli uomini che percorrono il XX secolo, iniziano a diventare consapevoli di questa opacità e, insieme, del fatto che i loro problemi, lungi dal rimanere ascrivibili alla sfera della loro responsabilità personale, presentano un carattere sociale⁵⁰³.

Detto altrimenti, gli individui non riescono più a giustificare la propria esistenza a partire da una loro pretesa autonomia e autosufficienza individuale – come se realmente esistessero quali soggettività indipendenti e isolate, precedenti e disciolte dai legami sociali –. Le nuove condizioni sociali non permettono più di riferire la propria esperienza esistenziale al singolare ed astratto esercizio del *cogito*; l’esistenza individuale, come si inizia a comprendere, dipende sempre più dall’organizzazione sociale. Tale situazione – la dimensione relativamente impersonale del contesto fattuale – esige dunque nuovi strumenti analitici e nuove capacità di comprensione teorica (in linea con i progressi delle scienze naturali) non più riferibili alla tradizione del pensiero filosofico. Per questo, per rimanere in Francia, la svolta di Comte nell’ambito delle scienze sociali non può che apparire di grande importanza: perché proprio attraverso il metodo del suo nuovo «spirito positivo» registriamo il passaggio da una teoria della conoscenza e della scienza di tipo filosofico (specialmente di stampo illuminista) ad una *conoscenza sociologica* in grado di assumere a suo oggetto non l’individuo, ma i nessi, i processi, i contesti di interconnessione e di intersoggettività che definiscono la società in quanto tale. A fondamento della nuova gnoseologia vi è la concezione, ancora oggi presente negli studi antropologici e sociali, della socializzazione del soggetto pensante, ovvero, che il soggetto pensante sia, in realtà, un soggetto già socializzato. Come dire: non pensiamo grazie a noi stessi, ma grazie alla società entro la quale si formano le nostre stesse strutture mentali; non vi è più possibilità per una soggettività trascendente (e precedente) i rapporti sociali: il soggetto è un “fatto sociale”. Non possiamo spiegare le trasformazioni sociali

⁵⁰³ Così Norbert Elias ha chiarito il legame che esiste tra lo sviluppo delle scienze sociali e lo sviluppo complessivo delle società: «Lo sviluppo delle catene di interdipendenza fra gli uomini rivela sempre più l’inadeguatezza delle spiegazioni prescientifiche degli avvenimenti sociali, basate cioè sulla considerazione che singole persone siano responsabili degli avvenimenti. La crescente opacità, la crescente complessità delle interconnessioni, la palese diminuzione della possibilità che un qualsiasi individuo – persino quello nominalmente più potente – prenda decisioni puramente per conto proprio e indipendentemente dagli altri, il fatto che le decisioni vengano prese costantemente nel quadro di prove di forza per il potere condotte da molti individui e gruppi in modo più o meno regolato – tutte queste esperienze, dunque, rendono gli uomini più intensamente consapevoli della necessità di altri modi di pensare, più impersonali, se si vogliono comprendere o addirittura controllare questi processi sociali fattisi meno trasparenti. Una delle conseguenze di questa nuova coscienza della relativa opacità dei processi sociali e della inadeguatezza delle spiegazioni direttamente fondate su singole persone, fu lo sforzo di indagare i processi sociali con un approccio analogo a quello usato dalle scienze più antiche, cioè con metodi scientifici che considerano i loro oggetti come nessi funzionali obbedienti a leggi proprie, largamente capaci di autoregolarsi e dotati di relativa autonomia. Un’altra conseguenza fu la tendenza ad orientarsi, all’interno degli eventi sociali meno perspicui, con l’aiuto di sistemi di credenze ed ideali sociali relativamente impersonali, sebbene maggiormente condizionati dal punto di vista emotivo» (Ivi, p. 78).

ricorrendo semplicemente alle intenzioni dei singoli individui, o riconducendole ai parametri del “razionalismo” filosofico. In un passo del suo *Discours sur l'esprit positif* del 1844, Comte affermava:

«Lo spirito positivo [...] è direttamente sociale, per quanto è possibile, e senza nessuno sforzo, per la sua stessa caratteristica realtà. Per esso, l'uomo propriamente detto non esiste, non può esistere che l'Umanità, poiché ogni nostro sviluppo è dovuto alla società, sotto qualunque rapporto lo si consideri. Se l'idea di *società* sembra ancora un'astrazione della nostra intelligenza, è soprattutto in virtù dell'antico regime filosofico; giacché, a dire il vero, è all'idea di *individuo* che appartiene un tale carattere, almeno nella nostra specie. La nuova filosofia nel suo complesso tenderà sempre a fare scaturire, nella vita attiva come in quella passiva, il legame di ciascuno con tutti, in una serie di aspetti diversi, in modo da rendere involontariamente familiare il sentimento intimo della solidarietà sociale, estesa come si deve a tutti i tempi e a tutti i luoghi»⁵⁰⁴.

E ad Auguste Comte tornava Durkheim nel suo ultimo lavoro scientifico pubblicato in vita nella Rivista «Scientia», XV, nel 1914: *Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales*. Così scriveva il sociologo evidenziando ancora le difficoltà linguistiche e concettuali nel delineare la svolta epistemologica della sociologia quale indagine sulla natura impersonale e fattuale del contesto interpersonale entro il quale si costituiscono le singole individualità:

«La sociologia si definisce come la scienza della società, ma in realtà non può trattare dell'oggetto immediato della sua ricerca, cioè i gruppi umani, senza finire per occuparsi dell'individuo, elemento ultimo di cui tali gruppi sono composti. La società infatti può formarsi solo a condizione di penetrare le coscienze individuali e modellarle “a sua immagine e somiglianza”. Anche senza esagerare con le asserzioni dogmatiche, si può tranquillamente affermare che molti dei nostri stati mentali, e fra i più essenziali, hanno un'origine sociale. In questo caso è il tutto che, in larga misura, produce la parte; di conseguenza è impossibile cercare di spiegare il tutto senza spiegare la parte, almeno di riflesso. Il prodotto per eccellenza dell'attività collettiva è quell'insieme di beni intellettuali e morali che chiamiamo la civiltà: questo è il motivo per cui Auguste Comte concepiva la sociologia come scienza della civiltà. D'altro canto, però, la civiltà è ciò che ha reso l'uomo quello che è, distinguendolo dall'animale. L'uomo è veramente tale solo nella misura in cui è civilizzato»⁵⁰⁵.

Alla base della riflessione comtiana (proseguita dallo stesso Durkheim) vi è dunque il problema della *visibilità*: come rendere teoricamente *visibile* quell'opacità delle interconnessioni sociali che gli uomini faticano ancora a distinguere? Come dare un'*immagine* concettuale al contesto impersonale e fattuale che costituisce e determina le coscienze individuali? A questa domanda, dava una prima risposta Durkheim chiamando in causa il diritto: il diritto quale «simbolo visibile» della «solidarietà sociale» in quanto «fenomeno morale».

«La solidarietà sociale – scriveva ne *La divisione del lavoro sociale*, testo la cui prima edizione risale al 1893 – è un fenomeno morale che non si presta di per sé ad un'osservazione esatta né tanto meno alla misura. Per procedere a questa classificazione e a questo confronto occorre dunque sostituire al fatto interno che ci sfugge il fatto esterno che lo simbolizza, e studiare il primo attraverso il secondo. Questo simbolo visibile è il diritto»⁵⁰⁶.

⁵⁰⁴ A. Comte, *Discorso sullo spirito positivo*, Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 37.

⁵⁰⁵ E. Durkheim, *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, ETS, Pisa, p. 37.

⁵⁰⁶ E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1989, p. 86. Del resto, Durkheim e i suoi colleghi dell'*Année sociologique* (Hubert, Mauss, Hertz ed altri) ha conferito agli studi sociologici il senso dell'importanza vitale della dimensione sociale del simbolismo. Non gli interessava tanto di attingere, nel

Occorreva, tuttavia, un ulteriore sforzo per dare una maggiore visibilità, generale e concettuale, a quel tessuto di rapporti impersonali (superiore all'individuo e distribuito intorno alle «più fondamentali uniformità sociali») che rimaneva per lo più opaco e indistinto all'intelletto "individuale" e alla conoscenza scientifica di un'epoca ancora troppo dimensionata alla ristretta misura di quell'intelletto. A questo sforzo era chiamata, appunto, la sociologia nel tentativo di dare un'*immagine visibile* a ciò che sembrava ancora «un'astrazione dell'intelligenza». Di qui, il paradossale tentativo dello sguardo sociologico, che richiedeva ancora una torsione concettuale e un ribaltamento nelle categorie mentali: far comprendere che ciò che ancora agli uomini può sembrare pura astrazione, è in realtà concretezza. Su questa linea, ma a partire da una tradizione diversa che affondava le sue radici nella fenomenologia e nel pragmatismo americano, si sarebbe più tardi mosso l'interazionismo simbolico. Questi, in sintesi, i tratti essenziali su cui ruotava tale approccio sociologico: gli esseri umani interagiscono simbolicamente, per cui il loro comportamento non risponde in modo automatico a stimoli, diversamente da quanto avviene per gli animali; gli individui diventano "esseri umani" in virtù della loro capacità di interagire socialmente attraverso i simboli; la relazione attiva e consapevole con il mondo e con gli altri coinvolge la "mente" ed il "sé" in un processo di costruzione simbolica della realtà; nel corso delle interazioni reciproche gli individui definiscono la "situazione" da cui sono, al contempo, condizionati; la società non esiste indipendentemente dalle interazioni che la costituiscono e dai significati che le vengono attribuiti dai soggetti coinvolti; lo studio dei significati di tali interazioni comporta l'impiego di metodologie capaci di comprendere simpateticamente il comportamento degli individui coinvolti nei processi d'indagine⁵⁰⁷.

Come presto vedremo, l'interazionismo simbolico si interessa, soprattutto, del modo in cui gli uomini costruiscono simbolicamente il loro mondo, dando senso alle stesse situazioni che definiscono significativamente la loro esperienza di vita⁵⁰⁸. Tali ricerche, specialmente in ambiente statunitense, hanno trovato ulteriori sviluppi, soprattutto attraverso l'apporto della "labelling theory" e dell'"etnometodologia". Ma ancora altri indirizzi, di cui in questa sede non ci possiamo occupare, hanno arricchito il pensiero sociologico con l'analisi dei processi simbolici.

Per ciò che ci riguarda, oltre tali scenari, non possiamo non menzionare l'ultima fase della riflessione di Norbert Elias, che attraverso una sociologia «processuale» (o «delle configurazioni»), ha, a suo modo, ricondotto l'esperienza conoscitiva organizzata su basi biologiche alla dimensione simbolica pensata

simbolismo, ad una realtà interiore, ma di riconoscervi un modo di espressione capace di produrre particolari effetti sui membri della società. A tale scopo – come ricorda Firth – gli apparve soprattutto adatto lo studio dei simboli religiosi, dimostrando con molta chiarezza il rapporto esistente tra simbolo, sentimento religioso e società (Firth 1977, pp. 116-20).

⁵⁰⁷ K. L. Sandstrom, D. D. Martin, G. A. Fine (), *Symbolic Interactionism at the End of the Century*, in G. Ritzer, B. Smart (a cura di), *Handbook of Social Theory*, Sage, London, 2001, pp. 218-9.

⁵⁰⁸ Una delle più importanti aree di studio dell'interazionismo simbolico, per il ruolo che in essa assumono i simboli e la loro interpretazione, è senza dubbio la religione. Oggetto di analisi, in tal senso, è il comportamento religioso ordinato a "rituali" condivisi che conferiscono un particolare significato alle interazioni sociali; un significato esperibile nei termini di un *mythos* attorno al quale ruota l'intero processo di simbolizzazione. Si veda a tal proposito M. O. Emerson, S. C. Monahan e W. A. Mirola, *Religion matters: What sociology teaches us about religion in our world*, Routledge Upper Saddle River, NJ, 2011.

nella sua storicità (giungendo, oltretutto, a risultati non del tutto dissimili da quelli raggiunti dall'ermeneutica).

«Gli esseri umani – scriveva – si sono sviluppati *dentro* al mondo. Le loro funzioni cognitive si sono sviluppate in un contatto continuo con oggetti del conoscere. L'emancipazione simbolica nel corso della quale mezzi di comunicazione acquisiti socialmente hanno prevalso su quelli determinati geneticamente ha reso gli uomini capaci di adattare il loro giudizio e le loro azioni a una varietà di situazioni pressoché infinita. Gli uomini non sono entrati nel mondo come alieni. Soggetto e oggetto fanno parte dello stesso mondo. La predisposizione biologicamente determinata degli uomini a formare simboli sonori di tutto ciò che essi esperiscono e su cui possono provare il desiderio di comunicare, testimonia questo fatto. Le categorie che usano in ogni momento nelle loro comunicazioni si sono sviluppate e possono ulteriormente svilupparsi nella ininterrotta comunicazione con il mondo non-umano»⁵⁰⁹.

Tracciando un quadro socio-biologico della capacità umana di creare simboli (ridefinendo così i confini tra sfera naturale e sfera sociale), Elias, in altri termini, accordava una centralità al carattere processuale del linguaggio (terreno, in diverso modo, già solcato da Wittgenstein, Cassirer, Heidegger, Benjamin) nel suo rapporto essenziale con il mondo: oltre la critica del trascendentalismo kantiano, si trattava anche qui di ripensare la dimensione esperienziale della comprensione.

«Ho cercato di descrivere – leggiamo ancora – il duplice carattere del mondo che esperiamo come mondo indipendente da noi ma nel quale siamo compresi e come mondo in cui la nostra comunicazione è mediata da una rete di rappresentazioni simboliche create dall'uomo e predeterminate dalla propria struttura naturale, che si materializza soltanto con l'aiuto di processi di apprendimento sociale»⁵¹⁰.

In effetti, ai processi di apprendimento sociale si era già riferito Durkheim nella misura in cui si era trovato a riflettere sul rapporto tra mente e società. E sempre nella dimensione simbolica, nei termini stabiliti da questo rapporto, trovava un suo riferimento. I simboli sono sempre comuni a più persone, sono il prodotto di un'elaborazione collettiva ed esprimono la collettività senza nome che ne fa uso. Le menti entrano in comunione per tramite loro. Per il solo fatto che ce li rappresentiamo, ci entrano dentro, diventando in tal modo parte di noi, al punto da spingerci ad agire. Pensare per simboli (come avrebbe capito anche l'ermeneutica) è per noi una condizione del comprendere. Attraverso di essi esperiamo il prolungamento della società in noi. L'obbligatorietà che li contraddistingue non è altro che l'autorità stessa della società, che si trasmette a tutto ciò che proviene da essa.

In tal senso riusciamo a comprendere che i simboli, dotati di forza coercitiva, sono forme (impersonali) capaci di penetrare nella mente degli individui e condizionarne l'agire. Seppur si configurino come espressioni impersonali, intangibili, non per questo mancano di obbligatorietà. Ed è così che possiamo considerarli come strumenti di comunicazione e persuasione, ed è proprio in tal modo che possiamo studiarli.

⁵⁰⁹ N. Elias, *Teoria dei simboli*, Il Mulino, Bologna, p. 159.

⁵¹⁰ Ivi, p. 199.

Capitolo II

Alcune linee della sociologia del simbolico: prospettive e tendenze

II.1) Introduzione

Come si è visto, la sociologia, nella misura in cui si è dovuta confrontare con il problema della “visibilità” del tessuto delle relazioni sociali, non ha potuto non ripensare tali relazioni sul piano simbolico ovvero, non ha potuto non considerare i processi sociali come, in qualche modo, processi simbolici. In tal senso, avvalendosi anche delle prospettive di studio di altre prospettive scientifiche (di cui si è dato conto nella prima parte della tesi), la sociologia, dal suo punto di vista, si è anche sviluppata come “scienza dei simboli” soprattutto, come nel caso di Norbert Elias, quando, in un quadro “socio-biologico” (che ridisegna i confini tra sfera naturale e sfera sociale), si è dovuta interessare del carattere processuale del linguaggio nel suo rapporto essenziale con la capacità umana di creare simboli.

Dell’apporto scientifico di Elias ad una teoria sociologica dei simboli si è già, in qualche modo, detto abbastanza, ripercorrendo (e disseminando) il suo pensiero in varie parti di questo lavoro. Pertanto in questa sezione, ai fini del nostro lavoro, ci occuperemo soltanto di quelle correnti sociologiche che, meglio di altre, hanno dato un maggiore contributo alla comprensione della condizione simbolica dell’agire umano. Tra queste, sarà dedicata specialmente attenzione all’“interazionismo simbolico”, alla teoria dello scambio simbolico di Jean Baudrillard e al concetto di “potere simbolico” così come sviluppato da Pierre Bourdieu.

II.2) La prospettiva interazionista nell’analisi dei comportamenti simbolico-sociali

II.2.1) Dal pragmatismo a George Herbert Mead

In questo capitolo si prenderà in esame, in linea generale, la corrente sociologica dell’interazionismo simbolico, orientamento teorico affermatosi nell’ambito della psicologia sociale soprattutto negli Stati Uniti dalla prima metà del Novecento. In particolare, se ne analizzerà il percorso teorico a partire dal suo rapporto con il pragmatismo e la fenomenologia, si considererà il suo sviluppo come disciplina sociologica e si finirà per analizzare brevemente le sue diverse prospettive di studio.

Il tratto caratteristico di questo indirizzo consiste nel porre al centro dell’analisi l’interazione sociale e l’interpretazione che di questa danno gli individui che vi partecipano (presupposto fondamentale, anche se non del tutto approfondito, della sociologia weberiana dell’azione, per cui di primaria importanza è il riferimento al senso soggettivamente intenzionato per la comprensione-spiegazione dell’agire sociale).

Prima, comunque, di addentrarci in tale problematica, occorre fare dei brevi accenni al contesto culturale che ha visto la genesi dell’interazionismo simbolico ovvero, alle filosofie “pragmatiste” che ne costituiscono uno dei primi serbatoi concettuali.

Non a caso, l'espressione "interazionismo simbolico", se pur coniata da Herbert Blumer in un saggio del 1937, viene prima di tutto riferita alla teoria sociale di George Herbert Mead che, seppur presenta elementi per certi aspetti vicini al funzionalismo o allo strutturalismo, dà il suo maggiore apporto nell'analisi dei processi costitutivi della soggettività e dei significati simbolici (ciò che appunto la pone sulla scia della teoria weberiana dell'agire sociale) e, su questo piano, negli studi dei processi di interazione che hanno trovato il loro sviluppo proprio in un contesto culturale caratterizzato dal prevalere, in psicologia, della teoria comportamentista di J. B. Watson e di quella pragmatista di William James e, in filosofia del pensiero pragmatista di Charles S. Peirce e di John Dewey.⁵¹¹

In realtà, proprio William James, anticipando in tal senso alcuni temi metodologici e teorici dell'interazionismo simbolico, aveva mostrato come il rapporto tra soggetto e oggetto, tra coscienza e mondo esterno, deve essere considerato come un processo di interazione tra dimensioni che non possono essere considerate separatamente. E in un saggio del 1907, ricordando che il termine "pragmatismo" (dal greco *pragma*, che significa azione, da cui derivano le nostre parole "pratica" e "pratico") era stato introdotto in filosofia da Charles Peirce nel 1878 (nel saggio *How to make our ideas clear*), così ne ricostruiva il significato:

«Pierce, dopo aver messo in evidenza che le nostre credenze sono effettivamente regole per l'agire, diceva che, per sviluppare il significato di un pensiero, dobbiamo solamente determinare quale comportamento esso può produrre; questo comportamento sarà per noi il suo unico significato. E il fatto tangibile alla radice di tutte le nostre distinzioni di pensiero, per quanto sottili, è che non ce n'è una tanto sottile e raffinata da consistere in qualcosa d'altro se non una possibile differenza di ordine pratico. Dunque, per raggiungere la perfetta chiarezza della nostra *concezione* di un oggetto, abbiamo solitamente bisogno di considerare quali *immaginabili* effetti pratici l'oggetto può implicare, quali sensazioni dobbiamo aspettarci da lui e quali reazioni dobbiamo mettere in campo. La nostra concezione di questi effetti, immediati o remoti che siano, è per noi la totalità della concezione dell'oggetto, se tale concezione ha un significato»⁵¹².

Compito non facile per il pensiero è quello dunque di discriminare, da questo punto di vista, «i fattori oggettivi da quelli soggettivi nello sviluppo della verità». Per questo, sosteneva ancora James, il significato di metodo pragmatico non si identifica con nessun esito particolare ma è un atteggiamento orientativo. «*L'atteggiamento che consiste nel distogliere l'attenzione dalle cose prime, i principi, le "categorie", le presunte necessità e rivolgerla ai risultati, i frutti, le conseguenze, i fatti*».⁵¹³

Se il significato logico di una concezione si rende visibile nei termini della condotta che essa ispira,

⁵¹¹ Si veda F. Crespi, *Le vie della sociologia*, Il Mulino, Bologna, 1994, p. 199.

⁵¹² W. James, *Pragmatismo*, Il Saggiatore, Milano, 1994, p. 31. In realtà, come ha ben mostrato Carlo Sini, esistono notevoli differenze tra il modo di intendere il pragmatismo da parte di James (che ne fece l'ultima espressione dell'empirismo anglosassone) da quello, originario, di Peirce (che in seguito, per differenziarsi dal primo, avrebbe coniato il termine "pragmaticismo", accostandosi più che altro alla filosofia scozzese del senso comune e agli scienziati di laboratorio, per sottolineare così il carattere sperimentale del suo metodo). «Il fatto è che il pragmatismo – scrive Sini –, del quale Peirce fu l'iniziatore e l'ideatore, ebbe poi, per così dire, una duplice anima e un duplice sviluppo, a cominciare dalla interpretazione che ne diede lo stesso James e dall'uso che ne fece all'interno dei suoi interessi filosofici. Fu James a rendere popolare il pragmatismo e a imporlo alla lunga alla cultura mondiale, associandosi per un certo tempo nell'impresa John Dewey e l'inglese Canning Scott Schiller, così da formare con loro un fronte comune, destinato peraltro a precoci interni dissensi» (C. Sini, Presentazione a C. S. Peirce – W. James, *Che cos'è il pragmatismo* – a cura di F. Vimercati –, Jaca Book, Milano, 2000, pp. 11-12).

⁵¹³ W. James, *Pragmatismo*, op. cit., p. 31.

allora, come aveva già pensato Charles Sanders Peirce, dobbiamo badare alla condotta pratica, ovvero, alla “vita” piuttosto che alla “logica”, e dobbiamo chiederci, di fronte a qualsivoglia dilemma, quale sia la condotta più conveniente, più fruttuosa e produttiva, più consona ai nostri interessi e ai nostri bisogni vitali; una volta identificata, essa sarà anche “vera”, poiché vero è ciò che produce conseguenze pratiche sensibilmente apprezzabili; ogni altra nozione di verità sarebbe invece intellettualistica e astratta.

D’altro canto, in un saggio del 1905, *Che cos’è il pragmatismo*, Peirce aveva già, in qualche modo, evidenziato alcuni elementi che proprio più tardi avrebbero trovato espressione (e valore sociologico) nell’interazionismo simbolico.

«Due cose essenziali – scriveva – vanno accertate e ricordate. La prima è che una persona non è assolutamente un individuo isolato. I suoi pensieri sono ciò che egli “dice a se stesso”, ovvero, ciò che egli riserva a quell’altro sé che viene alla luce nel corso del tempo. Quando uno ragiona, è quel sé critico che tenta di persuadere; e tutto il pensiero è un segno ed è per la maggior parte della natura del linguaggio. La seconda cosa da ricordare è che la cerchia sociale di un uomo (comunque si voglia intendere questa espressione, in senso lato o in senso stretto) è una sorta di persona, anche se non propriamente compatta, sotto certi rispetti di grado superiore alla persona che costituisce l’organismo individuale».⁵¹⁴

Già si intuiscono, in queste parole, quegli aspetti poi sviluppati, a suo modo, da George Herbert Mead. Ma ancora in un altro passo, questa volta tratto dal saggio *Questioni di pragmaticismo*, sempre del 1905, Peirce, nel ripensare la «portata pratica» degli effetti di ogni concepibile concezione, sottolineava un altro elemento che avrebbe poi caratterizzato l’orientamento degli studi interazionisti:

«L’intero significato intellettuale di qualsiasi simbolo – leggiamo – consiste nella totalità di tutti i modi generali di condotta razionale che, condizionatamente a tutte le possibili circostanze e aspirazioni, conseguirebbero all’accettazione di quel simbolo».⁵¹⁵

A tali elementi dobbiamo aggiungerne un altro, entrato nel lessico del pensiero pragmatista e sviluppato all’interno di quegli studi sociologici che a questo orientamento si sono riferiti; il concetto di “esperienza”. Proprio le ricerche di John Dewey, maturate attraverso il pragmatismo, hanno trovato in tale concetto un loro essenziale snodo teorico, come apprendiamo, ad esempio, dal suo scritto *Arte come esperienza* del 1934. Si trattava, infatti, per Dewey di connettere «le cose ideali e più elevate dell’esperienza» con le «radici vitali di base»; di mettere in connessione le «alte realizzazioni dell’arte bella» con la vita comune⁵¹⁶. Perché l’«esperienza» stessa, da questo punto di vista, non è che «il

⁵¹⁴ C. S. Peirce, *Che cos’è il pragmatismo*, in C. S. Peirce – W. James, *Che cos’è il pragmatismo* (a cura di F. Vimercati, presentazione di C. Sini) Jaca Book, Milano, 2000, p. 31.

⁵¹⁵ C. S. Peirce, *Questioni di pragmaticismo*, in C. S. Peirce – W. James, op. cit., p. 45.

⁵¹⁶ «La compartimentazione delle attività e degli interessi – leggiamo nel capitolo *La creatura vivente e le “cose eternee”* – provoca la separazione di quel genere di attività comunemente chiamata “pratica” del capire, dell’immaginazione dall’agire concreto, dello scopo significativo dall’opera. Dell’emozione dal pensiero e azione. Ognuno di questi elementi ha, egualmente, il suo proprio posto che deve rispettare. Per questo chi disegna l’anatomia dell’esperienza suppone che tali divisioni ineriscano alla costituzione stessa della natura umana. Per gran parte della nostra esperienza, così come essa viene concretamente vissuta secondo le attuali condizioni

risultato, il segno e la ricompensa» di quell'interazione tra organismo e ambiente che, «quando raggiunge la pienezza, si trasforma in partecipazione e comunicazione»;⁵¹⁷ non è che il risultato continuo dell'interazione tra la creatura vivente e le condizioni ambientali inscritta «nello stesso processo del vivere».

Ora, è proprio questa interazione continua tra processi mentali ed ambiente sociale, tra eventi corporei (processi del sistema nervoso centrale) ed esperienze psichiche della coscienza, tra comportamento osservabile e interiorità individuale, che ritroviamo negli studi di Mead; studi, appunto, volti a comprendere e spiegare il “sé” soggettivo a partire dal processo sociale e dall'ordine simbolico della comunicazione. A partire, dunque, dal rapporto individuo-mondo, interno-esterno, pensato come processo in riferimento a una struttura comune, a un contesto relazionale costituito dall'insieme dei rapporti sociali. Alla base della riflessione di Mead, come apprendiamo soprattutto dal suo noto lavoro del 1934 centrale è, infatti, il problema dei processi (gestuali, linguistici, simbolici) in base ai quali si costituiscono i soggetti sociali (*Self*), emerge la dimensione della mente e del pensiero (*Mind*) e si forma l'organizzazione sociale (*Society*)⁵¹⁸. Senza rapporto sociale, senza linguaggio e comunicazione simbolica, non vi sarebbe neppure il pensiero. Ovvero, detto altrimenti, è solo attraverso l'interazione sociale e la simbolizzazione realizzata nel linguaggio che gli uomini accedono al senso (il «senso comune» che vale per l'altro e per me), a un significato condiviso e cosciente: mente e intelletto, da questo punto di vista, non sono semplici strutture interne dell'individuo, ma risultano da un processo sociale d'interazione mediato simbolicamente.

Si comprende in tal modo il rapporto tra riflessività della mente e sviluppo della personalità individuale: come la mente può emergere solo nell'interazione sociale e nella comunicazione simbolica, così il Sé si costituisce attraverso i rapporti concreti che l'individuo ha con gli altri e che intrattiene, al contempo, con il contesto generale di riferimento (che Mead chiama «l'altro generalizzato»). L'immagine che l'individuo ha di sé è dunque il prodotto della sua esperienza sociale e delle forme di mediazione simbolica di questa esperienza.

Per spiegare tale processo, Mead ricorre al paradigma del gioco (nella sua funzione interazionale), che sta proprio alla base della costruzione del Sé, l'unità della personalità, costituita dai momenti dell'*Io* (principio attivo colto sempre sotto forma di “personaggio”, come Io di un Me, e mai nella sua immediatezza) e del *Me* (che si presenta come l'insieme organizzato degli atteggiamenti degli altri assunti da un individuo, come prodotto sociale convenzionale). E ricorre anche allo stesso paradigma per spiegare il rapporto tra individuo e società nei termini del *ruolo*, inteso come posizione assunta dall'individuo attraverso l'introyezione di un insieme di modelli di comportamento organizzati in vista dell'espletamento di funzioni sociali specifiche.

Di qui, la società umana appare a Mead come un fenomeno di comunicazione, mediante forme simboliche codificate dell'agire, le quali, stabilendo i significati condivisi e i comuni processi di

economiche e giuridico istituzionali, è fin troppo vero che persistono queste separazioni» (J. Dewey, *Arte come esperienza* [1934; 1987], Aesthetica edizioni, Palermo, 2010, p. 47).

⁵¹⁷ Ivi, p. 49.

⁵¹⁸ G.H. Mead, *Mente, sé e società*, Giunti-Barbèra, Firenze, 1972.

formazione degli individui, garantiscono l'ordine sociale (ed è in tal senso che tale idea accosta, in qualche modo, il pensiero di Mead ai modelli funzionalisti). Tuttavia, tale teoria ha dato un contributo essenziale per la comprensione della complessa natura del soggetto sociale che appare, da un lato, in quanto *Me*, l'effetto dei processi di comunicazione sociale e delle forme di mediazione simbolica presenti in un dato contesto socio-culturale, e, dall'altro, in quanto *Io*, un principio attivo di elaborazione e trasformazione creativa di quelle stesse forme. Ed è proprio a tale impostazione che si deve, in gran parte, lo sviluppo della corrente sociologica dell'interazionismo simbolico; corrente, comunque, che oltre alla sua impronta pragmatista⁵¹⁹ deve molto alla tradizione fenomenologica, specialmente nella linea che da Edmund Husserl conduce alla sociologia di Alfred Schütz⁵²⁰, e alla teoria dell'azione di Max Weber.

II.2.2) Sviluppi dell'interazionismo simbolico

L'insegnamento di Mead (radicato nelle filosofie pragmatiste), come si è accennato, ha trovato spazi e sviluppi nella prospettiva sociologica di Herbert Blumer, a cui si deve, appunto, in un saggio del 1937, la definizione di «interazionismo simbolico» nonché un'attenzione rivolta alla realtà sociale basata sui sistemi di significato di singoli attori. Risolutamente anti-durkheimiano, Blumer riconosce nella realtà individuale l'unico livello sociale dove può esprimersi un senso. Da questo punto di vista, gli individui non subiscono i fatti sociali, ma li producono continuamente. Interpretando la situazione nella quale si trovano ad agire, gli attori progettano e costruiscono la loro azione senza che essa abbia necessariamente un carattere razionale. In quest'ottica, la vita di gruppo e l'azione collettiva acquistano un senso perché, grazie ad un'interazione precedente, gli attori sviluppano o acquisiscono una comune comprensione della situazione⁵²¹. Da questa concezione del mondo sociale deriva anche una certa concezione della scienza sociale: per Blumer, infatti, i punti di vista e le rappresentazioni degli attori del mondo sociale sono l'oggetto essenziale della sociologia.

⁵¹⁹ Vale la pena riconsiderare, in breve sintesi, quanto evidenziato da Paul Rock circa l'apporto dato dal pragmatismo e dal formalismo alla formazione dell'interazionismo simbolico. Ponendo un confronto tra questi due movimenti filosofici Rock ha, in effetti, evidenziato come il pragmatismo abbia proposto una soluzione anti-dualista ai classici problemi della conoscenza (mente/materia, soggetto/oggetto, conoscenza/conosciuto) sollevati da un'impostazione teorica di ascendenza kantiana; posizione, per certi versi, hegeliana, ma depurata di ogni carattere idealistico e rivolta verso gli sviluppi pragmatici di una filosofia dell'azione. Tuttavia il formalismo kantiano, rimodulato su basi diverse, non ha finito per scomparire del tutto, ricomparendo proprio nell'intelaiatura teorica dell'interazionismo simbolico e, comunque, mediato dall'apporto "hegeliano" del pragmatismo (P. Rock, *The Making of Symbolic Interactionism*, Palgrave Macmillan, London, 1979).

⁵²⁰ Del resto, lo stesso contributo teorico di Mead ha trovato sviluppi sia nell'approccio interazionista che in quello fenomenologico della sociologia. Nell'ambito fenomenologico, le ricerche di Alfred Schütz hanno orientato essenzialmente gli studi sul problema dell'intersoggettività, delle strutture del mondo della vita e della costruzione sociale della realtà. Tuttavia, non è sempre facile riconoscere nette differenze concettuali e teoriche tra questa prospettiva e l'interazionismo simbolico (M. Ciacci, *Significato e interazione: dal behaviorismo sociale all'interazionismo simbolico*, in M. Ciacci – a cura di –, *Interazionismo simbolico*, Il Mulino, Bologna, 1983, pp. 15-6).

⁵²¹ Vedi M. Lallement, *Le idee della sociologia. Testi e storia / II. Da Parson ai contemporanei*, Edizioni Dedalo, Bari, 1996, p. 217.

Il punto di partenza di Blumer è, dunque, senz'altro polemico: egli rifiuta la tesi per la quale il comportamento umano è caratterizzabile come il prodotto di forze interne o esterne quali impulsi, istinti, ruoli sociali, strutture sociali o cultura. A suo giudizio invece, per un'analisi propriamente sociologica, sono centrali le nozioni di significato soggettivo e Sé.⁵²²

In tal senso, il significato viene individuato nel processo simbolico interattivo. Gli individui comunicano l'uno con l'altro, creano e derivano significati e agiscono su di essi in modo conseguente. In tale processo, l'individuo è impegnato costantemente in una comunicazione significativa con se stesso, simbolicamente mediata, capace di produrre gli stessi effetti della comunicazione interattiva. Ciò, tuttavia, presuppone l'interpretazione dei significati altrui, la revisione dei significati sulla base di tale interpretazione, la congettura sulle interpretazioni altrui e il cambiamento delle proprie aspettative e del proprio comportamento in sintonia con tali processi (prospettiva, questa, che troverà ulteriori sviluppi nell'"etnometodologia", soprattutto così come elaborata da Garfinkel). Anche i rapporti sociali duraturi vengono considerati come accordi, come azioni congiunte e come il combinarsi in modi più o meno stabili di processi simbolici e di attività dotate di significato.

Su questo piano, la ricerca di Blumer tende ad accentuare gli elementi soggettivi e simbolici della formazione del Sé e l'importanza dell'attività interpretativa dei singoli soggetti nella situazione particolare, attenuando così la dimensione strutturale e collettiva. Il soggetto è sempre colto in "situazione", ma questa viene a configurarsi soltanto sulla base di processi interattivi, lasciando sullo sfondo l'incidenza dell'universo simbolico condiviso. Proprio per tale ragione, alcuni critici hanno ravvisato nell'interazionismo simbolico un orientamento più incline ai territori e alle metodologie della psicologia sociale che a quelli della sociologia in quanto tale. Ma per comprendere più nello specifico i principi fondamentali di tale prospettiva è bene riferirsi alle stesse parole di Blumer, tratte dalla premessa del suo libro del 1969 *Symbolic Interactionism*:

«L'interazionismo simbolico si basa in ultima analisi su tre semplici premesse. La prima [...] è quella secondo cui gli esseri umani agiscono verso le cose sulla base del significato che tali cose rivestono per loro. Tali cose comprendono tutto ciò di cui l'essere umano può fare esperienza nel suo mondo: oggetti fisici quali alberi o sedie, altri esseri umani, quali amici o nemici, istituzioni, quali una scuola o un governo; idee guida, come l'indipendenza individuale o l'onestà; le attività degli altri, come i loro comandi o le loro richieste, e situazioni nelle quali un individuo si imbatte nella sua vita quotidiana. La seconda premessa è che il significato di tali cose deriva dall'interazione sociale che il singolo sviluppa con i suoi simili o sorge da essa. La terza premessa è che questi significati sono elaborati e modificati mediante un processo interpretativo messo in atto da una persona nell'affrontare le cose in cui si imbatte»⁵²³.

In realtà, Blumer contestava agli studi sia degli psicologi che dei sociologi una sorta di riduzionismo del comportamento umano a fattori psicologici o sociali non capaci di tener conto dei reali significati delle cose per gli uomini. Ed è a partire da ciò che riprendeva l'attualità dell'insegnamento di Mead circa l'analisi dei processi di interazione sociale. Mead, così ci ricorda, aveva identificato due generi di

⁵²² N. K. Smelser, *La sociologia*, Laterza, Roma-Bari, 1996, pp. 62-3.

⁵²³ H. Blumer, *Symbolic Interactionism*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1969, p. 2

interazione: quella non simbolica e quella simbolica. Nell'interazione non simbolica si agisce direttamente in risposta al gesto altrui, mentre in quella simbolica si interpreta tale gesto o azione, come nel caso in cui un determinato atteggiamento dell'altro viene compreso quale espressione o simbolo di una certa volontà o riferito ad una particolare intenzione.

In tal senso, l'interazione simbolica (come il Sé che su di essa si costituisce o come nel caso di realtà sociali che appaiono più rigidamente codificate) va concepita sempre come un processo, come una continua dinamica di interpretazione delle azioni degli altri e come un agire sulla base di tale interpretazione. L'interpretazione dell'azione altrui comporta anche, come risposta, un'indicazione all'altra persona sul modo in cui può comportarsi (tale indicazione rappresenta una definizione della situazione).

Questo processo di interpretazione – definizione, riguarda sia i rapporti consensuali e pacifici, sia i rapporti conflittuali. Gli “oggetti” che si costituiscono in tali relazioni non sono altro che «costrutti umani» e non «entità a sé stanti, con una natura intrinseca»⁵²⁴. Detto altrimenti, l'“oggetto” ha sempre un valore simbolico ovvero, come già apprendiamo da Mead, è tutto ciò che gli esseri umani indicano e a cui essi fanno riferimento dotandolo di un significato. «Il mondo – afferma Blumer – è socialmente prodotto in quanto i significati sono costituiti attraverso il processo di interazione sociale. Così, gruppi diversi giungono a sviluppare mondi diversi, e questi mondi cambiano quando gli oggetti che li compongono cambiano di significato»⁵²⁵.

Importante e rilevante per la sociologia dunque, da questo punto di vista, è il processo di interpretazione e definizione attraverso il quale si formano le azioni congiunte, e non le convenzionali nozioni sociologiche quali “status”, “ruolo”, “norme”, “valori”, “sistema sociale”, “stratificazione”, “modelli culturali” ecc., che rimandano ad oggettivazioni concettuali generalizzanti, statiche e predefinite. La posizione dell'interazionismo simbolico è marcatamente antideterminista: si tratta di cogliere, nella dinamicità dei processi di simbolizzazione sociale, significati sempre mutevoli, riferiti a casi singoli e specifici. Su questo piano i concetti della teoria sociologica vanno considerati come concetti «sensibilizzanti» ovvero, come indicazioni, suggerimenti, linee guida utili al ricercatore, e mai come prescrizioni o schemi predeterminati entro cui riferire le attività dei soggetti.

Detto altrimenti, nelle intenzioni di Blumer si tratta di oltrepassare sia le teorie basate sulle strategie individuali (individualismo metodologico), sia quelle fondate su modelli generali (positivismo, funzionalismo, marxismo, strutturalismo ecc.), per concentrarsi, al contrario, sulle relazioni sociali, sulle dinamiche dell'interazione, sui rapporti “faccia-a-faccia”, sui processi simbolici di produzione del significato e sulla costruzione “situazionale” di un'identità che si forma e definisce nel continuo contatto con gli altri. Si tratta, dunque, di superare l'opposizione tra individualismo e olismo metodologici in modo da esplorare una terza via: quella del «situazionismo metodologico»⁵²⁶.

⁵²⁴Ivi, p. 68.

⁵²⁵Ivi, p. 69.

⁵²⁶Si veda, a tal proposito, M. Lallement, *Le idee della sociologia. Testi e storia / II. Da Parson ai contemporanei*, op. cit., 1996, p. 217.

Dalla prospettiva dell'interazionismo simbolico, dunque, la società appare costruita dall'interpretazione degli oggetti, eventi e comportamenti da parte dei membri di quella stessa società. Inoltre, questa prospettiva postula che il significato è costantemente modificato attraverso comportamenti sociali in modo da riflettere meglio la "realtà" come interpretata dai suoi membri. Detto altrimenti, la prospettiva interazionista prevede che l'ordine sociale venga costantemente negoziato e ricreato attraverso le interpretazioni delle persone che gli danno il senso/significato. Dato che la società è costantemente fluida e dinamica, gli interazionisti simbolici non cercano la "verità", ma le costruzioni sociali o i significati conferiti alle cose e alle azioni, inclusi i simboli e i comportamenti non verbali. Inoltre la società costruita è estremamente soggettiva, ed esiste solo nelle menti dei suoi membri, ma nonostante questo, i suoi effetti sono reali ed osservabili. Proprio per questa enfasi riposta sulla soggettività, l'interazionismo simbolico ha ricevuto numerose critiche⁵²⁷.

Non stupisce, infatti, che tale tipo di approccio abbia incontrato diverse critiche, soprattutto in un ambiente sociologico di tipo più "convenzionale". Prima di tutto, si è messo in evidenza come l'interazionismo simbolico, riducendo tutto a rapporto significativo tra unità agenti, abbia lasciato al di fuori del suo ambito problematico gli aspetti della società che, pur avendo anch'essi origine nell'interazione, hanno poi assunto carattere di autonomia rispetto ai singoli e alle loro scelte. Questo, come ha posto in evidenza Alberto Izzo, «è il problema tradizionale della sociologia, senza il quale, si può sospettare, la sociologia cessa di essere per risolversi in psicologia sociale. Non a caso, infatti, l'interazionismo simbolico nasce nell'ambito della psicologia sociale»⁵²⁸.

Si è poi anche osservato, sotto il profilo psicologico-sociale (ma ciò interessa anche la sociologia propriamente detta), che per la prospettiva interazionista la vita psichica si riduce alla vita cosciente, lasciando così in ombra il problema dell'inconscio⁵²⁹. E si è anche da più parti fatto notare come l'interazionismo simbolico trascuri il problema del condizionamento storico-sociale; problema che, in qualche modo, riguarda ogni prospettiva di pensiero (come quella interazionista appunto) che va colta all'interno di problemi e contesti storicamente, culturalmente e socialmente specificati.

Tuttavia, al di là di questi giusti rilievi, ciò che qui ci preme soprattutto sottolineare è che il merito fondamentale che va riconosciuto all'interazionismo simbolico è l'aver ricondotto le sue ricerche alla matrice simbolica dell'interazione umana ovvero, l'aver posto al centro dei suoi studi l'idea che gli uomini interagiscono e comunicano attraverso procedure simboliche condivise, configurate e sviluppate nei processi di interazione sociale, ed essenziali, al tempo stesso, alla costruzione della soggettività e dell'identità individuale e collettiva.

⁵²⁷ A tal riguardo si rimanda a L. Anderson e H.F. Taylor, *Sociology: Understanding a Diverse Society*, Wadsworth Publishing, California, 2002.

⁵²⁸ A. Izzo, *Storia del pensiero sociologico*, Il Mulino, Bologna, 1994, p. 386.

⁵²⁹ E. Monti, *Le radici dell'interazionismo simbolico americano contemporaneo*, Franco Angeli, Milano, 1988, p. 21.

II.2.3) Percorsi dell'interazionismo simbolico

L'interazionismo simbolico, visto nel suo sviluppo storico, è stato segnato, innanzitutto, da due fondamentali momenti: il primo è quello in cui esso è sorto, con Mead e altri studiosi della scuola di Chicago nei primi decenni del 1900; il secondo è quello in cui tale corrente sociologica, a partire dagli anni '60, si divulga prima in ambito statunitense e poi anche europeo.

Tuttavia, nel corso del tempo, nell'ambito dell'interazionismo simbolico, si sono formati orientamenti diversi tra loro. In proposito, la letteratura sociologica distingue soprattutto la scuola di Chicago, che fa capo a Blumer, dalla scuola di Iowa che fa capo a M.H. Kuhn. La differenza tra i due orientamenti sta nel fatto che il primo, come si è visto, insiste sul carattere indeterminato in quanto intenzionale dell'attività degli esseri umani, per cui si rende inefficace la ricerca fondata sugli strumenti tradizionali e convenzionali della sociologia. Il secondo, invece, pur riconoscendo l'origine della vita sociale nell'interazione simbolica, insiste nell'affermare che attraverso il processo di socializzazione gli individui vengono ad assumere posizioni dotate di una certa stabilità, il che permette l'uso dei concetti sociologici tradizionali, così come degli strumenti tradizionali della ricerca, quali i test, i questionari ecc.⁵³⁰. Blumer e la sua scuola si affidano, al contrario, a metodi etnografici quali, ad esempio, «l'osservazione partecipante», le «storie di vita», le interviste non strutturate⁵³¹. Sul piano metodologico, dunque, ciò significa il rifiuto dei metodi positivisti, che producono costruzioni artificiali: le inchieste condotte attraverso i questionari e le elaborazioni statistiche allontanano il ricercatore dal mondo sociale che egli intende studiare. Invece, con l'osservazione partecipante, è possibile cogliere efficacemente l'esperienza immediata e il punto di vista degli attori che attraverso l'interazione danno un senso agli oggetti, alle situazioni e ai simboli. Blumer, in tal modo, legittima una sociologia ampiamente ispirata ai modelli antropologici, che trova negli studi di comunità (come quelli di L. Warner, R. Redfield, E. Goffman ecc.) il campo d'applicazione ideale ed il settore di maggior produttività scientifica⁵³².

Comunque sia, eredi per certi versi di Simmel e Weber, del pragmatismo e di Mead e della prima scuola di Chicago, i sociologi che hanno ridato forza negli anni '60 al tema dell'interazione hanno una storia che si articola su due ulteriori momenti: dapprima quello dell'interazionismo simbolico e, più di recente, quello che ha visto lo sviluppo dell'approccio etnometodologico. Resta comunque il fatto che tutti i sociologi che si collocano nel filone dell'interazionismo condividono una concezione analoga dell'attore sociale: tutti rifiutano esplicitamente di farne, come dice Garfinkel, un idiota culturale⁵³³.

È sempre Lallement a ricordarci come la “seconda scuola di Chicago”, che riprese vita alla fine degli anni '40, «non coltiva tutti i semi piantati dai fondatori della scuola. Le generazioni successive a quella di R. E. Park e W. Burgess abbandonano ogni referente darwiniano, e rifiutano di farsi carico di tutte le

⁵³⁰ In tal senso, si rimanda ancora ad A. Izzo, *Storia del pensiero sociologico*, cit. p. 385.

⁵³¹ Si vedano, a tal proposito, B. N. Meltzer, J. W. Petras e L. T. Reynolds, *L'interazionismo simbolico: genesi, sviluppi e valutazione critica* (a cura di M. Melone), Franco Angeli, Milano, 1980; R. Perrotta, *Interazionismo simbolico. Concetti sensibilizzanti e ricerca empirica*, CUECM, Catania, 1988.

⁵³² M. Lallement, *Le idee della sociologia. Testi e storia / II. Da Parson ai contemporanei*, cit., p. 219.

⁵³³ Ivi, p. 217.

problematiche affrontate dai loro predecessori (ad esempio, lo sviluppo urbano)»⁵³⁴. Ed in effetti, i successori della prima scuola di Chicago ereditano soprattutto il pragmatismo tipico dell'approccio antropologico, così come una concezione non olistica del mondo sociale. «Per questo motivo, pur non assorbendo completamente le concezioni sviluppate da E. C. Hughes, l'interazionismo simbolico può essere considerata l'etichetta più appropriata per designare la “seconda scuola di Chicago»⁵³⁵. I temi del lavoro e delle professioni, della giustizia minorile e, soprattutto, della devianza diventano le tipiche materie di applicazione, in un'ottica interazionista, sviluppate da questa scuola. I sociologi che hanno utilizzato questo punto di vista hanno coniato le cosiddette teorie dell'etichettamento sociale (*label theory*), e hanno visto tra i più importanti studiosi di devianza, sociologi come Becker, Goffman e Lemert.

Anche la religione è un ambito privilegiato dalle analisi interazioniste, soprattutto in quanto vista come una realtà socialmente costruita dove il sacro provvede a conferire sicurezza e ordine sociale. Gli interazionisti simbolici credono, infatti, che la religione sia costruita socialmente e che si afferma nel momento in cui si registra un cambiamento storico o sociale. In questa visione sociologica della religione, le pratiche religiose e i rituali sono visti come attività simboliche che aiutano a definire le identità di individui e gruppi. Le credenze religiose, quindi, sono viste come soggette a interpretazioni. Del resto, l'approccio dell'interazionismo simbolico (indirizzato generalmente alla comprensione dei fenomeni sociali quali fenomeni socialmente costruiti) cerca di comprendere come azioni e convinzioni consentano alle persone di formare un'identità religiosa collettiva. Grazie alla ricchezza di simboli e rituali, la religione diventa così un'eccellente area di studio, indagata al fine di cogliere non solo i diversi contesti storici e sociali a partire dai quali si formano le credenze e le pratiche religiose, ma anche il processo di costruzione del significato riferibile a tale universo. Ci si interessa dunque, ad esempio, del modo in cui un testo religioso (come la Bibbia) possa essere diversamente interpretato all'interno di un medesimo culto, partendo dal presupposto che i testi religiosi non definiscano la totalità della “verità” ma piuttosto abbiano un significato e delle implicazioni che derivano dalla loro interpretazione da parte di vari attori sociali (ad esempio, il clero, i leader, gli uomini, le donne). E si analizzano le credenze religiose, i rituali e le pratiche nel loro impatto significativo sulla costruzione del concetto del Sé.

Detto altrimenti, l'interazionismo simbolico esamina il ruolo che la religione riveste nella vita quotidiana delle persone e i modi in cui le esperienze religiose vengono interpretate dalle persone; studia i modi in cui le persone praticano la propria fede religiosa, come interagiscono nelle case di culto e come la fede e la pratica religiosa producano effetti sul benessere psico-fisico dell'individuo⁵³⁶.

Al di là di questi particolari ambiti di studio e applicazione, possiamo in ultimo ricordare come, in generale, l'interazionismo simbolico si concentri sul modo in cui noi “creiamo” il mondo in base alle nostre interazioni, attraverso il significato che attribuiamo alle situazioni ed esprimendoci attraverso simboli condivisi come il linguaggio. In tal senso, centrali in quest'ordine di idee, sono i processi

⁵³⁴ Ivi, pp. 217-9.

⁵³⁵ Ivi, p. 219.

⁵³⁶ M. O. Emerson, S. C. Monahan e W. A. Mirola, *Religion matters: What sociology teaches us about religion in our world*, Routledge Upper Saddle River, NJ, 2011,

linguistici e simbolici mediante i quali diamo un significato alle esperienze che viviamo nella quotidianità. Mentre interagiamo con il mondo, cambiamo il nostro modo di comportarci in base al significato che diamo alle interazioni sociali: riflettiamo sul nostro comportamento e lo adeguiamo alla situazione in base a ciò che crediamo sia la percezione che gli altri hanno di noi.

Vista in quest'ottica, la realtà si presenta come un costrutto sociale, formato da conversazioni, pensieri e idee. Alle relazioni faccia-a-faccia, si aggiungono ora altri modi di interazione, come ad esempio i social, le esperienze online o via sms, WhatsApp ecc.

Da questo punto di vista, la prospettiva interazionista trova sostegno anche nell'approccio fenomenologico di Berger e Luckmann, secondo i quali «la vita quotidiana si presenta come una realtà interpretata dagli uomini e soggettivamente significativa per loro come un mondo coerente»⁵³⁷. In tale processo il linguaggio, che «ha origine nella vita quotidiana, e a questa prima di tutto fa riferimento», ricopre un ruolo fondamentale, in quanto «rende oggettive e accessibili a tutti le esperienze comuni all'interno della comunità linguistica, divenendo così la base e al tempo stesso lo strumento della cultura collettiva»⁵³⁸. Ma ancora più rilevante per noi è il fatto che il linguaggio, come affermano ancora Berger e Luckmann,

«è capace non solo di costruire simboli che sono altamente astratti dall'esperienza quotidiana, ma anche di "riportare indietro" questi simboli e di presentarli come elementi oggettivamente reali. In questo modo, il simbolismo e il linguaggio simbolico divengono componenti essenziali della realtà e della sua percezione fondata sul senso comune, io vivo ogni giorno in un mondo di segni e di simboli»⁵³⁹.

Storicamente, secondo i due sociologi, i ruoli che rappresentano simbolicamente l'ordine istituzionale totale trovano la loro abituale collocazione nelle istituzioni politiche e religiose. In tal senso, gli universi simbolici forniscono legittimazione alla struttura istituzionale. Tali universi, in quanto «prodotti sociali che hanno una storia», costituiscono un insieme di credenze condivise e mirano a rendere la struttura istituzionalizzata plausibile e accettabile da parte degli individui, che potrebbero altrimenti non comprendere la logica sottostante l'istituzione. Come un sistema ideologico, l'universo simbolico fornisce spiegazioni sul perché facciamo le cose come le facciamo. Proverbi, massime morali, racconti mitologici e religiosi, tradizioni metafisiche e altri sistemi di valori, fanno parte dell'universo simbolico: sono tutti modi, più o meno sofisticati, per legittimare le istituzioni stabilite.

Detto altrimenti, gli universi simbolici

«sono corpi di tradizione teoretica che integrano diverse sfere di significato e abbracciano l'ordine istituzionale in una totalità simbolica. [...] I processi simbolici, lo ripetiamo, sono processi di significazione che si riferiscono a realtà diverse da quella dell'esperienza quotidiana. [...] La legittimazione avviene ora per mezzo di totalità simboliche di cui non si può fare affatto esperienza nella vita di tutti i giorni, eccetto, naturalmente, nella misura in cui si può parlare di "esperienza teoretica". [...]

L'universo simbolico è pensato come la matrice di tutti i significati socialmente oggettivati e soggettivamente reali; l'intera società storica e l'intera biografia dell'individuo sono viste come

⁵³⁷ P. L. Berger e T. Luckman, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna, 2000, p. 39.

⁵³⁸ Ivi, p. 101.

⁵³⁹ Ivi, p. 64.

avvenimenti che si svolgono all'interno di questo universo. [...] L'universo simbolico viene costruito naturalmente per mezzo di oggettivazioni sociali. Tuttavia la sua capacità di dare un significato oltrepassa di gran lunga la sfera della vita sociale, per cui l'individuo può "collocarsi" entro di esso anche nelle sue esperienze più solitarie. [...].

La cristallizzazione degli universi simbolici segue i processi di oggettivazione, sedimentazione e accumulazione [...]; vale a dire, gli universi simbolici sono prodotti sociali che hanno una storia. [...].

L'universo simbolico crea un ordine per la percezione soggettiva dell'esperienza biografica [...].

L'universo simbolico crea anche un ordine nella storia. Esso colloca tutti gli avvenimenti collettivi in un'unità coerente che include passato, presente e futuro. Nei confronti del passato, esso instaura una "memoria" che è condivisa da tutti gli individui socializzati nella collettività; per quel che riguarda il futuro, esso stabilisce una comune struttura di riferimento per la proiezione delle azioni individuali. Così l'universo simbolico lega gli uomini ai loro predecessori e ai loro successori in una totalità significativa, che serve a trascendere la limitatezza dell'esperienza umana e a dare un significato alla morte dell'individuo. Tutti i membri di una società possono ora considerarsi *appartenenti* a un universo di valori, che esisteva prima che essi nascessero e continuerà a esistere dopo la loro morte. La comunità empirica viene così trasposta su un piano cosmico e resa maestosamente indipendente dalle vicissitudini dell'esistenza individuale»⁵⁴⁰.

Come si può ben capire, la categoria dell'«universo simbolico» appare centrale nell'analisi della «realtà come costruzione sociale», perché proprio il processo di simbolizzazione della realtà permette di costruire concettualmente la nostra esperienza di vita conferendole un significato, e di legittimare, altresì, un universo valoriale sul piano istituzionale.

«Visto come costruzione cognitiva – affermano ancora Berger e Luckmann –, l'universo simbolico è teoretico. Esso nasce da processi di riflessione soggettiva, che, al momento della oggettivazione sociale, provocano la costituzione di espliciti legami tra i temi significativi che affondano le loro radici nelle diverse istituzioni. In questo senso, il carattere teorico dell'universo simbolico è indubbio, non importa quanto illogico e non sistematico esso possa sembrare a un estraneo che non lo condivide. Comunque è possibile vivere ingenuamente in un universo simbolico, e la grande maggioranza degli individui lo fa. Anche se la creazione di un universo simbolico presuppone una riflessione teorica da parte di qualcuno (qualcuno a cui il mondo o, più precisamente, l'ordine istituzionale sembrava problematico), tutti possono "abitare" in quell'universo accettandolo come ovvio. Se si vuole che l'ordine istituzionale nella sua totalità venga dato per scontato come un tutto significativo, occorre che esso sia legittimato da una "collocazione" in un universo simbolico. Ma, lasciando inalterate le altre condizioni, questo universo non ha bisogno a sua volta di essere legittimato»⁵⁴¹.

⁵⁴⁰ Ivi, pp. 136-46.

⁵⁴¹ Ivi, pp. 147-8.

II.3) La “sfida simbolica” nella teoria dello scambio di Jean Baudrillard

II.3.1) Ordine simbolico e dualità radicale

Fin dai suoi primi lavori Baudrillard individua quale fatto epocale distintivo della nostra società (la società dei consumi di massa), la scomparsa del reale, la caduta di ogni “principio di realtà”, di ogni referenza reale⁵⁴². Questa fine del reale (ridotto ormai a un rimando di segni) si espone paradossalmente in un eccesso, in un parossismo: nell’ordine dell’“iperreale”, del più reale del reale⁵⁴³.

«Il principio di realtà – scrive il sociologo ne *Lo scambio simbolico e la morte*, testo del 1976 – ha coinciso con uno stadio determinato della legge del valore. Al giorno d’oggi, tutto il sistema precipita nell’indeterminazione, tutta la realtà è assorbita dall’iperrealtà del codice e della simulazione, è un principio di simulazione quello che ormai ci governa al posto dell’antico principio di realtà. Le finalità sono scomparse: sono i modelli che ci generano. Non c’è più ideologia, ci sono soltanto dei simulacri»⁵⁴⁴.

Contro l’ordine dei simulacri⁵⁴⁵, contro l’esponenzialità dei codici e la «concatenazione indefinita della simulazione», si può soltanto opporre la potenza antagonista e sovversiva dello «scambio simbolico», la sua paradossale «forma organizzatrice» (ormai quasi del tutto assente nelle formazioni sociali moderne). O meglio, su un diverso piano, alla visione dialettica della storia e della conoscenza (ed anche alle pretese della scienza deterministica, oggettivistica), occorre sostituire l’ordine “primitivo” della reversibilità, la strategia della dualità e dell’alterità radicale, la sovversione della «violenza teorica»⁵⁴⁶; al sistema dominante dell’iperrealtà occorre opporre una teoria sovversiva più aleatoria dello stesso sistema. Detto altrimenti, c’è bisogno di una strategia «catastrofica» e nient’affatto dialettica: «Bisogna

⁵⁴² Tale pensiero accompagna nel tempo tutta l’opera di Baudrillard. In un piccolo lavoro, uno dei suoi ultimi, ad esempio, ancora leggiamo: «Questa realtà perfetta, alla quale sacrificiamo ogni illusione, così come si lascia ogni speranza alle soglie dell’inferno, è chiaramente una realtà fantasma. Essa è evidentemente un altro mondo e, di fronte alla macchina della verità, se potessero esservi sottoposte, la realtà così come la verità confesserebbero che esse non ci credono. È come un arto fantasma: la realtà è scomparsa, ma noi soffriamo esattamente come se esistesse ancora. O, come dice Achab in *Moby Dick*: “Se sento i dolori della mia gamba, quando invece essa non esiste più, cosa vi assicura che voi non soffrirete i tormenti dell’inferno, quando sarete morti?”» (J. Baudrillard, *Violenza del virtuale e realtà integrale*, Le Monnier Università, Firenze, 2005, p. 20).

⁵⁴³ Baudrillard giunge a tale nozione, sviluppata sul piano economico-sociale, attraverso un’originale rilettura dell’*iperrealismo*, la corrente artistica sorta negli Stati Uniti alla fine degli anni Sessanta.

⁵⁴⁴ J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano, p. 12. Possiamo, del resto, trovare uno sviluppo progressivo di tali problemi in tutta la prima fase del pensiero di Baudrillard, ovvero, nei lavori: *Il sistema degli oggetti* del 1968 (J. Baudrillard, *Il sistema degli oggetti*, Bompiani, Milano, 1972), *Per una critica dell’economia politica del segno* del 1972 (J. Baudrillard, *Per una critica dell’economia politica del segno*, Mazzetta, Milano, 1974), *La società dei consumi* del 1974 (J. Baudrillard, *La società dei consumi*, Il Mulino, Bologna, 2008), *Dimenticare Foucault* del 1977 (J. Baudrillard, *Dimenticare Foucault*, Cappelli, Bologna, 1977), *Simulacri e impostura*, che raccoglie saggi del periodo 1977-78 (J. Baudrillard, *Simulacri e impostura*, Cappelli, Bologna, 1980).

⁵⁴⁵ È inevitabile, a tal riguardo, ricordare il debito di Baudrillard per la filosofia di Nietzsche ed anche, soprattutto per le note implicazioni e ricadute del suo pensiero nella riflessione nietzschiana, per la tematica dell’illusione così come sviluppata da Schopenhauer.

⁵⁴⁶ In effetti, Baudrillard è sempre stato restio ad ammettere le pretese di ogni prospettiva storicistica di fronte al dispiegarsi di una iper-realtà esponenziale quale condizione epocale della nostra stessa esperienza storica. Nei confronti di tale condizione, non è, infatti, più possibile, secondo il sociologo, chiamare in causa riferimenti e circostanze storiche reali, ma soltanto teorie di avvenimenti senza conseguenze, poiché l’avvenimento stesso ha riassorbito in se stesso il ‘senso storico’ senza sviluppare alcun significato ulteriore.

spingere le cose al limite, dove del tutto naturalmente esse si capovolgono e si sfasciano»;⁵⁴⁷ bisogna andare più lontano del sistema nella simulazione, oltre l'ordine della *differenza* (l'ordine gerarchico e dialettico delle differenze).

Come si può facilmente comprendere, l'orizzonte culturale a cui attinge Baudrillard si concentra essenzialmente sulla ricostruzione delle pratiche antagonistiche del dono arcaico (riferibili al *potlach* nord-americano), così come emergono nel famoso *Essai sur le don* del 1923-24 di Marcel Mauss⁵⁴⁸, e sulla rilettura di queste proposta da Gorge Bataille, specialmente ne *la Notion de dépense* del 1933 e ne *La Part maudite* del 1949: la pletora, l'eccesso, la perdita, il dispendio⁵⁴⁹. Ed è proprio a partire da tali letture che si rischiera il significato complesso che assume la nozione di «scambio simbolico» (concetto-limite con valore critico che nel suo utilizzo specifico indica un superamento del valore di scambio, del valore d'uso e del valore-segno) nel pensiero del sociologo francese. L'oggetto dello scambio non esiste più come valore in se stesso, ma è annullato in una relazione di scambievolezza reciproca continua. Detto altrimenti, lo scambio simbolico indica una relazione di reversibilità che sfugge ad ogni polarizzazione dialettica (e ad ogni gerarchizzazione semantica del senso) e si oppone alla riduzione economico-semiologica di ogni ambivalenza⁵⁵⁰.

«Reversibilità del dono nel contro dono – scrive Baudrillard –, reversibilità del tempo nel ciclo, reversibilità della produzione nella distruzione, reversibilità della vita nella morte, reversibilità di ogni termine e valore linguistico nell'anagramma: un'unica grande forma, la stessa in tutti i campi: quella della reversibilità, della reversione ciclica, dell'annullamento; quella che ovunque mette fine alla linearità del tempo, a quella del linguaggio, a quella degli scambi economici e dell'accumulazione, a

⁵⁴⁷ J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, cit., p. 14.

⁵⁴⁸ Come si è visto in precedenza, la pratica arcaica del dono, nella ricostruzione di Mauss, presenta una struttura paradossale che dispone il dovere di donare, accettare e ricambiare; vincola le persone attraverso un obbligo morale difficilmente trasgredibile. Non “costringe” in virtù di una regola astratta, ma in virtù di un legame personale. Non obbliga attraverso la violenza, ma, paradossalmente, per mezzo della generosità. Per questo scriveva: «Il dono è, dunque, nello stesso tempo, ciò che bisogna dare, ciò che bisogna ricevere e ciò che, tuttavia, è pericoloso prendere» (M. Mauss, *Saggio sul dono*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1965, p. 261). Solo il “contro-dono” riscatta dall'obbligo introdotto dalla donazione: poiché il dono assoggetta il destinatario fin tanto che questo non riesca, in risposta, a donare di nuovo. È proprio nei termini di questa ripetizione, tipica dei sistemi arcaici come il *potlach*, che l'esigenza di liberazione diventa il fondamentale alimento della reciproca obbligazione. Vi è, dunque, una sorta di sfida, che vede nell'esigenza di ‘disobbligazione’ il germe stesso dell'obbligazione reciproca. Chi dona gareggia in una lotta per il reciproco asservimento, lo stesso che permette di condurre in schiavitù colui che non ha reso. Gli studi antropologici sul *potlach* evidenziano, in effetti, come il dono, pur in quanto evento spontaneo e gratuito, si iscriva sempre nel circolo del debito, nel circuito delle contro-prestazioni. Ad ogni donare corrisponde un dovere di ricambiare, poiché il dono vincola sempre il suo destinatario, lo obbliga a donare di nuovo, a restituire in eccesso quanto nel dono ha ricevuto, consumato o distrutto. Occorre sempre un “contro dono” capace di distruggere (sovvertendolo) il potere istituito dal dono: su questa legge paradossale, che associa all'obbligo la libertà del donare, riposa il senso della reciprocità e il valore del legame sociale. Tutto, in effetti, nella vita sociale primitiva, ruota intorno al carattere agonistico del dono. E il dono non è soltanto economia dello scambio, ma anche distruzione rituale, dispendio eccessivo, spreco smodato (tutta, dunque, un'anti-economia del gratuito). Vi è in gioco un principio dualistico che sembra svilupparsi secondo una logica parossistica e paradossale. Non vi è composizione dialettica, ma antagonismo perpetuo.

⁵⁴⁹ G. Bataille, *La parte maledetta preceduta dalla Nozione di dépense*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

⁵⁵⁰ In un testo più recente così commenta Baudrillard: «Tutto il pensiero contemporaneo dell'alterità si dispiega però sotto il segno di questo compromesso “dialettico”, secondo le innumerevoli varianti di un pensiero fiacco, altruista, umanista, pluralista – in realtà un'invocazione dell'Altro fittizia. Il fatto è che non c'è un'alterità radicale se non nella dualità. L'alterità non si fonda su una vaga dialettica dell'Uno e dell'Altro, ma su un principio irrevocabile. Senza questo principio duale e antagonista non troverete mai che un'alterità fantasma, i giochi speculari della differenza e di una cultura della differenza, in cui si è perduto il grande pensiero della dualità» (J. Baudrillard, *Lo scambio impossibile*, Asterios, Trieste, 2000, p. 99).

quella del potere. Ovunque essa prende per noi la forma della distruzione e della morte. È la forma stessa del simbolico. Né mistica né strutturale: ineluttabile». ⁵⁵¹

Pensare nell'ordine estremo di questa reversibilità paradossale (qual è, dunque, l'obbligazione simbolica), vuol dire, allora, sfidare la morte; o meglio, sfidare la morte attraverso la morte ⁵⁵², usare la morte – come sfida radicale cui il Sistema non può rispondere, come strategia “omeopatica” spinta all'eccesso – contro la morte cui è destinato ogni Sistema votato per la sua stessa logica alla perfezione totale, all'assoluta infallibilità. Ogni Sistema che, infatti, si avvicina a un'operatività perfetta (sia esso un sistema chiuso, metastabilizzato, funzionale, cibernetico o un sistema fondato sull'indeterminazione), ogni Sistema che è riuscito a divinizzare il proprio principio di funzionamento, è prossimo alla sua perdita, alla sua distruzione. Occorre, allora, giocare al rilancio, sfidare il Sistema e il suo codice nel momento in cui si rivolge contro se stesso, all'estremo limite della simulazione. «La morte, forse, e soltanto essa, la reversibilità della morte è d'un ordine superiore a quella del codice. Solo il disordine simbolico può fare irruzione nel codice». ⁵⁵³

L'unica figura possibile della reversibilità è, dunque, la morte: solo la morte riesce a sconfiggere il sistema dei simulacri attraverso una sfida alla quale l'ordine della simulazione non può rispondere se non con la propria morte. È qui che riemerge l'antagonismo eccessivo del *potlach*: attraverso l'ordine catastrofico dello scambio simbolico, attraverso la reversione duale che esorbita dalla logica delle differenze. Al lato più estremo di questa oscillazione tutto diventa ambiguo e reversibile ⁵⁵⁴.

Il parossismo pletorico dell'auto-produzione dei sistemi moderni, l'escalation esponenziale dei codici che riproducono incessantemente se stessi, si risolve, paradossalmente, nell'ordine arcaico dell'agonismo distruttivo, della sfida mortale. Del resto – sostiene Baudrillard – chi vive dello “stesso” (nella simulazione costante) è destinato a morire dello “stesso”: «l'assenza di alterità scerne quest'altra alterità inafferrabile»; ⁵⁵⁵ anzi, «tutto lo spettro dell'alterità negata resuscita come processo autodistruttore». ⁵⁵⁶ In questa *dépense*, in questo gioco della reversibilità distruttiva, si annuncia, come presto vedremo, la “trasparenza del male”.

Ecco perché è necessario, secondo il sociologo, ripensare il “simbolico”, l'ordine duale della reversibilità radicale, dell'alterità irriducibile alla differenza (all'economia dello scambio, alla mediazione, all'ordine dell'equivalenza); poiché entro la scena di questo processo di duplicazione esponenziale, di simulazione continua, si iscrive l'opera una dualità non dialettica, di una pura “oggettualità” non ascrivibile al lavoro produttivo (e interpretativo) del soggetto ⁵⁵⁷.

⁵⁵¹ J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, cit., p. 12.

⁵⁵² Chiarisce il sociologo: «La morte non deve mai essere intesa come l'evento reale di un soggetto o d'un corpo, ma come una *forma* – eventualmente quella d'un rapporto sociale – in cui si perde la determinazione del soggetto e del valore» (Ivi, p. 15).

⁵⁵³ Ivi, p. 14.

⁵⁵⁴ In fondo, scrive Baudrillard, «è con la nevrosi che l'uomo si protegge nella maniera più efficace dalla follia» (J. Baudrillard, *La trasparenza del male*, SugarCo, Milano, 1991, p. 76).

⁵⁵⁵ Ivi, p. 74.

⁵⁵⁶ Ivi, p. 134.

⁵⁵⁷ Così leggiamo in un altro passo del sociologo: «La reversibilità, da parte sua, non è una legge, non fonda un ordine simbolico, e non si trasgredisce più di quanto non si trasgredisca una cerimonia o le regole di un gioco.

Tale tema troverà una sua evoluzione nel successivo lavoro di Baudrillard, specialmente dopo l'arricchimento apportato al suo pensiero dal testo *De la séduction* del 1979; è a partire soprattutto da qui, infatti, che, con maggiore consapevolezza, la sua riflessione si aprirà al capovolgimento semantico suggerito dalle dinamiche della “reversibilità”, dell’“ironia”, dell’“indifferenza”, dell’“inesorabilità” e dell’“irredentismo” dell’Oggetto: altre figure dell’“alterità radicale”, questa volta rilette attraverso la nozione di “esotismo essenziale” di Victor Segalen⁵⁵⁸, attraverso quella che James Clifford chiamava «una poetica postsimbolista dello spostamento».⁵⁵⁹

Le premesse ideologiche di questo sviluppo teorico vanno senza dubbio ricondotte a quei mutamenti sociali che hanno investito le società post-moderne di questi ultimi anni. In una società, come quella sviluppata fino agli anni '70, ancora dominata dalle opposizioni (dai conflitti di classe) e dal pensiero dialettico, le argomentazioni sociologiche, semiologiche e psicanalitiche avevano, in effetti, condotto, specialmente alla luce del problema marxiano dell'alienazione, una riflessione in termini critici della mercificazione, dei feticci, della simulazione: in fin dei conti, era ancora la denuncia della “società dello spettacolo” che occupava la scena⁵⁶⁰. Anche la critica dell'economia politica (utilità, equivalenza, valore d'uso, valore di scambio) procedeva in questa direzione: anzi, la stessa nozione di dono (il *potlach*) di Mauss e quella di *dépense* di Bataille – se dovessimo, ad esempio, ripensare alcune formulazioni che con più fortuna hanno inciso sugli sviluppi di tale pensiero – fornivano i presupposti antropologici ideali per una rilettura antieconomicistica e radicale non solo della critica marxista del capitale e della merce, ma anche degli stessi postulati posti alla base del pensiero di Marx.

Detto altrimenti, sul piano della critica dell'economia politica, le scienze sociali si muovevano ancora su un terreno essenzialmente oppositivo e dialettico. Al contrario, già con *Lo scambio simbolico e la morte*, libro del 1976, diagnosticando la fine della produzione e il consolidarsi del consumo e della “simulazione” (per cui il reale e la propria immagine si assomigliano perfettamente) quali momenti essenziali di un processo di “de-realizzazione” sociale, la sociologia critica di Baudrillard, pur nell'essenziale recupero dell'antropologia maussiana e batailleana, passa al di là dell'economia politica e del pensiero dialettico: il “simbolico”, come abbiamo già visto, diventa la figura stessa della reversibilità, ovvero, di un rovesciamento di tutti i codici e di tutte le opposizioni distintive che fondano i sistemi dominanti (soggetto/oggetto, significante/significato, maschile/femminile, vita/morte ecc.); un rovesciamento, appunto, non dialettico, ma parossistico e paradossale. Siamo in una società che ha “de-realizzato” il reale (il principio di realtà) e, con esso, ogni sua opposizione al simulacro e alla simulazione. Con *De la séduction* (1979), questo principio di reversibilità acquista un nuovo spessore

Nella reversibilità, né il tempo si riconcilia con la sua fine, né il soggetto con la sua finalità. Non c'è Giudizio Universale a separare il Bene dal Male e a riconciliare le cose con la loro essenza» (J. Baudrillard, *L'altro visto da sé*, Costa & Nolan, Genova, 1987, p. 62).

⁵⁵⁸ Ci riferiamo qui, soprattutto, all'*Essai sur l'exotisme*, lavoro incompiuto scritto agli inizi del XX secolo, ma pubblicato postumo in Francia, in rivista nel 1955 e, in volume, nel 1978 (V. Segalen, *Saggio sull'esotismo*, ESI, Napoli, 2001).

⁵⁵⁹ J. Clifford, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993, pp. 183-94.

⁵⁶⁰ Si pensi, a tal proposito, a Guy Debord, *La société du Spectacle* uscito nel 1967 (G. Debord, *La società dello spettacolo*, Baldini Castoldi Dalai, Milano, 1997).

teorico disponendosi radicalmente sul piano dell'Oggetto (prospettiva che troverà una sua prosecuzione nei successivi *Le strategie fatali* e *L'altro visto da sé*). Anche qui, sotto il segno della seduzione, si tratta di risvegliare un principio dualistico, antagonista: una sfida, un artificio, un gioco ineluttabile, il gioco stesso dell'alterità radicale, della supremazia dell'Oggetto «che prende l'iniziativa della reversibilità, che prende l'iniziativa di sedurre e sviare».⁵⁶¹ Il sogno di ogni trasgressione, di ogni sovversione dei codici è ormai perduto e, con esso, la nostalgia di un ordine simbolico (quale concatenazione di un soggetto e di un discorso). Scrive Baudrillard:

«Con la Seduzione, non c'è più referente simbolico alla sfida dei segni, e alla sfida per mezzo dei segni, non c'è più oggetto perduto, non più oggetto ritrovato, non più desiderio originale [...] Il gioco del mondo è quello della reversibilità. Il desiderio del soggetto non è più al centro del mondo, è il destino dell'oggetto».⁵⁶²

Resta, dunque solo, inesorabilmente, l'Oggetto: solo l'oggetto come attrattore (come «attrattore strano» secondo l'originale espressione del sociologo). Ciò presuppone la definitiva scomparsa del soggetto, del soggetto produttore, del suo desiderio⁵⁶³. È nell'Oggetto che si espone parossisticamente la forma suprema dell'alterità radicale, in questo Altro assoluto che non è più, appunto, il luogo del desiderio o dell'alienazione, ma della vertigine, dell'eclissi, dell'apparizione e della sparizione. Ed è di qui che si apre la via della seduzione quale alterazione essenziale dell'identità e del soggetto, quale «eccesso dell'altro e dell'alterità», «vertigine del più diverso del diverso».⁵⁶⁴ In altri termini, «tutto il destino del soggetto si trasferisce nell'oggetto. Alla causalità universale l'ironia sostituisce la potenza fatale di un singolo oggetto».⁵⁶⁵

Dietro questo spostamento si dispiega tutta l'ironia e l'astuzia del mondo: la seduzione ne è parte come condizione originale: è ciò che svia, che fa rientrare il reale nel gioco dei simulacri, nella reversibilità "originale" delle cose; è ciò che fa esistere il mondo prima della sua stessa produzione: «Si può sostenere – scrive Baudrillard – che *prima di essere stato prodotto, il mondo è stato sedotto*, che esiste, come tutte le cose e noi stessi, solo per il fatto di essere sedotto».⁵⁶⁶

La seduzione, del resto, non è ciò che semplicemente *si oppone* all'ordine della produzione:

«È ciò che *seduce* la produzione – come l'assenza non è ciò che si oppone alla presenza, ma ciò che seduce la presenza, come il male non è ciò che si oppone al bene, ma ciò che seduce il bene, come il femminile non è ciò che si oppone al maschile, ma ciò che seduce il maschile».⁵⁶⁷

⁵⁶¹J. Baudrillard, *L'altro visto da sé*, Costa & Nolan, Genova, 1987, p. 61.

⁵⁶² Ibid.

⁵⁶³ Leggiamo ne *Le strategie fatali*, testo del 1983: «Chi ha mai avuto sentore della potenza propria, della potenza sovrana dell'oggetto? Nel nostro pensiero del desiderio, il soggetto detiene un privilegio assoluto, perché è lui che desidera. Ma tutto si rovescia se si passa a un pensiero della seduzione. Qui non è più il soggetto che desidera, è l'oggetto che seduce. Tutto parte dall'oggetto e vi ritorna, come tutto parte dalla seduzione e non dal desiderio» (J. Baudrillard, *Le strategie fatali*, Feltrinelli, Milano, 1984, pp. 101-2).

⁵⁶⁴ J. Baudrillard, *La trasparenza del male*, SugarCo, Milano, 1991, p. 153.

⁵⁶⁵ J. Baudrillard, *Le strategie fatali*, Feltrinelli, Milano, 1984, p. 104.

⁵⁶⁶ J. Baudrillard, *L'altro visto da sé*, Costa & Nolan, Genova, 1987, p. 55.

⁵⁶⁷ Ivi, pp. 45-6.

Occorre, dunque, sostituire al movimento acquisitivo e dialettico della produzione (del desiderio e dell'interpretazione) il movimento dissolutivo e paradossale della seduzione⁵⁶⁸. Se, infatti, la produzione coincide con il discorso del senso e della verità, la seduzione si nutre della vertigine di reversibilità che annulla qualsiasi profondità, qualsiasi operazione di senso e di verità⁵⁶⁹. La superficie, l'apparenza, l'illusione, sono il suo spazio che non appartiene affatto al mondo del reale o all'ordine della natura (ma, casomai, alla sfera del segno e del rituale): «Tutta la strategia della seduzione è di portare le cose all'apparenza pura, di farle irradiare e consumarsi nel gioco dell'apparenza»⁵⁷⁰. Per questo la seduzione, quale *artificio* del mondo, «è maledetta», «sempre riferita al male».⁵⁷¹ Spiega il sociologo:

«Per tutte le ortodossie la seduzione continua a rappresentare il maleficio e l'artificio, una magia nera che perverte tutte le verità, una congiura di segni nella loro utilizzazione malefica. Ogni discorso è minacciato da questa improvvisa reversibilità o assorbimento nei propri segni, senza traccia di senso. È per questo che tutte le discipline, il cui assioma sia costituito dalla coerenza o dalla finalità del proprio discorso, non possono che esorcizzarla».⁵⁷²

A questo punto – nel momento stesso in cui l'esorcismo si fa più pressante, in cui la “fascinazione” dell’“osceno” divora la scena, il suo spettacolo e la sua illusione, in cui la comunicazione si estende a tutte le forme “trasparenti” di informazione – la reversibilità non è più soltanto il principio che regola il simbolico, ma diventa la stessa “ironia” dell'Oggetto, il suo “scaltro genio”, la sua potenza maligna, il suo trionfo sul soggetto, il suo non lasciarsi imprigionare da nessuno specchio e da nessuna interpretazione.

«Al di là dell'estasi del sociale, dell'estasi del sesso, del corpo, dell'informazione, veglia il principio del Male, lo scaltro genio del sociale, lo scaltro genio dell'oggetto, l'ironia della passione. Al di là del principio finalistico del soggetto si erge la reversibilità fatale dell'oggetto, oggetto puro, l'evento puro (il fatale), la massa-oggetto (il silenzio), l'oggetto feticcio, la femminilità oggetto (la seduzione). Ovunque, dopo secoli di soggettività trionfante, oggi è l'ironia dell'oggetto a incombere su di noi, ironia oggettiva leggibile nel cuore stesso dell'informazione e della scienza, nel cuore stesso del sistema e delle sue leggi, nel cuore del desiderio e di ogni psicologia».⁵⁷³

Se l'illusione muore per un eccesso di realtà, la seduzione risveglia e resuscita il principio del Male che ordina la reversibilità fatale dell'oggetto. Il suo linguaggio è quello dell'Oggetto. È questa la sua ambigua vertigine, la sua sfida fatale: la capacità di accedere alla potenza superficiale (e sacrificale)

⁵⁶⁸ Scrive Baudrillard: «La seduzione è sempre all'erta, pronta a distruggere ogni ordine divino, foss'anche quello della produzione o del desiderio» (J. Baudrillard, *Della seduzione*, ES, Milano, 1995, p.12).

⁵⁶⁹ «La produzione – sostiene Baudrillard – non fa che accumulare e non si allontana dal proprio fine. Sostituisce tutti gli effetti illusionistici con uno solo: il suo, divenuto principio di realtà. La produzione, come la rivoluzione, pone fine all'epidemia delle apparenze. Ma la seduzione è ineluttabile. Nessun essere vivente vi sfugge» (Ivi, p. 89).

⁵⁷⁰ J. Baudrillard, *L'altro visto da sé*, Costa & Nolan, Genova, 1987, p. 49.

⁵⁷¹ Continua Baudrillard: «Questa maledizione si è mantenuta inalterata attraverso la morale e la filosofia, e oggi attraverso la psicoanalisi e la “liberazione del desiderio”. Può apparire paradossale che proprio oggi, nel momento in cui i valori del sesso, del male e della perversione sono divenuti promozionali e tutto quel che è stato maledetto festeggia la propria risurrezione spesso programmata, la seduzione sia comunque rimasta nell'ombra – vi sia definitivamente rientrata» (J. Baudrillard, *Della seduzione*, cit., p. 11).

⁵⁷² Ivi, p. 12.

⁵⁷³ J. Baudrillard, *Le strategie fatali*, Feltrinelli, Milano, 1984, p. 64.

dell'Oggetto, al suo gioco di apparenze, alla sua indifferenza sovrana verso le leggi che gli vogliamo continuamente affibbiare; il suo essere «l'effetto di un oggetto sovrano che ricrea in voi lo scompiglio originario e cerca di sorprendervi».⁵⁷⁴ Per questo bisogna «passare dalla parte dell'oggetto, prendere partito per l'oggetto».⁵⁷⁵ Nel pensiero di Jean Baudrillard vi è tutto il gioco di una sovversione semantica, di un'inversione prospettica, di una reversibilità gnoseologica che può essere compresa soltanto spostandosi nell'ordine radicale del *potlach* o nello spazio agonistico delle forme dell'*alea* e della vertigine descritte da Roger Caillois.⁵⁷⁶

Certo, gran parte della nostra cultura (scientifica, sociologica, filosofica, psicoanalitica), così impregnata del soggettivismo prospettico e così sensibile alle costruzioni (e decostruzioni) ermeneutiche, si affanna ancora a cercare sistemi di senso e di interpretazione tendenti ad una comprensione razionale e oggettiva del mondo – ovvero, nel senso weberiano, ad una completa razionalizzazione del mondo – ; eppure, sembra sempre sfuggirgli l'oggetto della sua stessa comprensione, la “verità” di quel “mondo” che si sottrae ironicamente ad ogni legge e ad ogni interpretazione⁵⁷⁷. Tutto sembra, allora, fatalmente sfuggire dal lato della seduzione: quello della reversibilità, dell'ironia dell'Oggetto. È questa, pertanto, la sfida lanciata da Jean Baudrillard: restituire all'Oggetto la sua potenzialità seduttiva, liberarlo dalle incrostazioni ermeneutiche del senso, dalle pretese euristiche e morali del soggetto.

«L'uomo – in passo leggiamo – non è né colpevole né innocente – viene sedotto e seduce, è il suo destino di oggetto, il suo destino oggettivo. Si è intuito come tutta questa teoria sia manichea. Evocare la seduzione significa approfondire il nostro destino di oggetto, e affrontare l'oggetto significa risvegliare il principio del Male».⁵⁷⁸

È questo, dunque il problema:

«Bisogna risvegliare il principio del Male che vive nel manicheismo e in tutte le grandi mitologie per affermare, contro il principio del Bene, non proprio la supremazia del Male, ma la duplicità fondamentale che vuole che un ordine qualsiasi esista solo per essere disobbedito, attaccato, esasperato smantellato».⁵⁷⁹

Nella visione manichea, generalmente intesa, il male, come sappiamo, è un principio indipendente che si erge contro il suo opposto. Nella teoria che propone Baudrillard, tuttavia, tale dualismo è pensabile soltanto entro l'ordine della reversibilità. La seduzione risveglia il principio del male suscitandolo in ciò

⁵⁷⁴ Ivi, p. 168.

⁵⁷⁵ Ivi, p. 169.

⁵⁷⁶ R. Caillois, *I giochi e gli uomini*, Bompiani, Milano, 1995.

⁵⁷⁷ «L'interpretazione – scrive il sociologo francese – infuria ovunque, e pare essere dotata di una violenza distruttrice – la psicanalisi è certamente, con la teoria del desiderio e della rimozione, l'ultimo e più bello di questi grandi sistemi di interpretazione. Allo stesso tempo, si constata che a tutti questi sistemi non è consentito di produrre alcuna cosa che discenda da una verità o da una soggettività qualsiasi. In fondo, tutto è già in questo, in questo malefico ribaltamento – l'impossibilità per ogni sistema, di fondarsi in verità, di spezzare il segreto e di svelare nulla. *Il discorso di verità è molto semplicemente impossibile*. Sfugge a se stesso. Tutto sfugge a se stesso, tutto si fa gioco della propria verità, tutto sfugge dal lato della seduzione. La furia di spogliare la verità, di arrivare alla verità nuda, quella che ossessiona tutti i discorsi di interpretazione, la furia oscena di togliere il segreto è direttamente proporzionale all'impossibilità di riuscirci mai. Più ci si avvicina, e più la verità arretra verso il punto omega, e più si accresce la furia di arrivare. Ma questa furia finisce col testimoniare l'eternità della seduzione e la sua impotenza di venirne a capo» (J. Baudrillard, *L'altro visto da sé*, Costa & Nolan, Genova, 1987, p. 56-7).

⁵⁷⁸ Ivi, p. 56.

⁵⁷⁹ J. Baudrillard, *Le strategie fatali*, Feltrinelli, Milano, 1984, pp. 68-9.

che vi si oppone; strategia parossistica e paradossale: evoca il male rivolgendolo contro se stesso. Ecco la sottigliezza:

«Le potenze malefiche che la seduzione ha izzato contro Dio, contro la morale, le potenze dell'artificio e del Cattivo Genio della dissimulazione e dell'assenza, della sfida e della reversione, che da lei sono sempre state incarnate e per le quali è stata maledetta, la seduzione oggi le può reinventare contro la terroristica influenza di verità e di verifica, di reperimento e di programmazione che ci circonda. La seduzione resta la forma incantata della parte maledetta...».⁵⁸⁰

Alla base di tale discorso vi è la convinzione che la società capitalistica pienamente sviluppata, quella che riserva la maggior parte possibile dei prodotti del lavoro all'accrescimento dei mezzi di produzione – all'*accumulazione* capitalistica (nel senso di Marx), o meglio, alla "priorità del futuro" (secondo l'espressione di Bataille) – sia divenuta oggi una società satura e "trasparente", che riproduce essenzialmente se stessa in un presente esponenziale estatico e infinito. Viviamo – è questa la diagnosi del sociologo francese – la società dell'"osceno", e osceno è tutto ciò che mette fine a qualsiasi sguardo, a qualsiasi segreto, a qualsiasi immagine, a qualsiasi rappresentazione. Non stiamo più nell'ordine dell'alienazione, quel "beneficio simbolico" che ancora ci illudeva dell'esistenza dell'Altro.

«La società dei consumi venne vissuta sotto il segno dell'alienazione, come società dello spettacolo – ma appunto, c'era uno spettacolo, e lo spettacolo, anche quando è alienato, non è mai osceno. L'oscenità comincia quando non c'è più spettacolo, non c'è più scena, non c'è più teatro, non c'è più illusione, quando tutto diventa di una trasparenza e di una visibilità immediata, quando tutto è sottoposto alla luce cruda e inesorabile dell'informazione e della comunicazione. *Non siamo più nel dramma dell'alienazione, siamo nell'estasi della comunicazione.* E questa estasi è oscena»⁵⁸¹.

Quando tutti gli eventi, tutte le funzioni, tutti gli spazi sono assorbiti nell'immanenza e nella trasparenza della comunicazione e dell'informazione, cadiamo immancabilmente nell'ordine dell'oscenità, ovvero, fuori dalla scena, dal gioco delle illusioni e delle rappresentazioni. Ed è proprio quest'ultimo gioco che la seduzione, paradossalmente, ha il compito di resuscitare. Sua, infatti, è la capacità di far apparire e scomparire, di sedurre il reale nel grande gioco dei simulacri, di potenziare e intensificare la simulazione (che consiste nello scambiarsi dei segni fra loro senza alcun riferimento al reale) e, allo stesso tempo, di andare oltre il suo dominio immanente:

«Il sistema attuale di discussione e di simulazione riesce a neutralizzare tutte le finalità, tutti i referenti, tutto il senso, ma non riesce a neutralizzare le apparenze. Controlla potentemente tutte le procedure di produzione del senso, non controlla la seduzione delle apparenze. Nessuna interpretazione può renderne conto, nessun sistema può abolirla. È la nostra ultima chance».⁵⁸²

⁵⁸⁰ J. Baudrillard, *L'altro visto da sé*, Costa & Nolan, Genova, 1987, p. 58

⁵⁸¹ Continua il sociologo: «Non è solo il sessuale a diventare osceno, c'è oggi tutta una pornografia dell'informazione e della comunicazione, una pornografia dei circuiti e delle reti, delle funzioni e degli oggetti nella loro leggibilità, nella loro fluidità, nella loro disponibilità, nella loro regolamentazione, nella loro significazione forzata, nella loro performatività, nei loro collegamenti, nella loro polivalenza, nella loro libera espressione... Non è più l'oscenità di ciò che è nascosto, rimosso, oscuro, è quella del visibile, è l'oscenità di ciò che non ha più segreto, di ciò che è interamente solubile nell'informazione e nella comunicazione» (Ivi, pp. 15-6).

⁵⁸² J. Baudrillard, *L'altro visto da sé*, Costa & Nolan, Genova, 1987, p. 57.

Detto altrimenti, e in termini ancor più paradossali: «Quel che ci salverà non è né un principio razionale né il valore d'uso, è il principio immorale dello spettacolo, è il principio ironico del Male»: la lotta simbolica dietro uno scambio «impossibile».⁵⁸³

Ancora negli ultimi lavori dedicati al terrorismo, come presto vedremo, le regole del gioco del terrore sono descritte nei termini della dualità, dell'antagonismo, della reversibilità, del rilancio e della sfida; sono le regole sacrificali del “simbolico” e del *potlach*, del dono avvelenato (*gift-gift*)⁵⁸⁴, del dono-inganno (*doron-dolon*), della “dose” (*dosis*) di veleno: sfidare il sistema con una violenza, una distruzione alla quale lo stesso non può rispondere se non attraverso la propria morte e il proprio crollo (Baudrillard 2000; 2002; 2005; 2006; 2008b). Trasferire la lotta in questa sfera vuol dire, al suo punto più estremo, che alla morte si possa rispondere solo con una morte uguale o superiore⁵⁸⁵.

II.3.2) L'ordine della metastasi

Al fondo di ogni seduzione, secondo la pura “legge delle apparenze”, vi è la potenza della “metamorfosi”. Così ne parla Baudrillard: «Il corpo della metamorfosi non conosce ordine simbolico, solo una successione vertiginosa in cui il soggetto si perde nelle concatenazioni rituali»⁵⁸⁶. Soltanto l'interruzione di questa trasfigurazione, di questo continuo passaggio tra forme⁵⁸⁷, mette fine a tale gioco vertiginoso: nasce l'ordine simbolico della “metafora”, figura dell’“esilio”, quello dell’anima rispetto al corpo: «il corpo non è più la superficie favolosa di iscrizione dei segni e delle divinità. È ormai solo la scena del fantasma e la metafora del soggetto».⁵⁸⁸

Dopo il corpo della “metamorfosi”, dopo quello della “metafora”, giunge il momento del corpo della “metastasi”: il corpo sociale della nostra contemporaneità. Il riferimento è senz'altro al sapere biologico, medico, oncologico, ma il discorso di Baudrillard si concentra, più nello specifico, sulla generale privazione del senso risultante dall'attuale impazzimento dei circuiti che investe inesorabilmente la corporeità⁵⁸⁹. «Fulminata, lobotomizzata, l'anima – è Baudrillard che scrive – finisce con l'essere una

⁵⁸³ J. Baudrillard, *Le strategie fatali*, Feltrinelli, Milano, 1984, p. 166.

⁵⁸⁴ In un breve saggio del 1924 intitolato appunto *Gift-gift*, Marcel Mauss ragionava sugli esiti linguistici e semantici del vocabolo *Gift* nelle lingue germaniche. La ricerca confermava, anche sul piano etimologico, un'ambivalenza fondamentale: attraverso il termine *gift* si esprimono due significati: “regalo” e “veleno” (J. Granet – M. Mauss *Il linguaggio dei sentimenti*, Adelphi, Milano, 1975, pp. 67-72).

⁵⁸⁵ «L'ipotesi terroristica – afferma Baudrillard – è che il sistema si suicidi in risposta alle sfide multiple della morte e del suicidio. Perché né il sistema né il potere si sottraggono all'obbligo simbolico – ed è su questa insidia che poggia la sola possibilità di una loro catastrofe. In questo ciclo vertiginoso dello scambio impossibile della morte, quella del terrorismo è un punto infinitesimale, ma in grado di provocare un'aspirazione, un vuoto, una convezione gigantesca. Intorno a questo punto infimo, tutto il sistema, quello del reale e della potenza, si densifica, si tetanizza, si raggomitola su se stesso e si inabissa nella sua stessa iperefficiacia» (J. Baudrillard, *Lo spirito del terrorismo*, Raffaello Cortina, Milano, 2002, pp. 24-5).

⁵⁸⁶ Leggiamo di seguito: «Neppure la seduzione conosce l'ordine simbolico. Solo quando si pone un freno a questa trasfigurazione delle forme le une nelle altre, emerge un ordine simbolico, si erge un'istanza, quale essa sia, il senso si metaforizza secondo la legge» (J. Baudrillard, *L'altro visto da sé*, Costa & Nolan, Genova, 1987, p. 36).

⁵⁸⁷ Passaggio e scambio di forme tra di loro – specifica Baudrillard – senza che si passi per l'immaginario simbolico di un soggetto (Ivi, p. 37).

⁵⁸⁸ Ibid.

⁵⁸⁹ Si tratta, infatti, di pensare, seguendo Baudrillard, un “corpo metastatico” non più promesso a nessuna resurrezione. Per dei mutanti, quali oggi per le scienze biologiche, genetiche e cibernetiche, in fin dei conti, siamo

circonvoluzione cerebrale»⁵⁹⁰. In tal senso, la definizione religiosa, metafisica o filosofica dell'essere ha ceduto il posto ad un'altra definizione:

«una definizione operativa in termini di codice genetico (DNA) e di una definizione cerebrale (il codice informativo e i miliardi di neuroni). Siamo in un sistema in cui non c'è più anima, non c'è più metafora del corpo – la stessa favola dell'inconscio ha perduto gran parte della sua risonanza. Nessun racconto, nessuna istanza viene più a metaforizzare la nostra presenza, nessuna trascendenza gioca più nella nostra definizione, il nostro essere si consuma nelle sue concatenazioni molecolari e nelle sue circonvoluzioni neuroniche».⁵⁹¹

Dal punto di vista della biologia, della genetica e della cibernetica, non siamo più dei semplici individui, ma dei potenziali mutanti. In questa nuova forma di razionalizzazione del corpo, anche le passioni sembrano sul punto di scomparire. Tutto è consegnato alla trasparenza, alla tensione di un'immanenza che ha cancellato ogni possibilità di trascendenza (e, con essa, di rimozione o trasgressione possibile). L'ordine della “metastasi”, detto altrimenti, è quello dell'auto-riproduzione all'infinito⁵⁹²: ordine (o disordine) della «demoltiplicazione per contiguità», della «proliferazione cancerosa», della virulenza, della programmazione senza organizzazione simbolica, senza obiettivo trascendente⁵⁹³. «Questo è il nostro attuale ideale-clone: il soggetto espurgato dell'altro, espurgato della sua divisione e votato alla metastasi di se stesso, alla pura ripetizione. Non è più l'inferno degli altri, è l'inferno dello Stesso».⁵⁹⁴ In una società in cui non si smette mai di accumulare e di aggiungere, abbiamo disimparato – secondo Baudrillard (che ancora qui rilegge Bataille) – che è dalla sottrazione e dall'assenza che nasce, in realtà, la potenza. Proprio per il fatto di non essere più in grado di affrontare la padronanza simbolica dell'assenza, cadiamo oggi nell'illusione inversa, quella, disincantata, della proliferazione degli schermi

«non può più esserci un Giudizio Universale, o una resurrezione dei corpi, perché quale corpo si resusciterà? Avrà cambiato formula, cromosomi, sarà stato programmato secondo altre variabili motrici e mentali, non avrà più diritto alla sua immagine» (Ivi, 39).

⁵⁹⁰ «Del resto – continua il sociologo –, è probabile che i nostri sapienti neurologi arriveranno un giorno a localizzarla nel cervello, come la funzione del linguaggio o la posizione eretta. Dipenderà dall'emisfero destro o dall'emisfero sinistro?» (Ibid).

⁵⁹¹ Ibid.

⁵⁹² Scrive Baudrillard: «Quando le cose, i segni, le azioni vengono liberati dalla loro idea, dal loro concetto, dalla loro essenza, dal loro valore, dal loro riferimento, dalla loro origine e dal loro fine, allora entrano in un'auto-riproduzione all'infinito. Le cose continuano a funzionare mentre l'idea che le accompagnava è da tempo scomparsa. Continuano a funzionare in un'indifferenza totale nei confronti del loro contenuto. E il paradosso è che esse funzionano ancora meglio» (J. Baudrillard, *La trasparenza del male*, SugarCo, Milano, 1991, p. 12).

⁵⁹³ «Gli esseri tecnologici attuali, le macchine, i cloni, le protesi, tendono tutti – sostiene ancora Baudrillard – verso questo tipo di riproduzione e gradualmente inducono lo stesso processo tra gli esseri cosiddetti umani e sessuati. Tutti i tentativi attuali, tra cui la ricerca biologica più avanzata, tendono verso la messa a punto di una tale sostituzione genetica, di riproduzione sequenziale lineare, di clonaggio, di partenogenesi, di piccole macchine celibi» (Ivi, p. 13).

⁵⁹⁴ Ivi, p. 134.

e delle immagini⁵⁹⁵. Così, dietro i suoi doppi e le sue protesi, dietro i suoi cloni⁵⁹⁶ e le sue immagini virtuali, dietro le sue demoltiplicazioni seriali – come dimostrano l'intelligenza artificiale e l'alta tecnologia –, l'essere umano scompare⁵⁹⁷. E scompare nella virulenza delle immagini e nell'"oscenità" dell'informazione, come, ancor più paradossalmente, nel progetto genetico della sua immortalità, nella «metastasi del sopravvivate»: «Una volta che l'umano non si definisce più in termini di libertà e di trascendenza, ma in termini di geni, la definizione dell'uomo – si legge ne *L'illusione della fine* – svanisce e con essa anche quella dell'umanesimo»⁵⁹⁸. L'immortalità non è più qualcosa da raggiungere – come ci spiegano i sistemi religiosi – attraverso la morte, ma uno stadio da conseguire nella sopravvivenza della vita: una qualità del sopravvissuto e, dunque, di ciò che è già morto, e che per questa ragione diventa immortale. Così leggiamo:

Siamo «immortali non più secondo l'anima, che è scomparsa, e neppure secondo il corpo, che è in via di sparizione, ma secondo la formula, immortali secondo il codice – esseri cioè per i quali ben presto non ci sarà più morte né rappresentazione della morte, e neppure, cosa ancor peggiore, illusione della morte».⁵⁹⁹

Se tutto, dunque, si gioca in questa infinita generazione dell'identico, nell'immanenza dei codici, nella trasparenza delle formule algebriche e genetiche, ciò non vuol dire l'abbandono del mondo al puro accidente, alla mera contingenza: l'immanenza abbandonata a se stessa – ed è questa l'intuizione di Baudrillard – non è affatto aleatoria. «Essa – sostiene il sociologo – dispiega delle concatenazioni, o degli scatenamenti, assolutamente inattesi, *in particolare questa forma singolare che coniuga la concatenazione e lo scatenamento, e che è l'esponenziale*».⁶⁰⁰ Di nuovo, dunque, una "elevazione di

⁵⁹⁵ Leggiamo ne *Il delitto perfetto*: «Ora, l'immagine non può più immaginare il reale, poiché coincide con esso. Non può più sognarlo, poiché ne costituisce la realtà virtuale. È come se le cose avessero inghiottito il loro specchio e fossero divenute trasparenti a sé stesse, completamente presenti a sé stesse, in piena luce, in tempo reale, in una trascrizione inesorabile. Al posto d'essere assenti da sé nell'illusione, sono costrette a iscriversi sulle migliaia di specchi al cui orizzonte è scomparso non solo il reale, ma anche l'immagine. La realtà è stata scacciata dalla realtà» (J. Baudrillard, *Il delitto perfetto*, Raffaello Cortina, Milano, 1996, p. 8).

⁵⁹⁶ La clonazione, in effetti, secondo il sociologo francese, si presenta come «lo stadio ultimo della simulazione del corpo, quello in cui l'individuo, ridotto alla sua formula astratta e genetica, è votato alla demoltiplicazione seriale» (J. Baudrillard, *Della seduzione*, cit., p.177).

⁵⁹⁷ E ci sono diversi modi di scomparire. Uno è il seguente: «La crescente cerebralità delle macchine porta di solito con sé la purificazione tecnologica dei corpi. Il corpo umano potrà contare sempre di meno sui suoi anticorpi e bisognerà quindi proteggerlo dall'esterno. La purificazione artificiale di qualsiasi ambiente, di ogni atmosfera, supplirà ai sistemi immunologici interni carenti. E se sono carenti, è perché una tendenza irreversibile, chiamata progresso, tende a provare il corpo e lo spirito umano dei loro sistemi di iniziativa e di difesa, per trasferirli a degli artefatti tecnici. Spossessato delle sue difese, l'uomo diventa completamente vulnerabile alla scienza. Spossessato dei suoi fantasmi, diventa completamente vulnerabile alla psicologia. Sbarazzato dei suoi germi, diventa completamente vulnerabile alla medicina. Non è privo di senso dire che lo sterminio degli uomini comincia con lo sterminio dei germi» (J. Baudrillard, *L'altro visto da sé*, cit., 1987, pp. 27-8).

⁵⁹⁸ J. Baudrillard, *L'illusione della fine*, Anabasi, Milano, 1993, p. 132. Così spiega Baudrillard: «A livello dei geni, del genoma e del patrimonio genetico, i segni distintivi dell'umano sfumano; in ogni caso, non hanno più valore simbolico, hanno solo una destinazione funzionale. Niente più trasfigurazione, niente più metafora: l'immortalità passa dalla parte del codice (biologico, genetico), solo indizio immortale rimasto, unico tratto a immortalarsi nella materia vivente. È il movimento perpetuo del codice, l'eternità metonimica delle cellule. Dappertutto la generazione attraverso la formula, algebrica, genetica, si è sostituita al gioco e al destino delle forme. Il peggio è che i vivi generati dalla formula non sopravvivranno alla loro stessa formula e sono quindi da subito dei morti viventi» (Ivi, 1993, p. 131). E poco prima scriveva: «Un tempo erano i morti che si imbalsamavano per l'eternità, oggi sono i vivi che vengono imbalsamati vivi nella sopravvivenza» (Ivi, 121).

⁵⁹⁹ Ivi, p. 135.

⁶⁰⁰ J. Baudrillard, *L'altro visto da sé*, Costa & Nolan, Genova, 1987, p. 42.

potenza” che si oppone al movimento dialettico (al movimento della trascendenza); un’elevazione che si dà come sfida lanciata dalle cose, dal mondo nel suo farsi, ironicamente, “oggetto” fatale, attrattore “esponenziale”. E qui, in questa “esponenzialità”, in questa elevazione di potenza che si sottrae ad ogni relazione dialettica, rincontriamo, paradossalmente, la forza mitica della seduzione; una forza «che si esprime con un potenziamento delle poste in gioco e non certo con un equilibrio»⁶⁰¹.

Se oggi, infatti, esiste ancora seduzione, questa si dà in quanto forma esponenziale che ossessiona la realtà obiettiva, o in quanto «spettro dell’alterità negata» resuscitato come processo autodistruttore. In un universo non dialettico, non sintetico, ma esposto agli estremi, la seduzione risveglia l’ambiguo “principio del Male”; del Male che, appunto, si riafferma nel fascino e nella seduzione opponendosi – e questa era una lettura che dava Bataille a le *Fleurs du Mal* di Baudelaire⁶⁰² – alle esigenze della volontà cosciente (in quanto volontà che può volere solo il bene). Si tratta, allora, di ripensare la perversione automatica e “metastatica” dell’oggetto che, al di fuori di ogni dialettica e a dispetto di qualsiasi alterità, assume a proprio valore l’infinita riproduzione dell’identico, dello “Stesso”: «La trasparenza del Male – sostiene Baudrillard⁶⁰³ – è anche questo»⁶⁰⁴. Ed è proprio lo spettro dello “Stesso” che, in altre forme – quelle del virus –, fa risorgere oggi il principio del Male, in un’assenza di alterità che genera e secerne, paradossalmente, un’altra alterità inafferrabile e assoluta⁶⁰⁵.

«Il principio del Male – ci ricorda il sociologo – è semplicemente sinonimo del principio di reversione e del principio di avversità. All’interno di sistemi in via di positivizzazione totale, e quindi di desimbolizzazione, il male equivale semplicemente, in tutte le sue forme, alla regola fondamentale di reversibilità».⁶⁰⁶

II.3.3) Il principio del Male e lo spettro del terrore

Sono la dualità e la reversibilità che, dunque, regolano il principio del Male. Da questo punto di vista, Baudrillard sembra sempre muoversi entro i margini di ciò che egli stesso ha, appunto, definito il “simbolico”, figura concettuale, come prima si è detto, opposta alla dialettica. In tal senso, la prospettiva duale e antagonista da lui adottata affonda in una rilettura radicale (e a-morale) del dualismo manicheo sospinta da una logica essenzialmente parossistica e paradossale – quella del *potlach*, per intenderci, o della “parte maledetta” di Bataille.

⁶⁰¹ Ivi, p. 43.

⁶⁰² G. Bataille, *La letteratura e il male*, SE, Milano, 1987, pp. 47-54.

⁶⁰³ J. Baudrillard, *La trasparenza del male*, cit., p. 134.

⁶⁰⁴ In un suo ultimo saggio, così ricordava Baudrillard: «La violenza classica faceva ancora apparire il Male, a volte lo faceva anche sparire. La nostra violenza, la virulenza, non fa che lasciarlo trasparire. Appartiene all’ordine della trasparenza e la sua logica è quella della trasparenza. La Trasparenza del Male» (J. Baudrillard, *L’agonia del potere*, Mimesis Edizioni, Milano – Udine, 2008, p. 39).

⁶⁰⁵ «D’altra parte – sostiene Baudrillard –, tutta la strategia di prevenzione della malattia non fa altro che trasferire il male dal corpo biologico al corpo sociale. Tutte le campagne contro l’aids, sfruttando la solidarietà e la paura – il vostro aids mi interessa –, esercitano un patetico contagio tossico quanto il contagio biologico» (J. Baudrillard, *Il delitto perfetto*, cit., p. 144).

⁶⁰⁶ J. Baudrillard, *La trasparenza del male*, cit., 1991, p. 74.

L'attualità parossistica di questa forma del Male espone paradossalmente il "terrore" come specchio della nostra scomparsa (o, quanto meno, come specchio della nostra scomparsa in quanto società politica). «La nostra violenza, quella prodotta dall'ipermodernità, è – sostiene Baudrillard – il terrore. È una violenza simulacro: ben più della passione, essa sorge dallo schermo, è della stessa natura delle immagini». ⁶⁰⁷ La forma specificatamente moderna del Male (ben più moderna delle cause "oggettive" che le si vogliono attribuire: politiche, sociologiche, psicologiche) è questa violenza terroristica: forma "virale", "iperreale" e "transpolitica".

«Il terrorismo, in tutte le sue forme, è lo specchio – scrive Baudrillard – transpolitico del male. Perché il vero problema, l'unico problema è: dov'è dunque finito il Male? Dovunque; l'anamorfose delle forme contemporanee del Male è infinita. In una società che, a forza di profilassi, di messa a morte dei suoi referenti naturali, di candeggiamento della violenza, di sterminio di tutti i suoi germi e di ogni sua parte maledetta, di chirurgia estetica del negativo, vuole ormai avere a che fare soltanto con la gestione calcolata e col discorso del Bene, in una società in cui non c'è più alcuna possibilità di dire il Male, quest'ultimo ha subito una metamorfosi in direzione di tutte le forme virali e terroriste che ci ossessionano». ⁶⁰⁸

Perché il terrorismo, come il virus, è ovunque: ai margini, come nel cuore stesso della cultura che lo combatte. Non si ha più linea di frontiere, di demarcazione che permetta di circoscriverlo: la sua, è un'estensione mondiale, globale, «come l'ombra portata di ogni sistema di dominio, pronto dappertutto a uscire dal sonno, come un agente doppio». ⁶⁰⁹

Detto altrimenti, l'arma assoluta del terrore è il principio del Male, lo «splendore della parte maledetta», la sua potenza simbolica. Nella sua versione "islamica" si presenta oggi come minaccia e denegazione dei valori occidentali di progresso, di razionalità, di morale politica, di democrazia ecc.; come carica manichea rivolta ad un Occidente, drammaticamente vulnerabile ad ogni attacco virale, che non sa più dire il Male ⁶¹⁰.

«L'Islam – è questa la tesi sostenuta dal sociologo – non esercita alcuna pressione rivoluzionaria sull'universo occidentale, non rischia di convertirlo o di conquistarlo: si accontenta di destabilizzarlo tramite questa aggressione virale in nome del principio del Male, al quale non abbiamo niente da opporre, e sulla base di quella catastrofe virtuale che costituisce la differenza di pressione tra i due ambienti, il rischio perpetuo per l'universo protetto (il nostro) di una depressurizzazione brutale dell'aria (dei valori) che respiriamo». ⁶¹¹

⁶⁰⁷ J. Baudrillard, *La trasparenza del male*, cit., p. 85.

⁶⁰⁸ Ivi, p. 91.

⁶⁰⁹ J. Baudrillard, *Lo spirito del terrorismo*, cit., p. 15.

⁶¹⁰ Si pensi oltre tutto, come ricorda Baudrillard, che la stessa Unione Sovietica, che per decenni ha incarnato per l'Occidente il principio del Male, si è schierata pian piano dalla parte del Bene, «dalla parte di una gestione ben temperata degli affari» (J. Baudrillard, *La trasparenza del male*, cit., p. 93).

⁶¹¹ Ivi, p. 94. «Se il terrorismo è il Male – e lo è certamente nella sua forma, non certo nell'accezione di G.W. Bush – allora – scrive ancora in un altro lavoro Baudrillard – è questa intelligenza del Male che dobbiamo capire, è questa convulsione interna dell'ordine mondiale, di cui il terrorismo è insieme il momento evenemenziale e il ritorno-immagine» (J. Baudrillard, *Il Patto di lucidità o l'intelligenza del Male*, Raffaello Cortina, Milano, 2006, p. 139).

Non abbiamo, dunque, più niente da opporre al Male, nessun sacrificio, nessun rilancio, nessuna risposta al *potlach* distruttivo innescato dalla *dépense* terroristica⁶¹². Il costante aumento del Male (che segue la sua escalation esponenziale) sotto le apparenze del Bene “trasparente” e “integrale” (questo “impero virtuale” del Bene, questa positività totale), è il destino della nostra realtà⁶¹³. È proprio qui, secondo Baudrillard, che si scopre, con il terrorismo, “l’Asse del Male”, come una sorta di esorcismo alla ricerca dell’alibi perfetto per l’esercizio e l’egemonia del Bene (perché adesso tocca paradossalmente al Bene, come prima si è detto, essere strumento del Male).⁶¹⁴ Ma si tratta sempre di un movimento verso lo sradicamento del Male, verso questa realtà integrale che non è altro se non una «purificazione etnica della realtà sotto il segno del Bene». ⁶¹⁵ Tutto ciò che vi resiste si converte in “terrorismo”:

«Si instaura così un contro-terrore generalizzato, un terrore bianco su scala mondiale e, da quel momento, la situazione si sviluppa autonomamente in modo esponenziale: è la scrittura automatica del Male, del terrore e del contro-terrore; è il Male assoluto che nasce paradossalmente dal tentativo di sradicarlo». ⁶¹⁶

Al di là dell’ideologia del politico, si apre, dunque, la scena del “Terrore contro Terrore”. Gli ultimi lavori di Baudrillard, specialmente quelli scritti dopo gli eventi dell’11 settembre 2001, ruotano quasi tutti intorno a questo problema:

«A un sistema che con il suo eccesso di potenza lancia una sfida insolubile, i terroristi rispondono con un atto definitivo a sua volta impossibile da ricambiare. Il terrorismo è l’atto che restituisce una singolarità irriducibile nel cuore di un sistema di scambio generalizzato. Tutte le singolarità (le specie, gli individui, le culture) che hanno pagato con la loro morte l’instaurarsi di una circolazione mondiale retta da una sola potenza si vendicano oggi con questo *transfert terroristico di situazione*». ⁶¹⁷

La posta in gioco è, dunque, la morte: morte contro morte: «La singolarità, suicidandosi, suicida nello stesso slancio l’altro – possiamo dire che gli atti terroristici hanno letteralmente “suicidato” l’Occidente». ⁶¹⁸

⁶¹² «La tattica del modello terroristico – scrive Baudrillard – consiste nel provocare un eccesso di realtà e nel far crollare il sistema sotto tale eccesso» (J. Baudrillard, *Lo spirito del terrorismo*, cit., p. 25).

⁶¹³ «Così la trasparenza, un tempo sognata come ideale, oggi – scrive il sociologo – può diventare un elemento del terrore. Tale è il liberalismo – ultima metamorfosi della libertà e della liberazione – che caratterizza le nostre società in fase terminale, in cui siamo soggetti a cure intensive» (J. Baudrillard, *L’agonia del potere*, cit., pp. 17-8).

⁶¹⁴ «Però l’asse del Male – sostiene Baudrillard – non esiste. L’unico asse che esiste è quello del Bene. Il Bene è direttivo, direzionale, possiede una finalità. È, in definitiva, un asse. Il Male, al contrario, non è mai direttivo, né direzionale, né tantomeno esattamente opposto al Bene. Non si deve dunque parlare di asse, ma di parallasse del Male. Là dove il Bene va dritto in avanti, il Male devia, è una devianza, una diversione, una deviazione, una seduzione, una perversione – in termini topologici, una distorsione. Solo il Bene può dunque rivendicare la parola “asse”. Ma è necessario creare un asse del Male immaginario per giustificare quello del Bene, cosa che è un errore, perché quando si cerca di combattere il Male su quest’asse immaginario, che lo si faccia militarmente o politicamente, esso sfugge. Si fa lo stesso errore quando lo si attacca frontalmente, perché tra il Bene da un lato, con i suoi effetti di verità e realtà, e il Male dall’altro, che sregola quella scrittura automatica del mondo effettuata dal Bene, non c’è confronto, non c’è diverbio. Lo scontro è asimmetrico» (Ivi, Ivi pp. 18-9).

⁶¹⁵, p. 19.

⁶¹⁶ Ivi, pp. 19-20.

⁶¹⁷ J. Baudrillard, *Lo spirito del terrorismo*, cit., p. 14.

⁶¹⁸ J. Baudrillard, *Power Inferno*, Raffaello Cortina, Milano, 2003, p. 37.

Le regole del gioco sono ancora quelle della dualità, dell'antagonismo, della reversibilità, del rilancio e della sfida; sono le regole, come si è visto, del "simbolico" e del *potlach*. Trasferire la lotta in questa sfera vuol dire, al suo punto più estremo, che alla morte si possa rispondere solo con una morte uguale o superiore.

«L'ipotesi terroristica – afferma Baudrillard – è che il sistema si suicidi in risposta alle sfide multiple della morte e del suicidio. Perché né il sistema né il potere si sottraggono all'obbligo simbolico – ed è su questa insidia che poggia la sola possibilità di una loro catastrofe. In questo ciclo vertiginoso dello scambio impossibile della morte, quella del terrorismo è un punto infinitesimale, ma in grado di provocare un'aspirazione, un vuoto, una convezione gigantesca. Intorno a questo punto infimo, tutto il sistema, quello del reale e della potenza, si densifica, si tetanizza, si raggomitola su se stesso e si inabissa nella sua stessa iperefficacia».⁶¹⁹

Sfida agonistica e immorale (il terrorismo immorale come risposta a una mondializzazione anch'essa immorale – l'evento del World Trade Center), l'antagonismo ha la sua posta in gioco nella morte come performance di una violenza altamente "simbolica" (più che "reale"). «I terroristi sono riusciti a fare della loro stessa morte un'arma assoluta contro un sistema che vive dell'esclusione della morte, che ha eretto a ideale l'azzeramento della morte, lo zero-morte»⁶²⁰. La loro azione, da cui la morte è inseparabile, non mira, in realtà, all'eliminazione impersonale dell'altro. Tutto è nella sfida e nel duello, e dunque in un rapporto duale, personale, con la potenza avversa. È come se esistesse un patto duale con l'avversario. Non si tratta, infatti, di uno scontro di civiltà (Huntington) o di religioni, ma di qualcosa che va al di là dell'Islam e dell'America, su cui si tenta di focalizzare il conflitto. Questo qualcosa è, appunto, un antagonismo fondamentale, «un antagonismo che designa, attraverso lo spettro dell'America (che è forse l'epicentro, ma non certo l'incarnazione della mondializzazione) e attraverso lo spettro dell'islam (che non è certo, per parte sua, l'unica incarnazione del terrorismo), *la mondializzazione trionfante alle prese con se stessa*».⁶²¹

È questa, dunque, in fin dei conti, l'ipotesi di Baudrillard:

«Il terrorismo in fondo non ha senso, non ha obiettivi, e non va misurato sulla base delle sue conseguenze "reali", politiche e storiche. Ed è paradossalmente perché non ha senso che fa evento in un mondo sempre più saturo di senso e di efficacia. L'ipotesi vincente è quella che pensa il terrorismo al di là della sua violenza spettacolare, al di là dell'islam e dell'America, come l'emergenza di un antagonismo radicale nel cuore stesso del processo di globalizzazione, di una forza irriducibile a questa realizzazione integrale, tecnica e mentale, del mondo, a questa evoluzione inesorabile verso un ordine mondiale compiuto. Contro-potenza vitale alle prese con la potenza di morte del sistema. Potenza di sfida a una globalità totalmente solubile nella circolazione e nello scambio. Potenza di una singolarità irriducibile, che si va facendo più violenta man a mano che il sistema estende la sua egemonia – sino a un evento di rottura come quello dell'11 settembre, che non risolve l'antagonismo ma gli conferisce d'un sol colpo una dimensione simbolica».⁶²²

⁶¹⁹ J. Baudrillard, *Lo spirito del terrorismo*, cit., pp. 24-5.

⁶²⁰ Ivi, pp. 22-3. I terroristi, scrive a ancora Baudrillard, «oltre che delle armi proprie del sistema, dispongono anche di un'arma fatale: la propria morte». E questa è un'«arma altamente simbolica» (Ivi, p. 28).

⁶²¹ Ivi, p. 16.

⁶²² J. Baudrillard, *Power Inferno*, cit., pp. 30-1.

L'ordine del terrorismo dà allora luogo a un evento simbolico che si pone al di là della sua stessa comprensione morale⁶²³. In tal senso, il terrorismo non inventa niente e non inaugura niente: porta semplicemente le cose all'estremo, al parossismo. Si limita a tradurre il principio generale di incertezza (quello, ad esempio, dei capitali fluttuanti) in insicurezza totale; porta paradossalmente a compimento il terrore insinuato dappertutto, «a dosi omeopatiche», nella violenza istituzionale, mentale e fisica del nostro mondo⁶²⁴. Perché se tutte le strategie volte alla sicurezza non sono che il prolungamento del terrore, la vera vittoria del terrorismo consiste proprio nell'aver precipitato l'intero Occidente in questa ossessione: nell'ossessione, appunto, della sicurezza (che non è altro che una forma velata di terrore perpetuo)⁶²⁵.

Nell'attentato dell'11 settembre, in questa sfida violenta alla logica trionfante della globalizzazione, dobbiamo dunque vedere un atto simbolico in senso forte (tale da implicare, con linguaggio nietzschiano – lo stesso che usa Baudrillard –, un rovesciamento e una trasmutazione dei valori); un atto simbolico, che può essere compreso soltanto alla luce dell'obbligazione simbolica, quella che ancora rimanda all'universo paradossale del *potlach*. Così lo spiega il sociologo:

«Per capire l'odio del resto del mondo nei confronti dell'Occidente, occorre rovesciare tutte le prospettive. Non è l'odio di coloro cui è stato tolto tutto e nulla reso, bensì quello di coloro cui si è dato tutto senza che possano restituirlo. Non l'odio dello spossamento e dello sfruttamento, bensì quello dell'umiliazione. Ed è a quest'ultima che il terrorismo dell'11 settembre vuole rispondere: umiliazione per umiliazione».⁶²⁶

Del resto, nell'universo simbolico del *potlach*, il dominio si fonda nell'assenza di contropartita: il dono unilaterale e gratuito (non restituito) è un atto di potere. Commenta Baudrillard:

«L'Impero del Bene, la violenza del Bene, consiste proprio nel donare senza contropartita possibile. [...] Oggi, non abbiamo più nessuno cui rendere, cui ripagare il debito simbolico – ed è questa la maledizione della nostra cultura: che in essa sia impossibile non il dono, ma il contro-dono, perché tutte le vie sacrificali sono state neutralizzate e disinnescate – ci resta solo una parodia di sacrificio, visibile in tutte le forme attuali della vittimizzazione».⁶²⁷

Di fronte al nostro «eccesso di realtà» (eccesso di potenza e di comfort), di fronte alla nostra «disponibilità universale», alla nostra «realizzazione definitiva», alla nostra stessa «sottomissione a una tecnologia integrale, a una realtà virtuale schiacciante, a un dominio delle reti e dei programmi»; di

⁶²³ Del resto, come sembra sostenere Baudrillard, la valutazione morale del terrorismo non è che il frutto di un nostro pregiudizio universale: «Il monopolio della valutazione del Bene e del Male l'abbiamo noi – restando sottinteso che la sola scelta “libera e responsabile” non può che essere conforme alla nostra legge morale. Che consiste nell'addebitare ogni resistenza, ogni infrazione ai nostri valori, a un oscuramento della coscienza» (Ivi, pp. 38-9).

⁶²⁴ Il terrorismo, detto altrimenti, «porta a compimento l'orgia di potenza, di liberazione, di flusso, di calcolo, di cui le Twin Towers erano l'incarnazione, pur essendo la decostruzione violenta di questa forma estrema di efficienza e di egemonia. Così, davanti al Ground Zero, alle macerie della potenza mondiale, non possiamo che ritrovare disperatamente – ci ricorda il sociologo – la nostra immagine» (Ivi, p. 32).

⁶²⁵ «Lo spettro del terrorismo – scrive Baudrillard – costringe l'Occidente a terrorizzarsi da solo – la rete poliziesca planetaria equivale in questo senso alla tensione di una guerra fredda universale, di una quarta guerra mondiale che si iscrive nei corpi e nei costumi» (Ivi, p. 51).

⁶²⁶ Ivi, p. 66.

⁶²⁷ Ivi, pp. 67-8.

fronte a questa dimensione “globale” e al suo scambio impossibile (senza contropartita), l’illusione di estirpare il terrorismo come un “male oggettivo” è totale, «perché, così com’è, nella sua assurdità e nel suo non senso il terrorismo – conclude il sociologo – è il verdetto e la condanna che la nostra società pronuncia su se stessa». ⁶²⁸

II.3.4) Verso una «teoria fatale»

Ecco, dunque, il problema: «Il mondo, aumentando il suo delirio, ha fatto salire l’offerta di sacrificio. Il ricatto del reale. Oggi, per sopravvivere, l’illusione non conta più, bisogna avvicinarsi alla nullità del reale». ⁶²⁹ Occorre dunque una teoria che, al movimento dialettico della produzione sostituisca quello, fatale, della seduzione.

Siamo sempre entro la logica del rilancio e della sfida, entro la sfera dell’antagonismo del *potlach*. Forse – ed è questa la tesi del sociologo – «non c’è che una e una sola strategia fatale: la teoria» (Ibid). Una teoria radicale, però, non intesa come “dialettizzazione” e “universalizzazione” dei concetti, e neanche come mera “critica”: ci vuole, appunto, una teoria “fatale”. Baudrillard la spiega così:

«L’unica differenza, tra una teoria banale e una teoria fatale, è che nell’una il soggetto si crede sempre più scaltro dell’oggetto, mentre nell’altra si suppone l’oggetto sempre più scaltro, più cinico, più geniale del soggetto, atteso ironicamente dietro l’angolo. Le metamorfosi, le astuzie, le strategie dell’oggetto sorpassano l’intendimento del soggetto. L’oggetto non è né il doppio né il rimosso del soggetto, né il suo fantasma né la sua allucinazione, né il suo specchio né il suo riflesso, ma esso ha la sua strategia specifica, è detentore di una regola del gioco impenetrabile al soggetto, non perché sia profondamente misteriosa, ma perché è infinitamente ironica». ⁶³⁰

Non siamo più nell’ordine dell’*esilio* originario, della caduta e del distacco, della frattura tra il soggetto e l’oggetto. L’ironia dell’oggetto, e della sua realizzazione, non ha riguardo per il soggetto e per la sua alienazione; non ha riguardo per la sua legge e per il suo desiderio. La sfera dell’oggetto eccede e oltrepassa il soggetto; non è dell’ordine della produzione (di ciò che è da realizzare), ma dell’ordine della seduzione (di ciò che è compiuto): per questo non gli si può in alcun modo sfuggire.

Non si può fare del mondo uno specchio del soggetto (un mondo di forme distinte dal loro doppio, dalla loro ombra, dalla loro immagine).

Il compito della teoria non è più quello di comprendere e interpretare l’oggetto; non è più un compito critico. Il compito della teoria è di sfidare l’oggetto (e il suo «irredentismo») sul suo stesso piano: quello dell’ironia, dell’indifferenza, del male. È questa, in fin dei conti, la “sfida teorica”: «passare dalla parte

⁶²⁸ Ivi, p. 70.

⁶²⁹ J. Baudrillard, *Le strategie fatali*, cit., p. 161.

⁶³⁰ Leggiamo più avanti nel testo: «Noi confondiamo il fatale con il ritorno del rimosso (ciò a cui non si sfugge è il desiderio), ma l’ordine della fatalità è antitetico a quello della rimozione. Ciò a cui non si sfugge non è il desiderio, è la presenza ironica dell’oggetto; è alla sua indifferenza e alle sue concatenazioni indifferenti, alla sua sfida, alla sua seduzione, è alla sua disobbedienza all’ordine simbolico (dunque anche all’inconscio del soggetto, se questi ne avesse uno), è in una parola al principio del Male, che non si sfugge» (Ivi, p. 162).

del principio del Male»⁶³¹; risvegliare il Male nella sua potenza “attrattiva”, “oggettiva”, “seduttiva”, “fatale”. Perché mettersi dalla parte del Male, vuol dire partecipare alla disgregazione suicida che la Potenza rivolge contro se stessa, assumersi la responsabilità della «denegazione radicale» del Sistema. Su questo piano, si tratta, allora, di ripensare una teoria in grado di fare i conti con una realtà “integrale”, “totale”, che ha perso, paradossalmente, il suo “principio di realtà”.

«Di fronte a noi – scrive Baudrillard – stanno eventi di tutti i tipi, imprevedibili. Sono già stati o stanno per arrivare. Non possiamo fare altro che puntare in qualche modo un proiettore e mantenere l’apertura telescopica su questo mondo virtuale, nella speranza che alcuni di questi eventi abbiano la cortesia di lasciarsi riprendere. La teoria può essere questo soltanto: una trappola tesa nella speranza che la realtà sia abbastanza ingenua da lasciarsi prendere».⁶³²

In fin dei conti, il ragionamento di Baudrillard segue sempre una logica parossistica ricalcata sull’antagonismo del *potlach*: logica simbolica e sacrificale destinata a portare le cose al loro limite estremo (Bataille). È il principio dello «scambio impossibile», della dualità irriducibile, della reversibilità radicale che resuscita la potenza «intelligente» del Male. Contro tutte le interiorità soggettive occorre risvegliare questa «Eternalità» del Male, questa potenza esterna che, al di là del principio finale del soggetto, annuncia e innalza la reversibilità fatale dell’Oggetto.

Questa ironia è anche, a ben vedere, l’ironia della Storia: di una Storia che è ormai soltanto memoria, senza passato, accumulativa e istantanea: un «pattumiera» di rifiuti che dal tempo ciclico traghetta nell’«ordine del riciclabile». Per questo la teoria, oltre ad abbandonare ogni pretesa critica (come ancora nei *Francofortesi*), abbandona anche la linearità esplicativa tipica di ogni filosofia della storia impegnata nel dispiegamento progressivo dell’idea di ragione.

«In un momento imprecisato degli anni Ottanta del XX secolo, la storia – così scrive Baudrillard – ha fatto un’inversione di rotta. Una volta superato l’apogeo del tempo, il vertice della curva dell’evoluzione, il solstizio della storia, comincia la fase discendente degli eventi, il percorso in senso inverso. [...] È la fine della linearità. In questa prospettiva il futuro non esiste più. Ma se non c’è più futuro, non c’è più neppure fine. *Non si tratta quindi nemmeno della fine della storia*. Abbiamo a che fare con un processo paradossale di reversione».⁶³³

Si tratta, dunque, di celebrare «l’illusione della fine», «lo sciopero degli eventi», l’ossessione della storia per la propria ineluttabile scomparsa: il fantasma globale di catastrofe che aleggia sul mondo contemporaneo finisce, paradossalmente, per risolversi nell’impressione che non avvenga più niente di reale. Ed è forse questo, paradossalmente, il significato più radicale delle visioni apocalittiche contemporanee: la liberazione del tempo reale della storia (nelle reti globali dell’informazione e della comunicazione) cede all’ordine della simulazione, alla circolazione pura e infinita di un’iperrealtà senza fine che sfugge alla scadenza stessa del Giudizio ultimo (o della Rivoluzione). L’apocalisse non segna

⁶³¹J. Baudrillard, *La trasparenza del male*, cit., p. 118. Il che comporta, secondo Baudrillard, «un giudizio non solo critico ma criminale». E ciò anche se, un tale giudizio, «permane in ogni società, anche liberale (come la nostra!), pubblicamente impronunciabile». Qualunque posizione che prenda le parti dell’inumano o del principio del Male, infatti, «viene rigettata da qualunque sistema di valori» (Ibid).

⁶³² Ivi, p. 121.

⁶³³ J. Baudrillard, *L’illusione della fine*, cit., pp. 21-22.

più la fine della storia, ma la sua scomparsa entro i termini esponenziali di una riproducibilità infinita: la stessa riproducibilità che esaurisce il sociale nell'ordine della sua stessa reversibilità immanente. Il che, a ben vedere, non annuncia affatto, come nell'escatologia del disvelamento evangelico, il prossimo e trascendentale avvento di una città celeste, ma più che altro suggerisce, nell'eco di suggestioni nietzschiane e deleuziane⁶³⁴, la cattura del tempo nell'ordine dei simulacri.

È qui che il Male diventa trasparente (fluido, liquido, virale, interstiziale, immanente); è questa la trasparenza del Male, che non è affatto il suo essere trasparente allo sguardo, bensì il suo “trasparire” attraverso tutte le cose nella misura in cui le stesse hanno perso, insieme alla loro sostanza, la loro immagine, il loro specchio, il loro riflesso, la loro ombra. Ed è qui, alla stessa maniera, che la teoria cambia rotta: non gioca più come «modo di produzione», come analisi e interpretazione, ma come «modo di sparizione» – proprio come l'Oggetto diventa il modo di sparizione del soggetto.

«La teoria – sostiene Baudrillard – non potrebbe avere per fine di essere il riflesso del reale, né di entrare con lui in un rapporto di negatività critica. Questo fu il pio desiderio di un'epoca perpetuata dai Lumières, ed è ancora questo desiderio a regolare oggi lo statuto morale dell'intellettuale. Ma questa dialettica così bella pare oggi sregolata. A cosa serve la teoria? Se il mondo è a stento conciliabile con la concezione di reale che gli viene imposta, la teoria non è certo lì per riconciliarlo, è lì al contrario per sedurre le cose, per strapparle alla loro condizione, per forzarle a una sovraesistenza incompatibile con quella del reale. Ed essa stessa ne fa le spese in un'autodistruzione profetica. Se parla del superamento dell'economico non può essere essa stessa un'economia del discorso. Deve farsi eccessiva e sacrificale per parlare di eccesso e di sacrificio. Deve farsi simulazione, e adottare la stessa strategia del suo oggetto. Se parla di seduzione, deve farsi seduttrice, e adottare gli stessi stratagemmi. Se non aspira più al discorso della verità, deve prendere la forma di un mondo da cui la verità si è ritirata. Diventa allora il suo stesso oggetto».⁶³⁵

La teoria può essere dunque soltanto una sfida al reale, come il reale, al contempo, non può essere che una sfida alla teoria. La loro è una relazione reciproca e paradossale come quella alimentata nell'antagonismo del *potlach*; sfida al “reale”, come sfida alla sua “riflessione”: una sorta di “scambio impossibile” votato parossisticamente alla loro inattuabile riconciliazione⁶³⁶.

Ecco la provocazione di Baudrillard: la teoria non può limitarsi a descrivere, analizzare e interpretare il reale; deve invece spingersi oltre, facendosi essa stessa «avvenimento nell'universo che descrive».⁶³⁷ Solo così, nell'“acceleramento” della logica che definisce l'ironia dell'oggetto, può trovare una sua collocazione, anche «al prezzo di una distorsione deliberata della verità attuale».⁶³⁸ Dadaismo teorico (o teoria dadaista) potremmo anche dire.

Ciò che però non si può trascurare e che la stessa teoria, una volta passata dalla parte dell'oggetto, non fa che seguire il modello della Storia: della storia che ha strappato le cose alla loro natura e alla loro

⁶³⁴ A tal proposito, si veda soprattutto G. Deleuze, *Logica del senso* (1969), Feltrinelli, Milano, 1975.

⁶³⁵ J. Baudrillard, *L'altro visto da sé*, Costa & Nolan, Genova, 1987, pp. 73-4.

⁶³⁶ «Non è – spiega il sociologo – uno stato oggettivo delle cose, ma un limite radicale dell'analisi, al di là del quale più nulla gli obbedisce, in cui dunque non ha più nulla da dire. Ma anche la teoria è fatta solo per disobbedire al reale, di cui essa costituisce il limite inaccessibile. Irriconciliazione della teoria e del reale, corollario dell'irriconciliazione del soggetto e dei propri fini. Tutti i tentativi di riconciliazione sono illusori e votati all'insuccesso» (Baudrillard 1987, p. 74).

⁶³⁷ Ivi, p. 74.

⁶³⁸ Ibid.

origine mitica per risolverle nel tempo. «Oggi – è ancora il sociologo che scrive – è necessario strapparle alla loro storia e alla loro fine per poter cogliere di nuovo il loro enigma, il loro percorso reversibile, il loro destino»⁶³⁹. Se questo è vero, il compito attuale della teoria è allora quello di sfidare il mondo ad essere ancora più oggettivo, più ironico, più seducente, più reale o più irreale. «La teoria ha senso solo in questo esorcismo», ed è in tal modo che assume la forza di un «segno fatale, più inesorabile ancora della realtà».⁶⁴⁰ Niente più “indagine” o “esame” (nell’accezione e nel senso che Michel Foucault ha dato a queste pratiche conoscitive⁶⁴¹): la teoria deve riattualizzare la forma duale del “duello”, della sfida, della “prova di forza”; niente più indagine per conoscere la “verità”, niente più “testimonianza” sui fatti, ma scontro tra due forze: quella della teoria che tenta di sedurre l’oggetto (il mondo) e quella del mondo (l’oggetto) che dissimula i suoi segreti. Si tratta, dunque, di ingaggiare una lotta in cui si vince o si perde, in cui prevale il più forte, come nelle “ordalie” medievali, come nelle forme binarie di competizione rituale, nelle faide del vecchio diritto feudale: l’importante è stabilire chi è il più forte e, al contempo, colui che può ottenere ragione.

«Siamo Stoici: se il mondo è fatale, siamo più fatali di lui. Se è indifferente, siamo più indifferenti di lui. Bisogna vincere il mondo e sedurlo con un’indifferenza almeno uguale alla sua».⁶⁴² È questo l’invito che Baudrillard ci rivolge per una teoria “ironica” capace di sfida e di duello: occorre spingere il mondo oltre i suoi limiti, oltre le trappole del “reale” e del “vero”; occorre farlo parlare nell’eccesso, nel parossismo e nel paradosso. Occorre, dunque, risvegliare il principio del Male. Solo una teoria all’altezza del Male può proteggerci da «questa realtà inesorabile» e lanciare un’ultima sfida all’indifferente oggettività delle cose. È forse questo l’ultimo atto della commedia inscenata da un’“ironia” ancora in cerca di un disperato colloquio con il mondo:

«Il fatale, l’osceno, il reversibile, il simbolico, non sono concetti, dal momento che nulla distingue l’ipotesi dall’asserzione: l’enunciazione del fatale è anch’essa fatale, o non è. In questo senso, è proprio un discorso da cui la verità si è ritirata (come si ritira una sedia sotto qualcuno che sta per sedersi).⁶⁴³

⁶³⁹ Leggiamo di seguito: «La teoria stessa deve essere in anticipo sul suo stesso destino. Bisogna infatti prevedere per ogni pensiero degli strani domani. La teoria è comunque votata ad essere stravolta, deviata, manipolata. Meglio quindi che essa stessa si stravolga, che si stravolga da sola. Se aspira a degli effetti di verità, deve eclissarli col suo stesso movimento. La scrittura è fatta per questo. Se il pensiero non è in anticipo su questo stravolgimento con la sua stessa scrittura, sarà il mondo a farsene carico, con la volgarizzazione, lo spettacolo o la ripetizione. Se la verità non si nasconde da sola, sarà il mondo a farla sparire sotto le forme più diverse, con una sorta di ironia oggettiva, o di vendetta» (Ivi, p. 75).

⁶⁴⁰ Ivi, pp. 75-6.

⁶⁴¹ Mi riferisco in special modo a *La verità e le forme giuridiche*, testo in cui Michel Foucault mette in relazione i rapporti di potere, le pratiche giudiziarie e le forme del sapere (Foucault 1994).

⁶⁴² Ivi, p. 76.

⁶⁴³ Ibid.

II.4) Potere e violenza simbolica negli studi di Pierre Bourdieu

II.4.1) La dimensione simbolica del dominio

A questo punto, è senza dubbio importante soffermarci su ciò che, sul piano sociologico, Bourdieu ha definito i modi di dominio, mostrandone la dimensione simbolica (ciò che in realtà, dal suo punto di vista, caratterizza ogni forma di dominio, anche quando questa sembra basarsi unicamente sull'uso della forza o del denaro).

Per Bourdieu il dominio consiste innanzitutto nel potere di definire e far riconoscere i principi di classificazione dominanti: nel potere di imporre un determinato principio di visione e divisione comune. È a tal proposito, dunque, che Bourdieu, in un saggio del 1977, introduce il concetto di potere simbolico, definendolo come

«potere di costruire il dato attraverso l'enunciazione, di far vedere e di far credere, di confermare o di trasformare la visione del mondo e, in questo modo, l'azione sul mondo, potere quasi magico che permette di ottenere l'equivalente di ciò che è ottenuto con la forza (fisica o economica), grazie all'effetto specifico di mobilitazione, che si esercita soltanto se è riconosciuto, cioè misconosciuto come arbitrario».⁶⁴⁴

Per certi versi, il potere simbolico è il potere esercitato dall'ordine delle cose; un ordine che, sradicato dalla sua genesi storica e dal suo rapporto con le forme di dominio, tende ad essere percepito come “naturale”, abituale, dato per scontato, legittimo. «Il potere simbolico, potere subordinato, è una forma – specifica Bourdieu – trasformata, cioè irrecognoscibile, trasfigurata e legittima, delle altre forme di potere»⁶⁴⁵.

Tornando a Pascal Bourdieu non ha cessato di ricordare come l'ordine sociale non sia altro che l'ordine dei corpi:

«l'assuefazione al costume e alla legge che la legge e il costume producono con la loro stessa esistenza e la loro persistenza è sufficiente, per l'essenziale, e senza che sia necessario alcun intervento deliberato, a imporre un riconoscimento della legge fondato sul misconoscimento dell'arbitrio che ne è alla radice»⁶⁴⁶.

Diversamente dal comando, l'ordine diviene efficiente attraverso la mediazione di colui che lo esegue, anche senza l'intervento di una scelta cosciente e deliberata ma comunque sulla base di ciò che Pascal definiva «l'automa», cioè su disposizioni preparate a riconoscerlo praticamente.

Definendo l'«habitus»⁶⁴⁷ come il «prodotto di un'acquisizione storica», Bourdieu ricordava come «gli strumenti di costruzione del sociale che esso investe nella conoscenza pratica del mondo e nell'azione

⁶⁴⁴ P. Bourdieu, *Sul potere simbolico*, in *La rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu*, a cura di A. Boschetti, Marsilio, Venezia, 2003, p.126.

⁶⁴⁵ Ivi, p.127.

⁶⁴⁶ P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 176.

⁶⁴⁷ Lo stesso concetto di *habitus* formulato da Bourdieu, rimanda essenzialmente alle intuizioni pascaliane sull'abitudine e sul costume ovvero, a quello «schema cognitivo» che, come ha mostrato appunto Pascal, influisce

sono socialmente costruiti, cioè strutturati dal mondo che essi strutturano»⁶⁴⁸. Ed è in questo senso che si riferiva a Pascal, alla sua idea di costume, cioè «all'educazione e all'addestramento del corpo»⁶⁴⁹. Un'educazione e un adattamento che rimandano, almeno in Pascal, a quel sistema di simboli su cui si adagia l'abitudine, quale sistema cognitivo appreso che determina gli apprendimenti successivi. E, a tal proposito, potremmo parlare anche di una "precomprensione" del mondo – in senso ermeneutico – che precede e determina le comprensioni successive.

Di qui, secondo Bourdieu, più l'"ordine delle cose" è percepito come "naturale" e legittimo dai dominati, più facilmente si realizzano forme di dominio da parte dei dominanti (detentori del potere simbolico di definire e cambiare quell'ordine delle cose).

Come infatti vedremo, correlato al concetto di potere simbolico è, per Bourdieu, il concetto di violenza simbolica, uno dei principali meccanismi di dominio che i dominanti esercitano sui dominati, e che gli stessi dominati – non riconoscendo la violenza per ciò che essa è, ma assumendola come ordine delle cose – tendono a legittimare e riprodurre.⁶⁵⁰

In effetti, l'insieme degli strumenti concettuali e metodologici messi a punto da Bourdieu nella teoria dell'attore sociale converge nell'analisi dei dispositivi di dominio. L'interrogativo da cui parte il sociologo è, in realtà, elementare: come è possibile che un ordine sociale palesemente fondato sull'ingiustizia possa perpetuarsi senza che venga posta, se non in situazioni di crisi, la questione della sua legittimità? A cosa si deve la sorprendente facilità con la quale i dominanti impongono il loro dominio?⁶⁵¹ La risposta, pensata attraverso un itinerario teorico ed empirico, si articola su diversi livelli. Per prima cosa occorre sgomberare il campo da una visione meramente «fisicalista» del potere, che concepisce le relazioni di dominio come prodotto di aperta coercizione o di violenza fisica. Se per Gramsci negli ordinamenti liberali era l'egemonia culturale (nell'arena della "società civile") ad esercitare un ruolo di primaria importanza, per Bourdieu nelle società complesse contemporanee non è (come del resto per Gramsci) la coercizione, ma la *legittimazione* a giocare un ruolo di primo piano: è sufficiente che vengano messi in atto dispositivi di *giustificazione* dell'ordine esistente, quegli stessi dispositivi che passano attraverso la concordanza tra strutture cognitive e strutture sociali. E qui incontriamo l'altro livello evidenziato dall'analisi di Bourdieu: la reciproca concordanza tra sistemi simbolici e mondo sociale.

«L'ordine simbolico si fonda sull'imposizione all'insieme degli agenti di strutture cognitive che devono una parte della loro consistenza e della loro resistenza al fatto di essere, almeno apparentemente, coerenti e sistematiche e oggettivamente accordate con le strutture oggettive del mondo sociale».⁶⁵²

sulla percezione, sull'attività teorica e su tutte le forme dell'agire (C. Piazzesi, *Abitudine e potere. Da Pascal a Bourdieu*, ETS, Pisa, 2003).

⁶⁴⁸ P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 155.

⁶⁴⁹ Ivi, p. 180.

⁶⁵⁰ P. Bourdieu, *La parola e il potere*, Guida, Napoli, 1988.

⁶⁵¹ Si veda a tal proposito P. Bourdieu, *Ragioni pratiche*, Il Mulino, Bologna, 2009, pp. 89-119.

⁶⁵² Ivi, p. 114.

In tal senso, il riconoscimento di legittimità non si configura come libero atto della coscienza, come in Weber, e non si tratta neanche di «falsa coscienza», come nella tradizione marxista. Si ha invece a che fare con un accordo immediato e tacito, «anteriore a ogni riflessione», che fonda la relazione di sottomissione «*doxica*» che ci lega, con tutti i legami dell'inconscio, all'ordine costituito.⁶⁵³

La legittimazione del potere affonda, dunque, le sue radici proprio nell'atteggiamento “naturale”, che è, in realtà «un rapporto politicamente costruito, come le categorie di percezione che lo rendono possibile». E qui la teoria di Bourdieu si distacca anche dalla tradizione durkheimiana. I sistemi simbolici non esercitano solo funzioni di comunicazione e d'integrazione sociale, ma operano come strumenti di potere in quanto agenti *costitutivi* della realtà sociale. Le parole fanno le cose, perché creano consenso sulla loro esistenza e sul loro senso.⁶⁵⁴

Dal momento che le categorie di percezione disponibili nel mondo sociale sono quelle create dal dominio, esse non solo rispecchiano l'ordine costituito, ma si impongono con tutte le apparenze della realtà oggettiva⁶⁵⁵. Lo stretto rapporto tra strutture sociali e strutture cognitive, che rappresenta una delle garanzie più solide di dominio sociale, dà quindi luogo a quel *potere simbolico* inteso come il potere di agire sul mondo agendo sulla rappresentazione del mondo.

In altri termini, il dominio (delle leggi, dei libri, delle persone, dei potenti) non riposa su basi naturali o sulle virtù della ragione, ma sulla «facoltà immaginativa» (sul suo «potere simbolico» che s'inscrive stabilmente nei corpi sotto schemi di percezione e di disposizioni) che rimanda alla «forza» del costume, dell'abitudine ovvero, all'«educazione e all'addestramento del corpo».⁶⁵⁶

«Ne segue che poteri fondati sulla forza (fisica o economica) possono ottenere la legittimazione solo da poteri che non possono essere sospettati di obbedire alla forza; e che l'efficacia legittimante di un atto di riconoscimento (omaggio, segno di deferenza, manifestazione di rispetto) varia in funzione dell'indipendenza, più o meno grande, di colui che la concede, agente o istituzione che sia, nei confronti di chi lo riceve (e anche del riconoscimento di cui è egli stesso accreditato)»⁶⁵⁷.

⁶⁵³ Scrive Bourdieu: «La soggezione all'ordine costituito è il prodotto dell'accordo fra le strutture cognitive che la storia dell'evoluzione dei gruppi (filogenesi) e individuale (ontogenesi) ha inscritto nei corpi e le strutture oggettive del mondo al quale si applicano: l'evidenza delle ingiunzioni dello Stato si impone così prepotentemente solo perché esso ha imposto le strutture cognitive secondo le quali è percepito» (Ivi, pp. 113-4). E più avanti sempre a proposito della legittimità e del potere statale scrive: «Non bisogna dimenticare che questa credenza politica primordiale, questa *doxa*, è un'ortodossia, una visione retta, dominante, prevalsa solo al termine di una lotta contro le visioni antagoniste, e che “l'atteggiamento naturale” di cui parlano i fenomenologi, ossia l'esperienza prima del mondo del senso comune, è un rapporto politicamente costruito, come le categorie di percezione che lo rendono possibile. Ciò che oggi appare evidente, anteriore alla coscienza e alla scelta, spesso ha rappresentato la posta di una lotta e si è istituito solo al termine di uno scontro tra dominanti e dominati. Il primo effetto dell'evoluzione storica è abolire la storia, rinviando al passato, ossia all'inconscio, le possibilità laterali che sono state accantonate. L'analisi della genesi dello Stato come fondamento dei principi di visione e di divisione in vigore nella zona di sua competenza permette di comprendere sia l'adesione “doxica” all'ordine istituito dallo Stato, sia i fondamenti propriamente politici di questa adesione in apparenza naturale. La *doxa* è un punto di vista particolare, il punto di vista dei dominanti, che si presenta e si impone come punto di vista universale, il punto di vista di quelli che dominano dominando lo Stato e che, nel fare lo Stato, hanno fatto del loro punto di vista il punto di vista universale» (Ivi, pp. 115-6).

⁶⁵⁴ P. Bourdieu, *La parola e il potere*, Guida, Napoli, 1988.

⁶⁵⁵ Per tali problemi si rinvia anche a P. Bourdieu, *La distinzione*, Il Mulino, Bologna, 1983.

⁶⁵⁶ P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, cit., p. 180.

⁶⁵⁷ Ibid. Continua ancora, più avanti, Bourdieu: «Così, occorre spendere forza per far misconoscere e riconoscere la forza e produrre quella forza giustificata che è il diritto» (Ivi, p. 111).

Detto altrimenti, seguendo il ragionamento di Bourdieu, riusciamo a comprendere che all'origine non vi è altro che il costume, cioè «l'arbitrario storico dell'istituzione storica che si fa dimenticare come tale tentando di fondarsi in ragione mitica, come le teorie del contratto, veri e propri miti d'origine delle religioni democratiche», o, in modo più banale, «naturalizzandosi e ottenendo così un riconoscimento radicato nel disconoscimento».⁶⁵⁸ I nostri principi naturali – come già ricordava Pascal – non sono che principi abituali, stabiliti e consolidati dal costume ovvero, dalle nostre abitudini. In questi territori, la pretesa della ragione di autofondarsi da sola, procedendo per deduzione rigorosa a partire da “primi principi”, non è che una mera illusione, una vana ambizione. I filosofi – ci ricorda ancora Bourdieu – hanno creduto molto più facile arrivare a conoscere tali principi, ma tutti senza riuscirci. Di qui quei titoli, tanto comuni, «*I principi delle cose, i principi della filosofia*, e simili, altrettanto fastosi nella realtà, sebbene meno nell'apparenza, di quell'altro, che è un pugno negli occhi: *De omni re scibili*»⁶⁵⁹.

«È in quanto strumenti strutturati e strutturanti di comunicazione e di conoscenza che i “sistemi simbolici” svolgono la loro funzione politica di imposizione o di legittimazione del dominio, e contribuiscono ad assicurare il dominio di una classe sull'altra (violenza simbolica), apportando il rinforzo della loro forza specifica ai rapporti di forza su cui sono fondati e contribuendo così, secondo la formula di Weber, ad “addomesticare i dominati”».⁶⁶⁰

A partire da queste considerazioni si può agevolmente comprendere come il potere simbolico eserciti una tra le più efficaci forme di violenza che si possa concepire, quella di costringere i dominati a collaborare attivamente alla loro dominazione. È qui che Bourdieu introduce la nozione di *violenza simbolica*, concetto essenziale per articolare le diverse forme e i differenti ambiti in cui il dominio viene esercitato: dallo Stato (luogo della concentrazione e dell'esercizio del potere simbolico) alle relazioni di genere e alla famiglia (artificio sociale e finzione), dai rapporti internazionali fra nazioni fino al dominio di classe.

«La violenza simbolica si istituisce tramite l'adesione che il dominio non può non accordare al dominante (quindi al dominio) quando, per pensarlo o per pensarsi o, meglio, per pensare il suo rapporto

⁶⁵⁸ Ibid. Secondo Bourdieu, «l'arbitrario è anche alla radice di tutti i campi, persino dei più “puri”, come i mondi artistico o scientifico: ciascuno di essi ha la sua “legge fondamentale”, il suo *nomos* (tradotto comunemente con “legge” ma che sarebbe forse meglio rendere con “costituzione”, un termine che richiama con maggiore aderenza l'atto di istituzione arbitraria, o con “principio di visione e divisione”, più vicino all'etimo). Non vi è nulla da dire di questa legge, se non, come Pascal, che “la legge è legge, niente di più”. Essa si enuncia – quando capita, in via eccezionale, che lo faccia – solo sotto forma di tautologie. Irriducibile e incommensurabile a ogni altra, la legge non può essere messa in rapporto con la legge di un altro campo, e con il regime di verità che esso impone – ciò appare particolarmente visibile nel campo artistico, il cui *nomos*, così come si è affermato nella seconda metà del secolo XIX (“l'arte per l'arte”) è l'inversione di quello del campo economico (“gli affari sono affari”). Stessa incompatibilità, come osservava Bachelard, tra lo “spirito giuridico” e lo “spirito scientifico” – il rifiuto di qualsiasi approssimazione, la volontà di abolire il vago, generatore di contese, può per esempio indurre il giurista a valutare il prezzo di un terreno alla lira, cosa assurda dal punto di vista dell'uomo di scienza. Ciò significa che, una volta accettato il punto di vista costitutivo di un campo, non si può assumere su di esso un punto di vista esterno: “tesi” che, per non essere mai posta come tale, non può essere contraddetta, il *nomos* non ha antitesi; principio di divisione legittima che può essere applicato a tutti gli aspetti fondamentali dell'esistenza, definendo il pensabile e l'impensabile, il prescritto e il proscritto, esso non può che restare impensato: matrice di tutte le domande pertinenti, non può produrre le domande capaci di metterlo in discussione» (Ivi, pp. 102-3).

⁶⁵⁹ Ivi, p. 101.

⁶⁶⁰ P. Bourdieu, *Sul potere simbolico*, cit. p. 123.

con il dominante, dispone soltanto di strumenti di coscienza che ha in comune con lui e che, essendo semplicemente la forma incorporata del rapporto di dominio, fanno apparire questo rapporto come naturale: o, in altri termini, quando gli schemi che egli impiega per percepirsi e valutarsi o per percepire e valutare i dominanti (alto/basso, maschile/femminile, bianco/nero) sono il prodotto dell'incorporazione delle classificazioni, così naturalizzate, di cui il suo essere sociale è il prodotto».⁶⁶¹

Il dominio maschile appare a Bourdieu come la «forma paradigmatica di violenza simbolica»⁶⁶², in quanto mostra esemplarmente come la simbiosi tra strutture cognitive e struttura sociale, che opera attraverso l'incorporazione nell'*habitus*,⁶⁶³ si fonda sulla dialettica descrizione-prescrizione. I sistemi simbolici più potenti sono infatti quelli che, mentre sembrano *descrivere* una realtà sociale (la relazione tra uomini e donne, lo Stato, la famiglia, ecc.), in realtà *prescrivono* un modo di esistenza. Proprio per questo l'analisi dell'*accettazione doxica del mondo* diventa per Bourdieu il vero fondamento di una teoria realista del dominio e della politica, ed occupa un posto tra i più importanti nella gerarchia dei compiti della sociologia. Compito della sociologia è infatti, prima di tutto, quello di assumere a proprio oggetto la lotta per il monopolio della rappresentazione legittima del mondo sociale; non tanto quello di prendere posizione, o di rovesciare la gerarchia, ma di oggettivare le gerarchie esistenti, la loro genesi sociale. Per Bourdieu, infatti, la teoria della conoscenza del mondo sociale è una dimensione fondamentale della teoria politica, nel senso in cui la lotta politica è al contempo una lotta cognitiva.

«Il mondo sociale – afferma Bourdieu – è contemporaneamente il prodotto e la posta in gioco di lotte simboliche, inseparabilmente cognitive e politiche, per la conoscenza e il riconoscimento, in cui ciascuno tende non soltanto a imporre una rappresentazione vantaggiosa di sé, ma anche ad acquisire il potere di imporre come legittimi i principi di costruzione della realtà sociale più favorevoli al suo essere sociale nonché all'acquisizione di un capitale simbolico di riconoscimento».⁶⁶⁴

Per Bourdieu, dunque, il compito fondamentale della sociologia risiede in un esercizio di storicizzazione capace di ricostruire la genesi dei principi di classificazione, e quindi delle forme e gerarchie del dominio.⁶⁶⁵

II.4.2) La violenza simbolica

Come si è detto, negli studi di Bourdieu, il concetto di *potere simbolico* appare fortemente correlato con quello di *violenza simbolica*. La violenza simbolica

⁶⁶¹ P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano, 1998, pp. 45-6.

⁶⁶² P. Bourdieu, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 131.

⁶⁶³ *Habitus* è la traduzione latina dell'*éxis* aristotelica. Si tratta di qualcosa di acquisito: "*éxis*" viene da "*échein*", avere; "*habeo*" è qualcosa di acquisito attraverso l'apprendimento, quindi qualcosa di costituito storicamente; il che implica che è storicamente deconstituibile. Infatti, qualcosa di storicamente costruito può sempre essere decostruito, trasformato dalla storia.

⁶⁶⁴ P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, cit., p. 196.

⁶⁶⁵ In tal senso, tra gli strumenti di liberazione dalla violenza simbolica, secondo Bourdieu, certi strumenti specifici degli intellettuali, in particolare la genealogia di Michel Foucault, risultano molto utili. Relativamente a Foucault, la sua storia sociale dei concetti, la storia sociale delle nozioni universali, vissute come universali, è, per Bourdieu, estremamente importante, non per relativizzare questi concetti, e quindi il concetto stesso di violenza simbolica, ma per mostrare come si sono sviluppate le condizioni sociali di possibilità di queste nozioni.

«è quella forma di violenza che viene esercitata su un agente con la sua complicità [...]. Per definire tutto ciò in maniera più rigorosa, potremmo dire che gli agenti sociali, in quanto sono agenti di conoscenza, anche quando sono sottoposti a determinismi, contribuiscono a produrre l'efficacia di ciò che li determina, nella misura in cui strutturano ciò che li determina. Ed è quasi sempre negli aggiustamenti tra i fattori determinanti e le categorie di percezione che li costituiscono come tali che si instaura l'effetto di dominio».⁶⁶⁶

La violenza simbolica, dunque, viene riprodotta dagli stessi dominati laddove questi applicano le categorie cognitive derivate dalle strutture di un mondo concepito come dato per scontato e "naturale". Il concetto di "violenza simbolica" (che non è un semplice effetto di imposizione) serve, pertanto, a Bourdieu per designare una forma di violenza "morbida", impercettibile, infinitesimale e quasi invisibile, capace comunque di legittimare qualcosa di particolare e di storicamente condizionato; una violenza che svolge un ruolo importante in molte situazioni e relazioni umane (come quelle, ad esempio, "pedagogiche" o "politiche" che implicano un'imposizione arbitraria di un arbitrio culturale).

In tal senso la violenza simbolica si presenta come un tipo di violenza cognitiva: una violenza che può funzionare solo appoggiandosi sulle strutture cognitive di chi la subisce ovvero, che può esercitarsi con la complicità di strutture cognitive che pur se inconse, sono profondamente incorporate, le quali – ad esempio nel caso della dominazione maschile – si apprendono attraverso la maniera di comportarsi, di esprimersi, di guardare, di gesticolare, di sedersi (gli uomini, nella nostra società, non si siedono come le donne).⁶⁶⁷

Come si è visto, i meccanismi di dominazione si configurano, allo stesso tempo, sia in modo oggettivo (sotto forma di differenziazione nella divisione del lavoro, ecc.), sia in modo soggettivo (nelle strutture mentali, sotto forma, appunto, di categorie di percezione, di valutazione, ecc., spesso in coscienti). La dominazione maschile, ad esempio, è una costrizione attraverso il corpo, fatta di forme o catene logico-pratiche, di disposizioni corporee riconducibili a ciò che la filosofia cartesiana classificava sotto la parola "passione". In sostanza, ciò significa che le disposizioni sono maniere di essere permanenti, iscritte in noi attraverso l'apprendimento, attraverso le ingiunzioni insensibili del mondo sociale, della famiglia ecc., e sono molto difficili da trasformare: ciò che Bourdieu, riferendosi alla tradizione tomistica, ascrive, come si è visto, al termine *habitus*.⁶⁶⁸

⁶⁶⁶ P. Bourdieu, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 129.

⁶⁶⁷ Si rimanda a tal proposito a P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, op. cit. Secondo Bourdieu, tali maniere variano a seconda dei sessi e dei ceti sociali. Nella maggior parte delle società, si insegna, ad esempio, alle donne ad abbassare gli occhi quando sono guardate. Dunque, attraverso questi apprendimenti corporei, vengono insegnate delle strutture, delle opposizioni tra l'alto e il basso, tra il diritto e il curvo. Il diritto evidentemente è maschile, tutta la morale dell'onore delle società mediterranee si riassume nella parola "diritto" o "dritto": "tieniti dritto" vuol dire "sii un uomo d'onore, guarda dritto in faccia, fai fronte, guarda nel viso". La parola "fronte" è assolutamente centrale, come in "far fronte a". In altri termini, attraverso delle strutture linguistiche che sono, allo stesso tempo, strutture corporali, si inculcano delle categorie di percezione, di apprezzamento, di valutazione, e allo stesso tempo dei principi di azione sui quali si basano i comportamenti, le ingiunzioni simboliche (le ingiunzioni del sistema di insegnamento, dell'ordine maschile, ecc.). In sintesi, l'ordine si impone proprio attraverso questa logica disposizionale.

⁶⁶⁸ Bourdieu, in effetti, definisce l'*habitus* come struttura strutturata che tende a generare pratiche adatte a quegli schemi da cui è stato prodotto – quindi pratiche adeguate, apprezzate, legittime e coerenti –. Al contempo l'*habitus* è per Bourdieu una struttura strutturante: e questo quando, come senso pratico, realizza la riattivazione del senso oggettivato nelle istituzioni. L'*habitus*, che si costituisce nel corso di una storia particolare, imponendo la sua logica particolare all'incorporazione, e attraverso cui gli agenti partecipano della storia oggettivata nelle istituzioni,

Una delle funzioni della nozione di violenza simbolica è quella di rendere intelligibili certe forme di dominazione che l'economismo della tradizione marxista lasciava inesplicate. Si pensi soltanto che i due terreni su cui la violenza simbolica si evidenzia meglio che in altri sono la dominazione linguistica e la dominazione maschile. In questi due casi, l'economicismo cerca di rendere conto degli effetti di dominio attraverso la logica della dominazione materiale, sostenendo che i rapporti uomini/donne sono rapporti di sfruttamento e si possono misurare in tempi di lavoro, o nel rapporto tra il lavoro e i salari, ecc. Ma tutte le analisi di questo tipo sono fondamentalmente viziose, perché sono del tutto incapaci di rendere conto della pratica, del fatto che la dominazione maschile, per esempio, possa esercitarsi in assenza di qualsiasi costrizione economica. Un effetto di questo fenomeno, del resto, è che la liberazione economica, nella misura in cui viene realizzata, è lungi dall'essere compiuta nella maggior parte delle società sviluppate, in quanto le donne guadagnano sempre meno degli uomini. Ma al di là di questo, la liberazione economica non comporta affatto la liberazione simbolica; in posizioni economicamente del tutto dominanti vi sono delle donne che continuano a subire la dominazione maschile⁶⁶⁹.

In effetti, l'ordine sociale, secondo Bourdieu, si impone tanto più facilmente quanto più il dominio è inavvertito, percepito come "naturale. Non riconoscere la violenza come tale porta ad accettarla, riconoscerla come legittima⁶⁷⁰. Per questo la sua sociologia cerca di analizzare e smascherare le forme che prende nella realtà sociale il fenomeno di misconoscimento-riconoscimento che egli ascrive alle dinamiche della violenza simbolica. Ma proprio all'aggettivo "*simbolico*", associato al concetto di violenza, dobbiamo attribuire un giusto significato:

«Prendendo *simbolico* in uno dei sensi più comuni, si suppone a volte che porre l'accento sulla violenza simbolica significhi minimizzare il ruolo della violenza fisica e (far) dimenticare che ci sono donne percosse, violentate, sfruttate o, peggio, voler discolorare gli uomini di questa forma di violenza. Non è questo il caso, evidentemente. Intendendo *simbolico* in opposizione a reale, effettivo, si suppone invece che la violenza simbolica sia una violenza puramente "spirituale" e, in definitiva, priva di effetti reali. È questa distinzione ingenua, tipica di un materialismo rudimentale, che la teoria materialistica dell'economia dei beni simbolici, che da molti anni sto tentando di costruire, mira a distruggere, attribuendo il posto che le compete nella teoria dell'oggettività dell'esperienza soggettiva dei rapporti di dominio. [...] Lungi dall'affermare che le strutture di dominio sono antistoriche, tenterò invece di stabilire che sono *il prodotto di un lavoro incessante (quindi storico) di riproduzione* cui contribuiscono agenti singoli (fra cui gli uomini, con armi come la violenza fisica e la violenza simbolica) e istituzioni, famiglie, chiesa, scuola, stato»⁶⁷¹.

è ciò che permette di abitare le istituzioni, di appropriarsene praticamente, e così di mantenerle in attività, ma imponendo loro le revisioni e le trasformazioni che sono la controparte e la condizione della riattivazione. Su questo piano, ogni istituzione, per essere valida, deve oggettivarsi non solo nelle "cose", ma anche nei "corpi", e quindi nelle disposizioni; ma è proprio questa oggettivazione nei "corpi" che, se da un lato permette agli individui di muoversi ed orientarsi nel mondo sociale percependolo come naturale e dato per scontato, dall'altro permette loro di trasformarlo, di agire su di esso; che conduce gli individui, dunque, ad essere al contempo prodotto della storia e della cultura, e produttori di storia e di cultura.

⁶⁶⁹ Secondo Bourdieu, in tutte le società le donne sono nella posizione di dominate e la dominazione che esse subiscono è tipicamente illustrativa della violenza simbolica. Tale violenza è, a sua volta, connessa al «mercato dei beni simbolici», vale a dire al mercato dove circola un genere di beni che hanno valore soltanto per persone che abbiano certe categorie di percezione per apprezzarli (P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, op. cit. 113-9).

⁶⁷⁰ A tal proposito rimanda ad Anna Boschetti e al suo saggio su Bourdieu, in A. Boschetti, in *La rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu*, cit., pp. 66-71.

⁶⁷¹ P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, op. cit., pp. 44-5.

II.4.3) I campi del potere simbolico: linguaggio, famiglia, educazione, stato e diritto

Nella visione di Bourdieu il concetto di violenza simbolica serve anche a ricordare un aspetto fondamentale della nozione di *cultura* intesa come medium di comunicazione veicolata attraverso il linguaggio. Tale aspetto è il consenso che consiste nell'essere d'accordo sul codice di comunicazione. La nozione di violenza simbolica ricorda che questo consenso sul codice rende possibile una comunicazione che a sua volta rende possibile la dominazione. In altri termini, la violenza simbolica è una dominazione che suppone un codice comune. La dominazione all'interno di una società si compie sulla base di un codice comune. È nella misura in cui, attraverso il sistema di insegnamento, i dominati acquistano un minimo di accesso al codice culturale comune, che una forma di dominazione può esercitarsi su di loro. Si tratta di un paradosso. A una visione semplice della cultura si sostituisce una definizione ambivalente: la cultura è uno strumento di comunicazione ma, allo stesso tempo, è uno strumento di dominazione che suppone la comunicazione.

In tal senso, attraverso la logica della violenza simbolica si può comprendere anche l'azione dei media. I media esercitano un effetto proporzionato alle loro capacità di manipolare le strutture precostituite della mente delle persone. Di conseguenza, tali strutture hanno delle condizioni sociali di possibilità: sono costituite, alla lunga, da tutta una serie di azioni. C'è un lavoro di fabbricazione delle categorie mentali, e allo stesso tempo ci può essere un lavoro di decostruzione, di trasformazione di queste categorie.

«Il potere simbolico – scrive Bourdieu – come potere di costituire il dato attraverso l'enunciazione, di far vedere e di far credere, di confermare o di trasformare la visione del mondo e, in questo modo, l'azione sul mondo, dunque il mondo, potere quasi magico che permette di ottenere l'equivalente di ciò che è ottenuto con la forza (fisica o economica), grazie all'effetto specifico di mobilitazione, si esercita soltanto se è *ricosciuto*, cioè misconosciuto come arbitrario. Ciò significa che il potere simbolico non risiede nei “sistemi simbolici” sotto la forma di una “illocutionary force”, ma si definisce *in e tramite* una relazione determinata tra coloro che esercitano il potere e coloro che lo subiscono. Ciò nella struttura stessa del campo in cui si produce e si riproduce la *credenza*. Ciò che fa il potere delle parole e delle parole d'ordine, potere di mantenere l'ordine o di sovvertirlo, è la credenza nella legittimità delle parole e di colui che le pronuncia, credenza che non può essere prodotta solo dalle parole»⁶⁷².

L'effettualità simbolica delle parole, secondo Bourdieu, opera solo quando colui che la subisce riconosce in colui che la esercita il delegato a farlo, oppure, il che è lo stesso, «quando colui che la subisce, si sottomette a colui che la esercita e dimentica e ignora se stesso, come se contribuisse, attraverso il riconoscimento che accorda all'altro, a creare tale effettualità»⁶⁷³.

Non si sfugge a tale reciprocità dei rapporti simbolici, a tale dialettica paradossale della violenza simbolica. Bourdieu attribuisce al linguaggio un enorme potere, quello di costruzione simbolica della realtà; quello di nominare, classificare e legittimare il reale. La parola crea il mondo tanto più è condivisa

⁶⁷² P. Bourdieu, *Sul potere simbolico*, op. cit., pp.126-7.

⁶⁷³ P. Bourdieu, *La parola e il potere*, op. cit., p. 95.

e legittimata, ed è così che il linguaggio produce e riproduce continuamente l'ordine simbolico-sociale⁶⁷⁴.

A partire da tali presupposti possiamo risalire, genealogicamente, ad altri campi più profondi che, anche attraverso l'articolazione tra l'analisi sociologica e l'analisi psicoanalitica, mostrano la processualità simbolica del dominio.

Le prime esperienze del mondo sociale si compiono all'interno di quel microcosmo sociale che è la famiglia: in essa ci sono differenziazioni, c'è una divisione del lavoro e gerarchie politiche, ci sono rapporti di dominio, rapporti di dominazione simbolica, e c'è una polizia simbolica. In certi casi può essere la violenza fisica che gli uomini esercitano sulle donne, e può essere anche violenza simbolica basata su sguardi, comportamenti e ingiunzioni. Dunque c'è tutto un sistema politico già all'interno della famiglia, un sistema politico sessuato e sessuale.

In tal senso, la violenza pedagogica (che attraversa diversi campi del dominio simbolico) consiste nell'imporre dei saperi, delle conoscenze che si pensano universali (l'esempio più tipico è quello della matematica: la matematica non è caduta dal cielo, non è caduta dentro la nostra coscienza; essa è il prodotto della storia di un universo particolare).

Del resto, il sistema educativo – al pari di altre istanze, come quelle statuali – esercita sulle persone che gli sono affidate delle forme di violenza che consistono nell'imporre, ad esempio, certe categorie del pensiero. Sulla base degli studi di Émil Durkheim, Marcel Mauss e Claude Lévi-Strauss a proposito delle forme di classificazione nelle società primitive, Bourdieu dimostra, infatti, che anche nelle nostre società differenziate, il sistema scolastico è uno dei luoghi dove si trasmettono le forme di classificazione, i principi classificatori, le tassonomie. Queste tassonomie diventano delle strutture mentali attraverso le quali percepiamo il mondo intellettuale per il quale esse sono state formate, ma anche il mondo sociale. È proprio in questo consiste ciò che Bourdieu intende per violenza simbolica: l'inculcare forme mentali, strutture mentali arbitrarie, storiche, un'operazione che plasma, in qualche modo, gli spiriti e che li rende poi disponibili a effetti di imposizione fondati sulla riattivazione di queste categorie. E ciò chiama in causa lo Stato (e significa «esporsi a fare proprio un pensiero di Stato, applicare allo Stato categorie di pensiero che lo Stato produce e garantisce»⁶⁷⁵. Uno dei poteri principali dello Stato, infatti, è «quello di produrre (specialmente attraverso la scuola) le categorie di pensiero che applichiamo spontaneamente a qualunque cosa, a cominciare dallo Stato stesso»⁶⁷⁶.

Sulla scia di Weber, Bourdieu sottoscrive in pieno l'idea che lo Stato detiene il monopolio della violenza legittima; ma aggiunge che lo stato ha anche il monopolio della violenza simbolica legittima. Lo Stato, cioè, è un grande produttore di codici comuni.

«In sintesi, ho cercato di mostrare come lo Stato, sia in fase nascente sia dopo la sua istituzionalizzazione, si presenti come una sorta di riserva di risorse simboliche, di capitale simbolico,

⁶⁷⁴ Su tali problemi si consiglia la lettura di P. Bourdieu, *Language & Symbolic Power* (Edited and Introduced by John B. Thompson), Polity Press, Cambridge, UK, 1991.

⁶⁷⁵ P. Bourdieu, *Ragioni pratiche*, op. cit., p. 89.

⁶⁷⁶ Ibid.

che rappresenta uno strumento per alcune tipologie di attori e la posta in gioco nei conflitti fra quegli stessi attori»⁶⁷⁷.

Secondo Bourdieu lo stato è una realtà profondamente ambigua in quanto impone delle categorie di percezione comuni all'insieme degli agenti di una società (si tratti delle strutture dell'ortografia, della grammatica, ecc.). Attraverso la potenza della scuola pubblica, lo stato può imporre tutte queste cose alla totalità di una popolazione.

«Lo Stato, costruendo una lingua ufficiale, ha concentrato il capitale linguistico, ottenendo dagli attori individuali la rinuncia al privilegio della libera creazione linguistica a vantaggio del legislatore linguistico, del poeta ecc. [...] L'istituzione di una lingua ufficiale – che è il prodotto di un'azione storica di imposizione e normalizzazione della lingua e dei soggetti sociali che la devono utilizzare – si accompagna a una rinuncia, da parte dei diversi attori, al prospettivismo radicale, all'equivalenza di tutti i punti di vista, alla loro intercambiabilità universale»⁶⁷⁸.

Secondo Bourdieu, gli stessi partiti politici, in forme diverse, sono degli strumenti di esercizio della violenza simbolica, anche i partiti cosiddetti populistici. Il populismo, anzi, è particolarmente interessante, perché esso ha due modi di sfruttare la dominazione simbolica, ovvero gli effetti della dominazione simbolica. Si possono sfruttare questi effetti in modo innocente, come fanno i partiti comunisti, o socialisti, tradizionali; questi partiti richiedono che il loro portavoce si esprima nella lingua standard, in conformità alle norme linguistiche ufficiali, che parli politicamente di politica, gli chiedono, cioè, di “parlare politicamente” al posto di coloro che non hanno gli strumenti per parlare politicamente della politica. E certo questi portavoce esercitano una violenza proprio in quanto danno voce alla gente, quindi non si sa se usano le parole che pronuncerebbero quelle persone comuni se avessero la parola. In altri termini, nel migliore dei casi il delegato, chi si presenta come “porta-parola” della gente che non ha la parola, commette una usurpazione più o meno importante, approfittando del silenzio provocato dalla violenza simbolica sulla classe dominata. Si può parlare “al posto di”, “sostituirsi a”, sostituirsi al discorso di altri. La soluzione populista, invece, è terribilmente viziosa, perché essa consiste nel mimare la parola popolare, e dunque a dare una soddisfazione – ma una soddisfazione del tutto illusoria – alla parola popolare (si tratta di soddisfazioni illusorie, perché non poggiano su un ascolto reale della parola popolare, oppure poggiano su un ascolto superficiale).

Ma torniamo, per ora, allo Stato. Se lo Stato si è costituito come luogo di concentrazione del capitale simbolico, è perché esso ha avuto la possibilità di imporre dei principi di visione. L'evidenza dello Stato si è imposta perché lo Stato stesso ha imposto le strutture cognitive che ne regolano la percezione, perché ha creato un'esperienza del mondo come mondo del senso comune. Il processo di concentrazione del capitale statale non emerge in modo casuale, e nemmeno come frutto di un progetto, ma dalla concentrazione di diverse specie di capitale (fiscale, economico, culturale, di forza fisica) e dalla costruzione dei campi corrispondenti, e si caratterizza come un capitale specifico.

⁶⁷⁷ P. Bourdieu, *Sullo Stato. Corso al Collège de France. Vol. I (1989-1990)*, Feltrinelli, Milano, 2013, p. 111.

⁶⁷⁸ Ivi, pp. 114-5.

A questo punto, la sociologia storica di Bourdieu – che qui diventa una sociologia del campo giuridico, applicazione precisa della sua teoria della pratica al mondo del diritto – cerca di comprendere come sia emerso un universo sociale autonomo e differenziato produttore di un corpo giuridico relativamente indipendente dalle costrizioni esterne e «all'interno del quale si produce e si esercita l'autorità giuridica, forma per eccellenza della violenza simbolica legittima il cui monopolio appartiene allo Stato, e che può accompagnarsi all'esercizio della forza fisica»⁶⁷⁹.

Allo stesso modo, il processo che ha costituito il campo giuridico, in stretta connessione con quello statale e con la sua opera di normalizzazione e di unificazione, e che rappresenta un campo autonomo, dotato di una sua specifica forma di capitale e distinto da altri campi come quelli religioso o politico (che hanno a loro volta una loro logica e un loro specifico capitale), non è stato il prodotto dell'accordo tra i giuristi, né corrisponde a un iter di azioni individuali spontanee. Secondo Bourdieu, infatti, la concentrazione del capitale giuridico è un aspetto basilare di un processo più ampio di concentrazione del capitale simbolico sotto diverse forme, che fonda l'autorità specifica di chi detiene il capitale statale, in particolare il misterioso potere di *nominare*, potere quasi divino di mobilitare un capitale di credenze accumulato nell'universo sociale ponendosi come fondamento e garanzia dell'efficacia simbolica di tutti i riti di istituzione e degli atti di autorità (atti di nascita e di morte, certificati e ordinanze, titoli e onorificenze, carte d'identità, leggi, etc.). Ma più in generale, il pensiero giuridico ha svolto un ruolo creativo nella nascita delle istituzioni statali, le quali non sono altro che una finzione dei giuristi, che producono lo Stato attraverso la creazione di una teoria dello Stato.

I giuristi hanno così progressivamente costituito un campo strutturato come un gioco cui si ha accesso a determinate condizioni e al quale partecipano degli agenti dotati di un determinato tipo di capitale:

«Il campo giuridico è il luogo di una concorrenza per il monopolio del diritto di dire il diritto, ossia di dire la distribuzione corretta (*nomos*) o il giusto ordine; esso è quel luogo nel quale si confrontano degli agenti investiti di una competenza inestricabilmente sociale e tecnica che consiste in sostanza nella capacità socialmente riconosciuta di *interpretare* (in modo più o meno libero o autorizzato) un corpus di testi che consacra la visione legittima, giusta, del mondo sociale. Solo a questa condizione si può rendere ragione sia dell'autonomia relativa del diritto, sia dell'effetto propriamente simbolico del misconoscimento che deriva dall'illusione di una sua assoluta autonomia rispetto alle domande esterne».⁶⁸⁰

Per comprendere cosa sia il diritto occorre allora individuare la logica propria del lavoro giuridico in ciò che esso ha di più specifico, vale a dire l'attività di *formalizzazione*, e gli interessi sociali degli agenti formalizzatori per come essi si definiscono nella concorrenza interna al campo giuridico e nella relazione tra questo campo e il campo del potere nel suo insieme. Il lavoro giuridico deve proprio a

⁶⁷⁹ P. Bourdieu, *La forza del diritto. Elementi per una sociologia del campo giuridico*, Armando Editore, Roma, 2017, p. 62.

⁶⁸⁰ Ivi, p. 63.

quest'attività di formalizzazione la sua efficacia sociale, un'efficacia «quasi magica» di cui partecipa il diritto razionale⁶⁸¹.

In realtà Bourdieu si è posto soprattutto il problema della specificità della dimensione simbolica del diritto, su come quest'ultima contribuisca alla riproduzione o alla trasformazione dei rapporti sociali. Oltretutto, prendendo in considerazione il campo della violenza simbolica, della quale il campo giuridico è la forma per eccellenza, il diritto rivela la sua natura non di dogma o di ideologia, ma di violenza che si esercita nella posizione di forme. Il diritto per Bourdieu (che si allontana così dal marxismo strutturalista, orientandosi verso una sociologia di tipo weberiana) non è, infatti, una sovrastruttura (in senso marxiano), riflesso dei rapporti di produzione o degli interessi della classe dominante, né un prodotto ideologico, ma ha una sua consistenza autonoma legata da un lato agli effetti propri della forza della forma, e dall'altro ai fondamenti sociali di questa stessa forza.

«I cosiddetti marxisti strutturalisti hanno ignorato paradossalmente la *struttura* dei sistemi simbolici e, in questo caso particolare, la *forma* specifica del discorso giuridico. [...] hanno omesso di mettere in discussione i fondamenti sociali di questa stessa autonomia; ossia, più precisamente, hanno trascurato la questione delle condizioni storiche che devono essere soddisfatte perché possa emergere, col favore delle lotte in seno al campo del potere, un universo sociale autonomo, capace di produrre e di riprodurre, per mezzo della logica del suo funzionamento specifico, un corpus giuridico relativamente indipendente dai vincoli esterni»⁶⁸².

Dal suo canto, il campo giudiziario costituisce una determinata realtà e ridefinisce i conflitti e gli oggetti di giudizio sospendendo lo spazio della vita ordinaria. Si stabilisce così una frontiera tra coloro che sono preparati a entrare nel gioco e coloro che, quando vi si trovano gettati, ne restano di fatto esclusi, privati di quella possibilità di operare la conversione di tutto lo spazio mentale – e in particolare la proprietà linguistica – che presuppone l'ingresso in questo spazio sociale.

È innanzitutto attraverso la creazione di uno spazio linguistico irriducibile al senso comune che il diritto riesce allora a imporre il suo dominio simbolico, la cui specificità è la messa in forma e l'imposizione di forme. Gli schemi di classificazione possono essere oggettivati, codificati, e la codificazione è una sorta di cambiamento di natura, un cambiamento di statuto ontologico che si opera nel passaggio da schemi linguistici padroneggiati al livello pratico a un codice, a una grammatica specifica. Questa messa in forma comporta in primo luogo l'instaurazione di una normatività esplicita, e produce una serie di effetti importanti (di formalizzazione, di omologazione) che costituiscono la forza specifica del dominio simbolico: essa rende pubblico e visibile l'implicito, si oppone a ciò che è ufficioso, sanziona l'esistenza ufficiale e mette fine alle divisioni approssimative mediante la produzione di classi chiaramente definite.

«Il diritto è senza alcun dubbio la forma per eccellenza del potere simbolico di nomina che crea le cose nominate e in particolare i gruppi; esso conferisce alle realtà emerse dalle sue stesse operazioni di classificazione piena permanenza, la medesima che si attribuisce alle cose, quanto un'istituzione storica è capace di conferire a delle istituzioni storiche.

⁶⁸¹ In un altro passo si legge: «Alla pari del testo religioso, filosofico o letterario, il testo giuridico è un testo di scontro tra istanze diverse a causa del fatto che la lettura è un modo di appropriarsi della forza simbolica che vi si trova racchiusa allo stato potenziale» (Ivi, p. 65).

⁶⁸² Ivi, pp. 60-1.

Il diritto è la forma per eccellenza del discorso attivo, capace per virtù intrinseca di produrre degli effetti. Non è eccessivo affermare che esso *fa* il mondo sociale, a condizione però di non dimenticare che è fatto da quest'ultimo». ⁶⁸³

Che consacri o meno l'ordine sociale, tale potere simbolico presuppone sempre l'esistenza di divisioni sociali alle quali sempre deve adattarsi. La potenza performativa e istituyente degli atti linguistici non si dispiega infatti se non nella misura in cui questi sono ben fondati nel reale: sebbene l'atto istituyente abbia una sua specifica forza, esso è cioè sempre dato a partire dall'esperienza effettiva della socialità. È nell'accordo tra le strutture mentali e le strutture oggettive dello spazio sociale che può prodursi un qualcosa come il sentimento della legittimità.

Si spiega in tal modo, sul piano simbolico, la *forza del diritto*, il suo essere un atto di «magia» sociale, un potere di nominare, di legittimare, di autorizzare, di giustificare e di *naturalizzare* degli atti che vengono in tal modo duplicati nella loro efficacia immanente per accedere a un nuovo statuto ontologico la cui specificità consiste nel divieto di porre la questione della sua legittimità, nell'imposizione cioè di quella che Bourdieu definisce, tornando ancora a Pascal, «l'amnesia della genesi», il misconoscimento della forza in quanto forza, presupposto necessario affinché il diritto possa esercitare la sua efficacia.

⁶⁸³ Ivi, p. 99.

Capitolo III

Verso una sociologia archeologica

III.1) Sociologia critica e prospettiva interdisciplinare: la condizione simbolica dei processi sociali

Come si è visto, la realtà sociale non si definisce soltanto attraverso una semplice organizzazione delle reti sociali che attraversano la vita degli uomini, ma soprattutto attraverso i processi di mediazione simbolica che rendono possibile e comprensibile tale realtà. Su questo piano, la dimensione simbolica è ciò che propriamente consente di comunicare e di conferire un significato alla nostra esistenza, poiché soltanto attraverso i simboli, quali elaborazioni mentali e sociali, riusciamo realmente a comprenderci come esseri umani che vivono in società. Detto altrimenti, solo il processo sociale di simbolizzazione della realtà è ciò che permette di costruire concettualmente la nostra esperienza di vita conferendole un significato e un valore.

A partire da tali premesse, ridiscutere i modelli di interpretazione e valorizzazione simbolica del mondo di vita che definiscono la nostra esperienza diventa un compito importante per la sociologia, perché proprio sulla base di una continua indagine dei processi sociali attraverso i quali ridefiniamo (e ricostruiamo) simbolicamente la realtà sociale, si può dar conto ed evidenza al rapporto essenziale che lega la dimensione sociale alle procedure mentali attraverso le quali si produce concretamente il reale. In tal senso, come si è detto, tra i compiti della sociologia vi è senza dubbio quello di favorire e promuovere una consapevolezza critica circa l'impiego pratico delle conoscenze scientifiche nei processi simbolici di legittimazione politica e sociale.

I simboli, come si è visto, attraverso la loro forza di coercizione, si impongono sulla realtà sociale condizionando *concretamente* la vita dei gruppi e degli individui. Seppur costituisce una realtà "parallela", l'universo simbolico non è meno *concreto* (per ciò che riguarda la vita mentale) dell'universo fisico-materiale. Anzi, proprio in quanto dotato di forza, tale universo, attraverso gli effetti (di ordine linguistico, concettuale, immaginifico ecc.) che produce sulla mente degli individui, si presenta all'esperienza storica come realtà effettivamente concreta. Basta qui richiamare sommariamente il famoso teorema coniato nel 1928 dal sociologo americano William Thomas e che si riassume nel seguente enunciato: «*Se gli uomini definiscono certe situazioni come reali, esse sono reali nelle loro conseguenze*». E ricordiamo ancora il già citato Bourdieu: non possiamo intendere il *simbolico* in opposizione a reale, come se la «violenza simbolica» fosse una violenza puramente "spirituale" e, in definitiva, priva di effetti reali. Dobbiamo, al contrario pensare l'oggettività dell'esperienza soggettiva dei rapporti simbolici di dominio, «*prodotto di un lavoro incessante (quindi storico) di riproduzione cui contribuiscono agenti singoli (fra cui gli uomini, con armi come la violenza fisica e la violenza simbolica) e istituzioni, famiglie, chiesa, scuola, stato*»⁶⁸⁴.

⁶⁸⁴ P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, op. cit., pp. 44-5.

Ciò che, in effetti, caratterizza una ricerca sociologica orientata in senso critico, è l'attenzione rivolta ai dispositivi e ai processi gnoseologici che ci consentono di mettere in questione le categorie attraverso le quali interpretiamo abitualmente (e tradizionalmente) il mondo e costruiamo la realtà sociale. Tutto ciò che ci appare scontato, trova proprio negli strumenti di analisi sociologica un principio di confutazione, ovvero di riflessione critica rispetto alle condizioni epistemologiche che orientano il nostro sapere. Proprio in tal senso, come si è detto, diventa rilevante il rapporto tra simbolismo e ideologia, perché è, appunto, attraverso le basi scientifiche con le quali diamo sostegno al nostro sapere, che legittimiamo, al livello politico, economico, giuridico, culturale e sociale, le decisioni che attribuiscono "responsabilità" e definiscono il "corretto" comportamento da tenere in società.

Compito di una sociologia critica è, allora, quello di discutere tale rapporto, evidenziando come il modo stesso attraverso il quale percepiamo la nostra realtà sia il frutto di una costruzione simbolica definita e ordinata a forme di sapere senza le quali verrebbe meno la nostra capacità di orientarci nel mondo (del resto, l'ordine sociale, per mantenere una sua stabilità, ha sempre bisogno di una legittimazione simbolica (giuridica, politica, morale, religiosa ecc.).

Per questo possiamo affidare alla sociologia il compito di interrogare i presupposti attraverso i quali cerchiamo di dare un ordine simbolico alla realtà. Ed è proprio in ordine a tale funzione che si è scelto di articolare il discorso attraverso una prospettiva transdisciplinare, capace di ridefinire la riflessione sociologica aprendola al dialogo con altri e diversi saperi.

In tale direzione, dopo una prima parte dedicata al simbolismo e al suo potenziale euristico, si è allora cercato di restituire una visione critica di quei percorsi scientifici che hanno proposto un'interpretazione del mondo sociale orientata ai processi simbolici di interazione sociale.

I simboli stessi, sia pur come espressioni dei diversi contesti culturali in cui trovano la loro elaborazione, trattengono e rappresentano ciò che vi è di più umano nell'uomo. Sono ciò che attesta la possibilità specificatamente umana di trascendere il proprio presente, di superare la condizione di immediatezza puramente animale, di oltrepassare la datità di ogni determinazione meramente biologica. Nei simboli vi è la cifra dell'umanità. Pur nella loro "immaterialità" definiscono concretamente l'uomo nella sua storicità. La loro virtù creatrice costituisce nell'uomo un essere propriamente umano, l'*homo symbolicus*. *Homo symbolicus come Homo societatis*, potremmo anche dire, richiamando la configurazione sociale dei processi simbolici entro i quali si configura l'essere umano come "essere in relazione". Soltanto l'*Homo societatis*, non riducibile ad *Homo biologicus*, conosce diritti e doveri; soltanto l'*Homo societatis*, in quanto *Homo symbolicus* è capace di agire moralmente e politicamente.

Non serve, quindi, ritornare ancora a Durkheim per comprendere come la dimensione simbolica penetri le coscienze individuali, riformulandole a propria immagine; per capire, detto altrimenti, come ogni processo di simbolizzazione consista in una socializzazione metodica degli individui. I simboli – come espressione culturale di una continua elaborazione sociale – sono sempre comuni a più persone. Esprimono in noi il gruppo, o i gruppi diversi di cui facciamo parte. Si formano per mezzo di un'attività che lungi dall'essere opera o proprietà di qualcuno in particolare, è il prodotto di un'elaborazione collettiva, ed esprimono la collettività senza nome che ne fa uso. Proprio in quanto comuni, sono lo

strumento per eccellenza di ogni scambio culturale. Le menti entrano in comunione per tramite loro. Certo, ogni cultura, come ogni singolo, per il solo fatto di esprimersi attraverso le configurazioni simboliche che riceve dalla comunità (come il linguaggio, le immagini ecc.), le individualizza e v'imprime il segno della sua identità; ma non c'è identificazione simbolica che non possa essere individualizzata in questo modo (ed ecco, di nuovo, il potere delle formazioni simboliche).

Certo, i simboli includono ed escludono, uniscono e dividono a seconda dei rapporti sociali di cui sono espressione⁶⁸⁵. Ma il valore culturale che esprimono rimanda, nel bene o nel male, a ciò che l'uomo è in quanto essere umano. Ci commuoviamo, condividiamo una forte emozione, quando, ad esempio, vediamo crollare un monumento (un tempio, una chiesa, un palazzo, una statua ecc.), perché, malgrado non ne vada della nostra esistenza fisica, sentiamo che con esso va distrutto un valore simbolico che riguarda l'intera umanità (o quanto meno lo sforzo umano di rappresentarsi in quanto umanità); sentiamo ferita la nostra esistenza spirituale, ciò che ha trovato una particolare espressione in quella forma simbolica che ci rappresenta in quanto esseri umani. Allo stesso modo ci sentiamo colpiti quando vediamo l'edificazione di un simbolo (un muro ad esempio) che divide e separa gli uomini, o ci sentiamo sollevati per la sua distruzione. Possiamo identificarci o sdegnarci per quella costruzione, ma ci sentiamo comunque coinvolti in qualcosa che, oltre la nostra esistenza meramente materiale, ci riguarda come esseri umani; sentiamo, in altre parole, che in quell'opera (di costruzione o distruzione) vi è in gioco la nostra umanità.

Abbiamo compreso che i simboli servono un'utilità strumentale, tanto più potente quanto più è forte la tecnica che la sostiene, e abbiamo capito che con la "rivoluzione digitale" tale strumentalizzazione raggiunge una diffusione estesa all'intero pianeta. Ma proprio a partire da qui, oltre le intenzioni commerciali e propagandistiche degli addetti alla comunicazione di massa comprendiamo, al contempo, che proprio in questa dislocazione simbolica si annuncia l'opportunità di ripensare il processo di simbolizzazione come un tratto specifico dell'esistenza umana estesa a livello globale, e come esperienza condivisibile e comunicabile universalmente (al di là delle barriere culturali, sociali e politiche che strutturano la nostra vita associata).

Appunto perché entità immateriali, forme astratte ridotte all'essenzialità dell'immagine, i simboli, si è visto, riescono oggi a circolare nello "spazio virtuale" della comunicazione digitale, e proprio in tal senso possono diventare veicoli di "universalizzazione"; ma solo se per "universalizzazione" non intendiamo un processo che afferma un modello già dato e precostituito dogmaticamente secondo i rigidi schemi di una Ragione elevata a principio di universalità. Dobbiamo accedere, infatti, a un concetto di

⁶⁸⁵ Ad esempio, nei momenti di pace, in cui fioriscono gli scambi commerciali e, conseguentemente, culturali, (nella cosiddetta *pax sociale*), i simboli trasmigrano tra le culture, fondendosi. Al contrario, nel momento in cui il conflitto prende il posto della cooperazione, i simboli stessi diventano strutture rigide e tra loro separate, utilizzate come fattori di radicale divisione e come strumenti di propaganda ideologica. Ciò è accaduto, ad esempio, all'epoca delle Guerre Persiane, il cui esito fu quello di creare un forte distacco tra il mondo orientale e il mondo greco, facendo scomparire la memoria degli innumerevoli contatti culturali avvenuti sino ad allora. Così, furono dimenticate per tanti secoli anche le origini orientali di numerosi simboli che ancora oggi hanno una posizione molto importante in Occidente, come nel caso del grifo (Ö. Kolasin, *Il Grifo, potere simbolico, mito e storia*, Morlacchi, Perugia, 2016). Le nebbie del conflitto oscurano la lucidità della cultura e fanno precipitare l'uomo verso quelli che Gianbattista Vico chiamava i corsi e i ricorsi della storia.

“universalità” che ci consenta di considerare le costruzioni simboliche nella stessa direzione in cui François Jullien ha ripensato l’etica⁶⁸⁶.

«È ormai finita l’epoca – scrive Jullien – in cui l’etica è stata pensata dal punto di vista della prescrizione, del comandamento, dell’imperativo categorico. Ora occorre mettere in campo un’etica della promozione e dello sviluppo, che apra sempre nuove possibilità di esistenza per il soggetto, dove ex-istenza è da intendersi letteralmente, come il gesto di mantenersi fuori da se stessi. L’esistenza è un movimento contrario alla chiusura, alla limitazione e al possesso. Vi è una distinzione tra soggetto e io: il soggetto ha la capacità di tenersi fuori di sé e di stare al di là dell’io. Il soggetto è, al contempo immanente, nel senso di *im-manere*, ossia restare nel mondo, ed ex-istente, poiché sporge fuori da sé. Immanente ed esistente (non trascendente), questo è il paradosso fecondo dell’umanità»⁶⁸⁷.

Tale prospettiva ci consente di considerare il simbolico non come un “patrimonio” che rimanda a una versione definitiva data per tutta l’umanità a venire, ma come una «risorsa», «una forza portatrice di universalità», se per questa intendiamo un orizzonte verso cui tendere, mai universalmente dato ma sempre aperto ed esposto a un immaginario inappropriabile e inesauribile.⁶⁸⁸ In ciò, dal mio punto di vista, risiede veramente il “potere” dei simboli; e in tale direzione si dispiega la possibilità di un “umanesimo planetario”.

Al di là del loro utilizzo meramente strumentale, i simboli hanno il potere “immateriale” di “collegare”, di “congiungere” (il *symbolon* in greco è l’anello di congiunzione), di stabilire rapporti tra persone e tra queste e ciò che è “altro” (“sempre altro”) da loro. Ed è proprio in tal senso che le tecniche digitali possono, in qualche modo, favorire un processo di simbolizzazione dislocato territorialmente; un processo, pertanto, “planetario” a cui affidare, non senza riserve, la possibilità di ripensare e articolare un nuovo umanesimo “plurale”.

Si tratta allora di ripensare non solo la dislocazione del nostro mondo di vita, ma anche l’ambivalenza concettuale e semantica delle nostre categorie cognitive e interpretative; si tratta di ridare un’immagine, un nome, una figurazione simbolica al lato indistinto che abita il fondo delle nostre relazioni sociali,

⁶⁸⁶ In realtà François Jullien, nei suoi ultimi lavori, ha ripensato un “terreno teorico” che, nelle sue possibili estensioni, oscillazioni e declinazioni concettuali, attraversa problematicamente i differenti campi semantici dell’*universale*, del *comune* e del *globale*: l’*universale*, rigoroso concetto della ragione (e derivato dalla teoria della conoscenza), che reclama a se stesso una necessità logica (non empirica) a priori, preliminare a ogni esperienza, e che porta dentro di sé l’invocazione di un dover essere che non può tollerare eccezioni; il *comune*, nozione originariamente politica, che rimanda all’esperienza estensiva (“illimitatamente estensiva”) della condivisione, al costituirsi di una comunità, di una partecipazione giustificata nel suo proprio affermarsi in quanto valore superiore agli interessi dei singoli, ma pur sempre, continuamente marcato dalla dialettica inclusione/esclusione; ed infine il *globale*, che Jullien ascrive all’*uniforme* (duplicato corrotto dell’universale), categoria economica che rimanda ad un interesse della produzione (e non della ragione) e, dunque, al principio dell’uniformità e dello scambio e a una potenza semplicemente cumulativa, capace di imporre l’infinita riproposizione del simile, dello stesso e dell’omologazione (F. Jullien, *L’universale e il comune. Il dialogo tra culture*, Laterza, Roma-Bari, 2010, pp. 3-26).

⁶⁸⁷ F. Jullien, *Alterità*, Mimesis, Milano-Udine, 2018, pp. 69-70.

⁶⁸⁸ Jullien introduce la nozione di *risorsa* distinguendola da altri concetti come, valore, ricchezza, radice. «In senso nietzschiano, possiamo pensare di ribaltare i valori morali, mentre le *risorse* si possono attivare o trascurare, sfruttare o ignorare. Esse si pensano nell’ordine della promozione, non del progresso. I valori si combattono, o si celebrano, o si predicano, sono esclusivi: se sono ateo, non posso essere religioso. Mentre le *risorse* non si escludono, sono additive e cumulative» (Ivi, p. 35). Allo stesso modo, la *risorsa* si distingue dalla radice. «Il termine radice ha un effetto disastroso perché pretende di articolare in termini naturali qualcosa di culturale. Parlare di radice significa richiamarsi all’idea di un’origine mitica di una cultura» (Ibid).

senza alcuna pretesa di sistemazione o di ordinazione secondo i parametri positivistici delle scienze sociali.

Nata come scienza positiva la sociologia ha, infatti, troppo spesso trascurato quella zona interiore profonda, indistinta e rimossa, emozionale ed emotiva che caratterizza la nostra vita relazionale e che la ragione ordinante delle scienze sociali non è stata mai in grado di cogliere appieno. Proprio per questo, rivolgendosi al mito e al suo simbolismo, una visione più attenta ai processi che orientano la vita degli esseri umani ci indica un nuovo percorso euristico e interpretativo, una nuova strada da percorrere per giungere alla comprensione di una più autentica esperienza sociale e per cogliere quei tratti simbolici attraverso i quali costruiamo la nostra personalità.

Non si tratta, però, di ridefinire una semplice sociologia delle religioni o delle società arcaiche. Questa prospettiva, servendosi di un approccio interdisciplinare che spazia dalla psicoanalisi all'antropologia, dalla filosofia all'archeologia, dalla biopsicologia alle neuroscienze, dall'indagine sociologica alla riflessione storiografica, ci parla, attraverso gli "archetipi" di un sapere "sotterraneo" tramandato nel corso dei secoli, del nostro presente, della società in cui viviamo; riscoprendo la "complessità del sapere", ci parla della nostra esistenza in un mondo che deve la sua "struttura mentale" alle diverse civiltà che hanno preceduto l'attuale organizzazione sociale.

Possiamo anche dire che sui passi, ma oltre il sentiero intrapreso da James Hillman, occorre restituire una voce ad antiche divinità, facendole parlare al presente, consentendogli un dialogo non solo con il nostro mondo interiore, ma anche con l'universo sociale (il nostro mondo di vita) che abitiamo ogni giorno.

Detto altrimenti, attraverso lo studio delle condizioni mentali e sociali che ci coinvolgono sin dal passato, ripercorrendo i luoghi interdetti dai discorsi dominanti nelle scienze sociali, l'orizzonte concettuale orientato a questo nuovo umanesimo planetario ci permette di comprendere non solo le regioni profonde della nostra esistenza interiore ma anche di interpretare l'ordine simbolico della nostra attuale esperienza sociale.

Se dovessimo dare un'indicazione più precisa, potremmo forse affermare che tale sociologia propone una sorta di "sociologia delle forme simboliche" rivolta all'universo del mito come chiave esegetica utile all'interpretazione delle odierne configurazioni sociali. La mitologia è, infatti, qui vista come una produzione incessante di simboli capace di svelare riflessivamente il significato sociologico profondo della nostra condizione esistenziale e di promuovere, al contempo, una critica della società contemporanea.

Ecco, allora, la chiave analitica, il vantaggio cognitivo che ci permette di spostare lo sguardo, di svincolarlo dai consolidati schemi interpretativi e dal riduzionismo funzionalista di gran parte delle scienze sociali.⁶⁸⁹ E ciò ci consente di riproporre una visione pluralista e politeista della società

⁶⁸⁹ In realtà, già in un mio precedente lavoro, cercando di elaborare i tratti di un percorso analitico che potremmo ascrivere ai metodi di un'*archeologia sociologica*, ritrovavo nei segni del nostro presente i tratti simbolici di un mondo creduto lontano, desueto, ma ancora, per chi sa ascoltare, ineluttabile e attuale. E, pertanto, scrivevo: «La mia tesi, pertanto, si basa sull'idea che solo il ritorno alle radici pluralistiche e politeistiche delle antiche civiltà, possa aiutarci a comprendere i processi che dominano l'attuale società industriale e post industriale, illuminando

postmoderna e multiculturale. Già Weber, del resto, ripensava la modernità attraverso il «politeismo dei valori». Qui però, a ben vedere, si tratta di riconsiderare in profondo quel politeismo religioso che proprio ai nostri giorni, per effetto della globalizzazione, sta sempre più diventando un orizzonte culturale e sociale entro il quale, nel bene o nel male, ci dobbiamo collocare. Possiamo così capire che ciò che da un lato consideriamo una forma degenerativa della modernità, si lascia, dall'altro, comprendere come processo di trasformazione culturale che chiama in causa un nuovo assetto politico, sociale e religioso.

I processi di globalizzazione hanno certo “livellato”, sul piano economico, politico e sociale, il nostro mondo di vita ma, al contempo, ci hanno consegnato ad un nuovo spazio plurale, del quale appunto le religioni offrono una tra le più efficaci figurazioni simboliche. Ed è di qui che, attraverso la proliferazione dei simboli religiosi, abbiamo di nuovo esperienza di differenti forme rituali che aprono la nostra esistenza all'alterità, oltre i presupposti di un'identità statica basata sull'idea di purezza e incontaminazione.

Torniamo così, attraverso quei miti e quei simboli che hanno popolato l'immaginario dei Greci, alle «radici politeistiche della democrazia». La democrazia si è generata (e ha istituito la sua “ragione”) in un contesto di crisi valoriale, di conflitto sociale, di instabilità politica, di transito e trasformazione culturale a cui proprio il politeismo ha conferito la sua eminente rappresentazione simbolica. A tale rappresentazione dobbiamo allora ancora guardare se vogliamo realmente cogliere i processi di trasformazione che attraversano le attuali democrazie. E possiamo farlo attraverso quei simboli, quelle immagini, che ci rimandano ad una condizione “pre-logica”, ad un'ambivalenza semantica non ancora irretita nei rigidi schemi e nelle distinzioni del pensiero razionale.

Possiamo così suggerire che il processo di “de-istituzionalizzazione” del pensiero (fondato su identità fisse e immutabili) è il prezzo che dobbiamo pagare per ripensare realmente la pluralità, la molteplicità e transitorietà delle nostre attuali forme di vita sociale.

Proprio per questo, nel momento di trasformazione e incertezza in cui viviamo, la prospettiva aperta da un nuovo “universalismo” ci offre un diverso modo di guardare, di osservare attraverso le differenze, prima ancora che si istituzionalizzano le categorie logiche del pensiero; ci offre un tramite verso quell'*indicibile* di cui, comunque, come sociologi, dobbiamo parlare.

aspetti, quali la convivenza, la sessualità, la partecipazione, il conflitto, il rapporto con l'ambiente e la natura, il potere, che oggi vengono trattati in modo riduttivo e senza alcuna prospettiva storica. Si tratta così di indagare i processi la cui distorsione ha portato ad alcuni modelli di vita, entro un quadro di insignificanza e come se essi fossero maturati dal nulla. E da questo punto di vista resta certamente quasi inspiegabile come la maggior parte delle persone viva in uno stato di sonnambulismo e non cerchi di procurarsi le chiavi per decifrare ciò che agli occhi dei più appare solo come ermetico ed enigmatico» (Ö Kolasin *L'identità moderna e le sue origini*, Morlacchi, Perugia 2017, pp. 24-5).

III.2) L'esperienza simbolica come condizione sociale: sociologia e immaginazione

Nel costante riferimento alla dimensione simbolica, la sociologia, riformulando un concetto “sociologico” dell'esperienza, si è potuta porre come una nuova fonte di “*immaginario*” sociale teso alla figurazione teoretico-concettuale e pragmatico-effettuale di nuovi scenari capaci di riformulare, in modo critico, il rapporto tra simbolismo e società.

A tale spirito, e a tale dialettica, occorre oggi tornare, specialmente alla luce del periodo di crisi culturale, politica, istituzionale, economica, sociale e morale che oggi stiamo vivendo e soprattutto in relazione alle sfide che il sapere sociologico deve affrontare nel processo di trasformazione della politica a livello globale.

Occorre tornare, in un senso più ampio, a quella dialettica tra «immaginario sociale» e realtà (istituzione del reale) che struttura, secondo Cornelius Castoriadis, la democrazia (e il politico) come attività umana riflessiva sempre aperta all'interrogazione; a quella creazione incessante ed essenzialmente *indeterminata* (sociale-storica e psichica) di figure/forme/immagini, a partire da cui soltanto si può parlare di “qualche cosa” (quelle che noi chiamiamo “realtà” e “razionalità” non sono che le opere di questo immaginario); perché «l'istituzione della società è, ogni volta, istituzione d'un magma di significati immaginari sociali». ⁶⁹⁰

Su questo piano l'*immaginazione*, in quanto incessante interrogazione, non è che esercizio teoretico, *teoresi*, attività speculativa costruttiva del reale.

Ora, come si è accennato, l'immaginario sociale, la costruzione simbolica di immagini (e la proliferazione di immagini), sembra sempre più affidata ai dispositivi tecnologici e ai supporti mediatici che, in linea con le esigenze della produzione capitalistica, definiscono una realtà percepita sempre più come una dimensione autonoma rispetto ai soggetti (sia individuali che collettivi) che interagiscono nello spazio sociale (contribuendo così a dissolvere la distinzione tra virtuale e reale che fino a poco tempo fa ha continuato a caratterizzare la modernità). Questa nuova forma di “oggettivazione”, di “reificazione” della realtà sociale, ha finito per porsi (e per essere percepita) come una sorta di “realtà naturale”, imprescindibile e necessaria, contribuendo a diffondere la sensazione (più o meno cosciente) che l'immaginazione sia un prodotto (un dato, un fatto) estraneo, separato e indipendente dall'attività dei soggetti (e dalla loro interazione sociale) e che la realtà, altrimenti che un processo storico-sociale, sia qualcosa di sempre già dato e costituito, al quale adeguare (in modo acritico) la mente. Proprio tale tendenza, come poco prima si è detto, si traduce nella crisi di immaginazione simbolica ovvero, nella incapacità dei soggetti di sentirsi artefici dei processi di trasformazione del reale.

Tuttavia, come si è già accennato, l'immaginazione, se ben la intendiamo, è potenza che trasforma il reale, condizione fondamentale delle attività mentali, ed anche un modo per dare una certa figurazione – e costruzione – simbolica al reale.

⁶⁹⁰ C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino, 1995, p. XXXVIII.

Non si è forse riflettuto abbastanza sulla “forza” dell’immaginazione, sul potere delle immagini, sulla loro *concretezza*. Non vi è vita intellettuale senza la mediazione dell’immagine: l’immagine è una dimensione rilevante che investe la vita pratica, i nostri comportamenti, la nostra vita individuale e sociale. L’immagine, come scrive Jean-Jacques, dà senso al mondo, partecipa «ai progetti e alle strategie più importanti della vita attiva». ⁶⁹¹ Nel *Salon del 1859*, Baudelaire ricordava che «l’immaginazione è l’analisi, è la sintesi»; ciò che «crea un mondo nuovo, produce la sensazione del nuovo». E aggiungeva: «Poiché ha creato il mondo (lo si può proprio affermare, credo, anche in un’accezione religiosa), è giusto che lo governi. [...] L’immaginazione è la regina del vero, e il *possibile* è una provincia del vero. Essa è concretamente congiunta con l’infinito». ⁶⁹² Ancora Wunenburger, ragionando sulla «qualità della vita spirituale», ricordava in proposito che «senza la mediazione dell’immagine la morale, la politica, il religioso e l’arte non prenderebbero forma o quanto meno muterebbero natura». ⁶⁹³

Su questo piano, la relazione tra rappresentazioni mentali e figurazioni simboliche (in quanto figurazioni dello spazio sociale, ovvero, forme del conoscere connesse all’attività del pensiero) non può che apparirci essenziale. L’immaginazione è, da sempre, organizzazione costruttiva.

Nella sua capacità performativa, l’immaginazione è, infatti, figurazione, produzione e organizzazione dei rapporti sociali. Rimanda a quelle “forme simboliche” che nella loro concretizzazione storica contribuiscono a dare coordinate spazio-temporali alla costruzione della nostra realtà.

Si tratta allora di restituire al simbolico la sua capacità di costituire autonomamente il mondo e di dotarlo di senso (attraverso un’auto-regolazione sempre aperta e indeterminata). Si tratta di pensare l’“immaginazione” come continua ideazione simbolica (e non semplice specularità, immagine riflessa di qualcosa di già istituito); come potenza “figurazionale”, costruzione formale in grado di andare oltre la semplice visualizzazione oggettiva di immagini precostituite; come creazione incessante di figure/forme/immagini che danno luogo a un determinato concetto di realtà. Ciò che chiamiamo “realtà” non è che l’opera, più o meno limitata e condizionata, di questo immaginario; una forza simbolica, se si vuole, capace di trasformare la storia della nostra convivenza associata.

In quanto produzione di forme, la “potenzialità immaginativa” rappresenta, in effetti, una delle condizioni essenziali della nostra esperienza simbolica. E ciò tanto più perché le immagini come tali – secondo quanto ci ha insegnato la psicoanalisi jungiana sviluppata da James Hillman –, «sono le presenze della necessità che hanno preso forma». ⁶⁹⁴ Il simbolo, allora, da questo punto di vista, non è che *immaginazione (immagine-azione)*, forza che dà forma ad una *necessità*, che rende presente il reale (una situazione reale) conferendo appunto un’immagine alla *necessità* di cui è espressione. Ma è anche, al contempo, *immaginazione* in quanto capacità di “invenzione” ovvero, se pensato in rapporto al

⁶⁹¹ J.-J. Wunenburger, op. cit., p. 366.

⁶⁹² C. Baudelaire, *Scritti sull’arte*, Einaudi, Torino, 1992, p. 223.

⁶⁹³ J.-J. Wunenburger, *Filosofia delle immagini*, Einaudi, Torino, 1999, p. 365

⁶⁹⁴ «La realtà è tale – sostiene ancora Hillman – solo se è necessaria. L’uso della parola “realtà” implica una condizione ontologica che non può essere altrimenti. Di conseguenza le immagini devono possedere una qualità di inalterabile necessità, talché la realtà psichica, che consiste in primo luogo di immagini, non può essere costituita semplicemente di immagini a posteriori di impressioni sensoriali. Le immagini sono primordiali, archetipiche, realtà ultime in se stesse, l’unica realtà immediata i cui la psiche ha esperienza» (J. Hillman, *Ananke e Atena. La necessità della psicologia anormale in La vana fuga dagli dei*, Adelphi, Milano, 1991, p. 107).

politico, di “promozione”, “sviluppo” e “ideazione” di quelle “forme sociali” in grado sì di ordinare il reale, ma anche di creare fratture, discontinuità, con ciò che è già dato e presente.

Dunque, ricapitolando, nella sua capacità performativa, l’attività simbolica, quale “forma mentale” che si costituisce nei processi storico-sociali, è produttrice di figurazioni ovvero, conferisce un’immagine alla nostra realtà sociale.

Potremmo anche affermare che la realtà sociale, lungi dall’essere una realtà meramente “naturale”, è una realtà “simbolica” (una “forma simbolica”). Su questo piano proprio la sociologia, per la sua conformazione epistemologica e per le sue capacità euristiche ed ermeneutiche, è in grado di cogliere l’esperienza sociale come «forma simbolica» o, anche, come «forma significativa» che evolve come evolvono i contesti sociali e le “forme di vita” nelle cui trame continuamente si colloca.

Del resto, la sociologia – come si è già accennato – ci ha insegnato che le stesse categorie della mente, lungi dall’essere forme immutabili, eterne, autonome e astratte, hanno una storia che si sviluppa nei processi sociali. Anche il pensiero più concettuale, teorico e ideale è un pensiero già socializzato; e se è comunque in grado di trascendere il piano “positivo” dei rapporti sociali è perché in quegli stessi rapporti alimenta la sua capacità di negazione e distacco, la sua possibilità di accedere ad “altro” e di assumere una distanza critica.

Da questo punto di vista, non si tratta di ripensare le “forme simboliche” nella loro configurazione metastorica e astratta, in contrapposizione a un processo vitale in perpetuo sviluppo e destinato al superamento continuo. Proprio l’assunzione di questa prospettiva ha finito, infatti, per radicalizzare quella rigida dicotomia che ha visto, da un lato, l’ipostatizzazione della forma (specialmente nel pensiero neokantiano) e, dall’altro, la sua dissoluzione (soprattutto nel pensiero post-hegeliano). Si tratta, se mai, di ripensare problematicamente la “forma”, oltre questa polarizzazione riduttiva, nella sua capacità *figurazionale* (ovvero nella sua originaria capacità “morfologica”, nella sua capacità di costituire “simbolicamente” e “spazialmente” il reale). E si tratta, altresì, di vedere come tale capacità *figurazionale* registri gli sviluppi della “ragione” moderna (il processo di razionalizzazione moderna, in senso weberiano) e, per altri versi, la sua dissoluzione (la sua “crisi”, la sua “eclissi”).

Non a caso, nel 1959 Charles Wright Mills, pubblicando in America il suo *«L’immaginazione sociologica»*, richiamava l’attenzione degli scienziati sociali sul rapporto tra arte e sociologia. Il compito che affidava a tale «immaginazione» era quello (già, in parte, sentito dall’arte e dalla cultura dei primi anni del XX secolo) di trasformare la storia. «La consapevolezza che l’uomo contemporaneo – scriveva nella prefazione del libro – ha di se stesso come elemento esterno, se non addirittura estraneo, si fonda in gran parte sull’assorbimento del concetto della relatività sociale e del potere di trasformazione della storia. L’immaginazione sociologica è la forma più feconda di tale consapevolezza».⁶⁹⁵

Siamo quasi agli inizi degli anni ‘60: la coscienza storica del capitalismo maturo avverte la spinta di una società (quella occidentale) in ascesa. Sembra dunque realmente possibile realizzare l’esigenza marxiana di trasformazione del mondo. Ed è così che la sociologia critica fa leva sulla capacità

⁶⁹⁵ C. W. Mills, *L’immaginazione sociologica*, Il Saggiatore, Milano, 1973, p. 17.

costruttiva dell'«immaginazione» per ripensare una svolta sociale in grado di superare il dato effettuale dell'estraniamento (si pensi soltanto, per altre vicende, a Marcuse e alla sua idea di un'arte capace di creare un mondo più reale della stessa realtà). Il sociologo, dunque, come l'artista, fa il suo ritorno alle «immagini» per ridefinire un'«estetica» della trasformazione politica, economica e culturale.

Ecco, sul piano teorico, questo ritorno è finalizzato ad accrescere una solida consapevolezza circa i modi di procedere della sociologia quale dispositivo di analisi, interpretazione e costruzione della realtà sociale. Se non si vuole ridurre la conoscenza sociologica ad una mera registrazione dei fatti sociali, ad una semplice tecnica di rilevazione dei dati irriflessivamente ordinata alla produzione di un sapere proceduralizzato secondo la logica di un formalismo schematico e astratto, svincolato da ogni rapporto con la storicità e i suoi sviluppi; detto altrimenti, se non si vuole assumere la società come un ordine («naturale») già dato nella sua contingenza, del quale è soltanto possibile attestare, attraverso la «correttezza» del metodo, il funzionamento, tale consapevolezza acquista un ruolo centrale. E ciò specialmente in vista della riconfigurazione di una sociologia capace di ripensare (re-immaginare, riformulare e ricostruire) concettualmente, e continuamente, il sociale oltre il dato della sua mera e contingente fattualità.

Immaginazione allora, da questo punto di vista, vuol dire non solo figurazione, ma anche interrogazione critica, interpretazione.

Su questo piano, la riformulazione di questa direzione ci riconduce verso una sociologia del «simbolico» incline ad assumere e a valorizzare i simboli come forme dell'esperienza sociale: i simboli come elementi del vissuto sociale, come «fatti», potremmo anche dire, che rimandano riflessivamente ad una costituzione e organizzazione «mentale» della società («fatti», dunque, da non assumere come semplici «dati», ma come esperienza sociale vivente nel suo carattere di riflessività). E ciò se, appunto, affidiamo a questa sociologia il compito di interrogare la formazione sociale dei processi simbolici, la loro genesi storica, la loro archeologia.

I simboli affiorano dall'esperienza storica, da un ordine di elaborazione del senso dispiegato nella sua storicità, dal processo di simbolizzazione e concettualizzazione, collettiva e individuale, dell'agire sociale, dalle costruzioni semantiche dei saperi istituzionali. Trovano una loro elaborazione e definizione nelle formazioni culturali, nelle pratiche e nelle rappresentazioni religiose, nelle dottrine filosofiche, politiche, economiche e sociali, nelle sistemazioni, nelle normalizzazioni e nelle codificazioni giuridiche, nelle formulazioni scientifiche e nel pensiero visivo (per usare un'espressione di Rudolf Arnheim); emergono nelle mentalità, nei comportamenti, nelle etiche, nei discorsi scientifici, nei processi identitari collettivi, nelle dinamiche conflittuali e associative, nei movimenti di associazione e dissociazione.

Si tratta, dunque, di ripensare i simboli (le formazioni simboliche) come «forme-idee» attraverso cui si articola il rapporto tra mente e società, tra pensiero e storicità; si tratta di ripensare, oltre la mera speculazione metafisica e astratta (basata sull'astrazione – e sul feticismo – del calcolo numerico), la correlazione tra processi storici e forme mentali, in tutta la sua concretezza. Si tratta, allora, di riformulare la sociologia come critica della società vivente nel suo processo storico: una «sociologia

della prassi”, potremmo anche dire, capace di ridefinire il rapporto tra mente, azione e società nei termini di una correlazione reciproca (per cui se la prassi precede il pensiero, quest’ultimo, a sua volta, condiziona e realizza le pratiche di cui è il correlato).

Ed è proprio in questi termini che la prospettiva sociologica si apre al campo della ricerca “archeologica”, attraverso una archeologia del simbolico capace, appunto, di ricondurre le formazioni simboliche alla loro condizione storica e sociale.

III.3) Archeologia dei processi simbolici

Si è dunque parlato di una sociologia *critica*, con vocazione *interdisciplinare*, rivolta *all’esperienza storica* e aperta al lavoro costruttivo dell’*immaginazione*. Tuttavia, dal mio punto di vista, una sociologia dei processi simbolici non può trascurare l’apporto (decostruttivo e, al contempo, ricostruttivo) dello “scavo” archeologico: scavo “concettuale”, condotto attraverso gli strati di senso trattenuti (e rimossi) nei processi storici e sociali di formazione simbolica.

La parola *archaiologia* si trova negli autori antichi con il suo senso letterale di “discorso”, “indagine”, sulle cose del passato, antiche, sulle età che ci hanno preceduto. Come disciplina, tuttavia, l’archeologia, specialmente a partire dal XVIII secolo, ha conosciuto diverse fasi e diversi orientamenti. Possiamo intenderla oggi come un metodo di interpretazione dei fenomeni culturali, simbolici, artistici di età passate con l’intento di attribuire loro un valore di documento storico e sociale; ovvero, in un significato più generico (che si deve soprattutto agli studiosi di preistoria e di protostoria), come documentazione per mezzo della ricerca di scavo sul terreno.

«Costretti a ricostruire tutto sul dato oggettivo, a interpretare una indagine tutta indiziaria, gli studiosi di preistoria – ricorda Ranuccio Bianchi Bandinelli – hanno sviluppato metodi di scavo di estrema oculatezza, ben sapendo che ogni scavo archeologico *distrugge una documentazione accumulatasi nei millenni*. Perciò, questa documentazione deve essere rilevata, via via che viene alla luce e che viene asportata, con estrema esattezza, in modo che la situazione originaria di ogni minimo oggetto reperito possa in qualunque momento essere ricostruita a tavolino e interpretata, anche a distanza di anni, da altri studiosi, sotto nuovi punti di vista».⁶⁹⁶

Di qui, l’archeologia, dall’alveo della storia dell’arte e della filologia, si è maturata come scienza storica, come modo, particolare, di indagine storica. Per quel che più qui ci interessa, possiamo anche dire, su questo piano, che la ricerca archeologica, ponendo in genere l’indagine formale del prodotto artistico a servizio di un accertamento della cronologia e della ricostruzione di sfere di contatti culturali e commerciali, permette anche di dedurre conclusioni di storia sociale, economica e politica.

In tal senso il metodo archeologico, attraverso una ricerca che ricostruisce e al contempo decostruisce gli strati di senso sedimentati nel tempo, per accedere a strati più “originari” e profondi spesso non emersi (o rimossi) alla coscienza collettiva contemporanea, accede a quei processi di configurazione storica, sociale e culturale entro i cui termini si sviluppa l’espressione simbolica di una certa valorizzazione dell’umano. Questi strati profondi precedono spesso la disposizione del linguaggio

⁶⁹⁶ R. Bianchi Bandinelli, *Introduzione all’archeologia*, Laterza, Bari-Roma, 1976, p. XXI.

verbale e permettono di accedere ad una dimensione simbolica (spesso articolata in immagine) che precede la coscienza logica e verbale.

Questo tipo di ricerca, come si può ben capire, presenta aspetti molto utili ai fini di un'indagine sociologica sulle formazioni simboliche, proprio in quanto permette la ricostruzione della storia sociale culturale, attraverso i documenti materiali (nel loro valore simbolico), di una civiltà o di una specifica cultura; ricostruzione da porre poi accanto ai dati storici derivati da altre fonti (letterarie, artistiche ecc.). In altri termini, un'indagine della formazione degli elementi costitutivi delle forme simboliche nei vari momenti del loro percorso storico ovvero, una interpretazione e definizione critica dei loro valori espressivi, una valutazione dei loro significati sociali e quindi culturali, offre alla ricerca sociologia importanti visualizzazioni sui caratteri costitutivi dei processi simbolici. In questo modo, attraverso la ricostruzione storica delle formazioni simboliche si finisce anche per avere una comprensione sociologica particolarmente profonda delle vicissitudini culturali, spirituali, politiche e materiali di un'età o di un territorio. Tale comprensione, si pone con piena legittimità accanto alle interpretazioni che di quella età o di quel territorio possono dare la storia politica, la storia letteraria, la storia dell'arte, la storia del pensiero filosofico o religioso. Anzi, essa rappresenta senza dubbio un arricchimento culturale, particolarmente intenso perché aiutato spesso dal documento visibile (l'espressione simbolica); un modo di catturare l'espressione di ciò che propriamente umano attraverso quella sua diretta espressione che è, appunto, il simbolo.⁶⁹⁷

Ora però, ai fini di una possibile definizione di una "sociologia archeologica", dobbiamo percorrere ancora un'altra strada, quella indicata dall'*archeologia del sapere* di Michel Foucault. Qui non si tratta, infatti, di mettere a punto la ricerca di una presunta "origine", ma di sviluppare un'indagine sulla generazione storica delle forme simboliche, nelle loro formazioni e trasformazioni sociali e culturali. Come ha, appunto, dimostrato Foucault, non si dà progressione lineare dei concetti, non si dà linearità di evoluzione; sono le cesure storiche, le discontinuità, le fratture che danno origine a differenti pratiche sociali e che determinano il cammino della storia⁶⁹⁸. E tali fratture non sono che l'effetto di rapporti di forza.

⁶⁹⁷ E ciò, oltretutto, ha anche un altro particolare valore se, sempre con Bianchi Bandinelli, «manteniamo la nostra definizione della cultura quale comprensione dell'oggi fondata sulla comprensione critica del passato» (Ivi, p. 150).

⁶⁹⁸ Nell'introduzione di *L'archeologia del sapere* (1969) Foucault scriveva: «Da decine d'anni ormai l'attenzione degli storici si è rivolta di preferenza ai periodi lunghi, come se, sotto alle peripezie politiche e ai loro episodi, incominciassero a mettere in luce gli equilibri stabili e difficili da rompere, i processi irreversibili, le regolazioni costanti, i fenomeni di tendenza che giungono al culmine e mutano direzione dopo continuità secolari, i movimenti di accumulazione e le saturazioni lente, i grandi zoccoli immobili e muti che l'intrico delle narrazioni tradizionali aveva ricoperto di tutto uno spessore di avvenimenti. [...] L'attenzione si è spostata invece dalle vaste unità che si descrivevano come "epoche" o come "secoli" verso i fenomeni di rottura [...] Dietro alla persistenza di un genere, di una forma, di una disciplina, di una attività teorica, adesso si cerca di mettere in rilievo l'incidenza delle interruzioni. [...] Il problema non è più quello della tradizione e della traccia, ma quello della frattura e del limite, non è più quello del fondamento che si perpetua, ma quello delle trasformazioni che valgono come fondazione e rinnovamento delle fondazioni. [...] ... come specificare i diversi concetti che permettono di pensare alla discontinuità (soglia, rottura, taglio, mutazione, trasformazione)?» (M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano, 1980, pp. 5-9). Tutto ciò, continuava Foucault, ha molte conseguenze. «Anzitutto l'effetto di superficie già segnalato: il moltiplicarsi delle fratture nella storia delle idee, l'emergere dei tempi lunghi nella storia propriamente detta. [...] Seconda conseguenza nelle discipline storiche la nozione di discontinuità acquista un ruolo di maggior rilievo. [...] Adesso è diventata uno degli elementi fondamentali dell'analisi storica. [...]

Provenendo da esperienze post-strutturaliste, verso la fine degli anni '60 del secolo scorso, Michel Foucault, a partire dalla sua *Archeologia del sapere* (1969), ha elaborato il suo concetto di archeologia. A differenza della storia delle idee, la quale «segue la genesi che, partendo dalle rappresentazioni note o acquisite, dà vita a sistemi o opere», l'archeologia cerca di definire i discorsi in quanto pratiche che obbediscono a regole, senza pretendere di restituirne l'origine. Detto altrimenti, l'archeologia, per Foucault, non è «il ritorno al segreto dell'origine», ma una riscrittura, ovvero una trasformazione regolata di ciò che è già stato scritto.

In *Che cos'è l'Illuminismo*, testo del 1984, riformulando i compiti della critica come esercizio non più della ricerca di strutture formali che hanno valore universale, ma come indagine storica attraverso gli eventi che ci hanno condotto a costituirci e a riconoscerci come soggetti di ciò che facciamo, pensiamo e diciamo, così affermava:

«In questo senso, tale critica non è trascendentale e non si propone di rendere possibile una metafisica: è genealogica nella sua finalità e archeologica nel suo metodo. Archeologica – e non trascendentale – nel senso che non cercherà di cogliere le strutture universali di ogni azione morale possibile; ma cercherà di trattare i discorsi che articolano ciò che noi pensiamo, diciamo e facciamo come altrettanti eventi storici. E tale critica sarà genealogica nel senso che non dedurrà quello che ci è impossibile fare o conoscere dalla forma di ciò che noi siamo; ma coglierà, nella contingenza che ci ha fatto essere quello che siamo, la possibilità di non essere più, di non fare o di non pensare più quello che siamo, facciamo o pensiamo» (Foucault 1998, p. 228).⁶⁹⁹

Questo atteggiamento «storico-critico» veniva presentato, in termini etici, da Foucault come un atteggiamento «sperimentale», capace di aprire, da un lato, un ambito di indagini storiche e, dall'altro, di mettere noi stessi alla prova della realtà e dell'attualità, per afferrare i punti in cui il cambiamento è possibile e auspicabile e, al contempo, per determinare la forma precisa da dare a questo cambiamento. «Vale a dire che questa ontologia storica di noi stessi – precisava Foucault – deve distogliersi da tutti quei progetti che pretendono di essere globali e radicali».⁷⁰⁰

La genealogia nelle sue finalità archeologiche, in questi termini, non evocava alcuna continuità metastorica attraverso il tempo, né avrebbe dovuto seguire le sue variazioni, ma permetteva di cogliere le forme di potere che vengono esercitate e l'esperienza che facciamo di noi stessi al suo interno, si tratti delle figure storiche determinate da una certa problematizzazione che definisce degli oggetti, delle regole d'azione e dei modi di rapportarci a noi stessi. In tal senso, questo tipo di archeologia genealogica, diventava una sorta di “dinastia” organizzando l'indagine storiografica intorno al discorso del potere e delle relative articolazioni della soggettività.

L'archeologia, in fin dei conti, secondo la linea seguita da Foucault cercava di definire non i pensieri, le rappresentazioni, le immagini, i temi, le ossessioni che si celano o si manifestano nei discorsi; «ma

Terza conseguenza: cominciano a perdere consistenza il tema e la stessa possibilità di una *storia globale* [...]. Il progetto di una storia globale è quello che cerca di ricostituire nel suo insieme la forma di una civiltà, il principio, materiale o spirituale, di una società, il significato comune a tutti i fenomeni di un periodo, la legge che spiega la loro coesione, ciò che si chiama metaforicamente il «volto» di un'epoca» (Ivi, pp. 11-14).

⁶⁹⁹ M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?* (1984), in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Feltrinelli, Milano, 1998, p. 228.

⁷⁰⁰ Ivi, p. 229.

proprio questi discorsi, questi discorsi in quanto pratiche che obbediscono a regole». ⁷⁰¹ Non doveva esserci alcun riferimento a un cogito, né a un soggetto individuale, né a qualcosa come la coscienza collettiva e neppure a una soggettività trascendentale, sovrana. La storia del pensiero non rivela in sé alcuna possibilità di momenti trascendentali, così come la storia politica e sociale non rivela alcun senso immanente della storia. Su questa strada, la descrizione archeologica abbandonava la storia delle idee (i suoi postulati, le sue procedure, il suo passare attraverso le discipline esistenti, di trattarle e di interpretarle) e cercava di «fare una storia completamente diversa di ciò che hanno detto gli uomini» ⁷⁰²: non era una «disciplina interpretativa»; non cercava «un “altro discorso” più nascosto»; non voleva «essere “allegorica”» ⁷⁰³. E non cercava un «ritorno al segreto dell’origine». ⁷⁰⁴ Il suo problema, al contrario, era quello di definire i discorsi nella loro specificità, di mostrare in che senso il complesso di regole che essi mettono in opera sia irriducibile a qualunque altro; il suo scopo era «la descrizione sistematica di un discorso-oggetto» ⁷⁰⁵, l’analisi delle «positività». ⁷⁰⁶

«Invece di percorrere l’asse coscienza-conoscenza-scienza (che non si può liberare dall’indice della soggettività), l’archeologia percorre l’asse pratica discorsiva-sapere-scienza. E mentre la storia delle idee trova il punto di equilibrio della propria analisi nell’elemento della conoscenza (trovandosi così costretta, anche contro la sua volontà, a scontrarsi con la domanda trascendendola), l’archeologia trova il punto di equilibrio della sua analisi nel sapere, cioè in un campo in cui il soggetto è di necessità situato e dipende, senza che possa mai comparire come titolare (sia come attività trascendente, sia come coscienza empirica)». ⁷⁰⁷

A ben vedere, però, nella sua lezione inaugurale al Collège de France, tenuta nel 1970 (*L’archeologia del sapere* era uscita nel 1969), Foucault aveva brevemente accennato al problema della genealogia nel suo rapporto con l’archeologia.

«Così devono alternarsi – scriveva –, vicendevolmente sorreggersi e completarsi le descrizioni critiche e le descrizioni genealogiche. La parte critica dell’analisi si rivolge ai sistemi d’avvolgimento del discorso; essa cerca di rintracciare, di individuare tali principi di ordinamento, di esclusione, di rarità del discorso. Diciamo, per giocare sulle parole, ch’essa pratica una disinvoltura applicata. La parte genealogica dell’analisi si rivolge, in compenso, alle serie della formulazione effettiva del discorso: essa cerca di coglierlo nel suo potere d’affermazione; e con ciò intendo non un potere che si opporrebbe a quello di negare, ma il potere di costruire ambiti d’oggetti, a proposito dei quali si potranno affermare o negare proposizioni vere o false. Chiamiamo positività questi ambiti d’oggetti; e diciamo, per giocare una seconda volta sulle parole, che se lo stile critico è quello della studiosa disinvoltura, l’umore genealogico sarà quello d’un positivismo felice». ⁷⁰⁸

A partire da qui Foucault stabiliva una complementarità tra la rarità degli enunciati discorsivi (per i quali aveva fornito un insieme di regole nell’*Archeologia del sapere*) e la formazione effettiva del

⁷⁰¹ M. Foucault, *L’archeologia del sapere*, op. cit., p. 184.

⁷⁰² Ivi, p. 183.

⁷⁰³ Ivi, p. 184.

⁷⁰⁴ Ivi, p. 105.

⁷⁰⁵ Ibid.

⁷⁰⁶ Ivi, p. 237.

⁷⁰⁷ Ivi, p. 239.

⁷⁰⁸ M. Foucault, *L’ordine del discorso*, Einaudi, Torino, 1972, pp. 52-3.

discorso da parte delle pratiche non-discorsive. Su questo piano poteva allora registrare una combinazione tra metodo archeologico e genealogico. A quel tempo, in effetti, Foucault pensava ancora di poter utilizzare la propria teoria archeologica, integrandola con la genealogia: come “archeologo” assegnava alle regolarità della formazione discorsiva una sorta di autonomia *post hoc*; come “genealogista”, dopo aver mostrato che non c’è niente al di sotto delle apparenze e che non è più possibile fare ricorso alla metafisica, traeva per conclusione che niente ha realmente significato.⁷⁰⁹ In tal senso, se l’archeologia gli consentiva di chiedersi in che modo un essere è stato pensato in una determinata epoca, la genealogia (nel senso nietzschiano) gli permetteva di analizzare e descrivere le diverse pratiche sociali, scientifiche, etiche, punitive, mediche ecc. che hanno come correlato il fatto che l’essere sia stato pensato in quel modo. «L’archeologia non vuole far emergere strutture universali o *a priori*, ma ridurre tutto a eventi non universalizzabili. E la genealogia fa discendere ogni cosa da una contingenza empirica: la contingenza ci ha sempre fatto essere ciò che eravamo o siamo».⁷¹⁰

Nelle sue ultime opere (a partire specialmente da *Sorvegliare e punire* e fino alla *Storia della sessualità*) Foucault si rese conto che il metodo adottato nell’*Archeologia del sapere* era ancora fortemente influenzato dallo strutturalismo, e a ciò si accompagnava anche una maggior consapevolezza del coinvolgimento dello studioso nelle pratiche sociali da esso stesso studiate. Per cogliere, dunque, e decifrare il significato delle pratiche sociali dal loro interno (ciò di cui la sola teoria non avrebbe potuto rendere conto), Foucault introdusse il metodo genealogico. In tal senso l’archeologia, come strumento usato per ottenere un certo grado di distacco dalle pratiche e dalle teorie delle scienze umane, pur mantenendo un ruolo ancora importante, finiva per essere subordinata alla genealogia. Quest’ultima, restituendo un primato alla pratica rispetto alla teoria, si mostrava come una delle diverse componenti essenziali attraverso le quali operano le pratiche storiche, le stesse che producono gli oggetti umani sistematizzati dallo strutturalismo e i soggetti umani di cui l’ermeneutica compie l’esegesi.⁷¹¹

Detto altrimenti, se l’archeologia era una tecnica in grado di sospendere verità e significato (di vincere la «tirannia del referente») e di smontare l’illusione di un accesso diretto agli oggetti, la genealogia permetteva di cogliere i ruoli politici e storici svolti dalle scienze e l’insieme delle regole secondo le quali si produce un determinato discorso intorno alla verità. Su questo piano, il lavoro storico, sulla linea tracciata da Nietzsche, assumeva essenzialmente un ruolo demistificatore.

Priorità, dunque, della genealogia. L’archeologo può ancora svolgere un suo compito: dimostrare la discontinuità e i mutamenti di significato delle pratiche culturali, isolare e indicare l’arbitrarietà dell’orizzonte ermeneutico di significato, evidenziare le formazioni discorsive discontinue (la continuità, per Foucault, non rivela, infatti, alcuna finalità, alcuna significazione nascosta o soggiacente a nessuna certezza metafisica). La genealogia si fonda sull’archeologia, le è in qualche modo complementare.

⁷⁰⁹ H. L. Dreyfus – P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle grazie, Firenze, 1989, p. 130.

⁷¹⁰ Veyne P. (2010), *Foucault. Il pensiero e l’uomo*, Garzanti, Milano, 2010, pp. 120-1.

⁷¹¹ H. L. Dreyfus – P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, op. cit., p. 128.

Ora, tali considerazioni di Foucault sono senza dubbio importanti per riformulare una sociologia dei processi simbolici capace di assumere in sé un impianto di tipo “archeologico”. Di “sociologia archeologica” possiamo, infatti, parlare, se intendiamo proprio per “archeologia” quel metodo impegnato a sondare e descrivere i mutamenti di significato delle pratiche simboliche e il modo in cui una formazione simbolica è stata storicamente pensata (nelle pratiche sociali e culturali che hanno come correlato il fatto che i simboli siano stati pensati in quel modo) e concretamente esperita in un determinato mondo sociale.

Compito di una sociologia dei processi simbolici è proprio quello di cogliere il potere di affermazione dei simboli nel loro contesto storico, politico, sociale e culturale. Nessuna pretesa metafisica: il metodo “socio-archeologico” non cerca di cogliere (in astratto) le strutture universali delle costituzioni e formazioni simboliche, ma tenta di trattare i simboli come configurazioni storiche articolate all’interno di concreti mondi di vita, stabilendone il significato in relazione al contesto sociale di cui sono espressione.

Come si è visto, anche Bourdieu, in linea con il metodo genealogico di Foucault, aveva sviluppato la sua sociologia del simbolico assegnando ai simboli il potere di legittimare qualcosa di particolare e di storicamente condizionato. E aveva altresì insistito nel connotare tale potere come una forza “morbida”, tacita, impercettibile, infinitesimale e quasi invisibile, capace di affermarsi anche senza l’intervento di una scelta cosciente e deliberata, ma comunque basata su disposizioni preparate a riconoscerla praticamente; una forza in grado di instaurare un accordo immediato e tacito, «anteriore a ogni riflessione».

Ecco, il compito di una “sociologia archeologia” risiede proprio nell’indagine di quei processi sociali attraverso i quali, prima ancora che si sviluppi una chiara coscienza delle rappresentazioni simboliche di cui quegli stessi processi sono sia il veicolo che il risultato, condizionano (nel profondo) il modo di agire degli uomini, soprattutto nel campo – ed è ciò che a noi più qui ci interessa – delle relazioni politiche.

III.4) Brevi questioni di metodo

Sulla base di queste premesse possiamo cercare di gettare alcune linee di metodo utili a definire il quadro concettuale entro il quale si muove la “sociologia archeologica”.

Le scienze sociali (e soprattutto la sociologia risalente al suo impianto positivistico), volendosi perlopiù adeguare ai modelli delle scienze della natura hanno introdotto con maggiore o minore fortuna, nelle loro analisi e interpretazioni dei fatti sociali, le matematiche e la misura. Tuttavia, soprattutto per i fenomeni che riguardano il simbolismo, non tutto è quantificabile e spesso anche ciò che lo è non sempre nel calcolo e nella misurazione rivela i suoi aspetti più rilevanti e importanti. Oltretutto, non si può misurare se non a condizione di scegliere e, quindi, di eliminare: la precisione del discorso scientifico non si ottiene se non attraverso la perdita di numerosi dati dell’informazione qualitativa da cui è partito. Prendendo perlopiù le distanze dalla sociologia matematica e quantitativa (o almeno dai suoi eccessi),

la “sociologia archeologica”, per ciò che in parte la avvicina, nella metodologia, alla psicoanalisi, si accosta, come indagine comunque genealogica, in qualche modo al metodo “clinico”, il quale non cerca tanto di descrivere attraverso il linguaggio dei numeri ma, più che altro, di scoprire il significato profondo dei fenomeni, partendo da osservazioni qualitative per trasformarle in segni, simboli, sintomi di una certa struttura di senso. Il metodo “clinico”, certo più affine ad indagini di tipo psicologico, assume qui un valore “archeologico” nel momento stesso in cui si appresta a predisporre uno scavo entro gli strati semantici che definiscono il vissuto individuale e collettivo a partire dalla sua configurazione simbolica e culturale. I fenomeni sociali “parlano” e il sociologo deve in primo luogo ascoltarli, interpretarli, decifrarli come “sintomi” (un po’ come il medico ascolta il linguaggio del corpo).

Tutto ciò assume un significato particolare soprattutto se i fenomeni sociali che assume il sociologo si configurano in espressioni simboliche: prima fra tutte il linguaggio, forma simbolica, come si è visto, per eccellenza.

Se, dunque, il metodo matematico è essenzialmente analitico, applica ai fatti sociali il procedimento cartesiano, e dopo aver frazionato il problema studiato in tanti segmenti quanti sono necessari per una migliore soluzione cerca di ricostruire la totalità, il metodo “clinico” è olistico, e si adopera nel ricostruire il passaggio dai significati soggettivi (benché collettivi) “manifesti” al piano della strutturazione simbolica (oggettiva) dei rapporti sociali.

Si potrebbe in tal senso pensare a quel territorio (di comunicazione e di espressione) che per certi versi accomuna lo strutturalismo di Lévi-Strauss alla psicoanalisi di Lacan e che ha come base un modello linguistico (Bastide 1972, pp. 217-59). Potremmo pensare al subconscio, in quanto lessico individuale in cui ciascuno di noi accumula il vocabolario della sua storia personale; un vocabolario che acquista significato per noi stessi e per gli altri soltanto nella misura in cui l’inconscio lo organizza secondo le sue leggi e ne fa un discorso. Come ci sono molte lingue differenti ma poche strutturali del linguaggio, così esiste una grande varietà di materiali di immagini, espressioni, pratiche, ritualizzazioni ma non c’è che un piccolo numero di leggi strutturali per la funzione simbolica. Tuttavia, al di là delle funzioni che la psicoanalisi strutturalista affida all’inconscio, ciò che a noi più interessa è la configurazione simbolica della vita sociale, dove appunto il procedimento clinico può servire da strumento analitico nella misura in cui ci permette di accedere ad una “archeologia” della vita pulsionale ed emotiva sedimentata e trattenuta (palese o nascosta) negli strati delle rappresentazioni. Le pulsioni, come anche le emozioni, non diventano immediatamente oggetto della coscienza, solo le rappresentazioni che le raffigurano possono diventarlo. Il sociologo, in tal senso, si collega alle rappresentazioni che attirano queste pulsioni ed emozioni nel loro spettro semantico per consentire loro di “parlare” dandole un linguaggio e una forma simbolica. Il metodo “clinico”, in tal senso, si sposta dal piano della psicoanalisi a quello delle conformazioni simboliche che riguardano la storia delle culture, delle società e della civiltà (secondo l’assunto sociologico per cui il sociale non è ricavato dallo psicologico); si sposta, possiamo allora affermare, in ambito “archeologico”, per cogliere le condizioni culturali fondamentali della produzione simbolica sociale.

In tale direzione, i tratti culturali appaiono come segni e simboli di processi sociali profondi, che il sociologo può analizzare e interpretare come elementi significanti di una data configurazione dei rapporti sociali. Le istituzioni culturali hanno alle spalle un lungo passato, costituiscono fattori cristallizzati della vita. La “sociologia archeologica”, in tal senso, non si impegna a risalire alle origini per comprendere la loro comparsa, ma si adopera, con metodo “clinico”, a ricostruire i processi di simbolizzazione attraverso i quali le istituzioni assumono un significato (politico, sociale, religioso ecc.): il suo compito, in definitiva, consiste nell’indagare i processi di simbolizzazione come “sintomi” di relazioni interindividuali nella loro stratificazione storica, al fine di comprendere, attraverso questi, i comportamenti sociali (soprattutto emozionali, pulsionali, emotivi) e le loro configurazioni e rappresentazioni simboliche (le loro “razionalizzazioni” oggettive). Si potrebbe, in tal senso, capire come, ad esempio, i simboli elementari della solidarietà e del conflitto sociale trovino, nell’evolvere culturale dei gruppi umani, altre proliferazioni di simboli e valori ad essi correlati. La caratteristica, infatti, dei simboli sociali (e tra essi quelli politici, soprattutto legati alla configurazione dei rapporti di potere) è che diventano “coscienti”, comprensibili al gruppo, perché entrati a far parte della trama degli affetti comuni, perché si richiamano alle esperienze collettive vissute da tutti nel passato e di cui una frangia affettiva ancora li avvolge. Tali simboli sono anche necessari: nessuna società ne può fare a meno e sono il risultato quasi automatico della stabilizzazione culturale dei rapporti che strutturano la società. Più che rappresentazioni essi sono quadri di valori, simboli di appartenenza, di localizzazione geografica e scansione temporale; diventano simboli nazionali che trovano una loro valorizzazione affettiva negli oggetti che rivestono particolare importanza per la collettività. Si spiegano con la fusione delle coscienze nella festa, traggono il loro significato dal ricordo degli aspetti più profondi della vita collettiva. Sono il tramite attraverso il quale la società penetra negli individui, le espressioni attraverso le quali gli istinti vengono improntati dalle norme culturali e dai valori della civiltà; sono i cardini esteriori, detto altrimenti, del processo di interiorizzazione sociale e culturale degli individui, i quadri sociali dell’affettività e della memoria che predispongono l’impalcatura dell’identità culturale su cui si costruisce l’unità e l’identità psicologica della personalità.

D’altronde, come si è visto, la società non è soltanto un insieme di norme strutturali, ma anche un complesso di simboli e valori. Le realizzazioni politiche, ad esempio, sono “razionalizzazioni” alimentate con le rappresentazioni collettive del gruppo e si servono dei simboli generali di giustizia, libertà o fratellanza utilizzando ideali ben definiti come la democrazia o la dittatura. E la razionalizzazione non è possibile senza l’esistenza precedente di un mondo di valori sociali che sorgono dalla compenetrazione delle coscienze. Una sociologia che si interessi solo alla parte istituzionalizzata del comportamento umano non potrebbe mai comprendere la vitalità degli avvenimenti politici, poiché alla base di tale vitalità agiscono pulsioni trasferite su oggetti politici. Come scrive Roger Bastide rileggendo il pensiero di Lasswell, «si crede che le decisioni importanti prese dalle nazioni siano state deliberate nella calma e con l’aiuto della sola ragione. Ma le sperequazioni che esistono tra i comportamenti delle persone nel corso delle rivoluzioni, delle crisi politiche o delle elezioni da un lato, e dall’altro i criteri di un pensiero razionale, provano in modo evidente che la vita politica ha origine

nello spostamento degli affetti o degli odi privati su oggetti pubblici. Ciò non significa che vi sia una delimitazione tra l'individuo e il collettivo, ma al contrario che vi è ripercussione dei fatti politici sulle scienze individuali e, reciprocamente, che i fatti politici sono razionalizzazioni di tendenze affettive inconscie» (Ibid, p. 180).⁷¹²

Alla luce di quanto esposto, e rimanendo nel campo dell'indagine sui fenomeni sociali che attengono al simbolismo politico, possiamo dunque prefigurare un campo ermeneutico della "sociologia archeologica" capace non solo, come si è detto, di far dialogare prospettive disciplinari differenti (l'analisi della funzione simbolica presuppone la convergenza e l'interazione tra diverse scienze dell'uomo), ma anche di individuare, attraverso e per mezzo di tali discipline, un metodo "clinico" adeguato, nel suo procedimento analitico, ad elaborare una teoria sociologica del simbolico come base e, al contempo, risultato di procedimenti di ricerca empirica di tipo qualitativo.

Come è noto (a partire da Weber, Mannheim, Bourdieu tra gli altri) il sociologo è parte integrante del mondo che egli studia, ha una determinata posizione nella società e questa condizione esercita una influenza nel suo giudizio. Il soggetto e gli interessi e valori che gli sono collegati fanno parte della definizione dell'oggetto. La scelta del soggetto da esaminare, le tecniche impegnate nell'osservazione del reale, l'organizzazione concettuale del materiale raccolto, le generalizzazioni provenienti dal lavoro, tutto ciò è oggetto di "valorizzazioni" più o meno esplicite e coscienti dipendenti dalla nostra condizione sociale. Il sociologo che si occupa dei fenomeni simbolici, come il sociologo in generale, deve dunque tener sempre conto della propria situazione sociale nel processo mentale e concettuale che lo porta a comprendere gli ambiti delle sue ricerche. Si tratta, pertanto, di favorire un'"osservazione partecipante" capace di illuminare le implicazioni del soggetto nell'oggetto in esame. E questa "osservazione partecipante" è parte integrante del procedimento "clinico" dell'indagine sociale. Procedimento che interessa proprio la "sociologia archeologica" nella misura in cui, avvalendosi anche dei metodi qualitativi della sociologia visuale e delle ricerche etnografiche, si dedica alla lettura delle immagini, dei comportamenti e delle pratiche rituali come "sintomi" di processi sociali profondi, al fine di scavare il significato delle configurazioni simboliche per ricostruire le stratificazioni semantiche che definiscono la genealogia e la fenomenologia del simbolismo politico.

È proprio in tale direzione che nell'ultima parte del lavoro cercheremo di interpretare il simbolismo politico, leggendolo nelle immagini, nelle pratiche, nei rituali che configurano "sintomaticamente" (a livello sociale e culturale) i rapporti di potere, soprattutto per quanto riguarda il caso di studio che abbiamo scelto di analizzare: la Turchia moderna da Atatürk ad Erdoğan.

⁷¹² Bastide ricorda anche che «l'originalità di Lasswell è stata di introdurre nella scienza politica le storie di vita. Partendo dalla constatazione che lo studio delle istituzioni, dei meccanismi e dei sistemi politici non ci dava un'immagine esatta della realtà, perché le stesse parole come libertà o giustizia non hanno ugual significato secondo le persone, egli ha, diciamo, psicoanalizzato un certo numero di uomini o di individui aventi opinioni politiche. I risultati di di queste varie rilevazioni gli hanno permesso di modificare la psicoanalisi classica e la sociologia dei fatti politici» (Bastide 1972, p. 178).

PARTE III
Simbolismo político

Capitolo I

La dimensione simbolica dei processi politici

I.1) Simbolismo e politica: per una definizione di campo

L'uomo – ed è ciò che si è cercato fin qui di argomentare – è un *animale* essenzialmente *simbolico*. I diversi studi condotti da differenti discipline sulla condizione simbolica del comportamento umano (di cui abbiamo dato ampia visione nella Prima parte della tesi) hanno ben dimostrato che ogni processo cognitivo, incluso quello politico, è mediato attraverso espressioni (e rappresentazioni) di carattere simbolico. Tutto ciò che percepiamo come “reale” implica sempre una mediazione simbolica (si tratti di linguaggio, arte, mitologia, scienza ecc.). Lo hanno ben ricordato la linguistica, la psicoanalisi, la sociologia, come l'ermeneutica e la “filosofia delle forme simboliche”, dimostrando che l'uomo vive in un mondo simbolico da lui stesso creato, che funge da intermediario tra il mondo esterno e il mondo interiore. Ma tali approcci hanno altresì evidenziato che l'uomo, al di là del calcolo razionale, è sempre mosso anche da passioni ed emozioni.

Se dovessimo tornare a Florenskij e ai suoi studi sulla scrittura ideografica come lingua universale dell'umanità, potremmo ancora condividere l'idea che i significati semantici dei simboli politici, analogamente ai simboli araldici, ai marchi commerciali ai segni numismatici (le immagini sulle monete) e di molti altri prodotti poligrafici (francobolli, marchi editoriali, ex libris, réclame, manifesti) o digitali della cultura odierna (emoticon ecc.) si creano sugli stessi principi della simbolizzazione che giacciono negli strati più profondi della nostra coscienza (o del nostro subcosciente).⁷¹³ Si pensi solo alle monete, e a come spesso l'estetica sia stata messa al servizio della politica.⁷¹⁴ «La moneta romana – scrive ad esempio Manuel García Pelayo – non era solo un mezzo di pagamento ma anche di propaganda politica attraverso le sue figure e le sue scritte».⁷¹⁵ E si pensi anche alle più moderne banconote, per fare solo un esempio, al dollaro (“*The one dollar*”) americano, ricco di simboli politici che rimandano a significati legati alla massoneria.⁷¹⁶

⁷¹³ P. A. Florenskij, *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, Bollati-Boringhieri, Torino, 2007, pp. 250-2.

⁷¹⁴ Si rimanda in tal senso a Paul Zanker e al suo libro dedicato alle immagini nell'età augustea, «immagini che parlavano da sole» anche sulle superfici delle monete coniate a quel tempo dai Romani (P. Zanker, *Augusto e il potere delle immagini*, Bollati Boringhieri, Torino, 2018, pp. 61-2).

⁷¹⁵ M. G. Pelayo, *Miti e simboli politici*, Borla, Torino, 1970, p. 143. Tali monete, infatti, ci mostrano gli imperatori come portatori di speranze salvatrici, attraverso titoli come “Salvatore del genere umano”, “Guida della fortuna”, “Tempi di felicità”, “Conservatore della vita sempiterna”, “Porta la luce eterna”, ecc.

⁷¹⁶ Se si osserva il logo della banconota da un dollaro, insieme all'effigie del primo Presidente degli Stati Uniti d'America, George Washington, eletto alla presidenza nel 1789, è possibile rintracciare diversi simboli massonici: lo scudo, la bilancia, la chiave (tutti e tre facilmente identificabili) e la squadra (meno visibile, è la linea spessa con il vertice sotto la bilancia che divide in due lo scudo). Girando la banconota, sulla sinistra è possibile notare, all'interno di un cerchio, una piramide tronca sormontata al vertice da un Delta, al centro del quale vi è un occhio (“Delta Luminoso” o “L'occhio che tutto vede”). La piramide, uno dei simboli più famosi della Massoneria, è formata da tredici gradini e settantadue mattoni (7+2=9, numero della perfezione massonica). Alla base vi è incisa la data “MDCCLXXVI”, ovvero 1776, anno sia della dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti d'America sia della nascita dell'Ordine degli Illuminati. Sotto la piramide la scritta *Novus Ordo Seclorum* (e non *Secolorum* come ci si aspetterebbe) è formata da diciassette lettere, numero che indica la mancanza della

Comunque sia, al di là di ciò, per andare più al dentro del campo dell'agire politico, possiamo affermare che i simboli non sono soltanto semplici strumenti utilizzati delle élite per manipolare le masse ma, più che altro, sono espressioni importanti (ed essenziali) di quel complesso di miti e rituali che caratterizzano, nella loro sostanza, i processi politici stessi.

Come si può, pertanto, capire, la politica, come altre dimensioni della vita sociale è, al suo strato più profondo, un processo simbolico. Quale espressione culturale, le sue dinamiche si costituiscono e si sviluppano attraverso una varietà di attività simboliche (dalla catalizzazione identitaria alla propaganda e alla strumentalizzazione ideologica), che investono sia i processi di formazione della realtà politica mediante simboli sia il coinvolgimento degli individui al fine di promuovere il consenso e l'adesione a particolari gruppi o schieramenti. Proprio in tal senso, la simbologia politica trova un suo privilegiato legame con la struttura del potere.

In altri termini, sul piano politico, non si può esercitare un potere realmente condiviso senza la costruzione di una realtà simbolica capace di coinvolgere ed attivare (e a volte scatenare) emozioni, passioni, valori e sentimenti (di lealtà, protesta, solidarietà e ribellione). Discorsi, immagini, slogan, bandiere, emblemi, gesti, capi di abbigliamento, leader, eroi, rituali, feste, cerimonie, monumenti, musiche, marce ecc., sono costellazioni simboliche che accompagnano e rimarcano la fenomenologia del politico.⁷¹⁷ In tal senso, ogni aspetto della politica è «susceptibile di essere trattato in termini simbolici: l'autorità, il sostegno, la partecipazione, i processi allocativi, la violenza, i movimenti collettivi, le relazioni internazionali e molte altre cose ancora».⁷¹⁸

Sul piano delle relazioni internazionali interessanti sono, ad esempio, le considerazioni di Raymond Firth, di cui si è già molto detto più sopra. E non solo per ciò che riguarda la capacità di un determinato paese di essere, per certi versi, simboleggiato dai suoi prodotti (così torba, patate e preti significano l'Irlanda come pasta, mandolini, pizze e mafia significano l'Italia), ma anche per ciò che più da vicino riguarda, appunto, l'ambito socio-politico. Firth ricorda, infatti, come «le basi militari che un paese ha all'estero sono da molto tempo considerate “un simbolo di *leadership* mondiale”».⁷¹⁹ E subito aggiunge:

«Gli incontri tra capi di stato vengono intesi in un senso che esorbita di gran lunga dai limiti empirici dell'occasione. Uno scambio di vedute personali tra il presidente francese e il primo ministro inglese a proposito del Mercato Comune potrebbe – così si è affermato – servire al futuro storico dell'Europa come “svolta simbolica” nell'ambito del ventesimo secolo. Il viaggio in Alaska del presidente Nixon, nel corso del quale avvenne l'incontro con l'imperatore del Giappone (4.000 miglia per una conversazione di cinquanta minuti) alla fine del 1971, venne interpretato come un “gesto essenzialmente simbolico”, al quale si sperava che sarebbe seguita una distensione dei rapporti nippo-americani;

perfezione divina, rappresentata invece dal numero diciotto. A destra della banconota, è presente un altro simbolo massonico, l'Aquila. Anche qui il numero tredici ritorna costantemente. Tredici sono le stelle nell'aureola sopra l'Aquila così come lo sono le strisce presenti sullo scudo; tredici i rami con altrettante olive che compongono il ramo d'ulivo sorretto dall'Aquila nell'artiglio destro, mentre nel sinistro vi sono tredici frecce; tredici infine le lettere che compongono le parole *E Pluribus Unum* (“Da molti uno”), presenti nel cartiglio che l'Aquila regge con il becco. Quest'ultime rivelano che l'insegnamento degli Illuminati si diffonderà per dare inizio ad un nuovo governo universale.

⁷¹⁷ Anche la moda, al pari di altri simboli, «è funzionale alla *rappresentazione simbolica del potere e della sua stratificazione all'interno della società*» (M. C. Marchetti, *Moda e politica. La rappresentazione simbolica del potere*, Meltemi, Milano, 2020, p. 11).

⁷¹⁸ G. Fedel, *Simboli e politica*, Morano Editore, Napoli, 1991, p. 11.

⁷¹⁹ R. Firth, *I simboli e le mode*, Laterza, Roma-Bari, 1977, p. 6.

l'incontro fu "di enorme portata simbolica". La visita del presidente della Repubblica popolare cinese venne considerata negli ambienti americani come "un esercizio di diplomazia simbolica": la sua andata a Pechino assumeva così un'importanza diplomatica maggiore di qualsivoglia accordo effettivo che si fosse potuto raggiungere durante quel soggiorno. Ma poiché il viaggio era "principalmente simbolico", si ammise che poteva simboleggiare cose diverse nelle diverse capitali asiatiche, ed essere interpretato diversamente a Tokyo e Pechino.

Nel dialogo tra Pechino e Washington, un incontro di ping-pong "è stato inteso come un simbolo degli scambi tra un popolo e l'altro" [...].

Gli intellettuali concordano volentieri col presidente della Colombia sul fatto che l'università è "il simbolo e il portavoce della società tutta" e che, come tale, essa deve essere aperta alla critica, a condizione che "selvaggi attacchi simbolici" non ne provochino la crisi invece di riformarla".⁷²⁰

La gamma degli oggetti e degli atti citati come simboli lascia intendere, nelle intenzioni di Firth, che la qualità di simbolo sta nelle circostanze alle quali si riferiscono o di cui fanno parte. Detto altrimenti, non è la loro specifica natura, ma l'insieme dei loro rapporti che spiega il fatto che esse vengono scelte come simboli. In tal senso, anche presentare un uomo politico come un simbolo è cosa consueta (Lenin, Mao, Gandhi, Mandela o Atatürk, ad esempio, o l'imperatore giapponese Hiroito, considerato ufficialmente come un essere divino, un discendente diretto della Dea del Sole e in tal senso assunto come simbolo dello stato e dell'unità del popolo). E non c'è da meravigliarsi se, citando le tendenze dei moderni partiti politici, Firth abbia parlato di quello che alcuni chiamano «pensare per simboli». ⁷²¹ Il che vuol dire, in poche parole, che spesso i simboli di partito giocano un ruolo importante per richiamare alla mente dei leader, dei membri di essi e, in generale, dell'elettorato, i caratteri dell'entità politica che rappresentano, gli ideali e il programma concreto.

I simboli dunque, anche sul piano politico, non sono qualcosa di puramente "irreale", ma attraverso la loro forza espressiva si impongono *concretamente* alla mente delle masse e degli individui. E se ancora oggi si registra uno scarso sviluppo degli studi sulla dimensione simbolica della politica moderna, ciò deriva, soprattutto, dai metodi empirici in prevalenza usati nell'ambito delle scienze sociali contemporanee.⁷²² Tanto più perché, come ricorda Kertzer, «i simboli non possono essere studiati in modo soddisfacente in termini quantitativi, né per mezzo di sondaggi o analisi elettorali». ⁷²³

Dal loro canto, Harold Lasswell e Abraham Kaplan⁷²⁴, concependo la politica nei termini di una incessante lotta tra élites in concorrenza per ottenere il sostegno della massa, hanno annoverato i simboli,

⁷²⁰ Ivi, pp. 6-7.

⁷²¹ Ivi, p. 10. A tal proposito Firth richiama la classica tesi di Durkheim, secondo il quale i sentimenti suscitati in noi da qualcosa si legano spontaneamente al simbolo che rappresenta quella cosa. E cita subito dopo il caso delle elezioni in India dopo la scissione del partito del Congresso nel 1969, quando appunto una lunga vertenza legale intervenne per determinare quale delle due fazioni potesse avvalersi del vecchio simbolo del partito, i "due buoi aggiogati". E ciò perché si sosteneva che molti elettori, essendo analfabeti, avrebbero riconosciuto e votato principalmente basandosi sul simbolo, piuttosto che pensando al partito come tale (Ivi, p. 13).

⁷²² Come ha giustamente ricordato Luigi Bagolini, «anche una fenomenologia del potere implica una presa di coscienza critica di quella cosiddetta sociologia empirica del potere la quale si presenta e si pone oggi come sociologia empirica e naturalistica – i cui risultati sono cioè verificabili con procedimenti di prova analoghi a quelli adottati nell'ambito dei procedimenti operativi delle cosiddette scienze fisiche naturali» (L. Bagolini, *Mito, potere e dialogo. Problemi di scienza politica e di filosofia della pratica*, Il Mulino, Bologna, 1967, p. 10).

⁷²³ D. I. Kertzer, *Riti e simboli del potere*, Laterza, Roma-Bari, 1989, p. 16.

⁷²⁴ H. Lasswell, A. Kaplan, *Potere e società. Uno schema concettuale per la ricerca politica*, Il Mulino, Bologna, 1997.

insieme ai beni e all'uso della forza, tra le componenti fondamentali del conflitto per mantenere o conquistare il potere attraverso il controllo di eventi mentali non riducibili a interessi economici o al timore della violenza ovvero, riferiti a sentimenti e valori in grado di suscitare la produzione del consenso e i processi di legittimazione delle leadership. E Murray Edelman, richiamando la dimensione «espressiva» della politica, ricordava che i simboli hanno la capacità di mantenere o alterare il senso di sicurezza psicologica degli individui, fornendo un ordine interpretativo della realtà (vero o falso che sia) funzionale a rassicurare le masse circa l'operato delle élites. «È ragionevole pensare – leggiamo – che per certi individui e in certe condizioni, la politica e la religione servano da fonti alternative di simboli. Gli individui possono affidarsi soprattutto all'una oppure all'altra, al fine di soddisfare il bisogno di appartenere o di credere».⁷²⁵

Del resto – come si è ricordato a proposito della filosofia di Whitehead⁷²⁶ – il simbolismo è immanente nel tessuto stesso della vita umana, permane nell'esperienza dell'uomo, soprattutto in ambito politico, nelle funzioni di governo, nel suo cerimoniale. I simboli, nella loro forza e nelle loro diverse funzioni, nella loro capacità di mutare, di adattarsi a diversi contesti, di rimanere attivi entro nuovi quadri culturali, hanno attraversato e attraversano la storia della vita politica. Alcuni simboli politicamente decisivi, come il fascio littorio, la falce e il martello, il guerriero di Pontida o la croce di Lorena, si legano ad esperienze collettive che hanno segnato il Novecento. Altri, come il biscione lombardo o i quattro mori sardi, hanno rappresentato per secoli l'espressione di un'identità regionale, mentre la donna turrata è stata figura di un insieme difficile da impersonare, l'Italia. Altri ancora, infine, come il berretto della libertà, hanno interpretato la resistenza alla tirannide e la difesa dei propri diritti. Tutti hanno assunto un significato che andava al di là di un più o meno casuale riferimento culturale. Sono stati oggetto di amore e di odio, di investimenti emotivi e di passioni intellettuali, di violenza cieca e di dedizione spinta fino al sacrificio.⁷²⁷

In effetti – come ricorda Barbara Henry –, i simboli sono indispensabili all'identità politica e i miti sono un veicolo simbolico alla portata di tutti, e capace di dar consistenza emotiva alle fredde enunciazioni giuridiche in modo da esaltare le ragioni dell'appartenenza che sono specifiche per ciascuna identità. In tal senso i simboli politici svolgono una funzione importantissima, poiché promuovono e stabilizzano una condivisione negoziata e duratura, che implica il farsi carico di determinati rischi e di specifiche costrizioni da parte di tutti coloro che esperiscono una situazione di altissima precarietà, essendo inoltre convinti di non poterne venire a capo con le proprie forze.⁷²⁸

Ernst. H. Kantorowicz, occupandosi, come si è già detto in precedenza, della storia del potere politico e delle sue modalità di legittimazione e autorappresentazione, aveva, dal suo canto, ravvisato in questo (specialmente per quanto riguarda il Medioevo) una carica di risvolti simbolici resa esplicita da riti che di puramente formale non hanno nulla, ma che attengono, al contrario, alla sostanza stessa dell'esercizio di qualsiasi autorità. Ed è così che poteva penetrare in quel «bosco magico, fitto di preghiere, benedizioni

⁷²⁵ M. Edelman, *Gli usi simbolici della politica*, Guida, Napoli, 1987, p. 253.

⁷²⁶ Si rimanda, a tal proposito, alla Prima parte della tesi.

⁷²⁷ Si veda a tal proposito F. Benigno, L. Scuccimarra (a cura di) *Simboli della politica*, Viella Ed., Roma, 2010.

⁷²⁸ B. Henry, *Mito e identità. Contesti di tolleranza*, Edizioni ETS, Pisa, 2000.

e riti»⁷²⁹, ma anche di orazioni, insegne e canti liturgici, che costituisce l'essenza del culto del sovrano nel Medioevo, e che, seppure nella sua configurazione simbolica particolare, rimanda anche, rievocandolo, ad una dimensione del simbolismo politico più generale, che attraverso altre e differenti vesti, dal mondo arcaico e antico giunge fino ai giorni nostri.

Per concludere questa prima sezione dedicata ad una veloce ricognizione del campo di studi sul simbolismo politico, non si poteva non tornare ad un testo, pioniere in tal senso, che proprio attraverso lo studio della genesi e della funzione dei simboli, riconduceva la sfera politica alla sua indissolubile matrice simbolica ed emotiva.

Nella prefazione al suo libro giovanile del 1893, *I Simboli. In rapporto alla storia e filosofia del Diritto alla Psicologia e alla Sociologia*, Guglielmo Ferrero così scriveva:

«Un numero immenso di questioni si connettono con una teoria compiuta del simbolo: l'origine e lo sviluppo del linguaggio, della religione, della scrittura, del diritto, della leggenda, dell'arte; tutti i mezzi insomma con cui l'uomo ha cercato di comunicare agli altri uomini le proprie idee e i propri sentimenti, tutte le trasformazioni coscienti e incoscienti, tutti i perversimenti di questi segni».⁷³⁰

L'idea che sosteneva la sua tesi era la seguente: l'uomo rifugge più che può al faticoso sforzo razionale-mentale e più che regolare, preferisce lasciar libero il corso alle idee, alle immagini e alle loro accidentali associazioni. «Di fatti un piccolo numero soltanto delle nostre idee sono il prodotto della riflessione volontaria e dell'attenzione concentrata: le altre, e le più numerose, sono l'effetto di associazioni, che lentamente e inconsciamente si formano nel nostro cervello, sotto l'influenza delle sensazioni che noi riceviamo dalle cose. Il dominio dell'inconscio è immenso nei fenomeni del pensiero, sebbene ancora poco conosciuto».⁷³¹

Agli studi “psicoanalitici” (specialmente di Hartmann) e alle dottrine “evoluzioniste” di Darwin, Spencer e Roberto Ardigò, guardava soprattutto Ferrero nell'elaborare la sua «teoria naturalistica del Simbolo». A partire da qui, l'uomo non gli sembrava una creatura volta principalmente al pensiero, e vedeva nei processi mentali il lavoro di sedimentazioni più o meno spontanee.

«Nessun popolo ha mai creato sopra un piano tracciato precedentemente e compiuto, le proprie istituzioni. Ogni organismo sociale non è mai l'effetto di una idea complessa, creata da un popolo ad un dato momento; ma l'accumulo di tante piccole invenzioni ed idee, che ogni generazione ha portato, come suo contributo all'opera intera. Lo si vede chiaramente studiando la genesi delle istituzioni sociali».⁷³²

⁷²⁹ E. H. Kantorowicz, *Laudes Regiae. Uno studio sulle acclamazioni liturgiche e sul culto del sovrano nel Medioevo*, Edizioni Medusa, Milano, 2006, p. 29.

⁷³⁰ G. Ferrero, *I Simboli. In rapporto alla storia e filosofia del Diritto alla Psicologia e alla Sociologia*, Fratelli Bocca, Torino, 1983, p. VII. Apparsa nel 1893, quest'opera è un lavoro giovanile di Ferrero: un'opera che intende stimolare a vari livelli la riflessione sul simbolico. Ferrero, più che a definire la nozione di “simbolo”, mira a darne una tassonomia, a disegnare una tipologia, attraverso un metodo volutamente descrittivo. In tal senso è lecito parlare di “teoria naturalistica del simbolo”. Particolare attenzione è riservata a quella che si può chiamare “patologia della coscienza simbolica”, che culmina nei “simboli mistici” e “nell'arresto ideo-emotivo”, e cioè nel blocco del movimento di rinvio su cui si fonda la coscienza simbolica.

⁷³¹ Ivi, p. 3.

⁷³² Ivi, p. 5.

A tale condizione corrisponde ciò che Ferrero chiama «la legge delle associazioni mentali», principio fondamentale dell'attività psichica, riconducibile al «principio dell'inerzia», secondo il quale un'immagine, un'idea, un sentimento non durano in eterno ma vivono finché la sensazione che le ha prodotte è ancora abbastanza recente, prima di scolorirsi e dileguarsi con il tempo. «Gli stati di coscienza – leggiamo –, di qualunque specie, durano un certo tempo, poi impallidiscono fino a sparire; perché, essendo anche essi come tutti i fenomeni naturali, energie, cessano quando hanno consumata la quantità loro iniziale di forza». Tuttavia, anche quando è esaurito, «uno stato di coscienza non è perduto per sempre per la coscienza, e può rivivere, come una sostanza chimica, che ha perduto ogni energia, la riacquista, se una forza fisica la rifornisce di movimento». Di qui, in questo modo, gli stati di coscienza trapassati ritornano in un processo di associazione alla sensazione originaria: «perché ogni associazione ha il suo ultimo punto di partenza in una sensazione, a cui furono congiunti nell'esperienza anteriore e che si ripresenta». Il rinascere di un sentimento esaurito è dunque determinato, secondo Ferrero, da una sensazione che le fu associata.⁷³³

Ora, proprio su questi due concetti, «la legge del minimo sforzo» (per cui l'uomo rifugge alla fatica del pensiero) e «l'inerzia mentale», di cui adesso si è detto, Ferrero costruisce, appunto, una «teoria naturalistica del Simbolo», «strano fenomeno della primitiva vita dell'uomo, che tante tracce di sé ha lasciato anche nella civiltà».⁷³⁴ Ma non si tratta, dal suo punto di vista, di pensare che i simboli del diritto, della religione, della politica primitiva, siano una creazione volontaria dell'uomo, e stiano a significare qualche concetto profondo e nascosto.

«L'uomo – ancora leggiamo – ha avuto e ha ancora così poca coscienza dei risultati ultimi, a cui giunge per l'accumulazione di tutte le sue minime invenzioni, la sua attività, che ha persino distrutte istituzioni credendo di conservarle: immaginarsi se era possibile, che ai primordi specialmente del suo sviluppo mentale, inventasse una specie di crittografia speciale per il diritto e la religione, quando non possedeva che pochi segni e appena sufficienti ai bisogni più elementari della vita sociale».⁷³⁵

Proprio per questa ragione i simboli, secondo Ferrero, sono l'effetto «non premeditato» di una serie di piccole invenzioni fatte per soddisfare qualche bisogno elementare, e secondo la «legge del minimo sforzo» (per cui la loro evoluzione è governata dalla tendenza ad applicare sempre quei processi mentali che costano la minore fatica, anche a scapito della chiarezza), non sono che il frutto dell'associazione tra certe idee e la sensazione visiva di particolari oggetti, figure o segni, utile a ricondurre alla mente le associazioni primarie da cui tali idee sono scaturite e utile, al contempo, a comunicare a terze persone ciò che non si può proferire a parole. «Innanzi alla complessità crescente delle idee da fissare e da comunicare, l'uomo – ricorda Ferrero – ha cercato di servirsi sempre delle forme di associazione più semplice».⁷³⁶

⁷³³ Ivi, p. 10.

⁷³⁴ Ivi, p. 15.

⁷³⁵ Ibid.

⁷³⁶ Ivi, p. 32.

I simboli, dunque, quali sistemi di segni per fissare e comunicare le idee, sono semplici forme di associazioni mentali, raccolte originariamente nella scrittura a disegni (la «pictografia», fase generale nell'evoluzione della scrittura), mezzo di comunicazione essenziale (tipico dell'uomo «primitivo») che noi ancora oggi utilizziamo, perfezionato dalla tecnica, quando «vogliamo imprimere fortemente un'idea in una moltitudine». ⁷³⁷

A tale dimensione rimanda, ad esempio, il percorso che ha dato origine al simbolismo del processo romano, che simula il duello; e così anche la «toga», abito che ha avuto un ruolo importante nel simbolismo politico-giuridico e che si potrebbe definire un simbolo eterno della storia dell'uomo, della sua evoluzione psichica, politica, sociale, giuridica. ⁷³⁸ Ancora oggi la toga simboleggia nei tribunali la «maestà della giustizia: si protesta in nome della toga, si spoglia la toga per disdegno, si urla che non si tollerano insulti alla toga, ecc., ecc.». ⁷³⁹ Ma si pensi anche ad altri «simboli emotivi», come le bandiere, «altrettante sensazioni destinate a risvegliare certe specie di emozioni, religiosa, patriottica, ecc., ecc.». ⁷⁴⁰ Si tratta di veri «simboli mistici», che sostituiscono interamente, nelle emozioni della massa, «la patria o la società» che dovrebbero rappresentare. ⁷⁴¹ Alle origini della civiltà, sostiene Ferrero, la bandiera era un simbolo assai più ragionevolmente e realisticamente inteso: «la bandiera, pelle di animale, o drappo, o ciuffo di piume inalberate sopra un'asta, è un semplice segno di riconoscimento per i membri di una tribù o di una schiera in guerra, e non desta di per se stessa entusiasmi». ⁷⁴² Quando, invece, il simbolo assorbe la realtà, quando la bandiera si sostituisce simbolicamente al sentimento della solidarietà sociale, allora, invece della solidarietà sociale l'oggetto del rispetto (e dell'amore) diventa la bandiera.

Ecco, allora, la patologia della coscienza simbolica, quando il simbolo, appunto, si sostituisce alla realtà che rappresenta, e perdendo il suo valore di segno finisce per essere scambiato con la cosa stessa che esso sarebbe a significare. Non è soltanto la genesi e la funzione dei simboli che interessa, infatti, a Ferrero, ma anche «il processo per cui il simbolo assorbe, per dir così, la realtà che rappresenta». ⁷⁴³ È

⁷³⁷ Ivi, p. 51. Ferrero in tal modo cerca anche di spiegare il ritorno di quei simboli (come il tatuaggio) che, a causa di atavismi, si vedono in certi individui e certe classi sociali.

⁷³⁸ Ricorda Ferrero che la funzione dell'abito non è stata solo quella di difendere il corpo dal freddo e il pudore dagli attacchi: «l'abito ha avuto anche una altissima funzione di simbolo; è stato il mezzo per fissare con una sensazione un gruppo di idee ed emozioni riferentisi alla qualità, al grado, alla condizione della persona, diventandone il simbolo; è quasi il registro in cui ogni uomo porta scritto la propria qualità» (Ivi, p. 80). Più avanti leggiamo: «Chi non ha osservato e sperimentato che un ordine d'un carabiniere in divisa è assai più suggestivo che un ordine di un'autorità in borghese? Anche oggi le classi che vogliono conservare un'individualità spiccata in mezzo alle altre, come i preti ed i soldati, adottano un vestito speciale e lo difendono contro le usurpazioni» (Ivi, p. 81).

⁷³⁹ Ivi, p. 100.

⁷⁴⁰ Ivi, p. 82.

⁷⁴¹ Ivi, p. 96. Continua Ferrero: «Un insulto fatto alla bandiera di una nazione può provocare perfino la guerra. Alle bandiere si rendono saluti, ci si inchina, in loro onore si sparano colpi di cannone, e ogni sera, al tramonto, sulle nostre navi da guerra, si cala la bandiera solennemente, al suono della marcia reale ed alla presenza di una compagnia di marinai, che l'aspetta alla sua discesa e le presenta le armi. Alla bandiera si rivolgono discorsi, inni, qualche volta si danno anche baci, come se fosse una persona viva o una bella donna. In guerra, la grande vergogna è perdere la bandiera; arrendersi conta poco, se primo si è avuto cura di bruciare la bandiera, come fecero molti reggimenti francesi nel 1870» (Ibid).

⁷⁴² Ivi, p. 97.

⁷⁴³ Ivi, p. 83.

qui, in fin dei conti, che il simbolo (che Ferrero, a proposito, definisce «mistico») costituisce una «frode» per l'intelligenza umana, diventando da sussidio prezioso per l'esistenza, una fonte di molteplici danni e svantaggi per la civiltà. I simboli «mistici», infatti, per un «errore logico», acquistano un'importanza superiore al loro reale valore di segni, dimostrando così che la logica non è unica e universale ovunque. È il caso, appena citato, della bandiera (cosa visibile, tangibile, capace di catalizzare su di sé una serie di stati di coscienza che formano l'emozione dell'affetto) che diventa oggetto di amore al posto della patria e del sentimento di solidarietà sociale (sentimento sfuggibile e altamente complesso per via degli innumerevoli rapporti di interesse che reca con sé).

Ora, proprio questo stesso meccanismo che fa sì che un'emozione complicatissima venga ridotta «alla semplicità dei sentimenti usuali mediante l'interposizione, tra essa e l'uomo, di un simbolo materiale, a cui l'emozione s'arresta», ciò che spesso attraversa e minaccia il campo politico:

«I partiti – scrive Ferrero – hanno sempre avuta una forte tendenza a distinguersi, a contrassegnarsi con emblemi di vario genere; per lo più con oggetti di vestiario di diverso colore. Chi non ricorda le fazioni dei *verdi* e dei *rossi* a Costantinopoli? Un avanzo di questa tendenza resta ancora nell'uso di contrassegnare i partiti politici con dei colori: *neri* i clerici; *azzurri* i moderati e i monarchici; *rossi* i rivoluzionari. Così i *sans-coulottes* simboleggiarono il loro antagonismo politico contro l'aristocrazia francese nel disprezzo della forma dell'abito che l'aristocrazia usava. Ma anche in questo caso, siccome spesso un partito politico rappresenta un complesso di idee, di interessi, di desideri, di bisogni molto numerosi e molto astratti, il sentimento per cui un uomo si appassiona al partito e ne segue con interesse le vicende è troppo astratto e complesso: allora l'uomo, per il processo analizzato più su a proposito della bandiera, semplifica l'emozione, appassionandosi per il simbolo. Chi non ricorda il berretto frigio dei rivoluzionari francesi, gli entusiasmi e le lotte sollevati da questo simbolo? Si battevano proprio per il berretto, dimenticando spesso le idee e i desideri che rappresentava: e a Torino, nel 21, per il berretto frigio si fece un massacro di studenti. Nel periodo del risorgimento italiano, per molti anni, a Milano, ad esempio, la lotta tra i liberali e l'Austria fu una *lotta per l'emblema*; quelli cercavano di mostrare in tutte le occasioni gli emblemi italiani /i tre colori, ecc., ecc.); questa cercava di impedirlo: e la confusione tra il simbolo e l'idea politica si verificava tanto, che un egregio patriota lombardo mi diceva che quando i liberali riuscivano a inalberare una bandiera tricolore o a portare in molti delle coccarde nazionali, erano allegri come di una vittoria riportata sull'Austria. Si ricordi anche l'entusiasmo dei Francesi per Luigi XVI, quando alla coccarda azzurra sostituì il tricolore: il mutamento del simbolo entusiasmò la massa, che non calcolava quanto fosse differente appuntarsi all'abito questo o quel pezzo di nastro, dall'abbandonare o accettare le idee che l'uno o l'altro rappresentavano».⁷⁴⁴

Ecco, dunque, la “perversione” del simbolo, in quella confusione (e distorsione) tra significante e significato che spesso accompagna la configurazione dell'immaginario politico nei suoi diversi contesti e processi costitutivi.

Vi è però un'altra funzione del simbolo, che riguarda l'esercizio e la tecnica del potere, che in questa sede non possiamo ignorare. La dimensione simbolica, infatti, non si esaurisce soltanto nel mero significato figurativo, immaginifico e semiotico che accompagna la fenomenologia del potere, ma attraversa anche il campo delle tecniche, strutture e pratiche che definiscono l'esercizio e la “logica” del potere. Ce ne ha parlato Foucault nella sua analisi dell'*Edipo* di Sofocle, mostrando proprio come la tecnica del σύμβολον, il simbolo greco, configuri una certa manifestazione del potere in quanto strumento del suo esercizio.

⁷⁴⁴ Ivi, pp. 99-100.

«Questa lettura dell'Edipo di Sofocle – scrive Foucault –, realmente impressionante, non ha solo una funzione retorica, ma, allo stesso tempo, religiosa e politica. Coincide con la famosa tecnica del σύμβολον, il simbolo greco. Uno strumento di potere, dell'esercizio del potere, che permette a chi custodisce un segreto o un potere di rompere in due parti un oggetto qualsiasi (di ceramica, per esempio), custodire una di esse e consegnare l'altra a qualcuno destinato a portare il messaggio o dare prova della sua autenticità. La coincidenza o accomodamento di queste due metà permetterà di riconoscere l'autenticità del messaggio, cioè la continuità del potere che si esercita. Il potere si manifesta, completa il suo ciclo e mantiene la sua unità, grazie a questo gioco di piccoli frammenti separati gli uni dagli altri, di uno stesso insieme, un unico oggetto, la cui configurazione generale è la forma manifesta del potere. La storia di Edipo è la frammentazione di quest'opera, il cui possesso integrale e riunito legittima la detenzione del potere e gli ordini che ne derivano. I messaggi, i messaggeri che invia e che devono ritornare, giustificheranno il loro vincolo con il potere perché ognuno di essi possiede un frammento dell'opera che si combina perfettamente con gli altri. I greci chiamavano questa tecnica giuridica, politica e religiosa σύμβολον: il simbolo».⁷⁴⁵

Secondo Foucault, dunque, la storia di Edipo, così come appare rappresentata nella tragedia di Sofocle, obbedisce a questo σύμβολον; e non si tratta di un artificio retorico, ma di una forma religiosa, politica, «quasi magica» dell'esercizio del potere. E ciò corrisponde alla storia del processo attraverso il quale il popolo (che si costituisce come nuova soggettività politica) si impossessò del diritto di giudicare, di dire la verità, di opporre la verità ai suoi stessi signori, di giudicare coloro che governavano (una delle grandi conquiste della democrazia ateniese del V secolo a. C.). Secondo il gioco del σύμβολον, infatti, ciò che era detto in forma di profezia (l'oracolo di Apollo e l'indovino Tiresia) all'inizio della tragedia riapparirà in forma di testimonianza per bocca dei pastori (lo schiavo di Corinto e quello del bosco del Citerone). E così come l'opera passa dagli dei agli schiavi, «i meccanismi enunciativi della verità o la forma in cui la verità si enuncia cambiano ugualmente».⁷⁴⁶

«Durante tutta la tragedia – scrive ancora Foucault – vediamo un'unica verità che si presenta e si formula in due modi diversi, con altre parole, in un altro discorso, con un altro sguardo. Ciò nonostante questi sguardi corrispondono. I pastori rispondono esattamente come gli dei; potremmo persino dire che li simbolizzano. In fondo quello che i pastori dicono è ciò che gli dei hanno già detto, solo che lo rivelano in altra forma.

Queste sono le due linee di fondo della tragedia di Edipo: la comunicazione tra i pastori e gli dei, tra il ricordo degli uomini e le profezie divine. Questa corrispondenza definisce la tragedia e stabilisce un mondo simbolico nel quale il ricordo e il discorso degli uomini sono qualcosa come un'immagine empirica della grande profezia degli dei».⁷⁴⁷

I pastori, attraverso la loro testimonianza, enunciano la verità per ciò che riguarda il crimine di Edipo e la contaminazione della peste, ciò che, a livello della profezia, avevano già detto gli dei. Attraverso la tecnica del σύμβολον, vediamo quindi come funziona il gioco delle metà e come, alla fine dell'opera Edipo sia un personaggio superfluo nella misura in cui il sapere tirannico di chi vuole vedere con i suoi propri occhi, senza dar conto agli dei e agli uomini, è contraddetto dalla coincidenza esatta tra ciò che avevano detto gli dei e ciò che sapeva il popolo. Senza volerlo, Edipo riesce a stabilire l'unione tra la

⁷⁴⁵ M. Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, La città del sole, Napoli, 1994, p. 57.

⁷⁴⁶ Ivi, p. 58.

⁷⁴⁷ Ivi, p. 59.

profezia degli dei e la memoria degli uomini. «Il sapere edipico, l'eccesso, l'eccesso di potere, l'eccesso di sapere, sono tali da rendere inutile lo stesso protagonista». ⁷⁴⁸

Quel potere tirannico che nelle società indoeuropee dell'Oriente mediterraneo, alla fine del secondo e agli inizi del primo millennio, poneva lo stretto rapporto tra potere politico e sapere (sapere, al contempo, magico e religioso, rappresentato da Edipo, l'uomo che vede e che sa, che attraverso la sua saggezza risolve l'enigma della sfinge), cede di fronte ad una nuova configurazione del potere (democratico) e alla emersione di una nuova soggettività politica (il popolo). Il simbolo, il σύμβολον, a tal riguardo, è la tecnica, lo strumento concettuale che, nella tragedia di Sofocle, mette in scena questo passaggio politico. Ecco, dunque, in che modo e in che forma, il simbolico definisce, non solo sul piano della mera rappresentazione, ma anche su quello della tecnica, il campo del potere politico.

I.2) La politica come processo simbolico

Va, dunque, subito detto che pensare la politica in termini di processo simbolico contrasta per molti aspetti con una visione affermata con l'illuminismo e tuttora diffusa nelle scienze sociali. ⁷⁴⁹ Secondo tale visione è necessario distinguere tra il contenuto reale della vita politica (identificato soprattutto con il conflitto tra gruppi che difendono differenti interessi materiali) e i suoi accessori (simboli, rituali, cerimonie, bandiere, uniformi, ecc.). Di qui l'affermarsi di una concezione che vede alla base del comportamento politico soltanto fatti "concreti" come gli interessi economici e la lotta per il profitto: un'idea, detto altrimenti, che considera la politica come un territorio governato dai ferrei principi della scelta razionale, senza dunque considerare, come fin qui si è cercato di fare, che proprio i simboli, nella loro forza immaginifica, figurativa, poetica, performativa e coercitiva, costituiscono quanto di più "concreto" si determina nella vita degli uomini.

Proprio su questo piano possiamo concepire la politica come un processo essenzialmente simbolico, in quanto sia la formazione dei gruppi politici, sia le gerarchie che ne derivano dipendono, in qualche modo, da un'attività simbolica. La costruzione della realtà politica è un processo di attivazione simbolica, e i simboli non solo veicolano contenuti cognitivi, ma suscitano anche risposte emotive. Detto altrimenti, oltre a definire i margini del mondo politico, i simboli influiscono anche sul nostro modo di

⁷⁴⁸ Ivi, p. 67.

⁷⁴⁹ In realtà l'epoca "illuminista" ha visto la proliferazione di simboli, anche sul versante politico, riferiti soprattutto alla tradizione massonica. Sul piano teorico, invece, a partire dal progetto totalizzante della Ragione, la dimensione simbolica venne più che altro marginalizzata, se non del tutto espunta, dalla concettualizzazione di un agire pensato in conformità con i dettami logici di un astratto razionalismo impegnato a far prevalere le ragioni del calcolo e degli interessi sull'ambito emozionale delle passioni. Il simbolismo finiva così per ripiegare in territori che seppur sensibili agli stimoli culturali del tempo, rimanevano perlopiù ancorati ad una tradizione euristica ed ermeneutica senza cedere a derive razionalistiche. È il caso, ad esempio, della cosiddetta "Scuola cattolica di Tubinga", che vide l'affermarsi del genere teologico della "simbolica", come "sistema" in grado di esporre le verità del cattolicesimo nel confronto con quelle del protestantesimo nelle sue varie denominazioni confessionali. Ci dà testimonianza di una tale tradizione Johann Adam Möhler, che a cavallo tra l'illuminismo cattolico e il primo romanticismo tedesco, scrisse appunto il famoso testo *Simbolica. Esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali pubblici*, uscito nel 1832 (J. A. Möhler, *Simbolica. Esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali pubblici*, Jaca Book, Milano, 2018).

valutare i vari elementi che lo compongono. Gli elementi fondamentali della vita politica – popoli, nazioni, gruppi etnici, partiti, cariche ecc. – non sono altro che prodotti simbolici. Le figure del “sovrano”, del “presidente del Consiglio”, del “Primo ministro” sono l’effetto di un complesso processo di costruzione simbolica che demarca e distingue tali ruoli dalle persone fisiche che di volta in volta si trovano a ricoprirli (si ricordi a tal proposito il richiamato studio di Ernst Kantorowicz sulla dottrina messa a punto dai giuristi inglesi dell’epoca dei Tudor per esprimere la distinzione tra la natura mortale del re e il carattere imperituro dell’istituto monarchico: “*I due corpi del Re*”).

Ancora oggi, uno tra gli elementi centrali della politica mondiale – l’idea che il mondo sia diviso in una serie di Stati mutuamente esclusivi, e che ogni individuo possa essere considerato come appartenente a questo o a quello Stato – è parte integrante di una costruzione simbolica della realtà.⁷⁵⁰

In altri termini, la politica non è soltanto l’espressione di meri rapporti di forza e di un potere coercitivo puramente fisico, ma anche, e specialmente (come evidenziato soprattutto da Bourdieu), l’espressione di un potere simbolico. Il potere di “coercizione” di un governo si basa soprattutto sulla sua capacità di indurre i cittadini a obbedire ai suoi ordini. E ciò, a sua volta, presuppone inevitabilmente un’attività simbolica, che consiste nel definire chi siano i cittadini, quali siano i loro doveri nei confronti del governo, e innanzitutto chi rappresenti “il governo”.

Anche il possesso e la proprietà dei beni sono, in fin dei conti, dei processi simbolici: i beni materiali e i diritti di usufruire di determinati servizi possono essere attribuiti e riconosciuti agli individui solo attraverso sistemi simbolici (il rapporto tra gli individui e la proprietà è puramente simbolico). Nessuna organizzazione – sia essa un partito politico o uno Stato – può esistere senza una rappresentazione simbolica, nonostante tali organizzazioni vengano in genere “oggettivate” alla stregua di entità del mondo fisico. Tuttavia tali organizzazioni possono essere “viste” e “rappresentate” solo attraverso i simboli a queste associati e tramite la creazione di miti (di fondazione ecc.). Non a caso, minacciare o attentare al monopolio di un’organizzazione sui propri simboli vuol dire minacciare la sua stessa identità.⁷⁵¹ Le guerre, le rivolte, le azioni di guerriglia politica (o politico-religiosa, si pensi soltanto, per fare esempi a noi più vicini, ad Al Qaeda e all’ISIS, oppure ai diversi casi degli atti dei poteri imperialisti nei paesi colonizzati) comportano sempre battaglie per l’appropriazione o la distruzione di simboli identitari (bandiere, monumenti, territori ecc.). Basta ricordare soltanto, per il loro significato simbolico-politico (nonché religioso), la distruzione di Palmira, l’attacco terroristico avvenuto a Parigi, il 7 gennaio 2015, contro la sede del giornale satirico “Charlie Hebdo” (colpevole di aver pubblicato

⁷⁵⁰ Come ha ricordato Michael Walzer, «lo Stato è invisibile; deve essere personificato per poter acquistare visibilità, simbolizzato per poter essere amato, immaginato prima di poter essere concepito» (M. Walzer, *On the role of symbolism in political thought*, in "Political science quarterly", 1967, LXXXII, p. 194).

⁷⁵¹ Ad esempio quando, nel 1991, il vecchio Partito Comunista Italiano si trasformò nel Partito Democratico della Sinistra, questo intraprese un’azione legale al fine di impedire a un gruppo secessionista di usare i simboli tradizionali del PCI, anche se il nuovo PDS cercava di costruirsi una nuova identità (con altri simboli). Di qui si evidenzia come i nuovi dirigenti del PDS avessero bisogno da un lato di dimostrare la continuità con il vecchio partito e, dall’altro, di provare che era avvenuto effettivamente un radicale mutamento. Tutto ciò poté essere fatto solo attraverso il simbolismo, un simbolismo che combinasse elementi del vecchio e del nuovo. Si veda, a tal proposito, D.I. Kertzer, *Politics and symbols: the Italian communist party and the fall of communism*, New Haven, Conn., 1996).

vignette satiriche sulla figura di Maometto e ritenute offensive per la popolazione musulmana), o l'attacco del 11 settembre alle Torri Gemelle (e qui si rimanda a quanto scritto, e riportato in precedenza, da Jean Baudrillard).

I simboli sono politicamente importanti in quanto non solo definiscono l'identità di gruppo, ma anche l'identità personale degli individui associata "simbolicamente" a entità politiche più ampie e capace di evocare una particolare configurazione del passato (le minacce a queste costruzioni simboliche rappresentano una minaccia al nostro Io più profondo, e provocano spesso forti reazioni di difesa). Del resto, dato che le organizzazioni politiche possono essere rappresentate solo attraverso i simboli ad esse associate, l'adesione di un individuo a una qualsiasi organizzazione può esprimersi solo attraverso un'appropriata e coerente attività simbolica. Indossando determinati vestiti, pronunciando un dato giuramento o cantando un certo inno, usando particolari appellativi, ci consideriamo, e veniamo considerati dagli altri, parte di una determinata organizzazione (sia essa una chiesa cattolica, un partito, un movimento politico, un'istituzione). Il fatto di usare gli stessi simboli consente a un individuo di identificarsi (emotivamente) con altre persone con cui non ha mai avuto contatti diretti e che, forse, non conoscerà mai, e nello stesso tempo di schierarsi contro altri, percepiti come nemici o antagonisti (virtuali o reali), che si identificano con simboli diversi.

Considerando altri percorsi, non possiamo non ricordare lo sviluppo dell'antropologia sociale britannica, soprattutto attraverso gli studi condotti nelle colonie africane. Nel 1940 Meyer Fortes ed E. E. Evans-Pritchard, nell'introduzione al loro lavoro *African political systems* posero le fondamenta dello studio antropologico della politica. Al centro della loro analisi vi era il legame tra simboli e politica.⁷⁵²

I due antropologi avevano differenziato le società africane secondo due strutture distinte: una connotata da una forma di centralizzazione (governo di un capo o di un re), e l'altra dall'assenza di un'autorità centrale. Nel primo caso il capo rappresentava «il simbolo della loro unità ed esclusività, l'incarnazione dei loro valori essenziali»; nel secondo caso, i segmenti della società (basati sui gruppi di discendenza) trovavano una loro legittimazione nella tradizione e nel mito, e le loro interrelazioni erano «guidate da valori espressi in simboli mistici» (ibid., pp. 17-18).⁷⁵³

Lo studio dei due antropologi trovava senza dubbio un riferimento nel libro del 1912, *Le forme elementari della vita religiosa* di Émile Durkheim, che nell'interpretazione delle cerimonie religiose tra gli Aborigeni australiani metteva in evidenza il nesso tra sacro e politica: il totem oggetto di adorazione avrebbe rappresentato, secondo Durkheim, non solo una forza sovranaturale, ma il gruppo sociale stesso.⁷⁵⁴

L'opera di Durkheim ha influenzato anche il sociologo americano Robert Bellah, che in un articolo del 1967, spostando l'attenzione sulla società industriale moderna, ha analizzato la «religione civile» quale

⁷⁵² Così leggiamo: «L'uomo non vede al di là dei simboli; si potrebbe sostenere che se egli ne comprendesse il significato oggettivo, essi perderebbero ogni potere su di lui. Tale potere risiede nel loro contenuto simbolico e nella loro associazione con le istituzioni nodali della struttura sociale, come ad esempio la monarchia» (M. Fortes, E.E. Evans-Pritchard – a cura di –, *African political systems*, Oxford, 1940, p. 15).

⁷⁵³ Ivi, pp. 17-8

⁷⁵⁴ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Ed. di Comunità, Milano 1963.

«complesso di credenze, simboli e rituali attinenti a cose sacre e istituzionalizzati in una collettività»; quale, dunque, sistema simbolico compiutamente elaborato, con una propria mitologia e un complesso sistema rituale, capace di conferire al popolo americano un'identità unitaria.⁷⁵⁵ E si è riferito, soprattutto, agli Stati Uniti d'America, sottolineando il carattere "sacro" e "liturgico" di simboli e rituali (legati, ad esempio, alla feste dell'Indipendenza o del giorno del Ringraziamento, agli anniversari della nascita di Lincoln e di Washington, o alla commemorazione della morte di Kennedy, il "Memorial Day") attraverso i quali la nazione celebra i valori di libertà, tolleranza e missione comune, giocando così un ruolo fondamentale nel consolidamento e sviluppo delle istituzioni.

Altre correnti antropologiche, come si è visto nella prima parte del lavoro, hanno elaborato un'interpretazione del simbolismo politico. Si pensi soltanto a Clifford Geertz, che ha analizzato il modo in cui l'uomo conferisce senso al mondo e crea significati: un processo che permette di adattare i modelli simbolici «agli stati e ai processi del mondo più ampio».⁷⁵⁶ Al contrario, di Abner Cohen, Geertz negava la distinzione tra simbolismo e politica. E così, a proposito dei simboli e dei riti legati alla figura del sovrano e ai capi politici, affermava:

«La distinzione apparentemente ovvia tra il cerimoniale del potere e la sua sostanza diventa meno netta, persino meno reale; ciò che conta è il modo in cui vengono trasformati l'uno nell'altro, un po' come accade tra massa ed energia [...]. Al centro politico di ogni società complessa vi sono sia una élite che governa, sia un insieme di forme simboliche le quali esprimono il fatto che essa detiene realmente il potere».⁷⁵⁷

Le élites giustificano il loro potere attraverso l'utilizzo di simboli che ereditano dal passato o creano ex novo. Sono proprio questi simboli (corone e cerimonie di insediamento, conferenze ecc.) che configurano il centro come tale e fanno apparire tali cerimonie non solo importanti, ma anche connesse al modo in cui è costruito il mondo. Alla base dell'ufficialità formale dell'alta politica e della solennità del culto riposano medesimi impulsi.

Tuttavia, per una comprensione del ruolo ricoperto dai simboli nei rapporti politici, è opportuno esaminare ancora la loro natura. Come si è visto, il simbolo (*symbolon*) è un veicolo – sia esso un oggetto materiale, un'immagine, un suono – che per un processo di associazione rimanda ad altre dimensioni. Secondo Abner Cohen, «i simboli sono oggetti, atti, relazioni o formazioni linguistiche che designano ambiguamente una pluralità di significati, suscitano emozioni e spingono gli uomini all'azione».⁷⁵⁸ Tuttavia a differenza dei "segni", che rimandano ad un referente esterno specifico, i simboli non sono caratterizzati da associazioni altrettanto semplici e univoche. Come si è potuto vedere, esiste una vastissima letteratura sulla natura dei simboli, ma per ciò che adesso qui più ci interessa ci occuperemo soltanto di alcune delle caratteristiche più rilevanti per comprendere la loro relazione con la sfera politica.

⁷⁵⁵ R. Bellah, *Civil religion in America*, in "Daedalus", 1967, XCVI, pp. 1-21.

⁷⁵⁶ C. Geertz, *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 15.

⁷⁵⁷ C. Geertz, *Local knowledge. Further essays on interpretive anthropology*, BasicBook, New York, 1985, p. 15.

⁷⁵⁸ A. Cohen, *Two-dimensional man: an essay on the anthropology of power and symbols in complex society*, University of California Press, Berkeley, Cal., 1974, p. 23.

Victor Turner, studiando il modo in cui i simboli vengono impiegati in contesti rituali ha evidenziato una serie di caratteristiche del simbolismo.⁷⁵⁹ I simboli, prima di tutto, realizzano una condensazione di significato, ovvero un unico simbolo unisce in un'associazione complessa una varietà di referenti; in secondo luogo, essi rappresentano una polarizzazione di significato.

In tal senso Turner individuava nei simboli due poli semantici, uno ideologico e l'altro sensoriale: un simbolo evoca determinate visioni del mondo, produce idee relative alle entità sociali, alla storia e ai sistemi normativi; ma, al contempo, suscita anche particolari stati emotivi. E qui ritroviamo Durkheim. Attraverso i simboli dominanti, scrive appunto Turner, «le norme etiche e giuridiche di una società entrano in stretto contatto con forti stimoli emozionali».⁷⁶⁰ Tali simboli possono essere di carattere religioso (un crocifisso, ad esempio, evoca un dato evento storico e determinati valori, e nello stesso tempo suscita una reazione emotiva) oppure di carattere politico (come nel caso già citato dello sventolamento delle bandiere).

Possiamo, comunque, sempre distinguere tra forme e funzioni dei simboli. Una stessa funzione può essere assolta da differenti forme simboliche. Ogni gruppo politico, ad esempio, necessita di un mezzo simbolico per dimostrare la propria identità, al fine di delimitare i propri confini e di istituire una delimitazione tra i propri membri e gli estranei, tra “noi” e “gli altri”, ma per assolvere questa funzione può essere impiegata una grande varietà di forme simboliche (insegne, luoghi sacri, capi di abbigliamento, demarcazioni linguistiche, ecc.). A proposito della dimensione “simbolica” del diritto, Paolo Grossi, storico della cultura giuridica, ha giustamente ricordato:

«Il diritto non appartiene al mondo dei segni sensibili. Il fondo rustico da me acquistato sembra confondersi col fondo del mio vicino, se non vi oppongo una recinzione; il palazzo sede della ambasciata di uno Stato straniero, e pertanto spazio extraterritoriale, può sembrare identico a tutti i palazzi limitrofi se una targa non segnala la sua situazione straordinaria; la striscia di terreno che separa la Repubblica italiana dagli altri stati corre continua se non ci sono segni visibili di confinazione o ufficiali di polizia e di dogana per il controllo dei transiti.

Il diritto si affida a dei segni sensibili per una efficace comunicazione, ma anche senza di essi il mio fondo rustico, la sede di un'ambasciata, il territorio di uno Stato sono e restano realtà caratterizzate e differenziate dal marchio immateriale del diritto».⁷⁶¹

Del resto, Simon Harrison, partendo dalla considerazione che la lotta per il potere, la ricchezza, la legittimazione e altre risorse politiche è sempre accompagnata da conflitti sull'uso di simboli, ha analizzato le diverse forme assunte da tale conflitto simbolico, distinguendone quattro.⁷⁶² La prima è costituita dai conflitti di “proprietà”, dovuti al fatto che i gruppi politici spesso rivendicano il possesso esclusivo dei propri simboli distintivi e fanno il possibile per impedire ad altri gruppi di appropriarsene.⁷⁶³

⁷⁵⁹ V. Turner, *La foresta dei simboli*, Morcelliana, Brescia, 1976.

⁷⁶⁰ Ivi, p. 30.

⁷⁶¹ P. Grossi, *Prima lezione di diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 5.

⁷⁶² S. Harrison, *Four types of symbolic conflict*, in “Journal of the Royal Anthropological Institute”, nuova serie, 1995, I, pp. 255-272.

⁷⁶³ Ad esempio, l'opposizione della Grecia all'uso del simbolo della Macedonia da parte degli Stati confinanti del nord può essere letta in questa prospettiva.

Vi sono poi i conflitti di “valutazione”, che hanno per oggetto il prestigio o il valore di un particolare simbolo o insieme di simboli rispetto a quelli degli avversari. Qui lo scopo è quello di svalutare i simboli del nemico, come nel caso della demonizzazione del simbolo della falce e martello da parte dei fascisti (o, viceversa, della denigrazione della camicia nera da parte dei comunisti).

A differenza dei conflitti di “proprietà” e di “valutazione”, le altre due forme di conflitto simbolico comportano un reale mutamento dell’insieme dei simboli esistenti. Nel terzo tipo di conflitti, quelli “innovativi”, vengono creati simboli politici con cui gli individui possano identificarsi. Gran parte dell’apparato simbolico del nazionalismo moderno (dalle bandiere agli inni nazionali) rientra in questa categoria. Allo stesso modo, i cambiamenti di regime all’interno di uno Stato-nazione esistente implicano la creazione di nuovi simboli. I conflitti simbolici del quarto tipo, che Harrison definisce conflitti “espansionistici”, consistono nel tentativo di un gruppo di imporre i propri simboli di identità a un altro gruppo, e di conseguenza di assimilarlo sul piano politico. In tale maniera viene evidenziata la fedeltà dei cittadini a un dato regime politico o a un particolare gruppo/partito rispetto ad un altro.

Allo stesso modo si può proclamare pubblicamente il cambiamento di sede del potere. La città russa di San Pietroburgo, ad esempio, nel periodo sovietico, cambiò nome in Leningrado (e poi in Stalingrado, fino a riprendere oggi il nome originario), e la bandiera rossa con il simbolo della falce e martello venne issata sugli edifici pubblici di tutte le Repubbliche sovietiche, dall’Ucraina a quelle dell’Asia centrale. In tutti questi casi si ha a che fare con processi mediante i quali un determinato valore simbolico viene associato ad una specifica identità politica di un gruppo e, di conseguenza, dei singoli individui che si identificano con quel gruppo.⁷⁶⁴ Tali simboli spesso assumono un carattere sacro, e questa sacralità viene costantemente affermata attraverso diversi rituali. L’identificazione con i simboli sacri del gruppo contribuisce a dare legittimità e prestigio ai suoi capi, mentre per i membri i simboli rimangono un importante mezzo per costruire la propria identità personale e darle pubblica espressione.

⁷⁶⁴ Per quanto riguarda il simbolismo delle bandiere in generale, si rimanda a quanto scritto da Raymond Firth e riferito nella prima parte della tesi. A tal proposito, però, vale la pena riportare alcune considerazioni di Manuel García Pelayo che sottolineano il valore simbolico delle bandiere in quanto capaci di conferire una presenza materiale ad una realtà immateriale. Leggiamo: «Per esempio, una bandiera è un pezzo di tela che porta stampati determinati colori in certe forme e dimensioni, a cui ineriscono certi significati; per esprimere tali significati si è andati alla ricerca dell’elemento materiale della tela, dei colori e delle forme, in cui si rende visibile la realtà invisibile della patria, del partito, del movimento, eccetera» (M. G. Pelayo, *Miti e simboli politici*, Borla, Torino, 1970, p. 143). Soltanto una determinata bandiera, con i suoi determinati colori, tende ad essere considerata l’autentico simbolo nazionale. «Ecco perché – scrive ancora Pelayo – un brusco cambiamento di bandiera può contribuire a creare una scissione nel corpo della nazione, può contribuire a togliere adesioni e nello stesso tempo a promuovere un’opposizione al regime instaurante la nuova bandiera» (Ivi, pp. 147). Secondo Pelayo, la bandiera utilizza, nel modo più espressivo possibile, una modalità del pensiero mitico. «La presenza di questa stessa tendenza mitica a identificare la configurazione simbolica col suo significato ci spiega lo smarrimento prodotto in una truppa dalla perdita della bandiera o l’euforia per la cattura dello stendardo nemico. Allo stesso modo si spiega perché, bruciando una bandiera o qualcosa che simbolizza l’avversario, durante un turbamento dell’ordine pubblico, si pensa per un momento di bruciare con l’oggetto ciò che significa» (Ivi, pp. 174-5). E ancora leggiamo: «I nazionalsocialisti trasformarono la loro bandiera di partito (rossa con un cerchio bianco al cui centro era collocata la svastica) in bandiera nazionale; i bolscevichi fecero della bandiera rossa e dell’Internazionale – simboli del proletariato mondiale – la bandiera e l’inno dell’Unione Sovietica, concepita come Stato del proletariato universale che con l’aggiunta di nuove repubbliche sarebbe diventato Stato mondiale; tuttavia, man mano che lo Stato sovietico ha subito un processo di nazionalizzazione, l’Internazionale è stata sostituita dall’inno nazionale e la bandiera è stata trasformata in bandiera di un paese» (Ivi, pp. 207-8).

A tal proposito, interessante è senza dubbio lo studio condotto da Manuel García Pelayo sulla «lotta» («parte integrante di una grandiosa configurazione mitico-politica») tra Bisanzio (la “seconda Roma”) e gli occidentali per il monopolio simbolico e la legittimità dell’uso del nome “Roma” ovvero, per il diritto di denominarsi il popolo romano o *populus electus*; «lotta» (incentrata sul mito politico di Roma che nell’antagonismo tra Oriente e Occidente si estese dalle steppe russe alle coste atlantiche e mobilità eserciti di imperatori) per un luogo simbolico e spaziale, fra «luoghi che si suppongono portatori di uno spirito e soggetti di alcuni poteri».⁷⁶⁵ Si lotta non solo per Roma, ma anche per il suo nome:

«Ciò si comprende – scrive Pelayo – se partiamo dal presupposto che, come per il pensiero mitico certe localizzazioni spaziali non sono supporti esteriori delle cose, ma condensazione di determinate proprietà indissolubilmente unite ad esse, così anche le parole non soltanto sono una designazione o un riferimento agli oggetti, ma s’identificano agli oggetti stessi. L’una e l’altra cosa sono manifestazioni particolari di una caratteristica generale del pensiero mitico, cioè il rifiuto di separare la sfera dell’esistenza sensibile da quella del puro significato».⁷⁶⁶

I.3) Fenomenologia del simbolico e funzione dei simboli nel processo di integrazione politica

In tal senso, come si è accennato, il valore riconosciuto al simbolismo politico apre una prospettiva analitica senza dubbio differente da quella (sostenuta da alcuni orientamenti della scienza politica e della sociologia politica) che tende a spiegare la politica in termini di attori razionali che agiscono conformemente a un complesso stabile di interessi; la stessa prospettiva analitica percorsa da Manuel García Pelayo quando, nell’inquadrare politicamente i simboli, li ha essenzialmente riferiti ad un processo di integrazione. Nel suo libro del 1964, *Miti e simboli politici* (tradotto e pubblicato in Italia in una collana diretta da Augusto del Noce ed Elémire Zolla), così scriveva:

«Ogni unità politica – dando a questo termine il senso più largo, che comprende non solo gli stati, ma anche i partiti e i movimenti organizzati – consiste in un processo di integrazione. Cioè di trasformazione di una pluralità sociale (uomini e gruppi) in un’unità di potere dotata di una determinata struttura e nella condizione di opporsi ad un’altra dello stesso tipo. [...] Il processo integratore si realizza attraverso due vie: *a*) quella razionale, consistente in metodi razionalmente calcolati e razionalmente utilizzati per produrre l’integrazione, come sono la rappresentazione giuridico-pubblica, l’organizzazione, il diritto legale, ecc.; *b*) quella irrazionale, costituita da forma, metodi e strumenti derivati prevalentemente da fonti irrazionali, come le emozioni, i sentimenti, i risentimenti e gli impulsi capaci di provocare, di rafforzare o di attualizzare il processo integratore o, eventualmente, di ottenere gli stessi effetti in senso disintegrante, se si tratta di un’unità in via di scissione. A questa via irrazionale d’integrazione appartengono, fra gli altri elementi, i simboli, i miti, il comando del capo, i quali pur derivando da fonti irrazionali possono essere utilizzati e manipolati razionalmente».⁷⁶⁷

In altri termini, secondo Pelayo – debitore in tal senso delle analisi sulla psicologia del profondo di Jung – la funzione del simbolo politico consiste innanzitutto nel comunicare qualcosa che diversamente non

⁷⁶⁵ M. G. Pelayo, *Miti e simboli politici*, op. cit., p. 104. Leggiamo in un altro passo: «Roma è una teofania, è la rivelazione del potere divino nella storia, potere che non si manifesta in un ordine naturale né primordialmente in un ordine morale, ma in un ordine politico» (Ivi, pp. 110-11).

⁷⁶⁶ Ivi, p. 121.

⁷⁶⁷ M. G. Pelayo, *Miti e simboli politici*, Borla, Torino, 1970, pp. 142-3.

si potrebbe né esprimere né comunicare, dato che l'intima natura dell'oggetto simbolizzato è di tale specie che sfugge ad ogni possibilità di espressione e di comunicazione in termini logico-razionali. Tuttavia, l'espressione simbolica è il presupposto per provocare una risposta socio-emozionale capace di compiere un processo di integrazione. In tal senso, il simbolo non è soltanto un portatore di immagini che rende accessibile l'astratto attraverso il concreto, ma è anche «la concentrazione in unità di energie disperse», in quanto è capace di generare un «processo di co-incidenza» fra gli individui appartenenti ad un gruppo i quali, mediante i simboli, si sentono unificati dalla loro partecipazione a ciò che viene simbolizzato e si sentono spinti e sostenuti nel processo di attuazione della vita del gruppo. Ancora leggiamo:

«La funzione del simbolo politico non si esaurisce nel comunicare qualcosa, come il puro simbolo discorsivo o logico, ma tale comunicazione è il presupposto per promuovere e sostenere il processo di integrazione; la sua funzione non è solo di far conoscere certi significati, ma di trasformarli in azioni».⁷⁶⁸

Il simbolo – e qui Pelayo riprende Jacobi –, come unità di opposti, è una totalità che non può essere diretta ad una sola facoltà dell'uomo (alla ragione o all'intelletto), ma concerne sempre la nostra «totalità», produce risonanze nella totalità delle nostre funzioni. Il simbolo, come «immagine», stimola la «pienezza dell'essere» di un uomo: il suo pensiero e il suo sentimento, i suoi sensi e la sua intuizione.

⁷⁶⁹

Certo, nel processo di creazione simbolica, si tratta di trasferire certi significati ad una determinata configurazione, il che si può fare ubbidendo a criteri razionali (anche se condizionati da alcuni motivi irrazionali emergenti dall'inconscio), come la capacità di attrazione della configurazione individuata e scelta (colori, forme, animali, astri ecc.), il suo prestigio nel passato (in questo caso si tratta di una restaurazione simbolica), la sua connessione con un vecchio mito (quello, ad esempio, dell'*età dell'oro*), la sua facilità ad essere rappresentata, pronunciata o immaginata, ecc. Per ciò che riguarda il colore e la sua capacità di simboleggiare il potere, si pensi soltanto alla “porpora”: nella chiesa di San Vitale a Ravenna il mosaico che raffigura l'imperatore Giustiniano I è fatto di tessere di colore purpureo, così anche l'imperatrice Teodora.⁷⁷⁰

Nel processo di configurazione simbolica, un momento fondamentale, ai fini dell'integrazione politico-sociale, è quello della ricezione. Qui Pelayo, anche se non ne fa riferimento, sembra far propria la concezione del “politico” elaborata da Carl Schmitt⁷⁷¹:

⁷⁶⁸ Ivi, p. 145.

⁷⁶⁹ In realtà, già Bachofen poteva affermare che solo il simbolo riesce a combinare gli elementi più disparati in una impressione unitaria (J. J. Bachofen, *Il Matriarcato*, Einaudi, Torino, 1988).

⁷⁷⁰ Si tratta della porpora di Tiro il cui segreto fu custodito dai Fenici e che, a partire da millecinquecento anni prima di Cristo accumularono ingenti ricchezze tingendo le stoffe indossate da nobili e imperatori di Roma.

⁷⁷¹ Nelle categorie di Carl Schmitt, il concetto di “politico” si definisce nella distinzione – che configura lo *status* politico di un popolo organizzato su un territorio chiuso – di *amico* (*Freund*) e *nemico* (*Feind*). Così leggiamo nel suo testo del 1932: «Nemico politico», afferma Schmitt, «è semplicemente l'altro, lo straniero (*der Fremde*) e basta alla sua essenza che egli sia esistenzialmente, in un senso particolarmente intensivo, qualcosa d'altro e di straniero, per modo che, nel caso estremo, siano possibili con lui conflitti che non possono venir decisi né attraverso un sistema di norme prestabilite né mediante l'intervento di un terzo “disimpegnato” e perciò “imparziale”» (C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, in *Le categorie del 'politico'* – a cura di G. Miglio e P. Schiera

«Allora tale configurazione – scrive Pelayo – si fa promotrice di processi di integrazione o disintegrazione politica, dato che gli uomini si raggruppano intorno ad essa e ai suoi significati come amici o come nemici. Nella misura in cui questo processo si afferma, quella che prima era una coincidenza fra l'immateriale e il materiale, fra il sensibile e il significato, tende a trasformarsi in una identità fra i due termini. Una volta infatti che la configurazione simbolica viene accettata dai gruppi o dalla massa a cui era destinata, tale configurazione concreta – questi o quei colori, questo o quell'oggetto o animale araldico – tende a divenire l'unica adeguata per esprimere i significati di cui è portatrice, di modo che la gente sarà portata a considerare falsa una rappresentazione simbolica che non sia quella abituale».⁷⁷²

Con il passare del tempo, dunque, soltanto una determinata configurazione simbolica è accettata come portatrice di significati. Di qui, il simbolo viene ad acquistare una certa autonomia rispetto al significato simbolizzato ovvero, acquista un proprio diritto ad esprimere ciò che viene simbolizzato. Detto altrimenti, attraverso un processo di “oggettivazione”, “reificazione” o “naturalizzazione” (nel senso suggerito da Foucault o, come si è visto, da Bourdieu, per cui le credenze, le abitudini, l'*habitus*, finiscono per costituire “realtà” percepite come “naturali”). I simboli, nella loro autonomia, finiscono per costituirsi come qualcosa di reale e concreto in sé e, in tal senso, non solo promuovono il vincolo comunitario tra coloro che partecipando del simbolo vivono in un tempo determinato, ma anche tra le generazioni che si succedono nel tempo. «Il simbolo quindi – spiega Pelayo – penetra nella storia e accumula su di sé il carico storico».⁷⁷³

Di questa funzione del simbolo, la storia ci conserva numerosi esempi ed episodi: lo scettro o la corona dei monarchi, le bandiere (sotto le quali ebbero luogo battaglie o insurrezioni e alle quali sono associate vittorie o sconfitte), le immagini astrologiche o di animali mitici (come l'aquila per l'impero romano, il drago in Cina o il grifo nelle culture anatoliche e poi anche europee⁷⁷⁴). Manifestazione pratica di ciò è la speciale protezione giuridica dei simboli da parte degli organismi giuridici, come appare, ad esempio, nel giuramento di fedeltà alla bandiera come tale, nel reato specifico di vilipendio della bandiera o di altri simboli:

«essi sono beneficiari di onori a titolo proprio, benché ciò dipenda, in ultima analisi, da quello che i simboli rappresentano e, specialmente negli ultimi anni, dalla loro costituzione, dalla loro inclusione nell'ordine delle decisioni politiche fondamentali per le quali e con le quali un popolo decide di vivere, cioè dal vincolo sostanziale col modo di essere e di esistere del popolo o del regime in questione. In una parola, certe configurazioni simboliche sono inviolabili in conseguenza di un trasferimento della sacralità di cui i simboli erano circondati in altre epoche perché se non sono inviolabili per sanzioni religiose, lo sono per sanzioni giuridiche».⁷⁷⁵

–, Il Mulino, Bologna, 1972, p. 109). Il “politico”, su questo piano, indica il «grado di intensità di un'associazione o di una dissociazione di uomini» (Ivi, p. 121), ed è sempre politico il raggruppamento orientato al caso critico. «Esso è perciò sempre il raggruppamento umano *decisivo*, e di conseguenza l'unità politica, tutte le volte che esiste, è l'unità decisiva e “sovrana” nel senso che la decisione sul caso decisivo, anche se questo è il caso d'eccezione, per necessità logica deve spettare sempre ad essa» (Ivi, p. 122). In tal senso, l'unità politica è necessariamente, per sua essenza, l'unità decisiva per il raggruppamento amico-nemico. «Essa esiste oppure no. Se esiste, è l'unità suprema, cioè quella che decide nel caso decisivo» (Ivi, p. 126).

⁷⁷² M. G. Pelayo, *Miti e simboli politici*, op. cit., p. 147.

⁷⁷³ Ivi, p. 149.

⁷⁷⁴ Per quanto riguarda il simbolismo di quest'ultima figura mitologica rimando al mio Ö. Kolasin, *Il Grifo, potere simbolico, mito e storia*, Morlacchi, Perugia, 2016.

⁷⁷⁵ Ivi, pp. 148-9.

Ora, se il simbolo “proprio” è quello della propria unità politica (sia essa una nazione, un partito ecc.), il simbolo con cui ci si sente solidali e che favorisce il processo di integrazione fra coloro che vi partecipano, simboli “altrui” sono quelli di un’altra comunità, quelli che definiscono un’altra appartenenza politica. Tra questi vi sono i simboli avversari o antagonisti, di fronte ai quali – sempre per adoperare le categorie di Carl Schmitt – ci si sente e ci si pone in uno stato di inimicizia politica. È in questi termini che possiamo parlare di rappresentazione simbolica del nemico.

«Allora lo stesso simbolo che opera per “gli altri” come fattore di integrazione, contribuisce in “noi” a rafforzare l’antagonismo nei loro confronti. È notevole e degno di attenzione il fatto che non abbiamo bisogno di soltanto di simboli propri, ma anche di simboli antagonisti: se li abbiamo, cioè se i nemici hanno il loro proprio simbolo, lo carichiamo di significati negativi. Così, per esempio, la falce e il martello significano per i comunisti cose ben diverse da quelle che significano per i non comunisti. Lo stesso accade per la svastica rispetto a nazisti e non nazisti. Perciò ogni simbolo autenticamente politico, cioè ogni simbolo implicato nel rapporto di amicizia e inimicizia, è un simbolo ambivalente».⁷⁷⁶

Per definire in modo più preciso il concetto di simbolo politico, Pelayo lo distingue dall’allegoria e dal semplice segno (sul diverso modo di intendere tali specificazioni rimandiamo alla prima parte della tesi). Mentre l’allegoria è l’espressione sensibile di qualcosa di astratto, il simbolo politico fa riferimento a qualcosa di storicamente concreto (anche se ha un carattere “misterioso”); ma ancor di più, «mentre la configurazione allegorica, fredda e intellettuale, ha una funzione conoscitiva, la configurazione simbolica ha una funzione integratrice».⁷⁷⁷ Così, se le allegorie appartengono al regno delle idee, i simboli appartengono al regno delle credenze e, anche per tale ragione, si distinguono dai segni (o segnali) quali semplici indicazioni di cose, avvenimenti, condotte da seguire, senza alcun rimando a significati spirituali o a sfere emotive ed emozionali. Il segno, in altri termini, esaurisce la sua funzione nell’indicare la presenza attuale o potenziale di qualcosa; «il simbolo invece si realizza soltanto in quanto promuove il processo d’integrazione di qualcuno e pertanto non si orienta solo al mondo mentale, ma anche a quello essenziale».⁷⁷⁸

Così, definito il simbolo in relazione all’allegoria e al segno, possiamo passare ad una sua classificazione, sempre utile a comprendere la sua funzione in relazione ai processi di integrazione politica e in rapporto alla sfera emotiva. Vi sono, infatti, simboli corporei e tangibili, che possono consistere in cose naturali (ad esempio, alberi, monti – come l’Ararat -, o altri luoghi specifici) o artificiali (creati intenzionalmente per servire da configurazioni simbolico-politiche: bandiere, stendardi, stemmi, corone, scettri, spade, “fasci”, ecc.; o creati senza intenzione politica, ma che poi hanno acquisito il significato di simboli politici occasionalmente o permanentemente: edifici, statue o altre rappresentazioni plastiche). Vi sono poi segni linguistici (udibili e leggibili) orientati alle emozioni (invocazioni, inni ecc.), fantastici (il grifo, il drago, l’aquila bicefala o bianca e altri animali e piante araldiche), personali (in questo caso il portatore del simbolo è una persona fisica o istituzionale, mitica

⁷⁷⁶ Ivi, p. 150.

⁷⁷⁷ Ivi, p. 152.

⁷⁷⁸ Ivi, p. 153.

o storica, in cui si ipostatizza un complesso di rappresentazioni. Si pensi, per ciò che riguarda quest'ultima sfera, al simbolismo della regalità (alla simbologia monarchica dei “due corpi del re”, dottrina giuridico-politica studiata da Kantorowicz e di cui si è già trattato, che vede il trasferimento alla simbologia politica di concetti originariamente teologici), all'immagine di Augusto a Roma, il “Divo Giulio” raffigurato nelle monete del tempo, il “*princeps*” come modello simbolico di una nuova mitica “età dell'oro”⁷⁷⁹, o al Mahatma Gandhi per l'India moderna, simbolo esso stesso (presente ancora nelle immagini delle Rupie, la valuta indiana) della nazione (il “padre della nazione”, il giorno della sua nascita, 2 ottobre, è ancora un giorno festivo) nella sua stessa persona e attraverso il simbolismo del suo stile di vita (il *dhoti*, abito contadino, bianco, fatto in *khadi*, che diventerà l'uniforme del Partito del Congresso indiano, o il *charka* che aveva sempre con sé – e che in modo stilizzato è al centro della bandiera indiana –, tipo di ruota per filare usata in India per la filatura del cotone: Gandhi lo consigliò per l'uso casalingo allo scopo di boicottare le stoffe inglesi).

La personificazione simbolica può avere come oggetto anche una persona giuridica o un'istituzione, indipendentemente dalla creazione originaria data in funzione di un criterio razionale (ad esempio, il Tribunale Supremo degli Stati Uniti, che per la maggioranza degli americani è il simbolo del rispetto del diritto).

Tuttavia, nel processo di configurazione simbolica, la creazione di simboli politici può anche coincidere con un'operazione volta ad una restaurazione e attualizzazione. Si pensi al mito del ritorno all'*aurea aetas*, che si può immaginare sia in un tempo primordiale che in una determinata epoca della storia di un popolo, a partire dalla quale si ritiene che tutto sia in uno stato di decadenza. Paul Zanker ha scritto importanti pagine sul programma di rinnovamento culturale nella Roma augustea, sottolineando proprio il recupero, e l'inaugurazione, nell'età di Augusto, dell'età dell'oro, celebrata con culti, feste, giochi, palazzi, riforme urbanistiche, immagini, fregi e monete.

⁷⁷⁹ Come ricorda Paul Zanker, Augusto era il principale *exemplum* dei culti romani, «il quale improntò il suo modo di vivere e le sue comparse in pubblico a una scrupolosa osservanza dei *mores maiorum*. Era soprattutto nella sua persona che immagine e realtà dovevano armonizzarsi. Nelle sue comparse in pubblico non poteva fare a meno di colpire il suo stile sobrio e misurato, dal modo di camminare al modo di esprimersi [...]. I visitatori descrivevano la semplicità patriarcale della sua casa [...]. Correva voce che la sua toga, dal taglio semplice e priva di contrassegni vistosi, fosse stata tessuta dalla moglie e dalla nipote, malgrado le centinaia di schiave al servizio dell'imperatore. Riservatezza e semplicità contraddistinguono lo stile dei *princeps* anche nelle onorificenze che gli venivano attribuite. A partire almeno dal 20 a. C. quasi tutti i monumenti dedicati ad Augusto erano di carattere religioso o si trattava di ex-voto. Ma è negli edifici che il nuovo stile risulta più visibile: l'*Ara Pacis Augustae* ripeteva nelle sue modeste dimensioni le misure dell'altare dei dodici dèi sull'*Agora* ateniese. [...] L'*exemplum* non era comunque nuovo: esso venne probabilmente rielaborato nella cerchia di poeti intorno a Mecenate, e Propertio gli dedicò un'intera elegia interpretando la storia della sventurata vestale secondo il nuovo indirizzo ideologico, ossia come un esempio delle conseguenze rovinose a cui può condurre il disprezzo della religione e della morale. Probabilmente negli anni intorno ai *ludi seculares* fu elaborato anche un nuovo ritratto di Augusto. [...] Il desiderio di un ritratto dall'espressione così misurata si spiega da un lato con la rinuncia alle immagini “patetiche” e dall'altro con la comparsa della nuova statua celebrativa a capo coperto. La toga tessuta a mano del *princeps* era già di per sé un atto di omaggio alla tradizione, una promessa di rispetto verso la *res publica* e, da parte di chi offriva quelle statue, una dimostrazione di fiducia. [...] Augusto fece in modo che la toga diventasse per i Romani quasi una divisa di Stato e un simbolo di purezza morale, che doveva ricordare a chi la indossava la propria dignità- Orazio arrivò al punto di definirla come il “sacro pegno” dell'impero» (P. Zanker, *Augusto e il potere delle immagini*, Bollati Boringhieri, Torino, 2018, pp. 172-5).

«Per l'anno 17 a. C. si prevedeva – leggiamo – un'altra cometa, come già alla morte di Cesare: ad Augusto non rimaneva altro che annunciare l'avvento della nuova età. Nei giorni compresi fra il 30 maggio e il 3 giugno dell'anno 17 a. C. furono proclamati dei grandi *ludi saeculares*: l'ultima occasione era stata 136 anni prima, durante la guerra contro Cartagine. E non sarà stato facile per il collegio sacerdotale dei XV *virī sacri faciundis* dare un fondamento matematico e teologico alla felice contingenza politica». ⁷⁸⁰

Sul piano simbolico, abbiamo a che fare con un'«opera d'arte totale», rivolta ai cinque sensi, «in cui rivivono, nello stesso tempo, gli antichi rituali perduti». ⁷⁸¹ Nel linguaggio figurativo augusteo, le rappresentazioni simboliche, le immagini, dovevano rispondere ai nuovi dettami politici. Grazie all'universalità dei loro simboli, anche la raffigurazione di tradizionali scene animali potevano annunciare il mito della nuova età: «l'immagine della felicità materna poteva associarsi ai simboli della *pietas*, all'elogio della vita pastorale o riferirsi ad Augusto, e il risultato era comunque legittimo ed efficace». ⁷⁸²

Nel quadro programmatico del *saeculum aureum* anche il vecchio motivo del tralcio di vite ornamentale (il cui uso in chiave simbolica ha una lunga storia) finì per assumere un nuovo significato simbolico, come simbolo, appunto, in chiave ideologica, del *saeculum aureum*. «I tralci sono in effetti tra le “cifre” più ricorrenti del nuovo linguaggio figurativo, e non vi è quasi edificio di epoca protoimperiale in cui questo motivo non compaia: in un programma così elaborato come quello dell'*Ara Pacis* essi occupano insieme ai festoni più della metà dell'intero recinto». ⁷⁸³ Un'immagine simbolica della natura libera diventa così un'esemplare esibizione d'ordine: «si potrà vedere in questo fenomeno quasi irritante un'espressione della nostalgia nevrotica e tipicamente augustea per l'ordine e la legalità?». ⁷⁸⁴

Ai programmi di restaurazione simbolica appartiene anche, per i tempi più recenti, il vecchio *fascio* romano, simbolo dell'*imperium* nella Roma antica e trasformato dal fascismo in simbolo principale. Ma al di là dei simboli prettamente politici, si possono politicizzare anche vecchi simboli di ordine diverso, come ad esempio, il simbolo cosmico «Yin e Yang» dell'universo cinese adottato dalla bandiera della Corea, o la svastica per i nazisti, simbolo solare che si trovava in diverse civiltà, ma che per i nazisti aveva, innanzitutto, il valore di essere l'emblema del dio germanico Thor; a questo genere appartiene anche, ricorda Pelayo, il «sole degli Incas» della bandiera argentina e di quella peruviana. ⁷⁸⁵

Sempre nel quadro dei processi di integrazione politica, per la durata del loro vigore, possiamo distinguere i simboli anche per la loro permanenza, ricorrenza o occasionalità (quelli sorti in un'occasione determinata e vigenti finché c'è l'occasione, come quelli nati da lotte di partito o fronti politici). Permanenti sono quei simboli che conservano il loro vigore e la loro funzionalità durante un periodo di tempo relativamente lungo, a volte immemorabile, e che emozionalmente sono sentiti come eterni. Da un punto di vista politico, come afferma ancora Pelayo, tali simboli sono quelli considerati

⁷⁸⁰ P. Zanker, *Augusto e il potere delle immagini*, op. cit., p. 180.

⁷⁸¹ Ivi, p. 184.

⁷⁸² Ivi, p. 191.

⁷⁸³ Ivi, p. 192.

⁷⁸⁴ Ivi, p. 193.

⁷⁸⁵ M. G. Pelayo, *Miti e simboli politici*, op. cit., p. 162.

«in un vincolo sostanziale con un paese o con un regime identificato nel paese».⁷⁸⁶ Inoltre, in alcune culture, possono operare simboli determinati, particolari rappresentazioni di configurazioni simboliche universali, che, per tale motivo, trovano la loro presenza anche in altre culture. Tali simboli possono essere incorporati nella simbologia politica, come è stato il caso della *mezza luna* (presente nelle bandiere di paesi riferiti, sul piano religioso, all'universo islamico oppure, ad altre configurazioni simboliche come, ad esempio – e di ciò ci occuperemo nella prossima parte della tesi –, la Turchia), della *croce* (cristiana), o del *sole*, simbolo anche “ricorrente”, ripetuto nel corso della storia per mezzo di espressioni diverse (e perfino opposte), all'origine pensato come una divinità (politica⁷⁸⁷) personificante la giustizia, l'universalità, l'invincibilità, la verità, la grandezza, la luce e il *logos*, e poi disseminato in altre e differenti configurazioni (insieme ad animali araldici come l'aquila, il leone e il falco).

Anche nomi e parole, simboli leggibili e udibili se considerati nella loro indifferenza – nel modo indicato da Cassirer nei suoi studi, riferiti nella prima parte di questo lavoro, sulle «forme simboliche» – alla distinzione tra materiale significante e rappresentazione significata (parole e nomi non hanno la mera funzione di descrivere e rappresentare, di designare e significare, ma contengono in sé l'oggetto e le sue proprietà reali, sono, operano ed esercitano un potere sovrano – come i termini del linguaggio giuridico), ricoprono un ruolo importante nei processi di aggregazione e disgregazione politica. La parola, scrive Pelayo, «domina un determinato ambito della realtà, donde si deduce che chi possiede la parola acquista il dominio su questo ambito».⁷⁸⁸ Si comprende così la tendenza politica a monopolizzare e disporre di alcune parole (come il vocabolo “Cesare” – *Kaiser*, *Czar* in altre lingue – designazione e simbolo della dignità imperiale con pretese ecumeniche), come si comprende che la lotta per il giusto e legittimo uso di certe espressioni fosse una componente della lotta per il potere (come nella disputa medievale per il nome di “Roma” tra Impero Orientale e Occidentale e, all'interno di quest'ultimo, tra la Curia e l'imperatore).

Nel linguaggio politico (sia pur logico-razionale) sopravvive, sia pure inconsciamente, il linguaggio del mito, denso di espressioni simboliche e carico di forza emotiva. A seconda degli ambiti a cui fanno riferimento, parole articolate in sistemi teorici chiari e distinti, come “impero”, “tradizione”, “patria”, “nazione” o “proletariato” e “internazionale”, diventano una sorta di vocaboli “magici”, dotati di forza e potere, se vissuti in particolari situazioni emotive (cerimonie, parate, rituali, manifestazioni ecc.).

Certo, è più facile comprendere tali processi simbolici del linguaggio politico se si pensa che l'uomo per millenni è stato dominato dalla coscienza mitica la quale, ignorando o marginalizzando il concetto, doveva trasmettersi attraverso l'immagine e il simbolo. Nelle società arcaiche la base della conoscenza continuava ad essere mitica, giacché le idee e le credenze e il pensiero politico in generale, erano

⁷⁸⁶ Ivi, p. 163.

⁷⁸⁷ Pelayo ricorda il sole come simbolo della regalità nell'antico Egitto, in Babilonia, ma anche nella tradizione ebraica e nel cristianesimo. E ciò perché il sole è un simbolo particolarmente adatto per ogni ordine politico con pretese di ecumenicità. Alla corte di Bisanzio, ad esempio, si celebravano molte cerimonie a carattere solare. Ma oltre all'astrologia politica, possiamo anche ricordare che in Occidente, il simbolo solare si manifestò anche in forma di corona radiale nelle rappresentazioni iconografiche (Ivi, pp. 164-5).

⁷⁸⁸ Ivi, p. 182.

formulati e trasmessi in simboli ed immagini, di modo che la «funzione unificatrice e integratrice che spetta al pensiero si sviluppava per via simbolica. Non c'era una teoria, ma una mitologia sacro-politica espressa attraverso una ricca simbologia». ⁷⁸⁹

La Grecia del V secolo a. C., attraverso la comprensione filosofico-razionale del mondo lasciò da parte il mito (sostituito dal *logos*): al posto della mitologia politica si affermò una teoria politica configurata razionalmente e conosciuta e praticata attraverso concetti, non attraverso simboli (anche se il mito rivestiva ancora un ruolo sussidiario). Anche i Romani abbandonarono il mito per forme di pensiero logico-razionali (importate dalla Grecia) ed elaborarono la loro esperienza della ragione nel campo dell'organizzazione politico-amministrativa e specialmente nel diritto. Tuttavia, come ricorda sempre Pelayo, i simboli e la mentalità simbolica furono sempre presenti nei presupposti dell'ordine politico romano, sia che fossero simboli autoctoni, sia che fossero simboli importati dalle monarchie ellenistiche o orientali (come non ricordare il simbolismo mitologico che accompagnava generali e imperatori romani). Anche la lotta ideologica fra il cristianesimo e l'impero si svolse in buona parte attraverso la lettura simbolica (di cui l'Apocalisse di Giovanni è un rilevante esempio). Con la vittoria del cristianesimo assistiamo a un travaso dei simboli politici imperiali in una nuova configurazione simbolica riferita alla centralità di Cristo, e non è difficile scorgere nell'alto Medioevo una ripopolazione dei simboli nella sfera politica.

Soltanto a partire dal XIII secolo comincia in Occidente un processo di «disincantamento» (per dirla con l'espressione di Weber) e di razionalizzazione del pensiero che va di passo con la tendenza verso la desacralizzazione della politica, definitivamente compiuta da Machiavelli nel campo teorico. Così, con il passare del tempo, pare che il pensiero mitico e i simboli passino in secondo piano come vie di conoscenza e come fattori di integrazione politica. «Ma ciò non vuol dire, tuttavia, che il mito e il simbolo – afferma Pelayo – cessino di essere presenti». ⁷⁹⁰ I contadini continuavano ad avere una mentalità mitica (credevano, ad esempio, nella regalità più dello stesso re), e i miti e simboli del sistema monarchico assolutista erano tanto profondi da costituire la base di credenze (il presupposto mitologico e simbolico) su cui si fondava la razionalità del sistema stesso. E poi arriva la Rivoluzione Francese:

«Com'è noto, la Rivoluzione Francese fu preceduta da grandi teorie razionaliste e considera se stessa come la rivelazione della ragione nella storia. Tuttavia ciò non impedì che apparisse unita a un complesso di miti, sia come presupposto delle dottrine stesse, sia come concretizzazione delle idee proprie e di quelle degli avversari. Furono questi miti e i loro simboli corrispondenti – in parte nuovi e in parte restaurazione di simboli classici – che spinsero le masse alla lotta per il nuovo regime e per il suo mantenimento futuro; non furono certo le astruse dottrine di Rousseau e di altri pensatori. Il razionalissimo ordine borghese non solo non eliminò il mito, ma ne accentuò la creazione e la diffusione». ⁷⁹¹

Su questo piano non possiamo non riconoscere che i simboli sono uno strumento essenziale nella lotta per cambiare l'ordine politico, o per creare un nuovo regime. Molti studi sui cambiamenti di regime

⁷⁸⁹ Ivi, p. 188.

⁷⁹⁰ Ivi, p. 193.

⁷⁹¹ Ivi, p. 194. Tali idee trovano un riscontro in Marx, che vedeva proprio nella borghesia una grande fabbrica di miti moderni.

sono dedicati proprio al ruolo assunto dai simboli nei processi di mutamento politico. Si pensi appunto alle ricerche (influenzate dall'antropologia culturale) degli storici della Rivoluzione francese, centrate sull'importanza del simbolismo nel comportamento dei leaders della Rivoluzione. Si pensi a Maurice Agulhon, il quale ha sottolineato l'influenza della Rivoluzione francese sull'affermarsi degli elementi simbolici centrali dello Stato-nazione moderno.⁷⁹² Secondo Agulhon, lo Stato moderno deve avere una bandiera che lo rappresenti, e deve altresì essere personificato in qualche modo o da un capo di Stato (un sovrano, un presidente ecc.) o da una figura storica allegorica – ruolo assunto in Francia da Marianne. Oltre ai numerosi simboli che rappresentano il governo – sigilli, blasoni ecc. – ogni Stato moderno ha il proprio pantheon di notabili, le cui statue compaiono nelle pubbliche piazze.

Su questo piano, la Rivoluzione francese appare caratterizzata da un'intensa attività simbolica. Il giorno successivo alla presa della Bastiglia (impresa dotata anch'essa di un alto valore simbolico) venne inventato il tricolore, che simboleggiava una rottura nella continuità politica.⁷⁹³ Alla caduta di Napoleone nel 1814 il nuovo governo bandì il tricolore, sostituendolo con la bandiera bianca, che fu a sua volta rimpiazzata dal tricolore nel marzo del 1815, quando Napoleone tornò dall'esilio. Subito dopo la sua sconfitta a Waterloo, il tricolore venne ancora una volta messo al bando e sostituito dalla bandiera bianca. Quindici anni dopo, con la Rivoluzione di luglio del 1830, si ebbe un ulteriore capovolgimento, e il tricolore si impose definitivamente. Come osserva ancora Agulhon, questi cambiamenti di bandiera non erano semplicemente il risultato di una lotta politica condotta su un altro terreno, ma avevano implicazioni emotive di enorme rilevanza, che costituivano una componente essenziale della lotta politica stessa.

«Gli oscuri militanti che il 28 luglio 1830 issarono il tricolore in cima alle torri di Notre-Dame e all'Hotel-de-Ville, quando l'esito della battaglia era ancora incerto, contribuirono a risospingere il popolo nella lotta con rinnovato ardore (la vista della bandiera, si disse, produsse un effet électrique)».⁷⁹⁴

Una volta insediato, il governo rivoluzionario francese varò un vasto progetto di innovazione dell'apparato simbolico, che andava dall'introduzione di determinati capi di abbigliamento, come ad esempio la coccarda tricolore, all'organizzazione di imponenti riti di massa dalla accurata coreografia, come la festa della Libertà.⁷⁹⁵ A Parigi, in occasione di quest'ultima, venivano esibiti tutti i simboli del

⁷⁹² M. Agulhon, *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*, Flammarion, Paris, 1979.

⁷⁹³ In realtà, nella nuova bandiera francese simboli esistenti venivano a fondersi in una nuova configurazione simbolica. Lo ricorda ancora Pelayo: «La bandiera tricolore francese, stabilita dalla Rivoluzione, fu configurata mediante la fusione dei colori azzurro e rosso della bandiera di Parigi con il bianco dell'insegna reale» (M. G. Pelayo, *Miti e simboli politici*, op. cit., p. 161).

⁷⁹⁴ M. Agulhon, *Politics, images and symbols in post-revolutionary France*, in *Rites of power: symbolism, ritual and politics since the Middle Ages* (a cura di S. Wilentz), Philadelphia, Pa., 1985, p. 190.

⁷⁹⁵ Come scrive Maria Cristina Marchetti, già «il 4 maggio 1789, in occasione della sfilata inaugurale per l'apertura degli Stati Generali si assistette per le vie della cittadina di Versailles — alla fine di un mondo e alla nascita di una nuova era. La moda era chiamata a fornire una rappresentazione simbolica di tale passaggio epocale: in testa al corteo spiccavano le vesti scarlatte e viola dell'alto clero; seguivano i nobili, distinguibili per lo sfarzo ricercato degli abiti di corte; chiudeva il corteo il terzo stato, vestito in abiti scuri secondo la più sobria moda inglese che nel frattempo si andava diffondendo tra la borghesia» (M. C. Marchetti, *Moda e politica. La rappresentazione simbolica del potere*, Meltemi, Milano, 2020, p. 37).

nuovo regime. Quattro uomini portavano enormi tavole in cui era incisa la Dichiarazione dei diritti dell'uomo; busti di Rousseau, Voltaire e Benjamin Franklin venivano portati in corteo nelle strade; nei pressi della Bastiglia veniva reso omaggio a una statua raffigurante la Libertà, mentre alla statua di Luigi XV veniva posto un berretto rosso sul capo e una benda sugli occhi. Allo stesso modo, durante la festa dell'*Essere Supremo* che si tenne a Parigi nel 1794, il regime intensificò i suoi sforzi per sostituire ai riti della Chiesa quelli dello Stato laico. Mezzo milione di persone partecipò alla parata o la osservò sfilare tra gli edifici addobbati e gli imponenti monumenti costruiti per l'occasione, tra cui il più grandioso era un'enorme montagna artificiale eretta al centro della città. Qui, Robespierre dette fuoco a una statua in cartapesta raffigurante l'Ateismo, scoprendo sotto il suo involucro un'immagine della Saggezza, mentre alle sue spalle la folla intonava inni rivoluzionari. Paradossalmente, per affermarsi, la Ragione (la Dea Ragione) aveva bisogno di un culto, di un rituale "religioso", qualcosa in grado di raggiungere l'emotività della nuova cittadinanza politica (contraddicendo, in tal modo la pretesa autosufficienza della stessa Ragione).

La cerimonia raggiunse il suo parossismo emotivo quando la folla, accompagnata dal rullio dei tamburi, intonò la Marsigliese recentemente composta, che terminò tra i colpi sparati dall'artiglieria militare.

Del resto, di fronte all'ordine politico razionale originato dalla Rivoluzione si levarono a loro volta le ideologie sociali, che in buona parte significavano l'attualizzazione di antichissime e profonde rappresentazioni mitiche (a cui, per essere coerenti con il mito del XIX secolo, si diede una forma scientifico-razionale) e dei loro simboli corrispondenti. Ciò che era oscuro e sottostante si fece chiaro con il fascismo, specialmente nella sua forma nazionalsocialista, che con piena coscienza si mise a creare i miti dell'epoca, partendo da una chiara idea delle possibilità del simbolo che «d'accordo con le leggi eterne» – scrive Pelayo citando il discorso di Rosenberg alla Dieta del Partito del 1929 –, opera in modo immediato per raggruppare gli uomini in aderenti e avversari, e permette di "accedere direttamente ad un'essenza generale esprimente un mito vitale".⁷⁹⁶

In effetti, anche le altre rivoluzioni europee del XX secolo hanno evidenziato l'importante ruolo del simbolismo politico nei cambiamenti di regime. Si pensi soltanto alla Rivoluzione di Ottobre in Russia nel 1917. Per conferire un'identità al nuovo regime e dotarlo di legittimità agli occhi dei popoli diversi che componevano il vasto territorio russo, era necessario ricorrere a un vasto apparato simbolico e rituale nonché sottrarre al controllo di altre istituzioni (come la Chiesa) la produzione di simboli e ogni altra gestione degli stessi. Quando poi il socialismo reale conquistò altri paesi, vennero create appropriate varianti del sistema simbolico sovietico, allo scopo di identificare il nuovo regime con il movimento comunista internazionale.

Per quanto riguarda il ruolo del simbolismo politico nel fascismo e nel nazionalsocialismo, in linea di massima, gli eventi non mostrano usi del tutto differenti. Mussolini dedicò grande attenzione alla creazione di un capillare sistema simbolico per fortificare il suo potere e consolidare il sostegno popolare al suo regime.⁷⁹⁷ Seppe così approfittare dello scarso interesse dimostrato dai suoi predecessori

⁷⁹⁶ M. G. Pelayo, *Miti e simboli politici*, op. cit., p. 195.

⁷⁹⁷ A tal proposito si rimanda a E. Gentile, *Il culto del littorio*, Laterza, Roma-Bari, 1993.

nell'elaborare un efficace sistema di simboli, rituali e miti per lo Stato italiano: i riti pubblici suscitavano, infatti, scarsa partecipazione ed entusiasmo popolare.

In tal senso, Mussolini non fece niente di diverso da ciò che fecero gli altri leaders dei nuovi regimi, costruendo un apparato simbolico in grado di dare un'identità al regime, di legittimarlo e di costituire per la popolazione un mezzo attraverso cui sentirsi parte di esso. Come scrive Emilio Gentile,

«A differenza degli altri partiti [...] i fascisti assegnarono al simbolismo politico una funzione predominante nell'azione e nell'organizzazione, attribuendogli, nel linguaggio e nei gesti, espressione e significato esplicitamente religiosi. Anche nell'elaborazione della sua liturgia, come per la mitologia, il fascismo si comportò come una religione sincretica, assimilando i materiali che riteneva utili per sviluppare il proprio corredo di riti e simboli».⁷⁹⁸

Molti di questi simboli e riti si svilupparono, più o meno spontaneamente, nei primi anni del fascismo. Si pensi al “saluto romano”, al “giuramento delle squadre”, alla venerazione dei simboli della nazione e della guerra, alla benedizione dei gagliardetti, al culto della patria e dei caduti, alla glorificazione dei “martiri fascisti”, e a tutte le altre cerimonie di massa.

Si può dire che l'identificazione del movimento fascista passò attraverso il suo simbolismo. L'offensiva fascista fu, in effetti, da subito condotta come «guerra di simboli per imporre agli avversari la venerazione della bandiera e la celebrazione del culto della patria».⁷⁹⁹ Il simbolo centrale delle spedizioni fasciste era il fuoco, e tutte si concludevano con il rogo pubblico dei simboli del nemico. In tal senso, sebbene le forze fasciste fossero armate, le loro battaglie erano anche, in modo evidente, battaglie simboliche.

Anche Hitler si servì del potere dei simboli nel creare il movimento nazista e successivamente nel costruire il regime. La svastica e il saluto nazista furono al centro del movimento, istituendo una demarcazione simbolica tra i fedeli e i nemici e alimentando odi e passioni. Hitler affermava di aver imparato la lezione del potere dei simboli e dei rituali politici da una dimostrazione marxista di massa svoltasi a Berlino nell'imminenza della prima guerra mondiale.

Adunate e parate con perfette coreografie e simboli chiave (come ad esempio la svastica) accompagnarono sempre la vita politica del nazionalsocialismo. E tra le più efficaci esibizioni della potenza nazista vi erano le dimostrazioni di massa che il regime organizzava regolarmente, in particolare le adunate che avevano luogo ogni anno a Norimberga per celebrare l'anniversario del Reich. Oltre che a risvegliare potenti emozioni tra i fedeli, queste adunate servivano anche a conferire un'aura di invincibilità al regime.⁸⁰⁰

Ciò che, dunque, in linea di massima, ha caratterizzato i regimi totalitari del XX secolo, è stato un uso politico pervasivo dell'apparato simbolico, capace di penetrare ogni aspetto pubblico (ma, a volte, anche privato) della vita sociale degli individui (fino al modo di salutare). Possiamo anche dire che il nuovo

⁷⁹⁸ Ivi, pp. 45-6.

⁷⁹⁹ Ivi, p. 48.

⁸⁰⁰ Si rimanda a tal proposito a G. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania*, op. cit.

“potere disciplinare”, per usare una categoria di Foucault, si è servito di un potente sistema simbolico in grado di “modellare” e “plasmare” a fondo il corpo sociale. Per cogliere questo passaggio basta guardare a come, in questo periodo, il potere finisca per appropriarsi della forza simbolica delle arti visive per costruire politicamente il corpo sociale.⁸⁰¹

L'utilizzo del simbolismo politico da parte dei fascisti in Italia, dei bolscevichi in Russia e dei nazisti in Germania, hanno erroneamente indotto a considerare la simbologia politica come parte integrante della sua componente più irrazionale (e antidemocratica) senza considerare che tale processo è stato il più delle volte condotto e guidato con gli strumenti più razionali della vita politica, come la pianificazione, la propaganda ecc. In questi percorsi del totalitarismo novecentesco l'espressione simbolica ha finito per confluire in quell'inarrestabile e inesorabile processo di razionalizzazione (e disincanto) ben descritto, come già ricordato, da Max Weber.

Oltretutto, si tende spesso ad ignorare che non può esservi politica senza rappresentazione simbolica, o senza i rituali e i miti attraverso cui la stessa, appunto, si esprime. Al centro della politica di massa nelle società moderne vi è la capacità delle élites di creare gruppi, ossia di indurre un numero significativo di persone a considerarsi parte di un gruppo rappresentato dal leader. Per comprendere l'esercizio del potere, in questo aveva ragione Foucault, occorre comprendere genealogicamente in quale modo gli individui giungono a selezionare determinate identità personali. Tali identità si formano e vengono mantenute in vita attraverso un costante processo di lotta simbolica per sostenere un universo di simboli esistente o per cambiarlo.

In effetti, la creazione dei simboli da parte delle élites non è un processo del tutto arbitrario, ma vi operano strutture del “mondo reale” capaci di dare successo all'ordine delle rappresentazioni. Bourdieu, come si visto, si è occupato diffusamente dei rapporti tra simbolismo e politica, ma le sue analisi possono dare l'impressione di non fornire elementi del tutto adeguati per cogliere a fondo tale problema. Certo, la forma più esemplare di potere simbolico è il potere di denotare e classificare, e le due variabili che caratterizzano tale processo sono il possesso di un «capitale simbolico» ovvero, di una «autorità sociale acquisita in lotte precedenti», e il «grado in cui la visione proposta ha un fondamento nella realtà». In altri termini, «il potere simbolico è il potere di creare realtà con le parole. Solo se è vera, ossia adeguata alla realtà, una descrizione può creare realtà».⁸⁰² Tuttavia, tale visione rischia di consolidare paradossalmente l'idea che esiste una “realtà oggettiva” indipendente cui l'attività simbolica deve riferirsi. Vi è senz'altro un mondo fattuale che esiste indipendentemente dalle reti di simboli che costruiamo per rappresentarlo. Tuttavia il mondo politico, il più delle volte, fa riferimento solo indirettamente a questo mondo materiale, per cui nella maggior parte dei casi le nostre costruzioni simboliche non sono direttamente verificabili o falsificabili attraverso un confronto con la realtà fattuale. La stessa idea secondo la quale la dimensione simbolico-rituale della politica dovrebbe essere distinta da quella “reale” (per cui i simboli appaiono soltanto come un mero accessorio esteriore rispetto a

⁸⁰¹ Si veda a tal proposito T. Marci, *Codificazione artistica e figurazione giuridica; Dallo spazio prospettico allo spazio reticolare*, Giappichelli, Torino, 2014, specialmente la parte dedicata allo *spazio totale*.

⁸⁰² P. Bourdieu, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 131.

pratiche materiali “reali”), non considera, da un lato, la forza fattuale dei simboli nel figurare i processi reali concreti e non pensa, dall’altro, che la stessa dicotomia tra dimensione simbolica e dimensione reale è il frutto di un processo simbolico che attraversa, nell’interazione reciproca, le due dimensioni. È proprio in tal senso che ho voluto affidare ad una “sociologia archeologica” il compito di riconnettere gli strati fattuali (storici, concreti) della produzione simbolica, perché proprio tale sociologia, dal mio punto di vista, è in grado di indagare quelle dinamiche sociali attraverso le quali, prima ancora che si sviluppi una chiara coscienza delle rappresentazioni simboliche di cui quegli stessi processi sono sia il veicolo che il risultato, condizionano (nel profondo) il modo di agire degli uomini, soprattutto nel campo dei rapporti politici.

Seguendo, pertanto, l’impostazione adottata in questo lavoro, si può sempre affermare che le percezioni politiche degli individui e, di conseguenza, la definizione che essi danno della situazione politica in cui si trovano, sono esse stesse costruzioni simboliche. Oltretutto non si può negare che l’uomo, al di là del suo comportamento “razionale” (basato sul calcolo e l’interesse – pensiamo al tipo di agire razionale rispetto allo scopo evidenziato da Weber), è sempre mosso da emozioni: e quanto, appunto, ci viene spiegato – come si è visto in precedenza – da importanti correnti dell’antropologia culturale, della psicologia politica, della psicanalisi e della sociologia.⁸⁰³

Ma anche in ambito storiografico, l’idea che i simboli abbiano ricoperto (e continuano a ricoprire) un ruolo fondamentale nelle dinamiche e nei “rituali” politici, ha trovato importanti sostenitori, soprattutto in Francia, dove diversi studi sono stati dedicati ai processi simbolici attraverso i quali le masse partecipano alle rivoluzioni o ad altri rivolgimenti politici. Si pensi soltanto a George Mosse, il quale ha sostenuto che le idee politiche non vengono formulate e trasmesse attraverso un linguaggio razionale, bensì proprio attraverso un processo simbolico.⁸⁰⁴ Le masse partecipano alla vita politica solo se guidate da miti e simboli. Lo dimostra l’esperienza del nazionalsocialismo: l’isteria di massa che ha travolto il popolo tedesco ci dice molto sulla dimensione irrazionale della vita politica. Se la visione che gli individui si formano del mondo politico è costruita simbolicamente e se i simboli sono manipolati dai

⁸⁰³ David Sears, ad esempio, ha contrapposto l’approccio della “politica simbolica” a quello della scelta razionale, affermando che gli individui non valutano cognitivamente «l’informazione a disposizione in modo realistico e sensato», ma si dimostrano in genere restii al cambiamento. «L’elaborazione simbolica – ancora leggiamo – è in ultima istanza funzionale agli scopi razionali dell’individuo e della società, ma è tale non in virtù di un processo di deliberazione attenta e razionale, né di una valutazione dei costi e dei benefici». Pertanto, «tutto dimostra che l’interesse personale ha un’influenza relativamente marginale sugli orientamenti politici» (D. Sears, *Symbolic politics*, in *Explorations in political psychology* – a cura di S. Iyengar e W. McGuire –, Durham, N.C., 1993, pp. 136-144). Del resto, lo stesso interesse personale non è un dato di fatto, qualcosa che possa essere determinato a priori da un osservatore esterno, ma è anch’esso un prodotto culturale, basato su un processo simbolico.

⁸⁰⁴ G. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania*, Il Mulino, Bologna, 1984. Per Mosse, del resto, la nazione non rappresenta una realtà storica predefinita, ma un concetto politico e culturale creato e propagandato dall’alto verso il basso dai capi politici dei movimenti nazionalisti ottocenteschi attraverso un processo di “pedagogizzazione nazionale” capace di agire sulle emozioni e sulla fascinazione emotiva delle masse. Per far presa sui milioni di analfabeti che popolavano le città e le campagne ottocentesche, i leader politici diedero al loro discorso nazional-patriottico un senso religioso, così da mobilitare emotivamente la coscienza popolare. Questa nuova “religione laica”, la nazione, istituì una serie di pratiche di culto, nonché un vasto corredo di simbologie, allegorie e mitologie patriottiche che avrebbero dovuto incarnare la passata grandezza e il fecondo avvenire dello Stato-nazione.

detentori del potere, non ha senso parlare di un processo di decisione razionale, perché il processo cognitivo è sostanzialmente filtrato attraverso elementi emotivi e pulsionali non razionali.

Ora, sulla base di quanto discusso nel percorso di questo lavoro, si può affermare che l'uomo moderno, seppur orienta il suo agire politico a processi di tipo logico-razionale, non per questo è del tutto svincolato dalle componenti mitiche e dagli stadi emotivi che in parte influenzano il suo comportamento: componenti e stadi, spesso oscuri e indistinti, che non tardano comunque a riemergere (anche brutalmente attraverso l'irruzione di forze irrazionali espresse in nuove simbologie oppure in attualizzazioni di simboli originari) in determinati contesti e in particolari occasioni (soprattutto di "effervescenza sociale" per usare un'espressione di Durkheim). Tutto sta nel comprendere quale grado di coscienza si ha di questa realtà, quale maggiore presenza abbia il mito o la ragione nei processi simbolici che sempre attraversano la sfera politica. Come scrive ancora Pelayo, riferendosi in parte agli studi di Jung, «per l'orientamento e l'insediamento nel mondo l'uomo ha bisogno tanto di credenze intellettuali che di credenze mitiche. La fiducia unilaterale nell'una o nell'altra significa un'alienazione, una infedeltà alla condizione umana».⁸⁰⁵

Anche Cassirer, partendo da una diversa prospettiva e spettatore della brutalità dei risvolti mitici del nazionalsocialismo al governo in Germania, aveva affermato che se l'ordine razionale è efficace in situazioni normali, cessa di esserlo in quelle anormali. In epoche tranquille e pacifiche, in un periodo di relativa sicurezza e stabilità, l'organizzazione razionale si mantiene facilmente. Al contrario, in tutti i momenti critici della vita sociale dell'uomo, le forze razionali che resistono al risorgere delle vecchie concezioni mitiche, perdono sicurezza in se stesse. Così leggiamo in *Il mito dello Stato*, opera uscita postuma, ad un anno della sua morte, nel 1946:

«Se cerchiamo di risolvere i nostri miti politici contemporanei nei loro elementi, troviamo che essi non contengono nessun tratto interamente nuovo.

[...]

Abbiamo appreso che l'uomo moderno, malgrado la sua irrequietezza, e forse proprio a causa della sua irrequietezza, non ha realmente superato la condizione della vita selvaggia. Quando si trova esposto alle stesse forze, facilmente può venire rigettato in una condizione di completa acquiescenza. Non più egli mette in dubbio il suo ambiente: lo accetta come cosa normale.

[...]

Anche per questo rispetto, la nostra vita politica moderna è tornata bruscamente a forme che sembravano interamente dimenticate. Certo, non abbiamo più la forma primitiva di sortilegio, la divinazione affidata a un sorteggio: non osserviamo più il volo degli uccelli né ispezioniamo le viscere degli animali uccisi. Abbiamo sviluppato un metodo molto più raffinato e più complesso di divinazione, un metodo che pretende di essere scientifico e filosofico. Ma se i nostri metodi sono cambiati, la cosa stessa non è affatto svanita con ciò. I nostri politici moderni sanno benissimo che le grandi moltitudini sono mosse molto più facilmente dalla forza dell'immaginazione che non dalla pura forza fisica. E hanno fatto largo uso di questa conoscenza. L'uomo politico diventa una specie di pubblico negromante. La profezia è un elemento essenziale della nuova tecnica di governo. Vengono fatte le promesse più improbabili, o addirittura impossibili; l'età dell'oro viene annunciata di continuo.

[...]

Ciò che abbiamo appreso dalla dura scuola della nostra vita politica moderna è il fatto che la cultura umana non è per nulla quella cosa ormai saldamente fondata, che una volta supponevamo essa fosse.

[...] Il mondo della cultura umana può essere descritto con le parole della leggenda babilonese. Essa non poteva sorgere finché l'oscurità del mito non fosse combattuta e vinta. Ma i mostri mitici non erano

⁸⁰⁵ M. G. Pelayo, *Miti e simboli politici*, op. cit., pp. 195-6.

interamente distrutti. Erano stati usati per la creazione di un nuovo universo e tuttora sopravvivono in questo universo. Le forze del mito erano contrastate e soggiogate da forze superiori. Finché queste forze intellettuali, etiche e artistiche sono in pieno vigore, il mito è domato e soggiogato. Ma non appena esse cominciano a perdere di vigoria, il caos ritorna. Allora, il pensiero mitico riprende ad affermarsi e a pervadere tutta la vita culturale e sociale dell'uomo».⁸⁰⁶

Di qui, la maggiore o minore presenza del mito o del simbolo è condizionata dall'epoca, dalla cultura, dalle strutture sociali, insomma, dalle circostanze storiche. Entro quest'ambito la presenza della simbologia politica in un determinato tempo è maggiore o minore a seconda del grado di autonomia raggiunto dalla politica rispetto ad altre sfere della realtà e secondo l'importanza concessa alla politica nello schema vitale dominante. È chiaro, ricorda ancora Pelayo, che «in un tempo in cui la politica non ha acquisito autonomia rispetto alla ragione, i simboli politici sono in ultima istanza simboli religiosi; una politica secolarizzata invece si annuncia e si sviluppa nella creazione di simboli propri oppure con la politicizzazione di simboli religiosi».⁸⁰⁷ Ci sono poi epoche radicalmente politicizzate, in cui sono in discussione i fondamenti dell'ordine politico e la distribuzione del potere fra i gruppi sociali; e ci sono anche altre epoche che considerano risolti questi problemi e sono concordi rispetto ai fondamenti e ai soggetti del potere. In tali epoche la tensione in campo simbolico-politico è molto minore: i simboli permangono, ma sono indiscussi e l'emotività che provocano è scarsa e intermittente.

Tuttavia, come già notava Guglielmo Ferrero nel 1893, «l'irragionevole è una forza della storia tanto e forse più che la ragione; e colui che si finge in capo di voler spiegare con la logica le vicende del genere umano, potrà essere un grande erudito, ma della storia non capirà mai nemmeno una sillaba».⁸⁰⁸ E così concludeva:

«E si ha insieme una riprova che l'uomo non ha mai creato istituzioni, usi, ecc., dietro una idea preconcepita; e che la sua determinazione non entra in nulla nei risultati ultimi a cui arriva l'opera sua. Non fu l'idea del contratto o della discussione pacifica che fecero sostituire la compra e il giudizio al rapimento e al duello: ma la compra e il giudizio sostituiti al rapimento e al duello generano con una lenta suggestione l'idea del contratto e della discussione giudiziaria nel cervello dell'uomo».⁸⁰⁹

L'«irragionevole», dunque, si presenta alla storia attraverso il mito e la forza dei processi simbolici, spesso trasferendo nella sfera politica esperienze di tipo religioso oppure, attraverso un ordine politico instaurato da una figura carismatica che presenta caratteri di “eccezionalità” o, addirittura, di “sacralità”. Ed è così, si può anche affermare, che l'“irrazionalità” fa il suo ingresso nell'universo politico grazie a ciò che Max Weber ha definito il “potere carismatico”. Come, infatti, ha spiegato Weber, il potere carismatico è quello esercitato da un capo a cui vengono riconosciute doti eccezionali e straordinarie: l'importante è che queste sue doti siano riconosciute dai seguaci.⁸¹⁰

⁸⁰⁶ E. Cassirer, *Il mito dello Stato*, Longanesi, Milano, 1971, pp. 468-504.

⁸⁰⁷ M. G. Pelayo, *Miti e simboli politici*, op. cit., pp. 197.

⁸⁰⁸ G. Ferrero, *I Simboli. In rapporto alla storia e filosofia del Diritto alla Psicologia e alla Sociologia*, Fratelli Bocca, Torino, 1893, p. 68.

⁸⁰⁹ Ivi, p. 69.

⁸¹⁰ In effetti, il concetto di “carisma” è stato introdotto nelle scienze sociali proprio da Max Weber, che lo ha ripreso dalla tradizione cristiana, anche se lo ha riferito anche ad altre credenze presso altre culture (si riferisce, ad esempio, l'idea di mana, diffusa fra i Polinesiani, e quella di “orenda”, propria degli Irochesi). Il carisma indica il

Max Weber, come è noto, ha evidenziato il nesso inscindibile che lega l'idea della *grazia* ai fondamenti sociali del potere politico. E proprio nella sua *sociologia del potere* ha delineato quei tratti fondamentali del carattere *carismatico* (il “carisma” deriva etimologicamente il suo senso dal termine greco *kharis* che, in modo esatto, significa ‘grazia’⁸¹¹) che, secondo la ricostruzione del sociologo, definiscono, appunto, uno dei tre «tipi puri» di potere legittimo. Per «carisma», sottolinea Weber,

«si deve intendere una qualità considerata straordinaria (e in origine condizionata in forma magica tanto nei profeti e negli individui forniti di sapienza terapeutica o giuridica, quanto nei duci della caccia o negli eroi di guerra), che viene attribuita a una persona. Pertanto questa viene considerata come dotata di forze e proprietà soprannaturali o sovraumane, o almeno eccezionali in modo specifico, non accessibili agli altri, oppure come inviata da Dio o come rivestita di un valore esemplare e, di conseguenza, come “duce”».⁸¹²

Sono dunque il «soprannaturale», il «sovraumano», l'«eccezionale» i tratti che definiscono propriamente il «carisma». Ma Weber nel ricostruire in modo complesso il fondamento sociale del *potere carismatico*, aggiunge (o contrappone) subito agli aspetti enunciati, un elemento che non può che apparire di importanza essenziale: «Sulla validità del carisma – egli afferma – decide il riconoscimento spontaneo dei dominati, concesso in base alla prova (in origine fu sempre un miracolo), che nasce dalla fede nella rivelazione, dalla venerazione dell'eroe e dalla fiducia nel capo»⁸¹³.

Il *carisma* per essere tale, per configurarsi validamente in quanto potere, deve essere, dunque, necessariamente riconosciuto, deve iscriversi nel circolo simbolico del riconoscimento. E il riconoscimento, in questo caso, assume tutto il senso, e il valore, della reciprocità: non rappresenta altro che il tratto simbolico di una relazione, di un rapporto sociale, di un legame costituito in base alla percezione dell'eccezionale, del sovraumano, del soprannaturale, del miracolo (per usare ancora la terminologia weberiana)⁸¹⁴; in base, dunque, al *riconoscimento* di una *grazia* straordinaria. Nel corso della storia, in momenti particolari, sono emerse singole figure carismatiche come, ad esempio, leaders quali Hitler o Gandhi che, in modi diversi e con diverso spirito, hanno fortemente contribuito a creare o

(presunto) possesso, da parte di una personalità, di poteri straordinari non concessi agli uomini comuni. Il carisma, e la leadership che ne deriva, possono manifestarsi in sfere diverse della vita umana e dentro gruppi sociali per molti rispetti differenti. Dotati di carisma non sono soltanto i grandi eroi, i profeti e i redentori. Possono esserlo anche il capo-stregone del villaggio, il fondatore di una setta, il capo di una banda di pirati, o anche l'intellettuale circondato di devoti discepoli. In altri termini, Weber definiva il carisma come la potenza rivoluzionaria specificamente creatrice della storia. Situazioni straordinarie hanno reso possibili le manifestazioni del carisma, e dal carisma è sorta ogni autorità. Il prolungarsi di stati straordinari ha dato luogo a strutture permanenti di autorità come, ad esempio, la monarchia. La fede nel leader e l'entusiasmo che ne discende consentono di spiegare in larga parte sia il mutamento interiore dei seguaci sia le loro prestazioni individuali e collettive che, quando si è costituito un movimento, cambiano profondamente lo stesso ambiente storico

⁸¹¹ Come afferma lo stesso Weber, il concetto di “carisma” (“dono della grazia”) è tratto dall'antica terminologia cristiana (M. Weber, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1961, vol. I, p. 211.

⁸¹² *Ivi*, p. 238.

⁸¹³ *Ibid.*

⁸¹⁴ Ancora Weber (*Ivi*, p. 241) ci ricorda come il carisma, considerato dal punto di vista di un'economia razionale, non sia che l'espressione di una tipica potenza “anti-economica”.

esasperare le crisi politiche dalle quali sono sorte, altrettanto diverse, la Germania nazista e l'India libera e indipendente.⁸¹⁵

Ora, al di là della possibilità di fondare una teoria razionale delle strutture simboliche o una critica della ragione simbolica (una simbologia critica), dopo questo percorso ciò che è interessante mostrare è il rapporto, come abbiamo più volte sottolineato, tra il carattere politico delle configurazioni simboliche e i processi di integrazione e disintegrazione politica. Come ha scritto Pelayo, «i simboli sono una forma di espressione della coscienza mitica» e, di conseguenza, «possono essere intesi solo partendo dalle categorie di questa coscienza».⁸¹⁶

Tenendo conto delle differenti situazioni storiche attraverso le quali si sviluppa la particolare dialettica tra processi simbolici e vita politica, possiamo allora affermare che i simboli, innanzitutto, nella loro funzione politica sono capaci di presentare o evocare una realtà “spirituale” (o “spiritualizzata”) in grado di creare vincoli concreti fra coloro che ne partecipano, e di fondare esistenzialmente un ordine politico. Da ciò, seguendo ancora il ragionamento di Pelayo, si deduce che, allo stesso modo, l'antagonismo politico tende ad esprimersi in simboli e a svolgersi in una lotta *di* simboli e *per* i simboli.

Tutto ciò, come si è visto, chiama in causa l'importanza politica dei fattoti irrazionali (già evidenziata da una certa tradizione di pensiero che, come vedremo, trova un forte riferimento in Sorel), gli stessi fattori che hanno scatenato la *praxis* dei movimenti totalitari. Tali fattori, si è detto, non dipendono dalla riflessione cosciente ed esistono indipendentemente dalla nostra volontà. Sono una realtà mentale che è alla base delle ideologie e che in parte rimanda alla mentalità mitica, alla struttura del pensiero mitico sedimentata negli strati sociali profondi che, più o meno irreflessivamente, condizionano il comportamento politico.

In tal senso, si può affidare ad una “sociologia archeologica”, di cui si è già detto, il compito di studiare i simboli come forme di espressione della coscienza mitica e come componenti, in grado più o meno intenso ed esteso, dell'integrazione politico-sociale e della sua tensione; il compito, dunque, di studiare le componenti irrazionali che sempre irrompono sulla scena politica.

Su questo piano, dunque, il compito di una “sociologia archeologica” non consiste solo nel conoscere il presente, ma nel ripensare i presupposti gnoseologici per la conoscenza del passato, degli strati mentali profondi sedimentati nel tempo e che rimandano a condizioni fondate sul pensiero mitico-simbolico accessibile soltanto attraverso le sue categorie. Se il mito è un “fatto sociale”, un processo mentale involontario che si sviluppa come fenomeno collettivo, la “sociologia archeologica” è chiamata, infine, a promuovere uno scavo concettuale nelle sedimentazioni sociali profonde che trattengono i processi della psiche attraverso quelle configurazioni simboliche che ne danno, appunto, espressione.

⁸¹⁵ Il problema di questo tipo di autorità è che non sopravvive mai al leader di turno: o scompare insieme a lui oppure viene “inquadrata” in una struttura come ad esempio un movimento politico che si ispira al leader, ma a quel punto non è più un'autorità di tipo carismatico e si parla di *routinizzazione del carisma*.

⁸¹⁶ M. G. Pelayo, *Miti e simboli politici*, op. cit., pp. 204.

I.4) Mito e simbolo nell'esperienza politica

È allora al mito, nei suoi rapporti con la dimensione politica, che si deve adesso guardare, per cogliere nelle sue configurazioni simboliche gli strati di una elaborazione sociale entro i cui termini si gioca la stabilizzazione del potere.

Certo, il rapporto tra il simbolo e il mito rimane complesso, a volte non facile da districare. Di ciò si ha già un sentore leggendo *Il simbolismo funerario degli antichi* di Johan Jakob Bachofen, opera del 1856, dove riprendendo una distinzione già data da Creuzer, appunto leggiamo:

«Il mito è l'esegesi del simbolo. Esso sviluppa in una serie di azioni esteriormente connesse ciò che il simbolo contiene in sé unitariamente. Il mito è simile ad un saggio filosofico-discorsivo, nella misura in cui anch'esso spezza il pensiero in una successione di immagini reciprocamente connesse e lascia poi all'osservatore il compito di trarre le conclusioni che derivano dal loro rapporto».⁸¹⁷

Originarietà e irriducibilità del simbolo rispetto al mito, dunque. Il mito è già interpretazione, discorso sul simbolo. Invece della classica opposizione tra mito e *lògos* ne appare un'altra più risalente: quella tra simbolo e mito, tra simbolo e narrazione mitologica ovvero, tra simbolo e linguaggio filosofico discorsivo. Mito e *lògos* sono livelli successivi di un'ermeneutica che ha alla base il simbolo, irriducibile nella sua totalità. Quest'ultimo racchiude un'intensità di significato, che né la lingua narrativa del mito, né quella logico-filosofica, possono interamente colmare

«Il simbolo – ancora leggiamo – desta presagi, la lingua può solo interpretare. Il simbolo tocca ad un tempo tutte le corde dello spirito umano, la lingua è costretta a rivolgersi sempre verso un solo pensiero alla volta. Il simbolo spinge le sue radici fino alle profondità più segrete dell'anima, la lingua sfiora la superficie dell'intelletto come un leggero alito di vento [...]. Solo il simbolo riesce a coniugare ciò che è più differente in un'impressione generale unitaria».⁸¹⁸

Certo, sconfinata è la letteratura sul mito e sulla mitologia in genere, e di ciò si è già dato un breve riscontro nella prima parte di questo lavoro. Non vi è dunque alcuna intenzione di percorrere in modo sistematico ed esaustivo questi territori, che rimangono perlopiù indefiniti nelle loro innumerevoli articolazioni, sia pur limitate soltanto al campo dei processi politici.

Come affermava Marcel Detienne, «il mito ha per noi l'autorità di un fatto naturale».⁸¹⁹ Ma è comunque sempre qualcosa che affonda le sue radici nella storia. Per questo, ancora Detienne, richiamava una «archeologia del "mito"» per fissare questo tassello: «la mitologia esiste, incontestabilmente, perlomeno da quando Platone la inventa a modo suo, ma non per questo dispone di un territorio autonomo né

⁸¹⁷ J.J. Bachofen, *Il simbolismo funerario degli antichi*, Guida Editori, Napoli, 1989, p. 146. In effetti, sulla base di un'ermeneutica che non esprime, come l'interpretazione linguistica, i segni finiti, ma i tratti di archetipi che inaugurano la vita dello spirito, Bachofen ripercorre il simbolismo funerario fino ad un'epoca ancora dominata dalla Grande madre della natura. Dalla profonda esistenza tellurica fino al più elevato apollinismo, Bachofen cerca di accedere alla forza propria del simbolo nelle diverse esperienze religiose che offrono differenti costellazioni di una stessa immagine.

⁸¹⁸ Ivi, p. 148.

⁸¹⁹ M. Detienne, *L'invenzione della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2017, p. 7.

designa una forma di pensiero universale la cui essenza pura sarebbe in attesa del suo filosofo». ⁸²⁰ Di qui, dopo lunghe argomentazioni il punto di arrivo: «La mitologia, abitata dal *mythos*, è un territorio aperto, nel quale tutto ciò che viene detto nei vari registri della parola si trova in balia della ripetizione, che trasforma in memorabile quanto ha selezionato. E lungi dal conferire identità alla mitologia, il mito si rivela un significante disponibile per una varietà di significati diversi». ⁸²¹ Così, in conclusione: «Il mito, insomma, è una specie introvabile, un oggetto misterioso dissolto nelle acque della mitologia». ⁸²² Noi però ritroviamo le tracce del mito, le sue configurazioni simboliche, i suoi frammenti, le sue elaborazioni, le sue distorsioni e manipolazioni, proprio nel discorso e nella prassi politica. Scriveva Pelayo:

«Il primo, che io sappia, ad utilizzare i miti per spiegare la realtà sociale e politica fu Giambattista Vico (1668-1744). Ma in questo, come negli altri aspetti del suo genio, Vico fu un caso isolato nel pensiero del suo tempo, giacché per le idee dell'Illuminismo il mito è, tutt'al più, una graziosa favola, un divertente sopruso o un'amena superstizione che non si può prendere sul serio nell'epoca della ragione e dei lumi. Il romanticismo tedesco fu molto più sensibile agli aspetti irrazionali dell'uomo e della cultura. Alcuni suoi rappresentanti rivelarono per il mito un'acuta sensibilità e a volte una considerazione esagerata. Ma il romanticismo fu una brillante fiamma destinata a spegnersi dinanzi al sistema di Hegel e al positivismo. Tuttavia il positivismo, dando dignità storica ai diversi stadi dello sviluppo della cultura, promosse lo studio del mito come forma mentale dei popoli primitivi ed ampliò quindi il suo orizzonte, sino ad allora limitato ai miti classici.

Non possiamo qui diffonderci a fare la storia delle diverse vie e circostanze attraverso cui rinasce l'interesse per il mito nell'ultima metà del secolo XIX. Diremo soltanto che dopo le interpretazioni naturaliste, per le quali il mito si incentrava nella spiegazione di un fenomeno naturale, cominciò a dominare una concezione che, qualunque fosse il suo criterio rispetto alla struttura del pensiero mitico, gli assegnava una funzione di integrazione sociale. Tale, per esempio, è la posizione di Lévy-Bruhl, di Durkheim, di Malinowsky e di Mircea Eliade, per non citare che nomi di primo piano. D'altra parte, non solo lo studio dei popoli primitivi, ma anche quello delle culture superiori antiche, rivelò che la vita sociale di tali civiltà è inintelligibile senza la previa comprensione dei loro miti, mito e forma sociale si rivelarono per certe culture come dimensioni inseparabili di una stessa realtà». ⁸²³

Pelayo ha riconosciuto a Georges Sorel il merito indiscutibile di aver indicato l'importanza dell'immagine mitica nella politica del XX secolo. In tal senso tale immagine non appariva più esclusiva del mondo antico o dei popoli primitivi, ma trovava una sua particolare collocazione anche nel mondo moderno e contemporaneo. Nelle sue *Riflessioni sulla violenza* (1908), e riferendosi allo sciopero generale, così, appunto, Sorel scriveva:

«Bisogna giudicare i miti come mezzi per agire sul presente; ogni discussione sul modo di applicarli materialmente sul corso della storia è priva di senso. È l'insieme del mito quello solo che conta; le sue parti non offrono interesse che per il rilievo che danno all'idea che è contenuta nella sua costruzione». ⁸²⁴

⁸²⁰ Ivi, pp. 9-10.

⁸²¹ Ivi, p. 160.

⁸²² Ivi, p. 161.

⁸²³ M. G. Pelayo, *Miti e simboli politici*, op. cit., pp. 11-2.

⁸²⁴ G. Sorel, *Riflessioni sulla violenza* (1908), in *Scritti politici* (a cura di R. Vivarelli), UTET, Torino, 2006, p. 218. Si rimanda, a tal proposito, anche all'interpretazione di Sorel data da Walter Benjamin nel suo *Per la critica della violenza*. Benjamin, infatti, tornava al mito per descrivere la violenza dello sciopero teorizzata da Sorel come manifestazione e non semplice mezzo. «La violenza mitica nella sua forma esemplare è semplice manifestazione degli dèi. Non mezzo ai loro scopi, appena manifestazione della loro volontà, essa è soprattutto manifestazione del loro essere» (W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus novus*, Einaudi, Torino, 1982, p. 23).

Ora, il pensiero di Sorel, insieme alla volgarizzazione di altri pensatori come Nietzsche o Pareto (lo ricorda ancora Pelayo), non solo aprirono la via alla comprensione della dimensione politica del mito, ma anche al suo sfruttamento, alla sua strumentalizzazione e manipolazione. Cosicché certi movimenti nati dopo la prima guerra mondiale, come il fascismo e il nazionalsocialismo, «si dedicarono a “fabbricare” coscientemente miti politici e a trasformare in miti idee di ordine diverso, allo scopo di utilizzarle tecnicamente come vie di integrazione politica».⁸²⁵

A tal proposito, non si può non ricordare ancora Cassirer, che nel suo ultimo libro, *Il mito dello stato*, cercò non solo di mostrare l'importanza del mito nei movimenti politici del XX secolo, ma anche la sua costante presenza nel genere umano, persino quando, in epoche stabili, appare sotterraneo e nascosto. Pronto però a riuscire fuori in epoche critiche quando le forme razionali di ordinamento sociale perdono la loro forza.

«In tutti i momenti critici della vita sociale dell'uomo – scrive Cassirer –, le forze razionali che si oppongono al sorgere delle vecchie concezioni mitiche non sono più sicure di se stesse. In questi momenti, diremo che è ritornata l'ora del mito. Poiché il mito non è stato realmente vinto e soggiogato. È sempre là, che occhieggia nell'ombra e aspetta la sua ora e la sua possibilità di risorgere. Quell'ora verrà non appena le altre forze vincolanti della vita sociale dell'uomo, per una ragione o per l'altra, perdano la loro forza e non siano più in grado di combattere le potenze demoniache del mito».⁸²⁶

Per Cassirer, l'analogia tra il mito primitivo e il mito politico moderno non può, dunque, essere sottovalutata: il tipo di “magia” in cui sembra credere l'uomo moderno si incarna nella figura del capo politico in grado di soddisfare, in un periodo storico di grandi incertezze, il desiderio di protezione delle masse. Egli, a tal fine, utilizza le parole non nella loro valenza logico-descrittiva ma in quella emotiva, così da colpire l'immaginario del pubblico, che in qualche modo finisce per diventarne succube senza neanche rendersene conto e, quindi, senza opporre alcuna resistenza. Tali discorsi politici sono spesso accompagnati da rituali ben precisi, la cui inosservanza, così come accadeva nelle culture primitive, viene sanzionata con punizioni e vendette.

«L'esigenza di un capo – ancora leggiamo – appare soltanto quando un desiderio collettivo ha raggiunto una forza travolgente, e quando, d'altro lato, tutte le speranze di soddisfare questo desiderio in una maniera ordinaria e normale sono fallite. In momenti simili, il desiderio non viene soltanto sentito acutamente, ma anche personificato. Esso viene a porsi davanti agli occhi dell'uomo in una forma concreta, plastica e individuale. L'intensità del desiderio collettivo si incarna nel capo. I vincoli sociali preesistenti: la legge, la giustizia, le consuetudini, vengono dichiarati privi di qualunque valore. Ciò che rimane è il potere mistico e l'autorità del capo, e la volontà del capo è legge suprema».⁸²⁷

Del resto, come ha ricordato anche Habermas, Cassirer ha dedicato quest'ultimo suo libro all'analisi del totalitarismo contemporaneo. Nella prassi politica dei nazisti egli ravvisava una sinistra fusione del mito

⁸²⁵M. G. Pelayo, *Miti e simboli politici*, op. cit., p. 12. Continua Pelayo: «Naturalmente una creazione razionale, deliberatamente calcolata per raggiungere un obiettivo, non è un mito, propriamente parlando, ma opera come tale rispetto alla massa cui si rivolge» (Ibid).

⁸²⁶E. Cassirer, *Il mito dello Stato*, op. cit., p. 473.

⁸²⁷Ivi, p. 474.

con la tecnica⁸²⁸: «la mobilitazione fascista riesce per il fatto che le moderne tecniche della comunicazione di massa sono impiegate per rianimare forme di pensiero mitico».⁸²⁹

Ritornano, dunque, i miti politici, perché, come ha ricordato ancora Habermas, «sono dei fenomeni ibridi, che si nutrono della sostanza estranea di uno strato di immagini mitiche ancorato nella costituzione simbolica dell'esistenza stessa». Ed è per questo, forse, che insieme agli storici oggi, per spiegare le dinamiche dei processi politici, sono arrivati i mitologi. Anche perché, come ha evidenziato Pelayo, non possiamo non ripensare «la fecondità delle categorie del pensiero mitico per la comprensione di certe fasi della storia delle idee politiche, più che delle teorie».⁸³⁰ Il mito, infatti, si è visto, esprime i desideri e le speranze di certi strati della società in epoche di grande crisi storica. E in esso, il “razionale” e l’“emozionale” si implicano reciprocamente e, di volta in volta, il senso del mito dipende dalle forme simboliche che tale implicazione può assumere. Come ha ricordato Luigi Bagolini, «sotto questo aspetto l'elemento mitologico può essere considerato come condizione ambientale, sociale e culturale di ogni cosciente processo volontario individuale».⁸³¹

È dunque questo – lo ha scritto ancora Pelayo – il duplice aspetto del mito:

«Da una parte il mito strettamente sociale e politico, cioè un complesso di credenze sorte dal fondo emozionale, espresse in un gioco di immagini e di simboli, più che in un sistema di concetti, e che si rivelano effettivamente capaci di integrare e mobilitare gli uomini per l'azione politica. Dall'altra parte – ciò che non significa una realtà diversa, ma un'altra dimensione della stessa realtà – il mito come una forma specifica di pensiero opposta alla forma teorico-razionale o empirico-razionale, come una forma mentale che ha dominato la coscienza umana per millenni e in lotta con la quale nasce la filosofia, ma senza che riesca ad annullarla; il mito è così un modo di pensare prefilosofico, ma che continua ad essere presente dopo la nascita della filosofia e dopo i progressi del pensiero teorico-razionale. Allo studioso della politica il mito si manifesta quindi sia come una forza operante nella società sia come una struttura

⁸²⁸ In realtà, oltre al mito che ne è una narrazione/espressione/interpretazione, il rapporto tra simbolismo e tecnologia è risalente, e, come dimostrano le ricerche di antropologia simbolica, rimanda alla vita dell'uomo preistorico. Come ha scritto Fiorenzo Facchini, «l'accezione ampia di simbolo fa riconoscere un carattere simbolico non soltanto al linguaggio e alle raffigurazioni dell'arte parietale e mobiliare, ma anche a molte manifestazioni del comportamento umano», e, tra queste, alla tecnologia strumentale (F. Facchini, *Simbolismo e tecnologia nell'uomo preistorico*, in AA.VV., *Julien Ries. Le sfide dell'antropologia simbolica*, Jaca Book, Milano, 2015, p. 14).

⁸²⁹ J. Habermas, *Dall'impressione sensibile all'espressione simbolica. Saggi filosofici*, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 25. Continua Habermas: «Contro la violenza dei miti politici è caratteristico che Cassirer confidi non tanto nel rischiaramento scientifico, quanto piuttosto in quello religioso – in quel costringere il mito entro la sua propria sfera, impresa da molto tempo riuscita al monoteismo» (Ibid). E più avanti ancora leggiamo: «Il retaggio umanistico che con la sua filosofia ci ha trasmesso Cassirer consiste non da ultimo nell'aver destato le coscienze contro la originarietà d'imitazione di certi miti politici, e anche contro quella celebrazione intellettuale di primordi arcaici che incontriamo oggi come già negli anni Trenta. Ritornano, i miti politici, perché sono dei fenomeni ibridi, che si nutrono della sostanza estranea di uno strato di immagini mitiche ancorato nella costituzione simbolica dell'esistenza stessa. Il fantasma di questi “canti di capro” può disperderlo solo un moto di rischiaramento che con la natura dialettica della simbolizzazione si accerti delle sue proprie radici nei fobici avvisi del processo di civilizzazione» (Ivi, p. 26).

⁸³⁰ M. G. Pelayo, *Miti e simboli politici*, op. cit., p. 74.

⁸³¹ L. Bagolini, *Mito, potere e dialogo. Problemi di scienza politica e di filosofia della pratica*, Il Mulino, Bologna, 1967, p. 67. Continua Bagolini: «Secondo Cassirer anche nei campi della pura metodologia non si può prescindere dal problema del mito; l'interpretazione e la morfologia dei miti costituisce, secondo un altro autore [il riferimento è a Gusdorf], l'introduzione necessaria a una conoscenza dell'uomo concreto, “si différent de l'homo philosophicus usuel; il mito è in certo senso, come è stato detto, condizione di apertura e di esplicazione delle possibilità umane» (Ibid).

mentale la cui analisi ci permette di capire certe configurazioni storiche, che altrimenti rimarrebbero precluse alla nostra comprensione».⁸³²

Ora, secondo Pelayo, i simboli sono un mezzo di espressione della coscienza mitica così come i concetti lo sono della coscienza teorica. Dal suo canto, il pensiero mitico ha luogo specialmente nel campo degli atteggiamenti e dei rapporti emozionali al quale appartengono, fra i molti, anche i vincoli con le realtà politiche primarie. Come si è visto, quando il sistema razionale non fornisce un vero insediamento nel mondo, allora il mito irrompe in forma brutale, come ha mostrato l'esperienza europea contemporanea. Tuttavia, la coscienza mitica non è soltanto un residuo della coscienza originaria, sopravvissuta al dominio del pensiero razionale, ma qualcosa di così necessario all'essere umano per incentrarsi e orientarsi nel mondo, come può esserlo la stessa coscienza razionale. Detto altrimenti, «la coscienza mitica è una componente della ragione vitale e la sua maggiore o minore presenza dipenderà dalle situazioni vitali in cui ci troveremo».⁸³³ In tal senso, la coscienza mitica non è ancora scomparsa in noi, ma, «preordinata all'uomo», opera come «presupposto ontologico della sua esistenza».⁸³⁴ Tutto sta nell'intensità di condensazione attraverso la quale la forza del mito si ripresenta, a determinate condizioni e in diverse configurazioni simboliche, in particolari epoche storiche.

A tal proposito Pelayo ricorda il «mito del millennio», che nel corso del tempo si è espresso in immagini molto diverse, alcune molto politicizzate, dando origine a movimenti politico-spirituali e servendo da sostegno ideologico alla maggior parte dei movimenti popolari di rivolta sociale durante il Medioevo e l'epoca della Riforma, basti pensare a Gioacchino da Fiore e agli anabattisti di Münster.⁸³⁵ Ma anche il secolo XX ha conosciuto, a suo modo, il «mito del regno felice della fine dei tempi».

«L'ascesa delle masse a classe politica attiva, unitamente alle difficili situazioni emozionali attraverso cui passarono certi paesi nel primo dopoguerra e, in genere, la crisi della società contemporanea, ebbero come conseguenza un nuovo sviluppo della mitologia politica in cui si prestano versioni rinnovate del mito del regno finale, come quelle coniate dal marxismo militante e dal nazionalsocialismo. Inoltre, insieme con queste forme travestite e intellettualizzate, si sono ripresentate certe espressioni del mito rigorosamente popolari e primitive».⁸³⁶

Il «mito» marxista, dunque, della società senza classi (che ha mosso molte delle lotte proletarie) rimanda nelle sue risonanze, pur all'interno di un quadro scientifico, a vecchi miti archetipici del «regno finale».⁸³⁷ A livello di strumentazione simbolica, canzoni proletarie come, ad esempio, l'*Internazionale*, *La Giovane Guardia*, *La Varsaviana*, accolgono – lo ricorda ancora Pelayo – «il vecchio mito del regno e lo trasferiscono definitivamente alla vita emozionale. Nere tormenti e scure nubi impediscono di

⁸³² M. G. Pelayo, *Miti e simboli politici*, op. cit., pp. 73-4.

⁸³³ Ivi, p. 169.

⁸³⁴ Ivi, p. 175.

⁸³⁵ Ivi, p. 26.

⁸³⁶ Ivi, p. 42.

⁸³⁷ Pelayo, del resto, ricorda che lo stesso sviluppo razionale del marxismo ha trovato ispirazione in immagini e impulsi irrazionali (Ivi, p. 43).

vedere la verità e la luce, ma, alla fine, giunge la luce e la rivoluzione marcia travolgente».⁸³⁸ Si tratta di una dura lotta destinata a distruggere totalmente il passato, «ma è la lotta finale, al di là della quale si stabiliranno la pace, la fraternità e la società universale, la cui patria è la terra intera. E così di nuovo, anche se in forma diversa, incontriamo il tema della pienezza delle genti, dello spazio e dei tempi».⁸³⁹ Non possiamo però dimenticare, ugualmente, la Germania nazista, i suoi miti politici (le sue forme mitico-politiche) che rimandano a saghe e leggende della tradizione germanica e che riconfluiscono nel mito del sangue e della razza (la lotta incessante fra la razza ariana e le razze semitiche). Anche qui, in modo del tutto diverso, la configurazione simbolica che accompagna l'ascesa (e il destino) del popolo germanico al mito della razza pura, incontra l'immagine di un *Reich* «che avrebbe cancellato un'epoca e ne avrebbe aperta un'altra, un millennio, per usare il linguaggio simbolico».⁸⁴⁰

Tuttavia, il «mito del regno», nei secoli XIX e XX ha trovato espressione, oltre che nelle manifestazioni travestite e intellettualizzate del socialismo reale e del nazionalsocialismo, anche in forme rigorosamente popolari che delle volte sono una riproduzione pura e semplice di antiche versioni ereticocristiane, e altre volte si connettono con movimenti socialisti contemporanei o con credenze ancestrali di popoli extraeuropei. Pelayo ricorda il movimento dei *lazzaristi* sorto in Toscana nella seconda metà dell'800 (ricordato anche nei *Quaderni* di Gramsci) e capeggiato da Davide Lazzaretti che si proclamò messia e re (ottenendo adesioni tra contadini) e annunciò la proclamazione della Repubblica di Dio prima di essere ucciso in uno scontro con i carabinieri.⁸⁴¹ Ma ricorda anche la ribellione cinese di Taiping (1851-1864), con il mito di un'età dell'oro che avrebbe restaurato un'era primordiale anteriore, il movimento giamaicano del «Ras Tafari», sorto negli anni '30 del Novecento, e il «culto del cargo» degli indigeni di alcune isole del Pacifico.⁸⁴²

In tutti questi casi, si tratta di un mito ricorrente (di un "archetipo", di idee impresse nella psiche e nell'inconscio collettivo, secondo le categorie junghiane della psicologia del profondo), che con diverse immagini e variazioni simboliche si manifesta in culture ed epoche distinte, riaffermando in continuazione l'idea di un tempo sostanzialmente nuovo per il quale tutto il passato non è che una preparazione e un'attesa: «un tempo che non è più un tempo ma "la pienezza dei tempi"».⁸⁴³ Nell'epoca contemporanea, dominata da forme e procedure razionaliste (dal primato di un tipo di "azione razionale rispetto allo scopo" secondo le categorie di Weber) che penetrano, almeno fino a un certo grado, nelle masse popolari, il mito rimane nascosto e travestito di costruzioni razionali, come nel caso del socialismo utopistico o, come afferma Pelayo, «del marxismo, in cui si manifesta la contraddizione tra l'atteggiamento mitico esistenziale che lo promuove e lo fa vivere, e la costruzione razionale attraverso cui si comunica intellettualmente, che attecchisce nelle masse in forme di sillogismi semplicistici».⁸⁴⁴

⁸³⁸ Ivi, p. 48.

⁸³⁹ Ivi, p. 49.

⁸⁴⁰ Ivi, p. 58.

⁸⁴¹ Ivi, p. 60.

⁸⁴² Ivi, pp. 61-3.

⁸⁴³ Ivi, p. 63.

⁸⁴⁴ Ivi, p. 66.

Con riferimento al mondo politico e sociale, il mito del regno felice della fine dei tempi, il mito del millennio, dell'età dell'oro, seppur destinato a fallire, ha provocato considerevoli movimenti storici, ha operato come fattore integratore e disintegrante, ha costruito e distrutto formazioni politiche nel corso della storia (possiamo ancora qui ricordare il famoso "teorema di Thomas" per gli studi sociologici, che si riassume nel seguente enunciato: se gli uomini definiscono certe situazioni come reali, esse sono reali nelle loro conseguenze).

Dobbiamo, comunque, ancora trattenerci un po' sul mito dell'età dell'oro, dell'*aurea aetas*, del *seculum aureum*, nei suoi intrecci con il mito di Stato e il suo apparato simbolico in epoca augustea, almeno così come magistralmente ricostruito dall'archeologo Paul Zanker. Per Zanker, infatti, si tratta proprio di comprendere l'intreccio tra linguaggio figurativo e politica in quel particolare momento in cui Augusto, attraverso la configurazione simbolica del mito dell'età dell'oro (motivo ideologico e propagandistico), mise in scena l'immagine del potere statale.⁸⁴⁵

«Il potere delle immagini – leggiamo – si concretizza secondo uno schema circolare: anche i potenti finiscono per soggiacere alla suggestione dei propri simboli. Sono i loro stessi slogan, e naturalmente quelli degli avversari, a condizionare in modo decisivo la loro identità e il loro ruolo. Quanto ai destinatari, le immagini non si riducono affatto a semplici portatori di un messaggio politico: anche in questo caso, e si tratterà di farlo vedere, esse vengono via via interiorizzate e usate come espressione di virtù e valori personali.

Il significato delle immagini in epoca augustea non consiste pertanto nel fatto di pubblicizzare la monarchia: cosa che sarebbe stata pressoché superflua rispetto al popolo e inefficace rispetto alla aristocrazia repubblicana. Senza le legioni e le enormi ricchezze personali di Augusto le immagini non sarebbero servite a nulla. Ma la loro efficacia a lungo termine sulla mentalità generale rappresenta un fattore storico di cospicua importanza. Determinati valori, come il programma di rinnovamento religioso, acquistarono realtà solo attraverso la vastissima cassa di risonanza del linguaggio figurativo. Ma, soprattutto, attraverso le immagini poté prendere forma un mito imperiale e statale dalla semplice fisionomia eziologica e capace di imporsi come una realtà autonoma rispetto alle circostanze storiche effettive. Un mito capace di filtrare la realtà stessa e di produrre per intere generazioni la certezza di vivere nel migliore degli Stati possibile e nella pienezza dei tempi».⁸⁴⁶

Ora, proprio con Augusto le immagini del mondo politico romano trovano spazio non solo nello spazio pubblico, attraverso edifici, palazzi, statue, decorazioni, monete, rituali religiosi, cerimonie di Stato ecc., ma anche nel mondo dell'*otium*: entrano nella sfera privata attraverso ritratti, vestiti, acconciature dei capelli ecc. Il fatto estetico diventa una questione di morale e di visione del mondo. Non solo il contenuto delle immagini, ma anche lo stile viene ora politicizzato, senza che il potere dei simboli venga imposto da un comitato di propaganda con immagini e parole d'ordine: la loro rapida diffusione si deve allo slancio con cui le città e le corporazioni, i gruppi e i provati cittadini fecero a gara nell'omaggiare

⁸⁴⁵ Quel che, in fin dei conti, interessa Zanker è l'insieme delle immagini e il loro effetto sui Romani del tempo. Così spiega: «E per immagini intendo qui non solo le opere d'arte, gli edifici e le visioni poetiche, ma anche i rituali religiosi, l'abbigliamento, le cerimonie di Stato e gli atteggiamenti del sovrano: insomma tutte le forme di rapporto sociale suscettibili di assumere una valenza visiva. Quello che mi interessa sono i rapporti tra le immagini e il loro effetto sull'osservatore. Un mondo figurativo così inteso rispecchia lo stato interiore di una società e permette di cogliere aspetti dell'immaginario contemporaneo di cui spesso non rimane traccia nelle fonti letterarie» (P. Zanker, *Augusto e il potere delle immagini*, op. cit., p. 5).

⁸⁴⁶ Ivi, p. 6.

Augusto, nel dimostrargli lealtà e gratitudine. Dietro questa “spontaneità”, questa facile diffusione delle immagini e dei culti imperiali, si celava una precisa situazione sociale, economica e politica.

«La disponibilità ad accettare i nuovi simboli della vittoria, del culto di Apollo e della *restitutio rei publicae* dipendeva da un’atmosfera di generale consenso verso il nuovo regime. Ma dopo la caduta di Antonio, e perlomeno a Roma, questo consenso non era affatto garantito: si trattava innanzitutto di crearlo e di rafforzarlo».⁸⁴⁷

In età augustea vi è, dunque, tutto un programma di rinnovamento culturale a cui si accompagna un nuovo linguaggio visivo. Insieme alla *restitutio rei publicae* e allo sviluppo del suo nuovo stile politico, Augusto avviò un vasto piano di rinnovamento sociale, i cui motivi conduttori erano la rinascita religiosa e morale, il ritorno alla *virtus* e alla dignità peculiare del popolo romano. Nuovi rituali religiosi dal gusto arcaico (le cui scene vennero a lungo rappresentate nelle monete), come quello per l’inaugurazione del *seculum aureum*, diedero luogo a configurazioni simboliche riferibili ad una nuova *pietas* a cui anche gli artisti si sforzarono di conferire un significato più intenso adottando nuove soluzioni formali.⁸⁴⁸ La restaurazione religiosa augustea si attenne a un moderato arcaicismo, riprodotto nelle raffigurazioni artistiche e monumentali (si pensi all’*Ara Pacis*, ai cortei rappresentati nei fregi) tese a ripetere e a realizzare, in forme estetiche comprensibili, simboli destinati a diffondersi su vasta scala e a imprimersi efficacemente nella memoria collettiva.

In sostanza, come riferisce Zanker, Augusto attribuiva un significato centrale al suo programma di rinnovamento religioso e austera moralità, che necessitava di una propaganda “per immagini” attraverso *exempla* efficaci e comunicativi in quel linguaggio artistico e cerimoniale che, in forma sublimata, doveva dare corpo all’utopia dell’“età dell’oro”. E tale missione pervadeva diversi aspetti dell’intera vita pubblica e privata dei cittadini romani. Si pensi solo all’utilizzo obbligatorio della toga, il cui significato simbolico era diventato più importante della sua aderenza alle forme anatomiche: «Augusto fece in modo che la toga diventasse per i Romani quasi una divisa di Stato e un simbolo di purezza morale, che doveva ricordare a chi la indossava la propria dignità. Orazio arrivò al punto di definirla come il “sacro pegno” dell’impero».⁸⁴⁹

«Dopo dieci anni di rinnovamento religioso e morale, gli edifici e le immagini, i sacrifici e le feste – scrive Zanker – incominciarono a dispiegare tutta la loro forza suggestiva. La convinzione che il nuovo Stato sarebbe durato in eterno e la fiducia nella sua guida crebbero ovunque. I tentativi di far cadere il regime erano falliti, l’invincibilità di Augusto era stata ribadita dalle vittorie sui Cantabri e sui Parti, la pace interna si confermava stabile: chiunque poteva sperimentare in prima persona i successi del nuovo regime. Era dunque venuto il momento di dare a quel successo un’espressione duratura. Il nuovo stato aveva bisogno di immagini che fossero in grado di idealizzare la realtà e celebrare la felicità presente: aveva bisogno di un mito.

⁸⁴⁷ Ivi, p. 108.

⁸⁴⁸ «Fino a che punto – scrive Zanker – la *pietas* condizionasse, in chiave dimostrativa e pedagogica. I rapporti tra il *princeps* e la *plebs*, si può vedere dalle sue reazioni agli onori che gli venivano assegnati e al culto del suo “genio” nelle cappelle dei Lari. Augusto ricambiava quegli atti di omaggio con sempre nuovi gesti di devozione» (Ivi, p. 142).

⁸⁴⁹ Ivi, p. 175.

Certo, Augusto e i suoi collaboratori non potevano formulare questa esigenza in termini così diretti e sistematici, e tuttavia quello che prese forma negli anni del principato augusteo non si può non definire se non come un mito di Stato. Gli elementi che lo compongono provengono da ambiti assai diversi, e appaiono unificati dalla stessa persona di Augusto. Ancora una volta il processo fu avviato da singole iniziative, in parte promesse dal *princeps*, in parte dai suoi sostenitori. Senza che alcun progetto unitario fosse all'opera, un complesso intreccio di fattori diede vita poco per volta a un "sistema", e il nuovo mito di Stato, che non va confuso con un coerente programma ideologico, prese forma soprattutto nel linguaggio delle immagini». ⁸⁵⁰

Tuttavia, per quanto fosse positiva l'immagine che i Romani avevano del presente, grazie alle celebrazioni del *saeculum aureum* e delle «vittorie volute dagli dèi», e per quanto la nuova città marmorea raccontasse la gloria del nuovo sovrano, Roma aveva pur sempre un grande passato. «Nell'anno 27 a. C. Augusto si era presentato come un restauratore e non come un innovatore, e in tutte le occasioni possibili egli si richiamava agli antenati». ⁸⁵¹ Così, anche il nuovo Stato e il ruolo dominante che Augusto vi ricopriva richiedevano una legittimazione a partire dalla storia della città. Si trattava, dunque, di incorporare il passato nel mito della nuova era.

Virgilio, su invito di Augusto, aveva composto l'*Eneide*, in cui il mito di Venere, la caduta di Troia e le peregrinazioni di Enea si inserivano in un quadro unitario e l'intera storia di Roma, incluse le sorti della famiglia Giulia, assumeva il carattere di un disegno provvidenziale. «L'epoca di Augusto irrompe nell'*Eneide* sotto forma di anticipazioni visionarie e viene salutata come il futuro avvento di un ordine mondiale: con la suggestione delle sue immagini Virgilio aveva creato un'epopea nazionale estremamente adatta a rafforzare l'orgoglio patriottico dei Romani». ⁸⁵²

Alla nuova immagine di Roma (al suo dominio universale), in cui mito e storia si fondevano in un unico quadro provvidenziale ⁸⁵³, corrispondevano il nuovo "stile" politico e un preciso programma educativo e mitico-figurativo (la nuova iconografia mitologica), capace di stabilizzare simbolicamente (nello sguardo rivolto a un passato in cui la *pietas* e la *virtus* componevano l'assetto ideale) la nuova identità romana: un'identità penetrata a fondo nella coscienza di larghi strati di popolazione.

Nell'immagine del nuovo Stato romano, mito e storia avevano trovato il loro compimento in un presente eterno, quello, appunto, inaugurato dal *saeculum aureum*: raffigurazioni mitologiche, cerimonie e immagini non si riferivano più ad avvenimenti particolari, ma a situazioni esemplari, quasi archetipiche, inserite in uno spazio atemporale. Augusto stesso, l'imperatore, il *princeps* innalzato in una sfera di «mistica sublimità», veniva rappresentato come il polo statico, il simbolo e il garante di un ordine giusto e immutabile. Come nel mondo ellenistico (ma con tutte le dovute differenze) l'immagine di Giove entrava a far parte del mito di Stato: le raffigurazioni di Augusto (custode dell'impero e guida del mondo) nelle vesti di Giove simbolizzavano l'ideale panegirico di un potere supremo e universale, che reintegrando l'idea di antica "virtù", acquisiva adesso un preciso fondamento politico e morale. Su

⁸⁵⁰ Ivi, p. 179.

⁸⁵¹ Ivi, p. 206.

⁸⁵² Ivi, p. 207.

⁸⁵³ Come ricorda Zanker, mito e storia non erano, nel mondo antico, domini separati: «Le gesta degli antenati leggendari erano sentite come altrettanto "storiche" di quelle compiute dagli effettivi antenati di una famiglia, e possedevano inoltre un particolare valore esemplare» (Ivi, p. 224).

questo piano, il motivo mitologico assumeva la funzione di sottolineare virtù e legami simbolici e di manifestare sensibilmente le qualità divine del sovrano.

L'efficacia delle immagini legate al mito di Stato poggiava anche, ed essenzialmente, come l'intera religione romana, sul loro stretto rapporto con il rituale: un rituale con pochi ruoli ben definiti capace di celebrare e rappresentare gli eventi in una cornice immutabile ed eterna. Commenta Zanker:

«Bisogna tener presente che, allora come oggi, in un mondo in cui l'informazione è sottoposta a un regime di monopolio, la percezione collettiva degli eventi storici dipende in larga misura da ciò che gli organi di Stato decidono di rendere pubblico. [...] La mitologia di regime, col suo apparato di immagini, divenne insomma un elemento importante di stabilità: essa commentava visivamente la nuova situazione politica mostrando l'ordine provvidenziale su cui, in ultima analisi, era fondata».⁸⁵⁴

Anche se gli ultimi anni di Augusto furono funestati da una serie di gravi problemi, catastrofi e misure impopolari, tutto ciò non poteva più modificare la mentalità dei Romani: «le immagini erano più forti della realtà, e nulla poteva scuotere ormai la loro fede nella nuova era».⁸⁵⁵

L'atmosfera di «cosmico rinnovamento» e restaurazione (secondo il mito dell'antica moralità e *virtus* romana) che regnava a Roma durante i *ludi seculares* (17 a. C.) veniva, del resto, tradotta non solo nell'apparato simbolico figurativo, ma anche nel «classicismo» dell'arte oratoria e, soprattutto nello stile e nelle forme austere del linguaggio politico pregno di valori simbolici.

«Non c'è dubbio che il severo classicismo e arcaismo soprattutto della prima età augustea vadano anche intesi come una reazione allo stile culturale di Antonio e dei suoi seguaci: della *jeunesse dorée* della capitale con i suoi poeti manieristi e le sue feste dionisiache. Gli anni della grande rivalità avevano visto delinearsi due poli, dionisiaco e apollineo, che erano altrettante visioni del mondo: dopo Azio, il classicismo e l'arcaismo diventano il linguaggio formale della «cultura apollinea», l'espressione simbolica del rinnovamento morale. Il contenuto del messaggio diventa qui la forma, lo stile stesso».⁸⁵⁶

La predilezione per l'arcaico nello stile dell'epoca imperiale augustea nasceva dalla *pietas* e dal classicismo del programma culturale sentito come espressione simbolica, a tutto tondo, del nuovo mito di Stato. Ad una nuova mentalità corrispondeva, un nuovo sistema di valori, un nuovo gusto e un nuovo stile capace di penetrare in tutti gli strati del tessuto sociale: l'uso delle immagini «politiche» si estese con il passare del tempo, a sempre nuovi ambiti della vita sociale. I simboli politici – ci informa ancora Zanker – comparivano su tutti gli oggetti di uso privato suscettibili di decorazione: sui gioielli e le stoviglie, i mobili e gli utensili, i tessuti, le pareti e i rivestimenti di stucco, sugli stipiti delle porte, le lastre di terracotta, le tegole e perfino i monumenti funerari e le urne cinerarie di marmo.

«In ogni caso, vi fosse cioè una precisa volontà di identificazione politica, o si trattasse invece di un puro divertimento estetico suggerito dalla nuova moda, la presenza varia e costante di quei motivi nell'arredo domestico e in ceti sociali così diversi non poteva non rafforzare l'impatto globale del nuovo linguaggio».⁸⁵⁷

⁸⁵⁴ Ivi, pp. 253-4.

⁸⁵⁵ Ivi, p. 254.

⁸⁵⁶ Ivi, p. 256.

⁸⁵⁷ Ivi, p. 290.

Nessuno, in effetti, poteva sottrarsi al potere delle nuove immagini, ne fosse consapevole o no. Con il rapido diffondersi del culto imperiale, la ricezione del programma augusteo e del nuovo linguaggio visivo si estese da Occidente ad Oriente. Le feste dell'imperatore segnavano, ovunque, i punti alti del calendario. Nel loro omaggio all'imperatore, Oriente e Occidente utilizzavano le stesse formule, e le figure simboliche e allegoriche del mito imperiale vennero esportate senza difficoltà, fondendosi a volte, almeno in parte, con le antiche figure del mito greco.⁸⁵⁸

Il culto imperiale e la trasmissione dei nuovi valori, soprattutto per quanto riguarda la ristrutturazione urbanistica delle città (templi e teatri, acquedotti e porte cittadine), andavano di pari passo, in un clima di pieno consenso ideologico. Alcune formule in cui si esprimeva il mito imperiale subirono semplificazioni, nel contenuto come nello stile, con l'effetto, però, di rinforzarne il potere comunicativo. Ad uno sguardo retrospettivo, dunque – può concludere Zanker –, il *saeculum augustum* appare come un momento di svolta non solo per il vocabolario artistico e architettonico, ma per l'intero sistema della comunicazione visiva. Le forme nate in quegli anni, sulla scia di un radicale mutamento politico, segnarono l'immagine delle città romane fino alla tarda antichità. Il linguaggio simbolico e visivo dell'epoca imperiale aveva al suo centro lo Stato e l'imperatore: l'immagine di quest'ultimo finì per imporsi come modello da seguire per eccellenza (nell'ambito della moda, dall'abbigliamento alla pettinatura, all'emulazione dei ritratti imperiali da parte di privati cittadini); ma le immagini del "mito imperiale" assunsero anche un valore simbolico, mettendo in scena i valori e le virtù civiche. Prendendo ancora a prestito le parole di Pelayo possiamo affermare:

«L'antichità riconobbe ai popoli diversi carismi, ma il carisma che il popolo dell'urbe attribuì a se stesso – con piena coscienza, almeno dall'epoca di Augusto - e che gli altri gli riconobbero, fu quello politico, già definito sin dalle origini della città nello scudo che, secondo Virgilio, Venere dà ad Enea. Nasce un'*urbs*, dice Ovidio, destinata a porre il piede vittorioso sulla terra e a dominare l'orbe. Secondo Vitruvio la divinità ha collocato la città nel mezzo del mondo affinché si impadronisse del suo impero».⁸⁵⁹

1.5) Il simbolismo nei rituali politici

Ora, negli studi sul simbolismo politico particolare attenzione è stata riservata ai rituali, nelle loro diverse configurazioni e nel loro differente significato espressivo. È attraverso la "cornice" rituale⁸⁶⁰, infatti, che viene data, con solennità, pubblica espressione ai simboli, ed è sempre attraverso i rituali che

⁸⁵⁸ In ogni caso, scrive ancora Zanker, una conseguenza del fenomeno fu «quella d'imporre un'immagine standard dell'imperatore e della sua famiglia. Quei ritratti si offrivano come un modello a cui rifarsi anche nel modo di vestire e nel taglio dei capelli, tanto che, a partire dall'età di Augusto, anche in Oriente le acconciature di moda sono quelle degli imperatori, delle principesse e dei principi di casa imperiale: un altro passo avanti verso la formazione di una cultura unitaria» (Ivi, p. 320).

⁸⁵⁹ M. G. Pelayo, *Miti e simboli politici*, op. cit., pp. 107-8.

⁸⁶⁰ In tal senso, possiamo considerare il "rituale" attraverso il paradigma del "gioco" ovvero, come un'"attività ludica" confinata (e sospesa) nello spazio e nel tempo, con proprie regole e imprescindibili modalità di azione. Per quanto riguarda tale rapporto si vedano soprattutto J. Huizinga, *Homo ludens*, Einaudi, Torino e R. Caillois, *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, Bompiani, Milano, 1981.

i vincoli emozionali catalizzati dai simboli trovano un loro consolidamento politico e sociale. Nel rituale trovano una caratterizzazione formale sequenze di azioni altamente standardizzate e strutturate, celebrate in luoghi specificatamente designati (e spesso custoditi e isolati) o in momenti (ricorrenze temporali) dotati di rilevanza simbolica.

La ripetitività e ciclicità dell'azione rituale collega il passato al presente e il presente al futuro; è evocativa di significati simbolici e comporta una complessa stimolazione della psiche, indotta spesso attraverso movimenti, gesti, suoni, canti, immagini, colori, odori ecc. L'emotività collettiva espressa nei riti corrisponde a determinate idee e visioni del mondo.

Gli antropologi hanno da tempo riconosciuto l'intima connessione esistente tra mito e rituale. Ogni società custodisce e celebra i propri "miti": miti di fondazione (che rimandano a tempi o ad azioni particolari) che stabiliscono, "sacralmente", regolarità normative. Qualunque sia la loro attendibilità storica, tali miti sono capaci di suscitare, attraverso ritualizzazioni simboliche, emozioni collettive e processi mentali. Del resto, come ha spiegato Manuel García Pelayo,

«Nelle concezioni mitiche ogni nuova fondazione è concepita come una riproduzione dell'opera della creazione, come un ritorno all'atto originario; ogni nuovo ordinamento dello spazio "ripete l'opera esemplare degli dèi" e, di conseguenza, implica una consacrazione. Questa consacrazione può assumere una forma esplicita attraverso riti certi e precisi, oppure implicita».⁸⁶¹

Non a caso, il rispetto che gli individui sentono verso la propria società riposa per gran parte sull'adesione (spesso inconsapevole) alla forza evocativa dei miti che ne sono alla base.

Proprio il carattere pubblico e sociale dei rituali politici riesce, attraverso il riferimento all'espressione simbolica dei miti, a suscitare emozioni e a rinsaldare la coesione sociale, e finisce per essere associato a quei simboli stessi che, appunto, sono al centro del rito.

Proprio per questo, secondo alcuni studiosi, i politici riescono ad esercitare la propria influenza sul pubblico evocando e manipolando simboli (o elementi simbolici) tratti dai miti fondamentali della società. Come ha scritto acutamente W. Lance Bennet,

«Quando il discorso politico viene spogliato dei temi mitici e del linguaggio legato al mito, resta ben poco. Al centro della maggior parte dei conflitti politici vi è il disaccordo sui miti da applicare a un particolare problema».⁸⁶²

Anche in questo caso l'apporto degli studi di Durkheim è essenziale. Dal suo punto di vista, infatti, il rituale esprime il sentimento di dipendenza dei singoli nei confronti della società, conferendo a quest'ultima un carattere di sacralità.⁸⁶³ Di qui l'importanza del rituale come mezzo per preservare la coesione sociale, nonché per rafforzare il sistema di norme e rapporti di potere all'interno della comunità.

⁸⁶¹ M. G. Pelayo, *Miti e simboli politici*, op. cit., p. 120.

⁸⁶² W.L. Bennet, *Myth, Ritual, and Political Control*, in "Journal of communication", 1980, p. 168.

⁸⁶³ É. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, op. cit.

Numerosi, comunque, sono gli studi dedicati, in ambiti disciplinari diversi, ai rituali relativi alla corona e alle forme di sovranità, basti solo ricordare quanto detto in precedenza sull'opera di Kantorowicz.⁸⁶⁴ In tali studi, l'importanza del rituale politico, nella sua combinazione con simboli e miti, appare essenzialmente legata alla stabilità politica o ai processi di opposizione, rivolta e rivoluzione (in società in cui la legittimità del potere è contestata, il rito può essere parte integrante di processi di opposizione⁸⁶⁵).

Anche Cassirer, nel suo studio dedicato al *Mito dello Stato*, ha focalizzato l'attenzione sui riti politici, specialmente nelle esperienze dei totalitarismi novecenteschi. Così leggiamo:

«Ogni azione politica ha il suo rituale particolare. E poiché, nello stato totalitario, non c'è nessuna sfera privata indipendente dalla vita politica, tutta la vita dell'uomo viene improvvisamente inondata da un'alta marea di nuovi riti. Essi sono altrettanto regolari, rigorosi e inesorabili quanto i riti che troviamo nelle società primitive. Ogni classe, sesso o età ha un rito proprio. Nessuno poteva camminare nella strada, nessuno poteva salutare il vicino o l'amico, senza compiere un rito politico. E, come nelle società primitive, la trascuratezza di uno dei riti prescritti significa sciagura e morte. Anche nei bambini piccoli questo fatto non è considerato come un semplice peccato di omissione. Diventa un delitto contro la maestà del capo e contro lo stato totalitario».⁸⁶⁶

L'effetto di questi riti, secondo Cassirer, è evidente: non c'è niente che abbia maggiore probabilità di «addormentare tutte le nostre forze attive», la nostra capacità di giudizio e di discernimento critico, e di sopprimere il nostro sentimento della personalità e della responsabilità individuale, quanto il compimento costante, uniforme e monotono degli stessi riti. «In realtà – spiega ancora Cassirer –, in tutte le società primitive dominate e governate dai riti, la responsabilità individuale è cosa sconosciuta. Troviamo qui soltanto una responsabilità collettiva. Il “soggetto morale” non è l'individuo bensì il gruppo».⁸⁶⁷

Certo, metodi di compulsione e repressione sono stati sempre usati nella vita politica. Tuttavia, come ricorda Cassirer, nella maggior parte dei casi tali metodi miravano a risultati materiali. Agli ordinamenti dispotici bastava l'imposizione di certe leggi d'azione: non ci si preoccupava dei sentimenti, dei giudizi e dei pensieri degli uomini. Al contrario, i miti politici moderni hanno proceduto in modo del tutto diverso, proponendosi – come presto vedremo – di cambiare gli uomini per poter regolare e controllare i loro atti.⁸⁶⁸

⁸⁶⁴ Ma si vedano anche i lavori di E. Shils e M. Young, *The meaning of coronation*, in "Sociological review", 1953, I, pp. 63-81, e di D. Cannadine e S. Price, (a cura di), *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge University Press, 1987.

⁸⁶⁵ Nell'Irlanda del Nord, ad esempio, ogni anno la ricorrenza del 12 luglio crea notevoli tensioni, e costituisce una minaccia all'ordine pubblico e alla stabilità politica. Il 12 luglio del 1690, infatti, Guglielmo III d'Orange conseguì una grande vittoria sul Boyne e tale data è celebrata dagli orangisti come anniversario di quella fondamentale battaglia con cui i protestanti stabilirono il loro dominio sull'Irlanda. Niente scatena l'odio della popolazione cattolica più della vista degli orangisti che sfilano nelle vie delle principali città indossando la bombetta nera e i collari arancioni (S. Lukes, *Political Ritual and Social Integration*, in "Sociology", 1975, 9, pp. 289-308).

⁸⁶⁶ E. Cassirer, *Il mito dello Stato*, op. cit., pp. 480-1.

⁸⁶⁷ Ivi, p. 481.

⁸⁶⁸ A tal proposito non possiamo non ricordare i successivi studi di Michel Foucault sul potere disciplinare. In contrasto con l'ipotesi repressiva (che nel potere non vede altro che costrizione, negatività e coercizione), specialmente a partire dai suoi scritti degli anni settanta (e soprattutto in *Sorvegliare e punire* del 1975), Foucault

«I miti politici hanno agito nello stesso modo di un serpente che cerca di paralizzare la propria vittima prima di attaccarla. Gli uomini sono caduti nelle loro mani senza nessuna seria resistenza. Sono stati vinti e soggiogati prima di aver compreso ciò che era realmente accaduto».⁸⁶⁹

In effetti, qualunque sia la sua forza simbolica, il rituale, nel corso del tempo e attraverso diverse manifestazioni, è sempre stato parte integrante della scena politica (si ricordi soltanto la Roma augustea di cui prima si è parlato). E lo è stato in diverso modo. Massimo La Torre, rileggendo la dottrina dello Stato di Rudolf Smend, ne ha valutato le conseguenze sulle vite degli uomini, sulle «forme di vita»; ne ha sondato dunque la “rigidità” entro i termini della dialettica tra vita e forma (già indagata, ad esempio, da Schopenhauer, Nietzsche, Simmel), entro la quale si definisce la funzione (più o meno strumentale) e l’efficacia (d’integrazione) dei riti. Dietro le bandiere, gli inni, le cerimonie, vi sono principi e ideali, e i primi – secondo La Torre –, vanno giudicati sempre, in quanto fattori d’ordine politico, rispetto ai secondi.⁸⁷⁰

sviluppa un’interpretazione radicalmente diversa delle relazioni che intercorrono fra sapere e potere, corpo e individuo e organizza le sue ricerche attorno al concetto di «potere bio-tecnico» (ossia il «bio-potere»). Proprio in *Sorvegliare e punire*, mostrando il gioco delle relazioni che si stabilisce fra una tecnologia disciplinare (una tecnica di controllo che si sviluppa all’interno del capitalismo) e una scienza sociale normativa, Foucault espone la genealogia dell’individuo moderno considerato come «corpo docile», analizzabile e manipolabile, «oggetto e bersaglio del potere» (M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino, 1976, p. 148), soggetto a tecniche minuziose capaci di investirlo politicamente attraverso una nuova «microfisica» del potere (Ivi, p. 151). Questo «potere disciplinare» – sviluppato, organizzato e perfezionato nelle prigioni, nelle fabbriche, nelle caserme, nelle scuole, nei manicomi e negli ospedali – ha come fine quello di produrre un essere umano a sua volta utile, funzionale e produttivo: «la disciplina “fabbrica” degli individui» (Ivi, p. 186). Il «bio-potere» si concentra allora sul corpo, non in quanto strumento di riproduzione umana, bensì come oggetto atto ad essere manipolato. Su questo piano, le ricerche storiche di Foucault, sebbene volte a dimostrare che punizione e prigione più che semplici meccanismi repressivi sono funzioni sociali, si concentrano soprattutto sulla tecnologia disciplinare e sul rapporto che questa stessa istituisce tra sapere (l’esame) e potere. «Tradizionalmente, il potere è ciò che si vede, ciò che si mostra, ciò che si manifesta, e, in modo paradossale, trova il principio della sua forza nel gesto con cui la ostenta. Coloro sui quali si esercita, possono rimanere nell’ombra; essi non ricevono luce che da quella parte di potere che è loro concessa, o dal riflesso che essi ne portano per un istante. Il potere disciplinare si esercita rendendosi invisibile; e, al contrario, impone a coloro che sottomette un principio di visibilità obbligatoria. Nella disciplina sono i soggetti a dover essere visti. L’illuminazione assicura la presa del potere che si esercita su di loro. È il fatto di essere visto incessantemente, di poter sempre essere visto, che mantiene in soggezione l’individuo disciplinare. E l’esame è la tecnica con cui il potere, in luogo di emettere i segni della sua potenza, in luogo di imporre il marchio ai suoi soggetti, li capta in un meccanismo di oggettivazione. Nello spazio in cui domina, il potere disciplinare manifesta la sua potenza, essenzialmente, sistemando degli oggetti. L’esame si pone come la cerimonia di questa oggettivazione» (Ivi, p. 205). Come esempio paradigmatico della tecnologia disciplinare Foucault sceglie il progetto elaborato da Jeremy Bentham per la costruzione del *Panopticon* (1791). Questo progetto mostra il modo in cui opera il potere «normalizzatore»: è un modello generale di funzionamento, un modo per definire i rapporti del potere con la vita quotidiana degli uomini. Non a caso (Ivi, p. 272), «il tema del *Panopticon* – nello stesso tempo sorveglianza e osservazione, sicurezza e sapere, individualizzazione e totalizzazione, isolamento e trasparenza – ha trovato nella prigione il suo luogo privilegiato di realizzazione». Ma ciò che tale progetto pone ancor più in evidenza è che proprio la prigione, luogo di esclusione ed eccezione, finisce per diventare, paradossalmente, il modello ideale di controllo, disciplina e sorveglianza su cui si articola ed organizza la società moderna.

⁸⁶⁹ E. Cassirer, *Il mito dello Stato*, op. cit., p. 484. Cassirer ricorda anche il mito della razza: «Il mito della razza ha lavorato come un potente corrosivo, ed è riuscito a dissolvere e disintegrare tutti gli altri valori» (Ivi, p. 485).

⁸⁷⁰ Scrive La Torre: «È certo che per realizzare su questa terra, in un mondo di necessità moralmente imperfetto, per esempio gli ideali di libertà, uguaglianza e fratellanza può essere utile, efficace, averli iscritti a lettere d’oro in un rutilante vessillo tricolore. E un inno come “La Marsigliese” può ben servire a riscaldare e infiammare cuori e menti d’esseri chiamati a giocare la vita in difesa di quegli ideali. Ma mentre i vessilli si equivalgono, e le preferenze dell’uno e dell’altro è materia di gusto estetico oppure rimanda agli ideali che essi “rappresentano” o “inscenano”, l’adozione dei principi così “rappresentati” o “messi in scena” non si fonda su un criterio estetico ed

«Dimenticarsi di quest'ultimi, o porre diritti e principi allo stesso livello di inni e bandiere, come fa Smend, equivale - scrive La Torre - ad assolutizzare quelli che sono solo strumenti di realizzazione e - se si vuole - "trucchi" di motivazione.

Significa insomma: primo, irrigidire i riti di integrazione in forma necessariamente autoritarie e inaccettabili per la dignità dell'essere umano, la cui sostanza viene fatta coincidere in oggetti resi feticci (bandiere per l'appunto, saluti, medaglie, ecc.), la cui "vita" (tanto celebrata da Smend e dal suo mentore Litt) viene sacrificata sugli altari della "forma" (una certa musica, certi colori, certi gesti); secondo, annacquare la reale funzione, che rimane strumentale a qualcos'altro che viene perduto di vista; terzo, sottrarre loro efficacia, giacché un "rito" di cui non si conosce più il senso rischia di divenire "insensato", e come tale fa fatica ad agire come fattore motivazionale dell'adozione di criteri dotati di un contenuto proposizionale. Camice nere, fez, orbaci, sabati fascisti, tanto per fare un esempio che ci è più familiare e che Smend osserva compiaciuto, non servono solo - come credeva lo studioso tedesco - a "integrare" le masse, ma anche, e più di quanto si sospetti, a provocare il rigetto di individualità intelligenti dotate di senso del ridicolo, o del "contegnò" (come direbbe Plessner). La *Integrationslehre* finisce qui, a dispetto della seriosità del suo massimo esponente, per farsi, se non farsa essa stessa, celebrazione di questa».⁸⁷¹

Molto si potrebbe dire, e si è in parte già detto, sulle virtù integratrici del mito e del rituale, soprattutto per la loro importanza nella sfera politica e sociale e in relazione alle forme simboliche che forgiavano la vita individuale e collettiva; molto si potrebbe aggiungere sulla simbologia dei riti. Tuttavia, per quel che adesso più ci interessa, vale la pena considerare un'altra forma rituale che, per la sua simbologia, non solo ha sempre caratterizzato le dinamiche politiche del mondo antico (la "gara", forma particolare di giochi agonistici che, secondo le categorie di Hizinga e Caillois, accompagnava sia i rituali politici antichi - Greci e Romani - sia l'*agon*, le competizioni *antagoniste* del mondo primitivo ed arcaico), ma anche quelle del mondo moderno attraverso lo *sport* come espressione simbolica. Ce ne ha dato un'idea Eric J. Hobsbawm:

«Nel periodo tra le due guerre, in ogni caso, lo sport diventò, come riconobbe prontamente George Orwell, espressione della lotta nazionale, e gli atleti che rappresentavano la nazione o lo Stato diventarono l'espressione per eccellenza delle loro comunità frutto d'immaginazione. Fu questo il periodo in cui il Tour de France fu dominato dalla competizione tra squadre di diverse nazioni; quello in cui la Mitropa Cup mise a diretto confronto le migliori squadre dell'Europa centrale; quello in cui la Coppa del mondo fu introdotta in campo calcistico; quello in cui, come emblematicamente dimostrato nel 1936, i Giochi olimpici diventarono occasione di autoaffermazione nazionale. E ciò che rese lo sport più efficace di qualsiasi altra cosa, almeno nell'ambito dei maschi, in quanto mezzo per includere sentimenti nazionali, fu la facilità con la quale, grazie ad esso, gli individui anche meno interessati alla vita pubblica e politica potevano identificarsi con una nazione simboleggiata da giovani che eccellevano in qualcosa che, in pratica, tutti gli uomini avrebbero desiderato saper fare, in un momento o nell'altro della loro vita. Una comunità di milioni di individui frutto dell'immaginazione sembra più reale sotto forma di undici persone con nome e cognome. E l'individuo, anche quello che si limita a fare il tifo, diventa un simbolo della propria nazione».⁸⁷²

è dunque difficilmente interscambiabile» (M. La Torre, *La crisi del Novecento. Giuristi e filosofi nel crepuscolo di Weimar*, Dedalo, Bari, 2006, p. 193).

⁸⁷¹ Ivi, p. 194.

⁸⁷² E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780. Programma, mito, realtà*, Einaudi, Torino, 2002, p. 168.

Comunque sia, come fenomeno della dimensione politica moderna, un altro particolare significato simbolico lo ha assunto la «festa politica», la «festa del partito».⁸⁷³ Di tale «festa», ne ha data una ricostruzione Marina Villa, mostrando proprio come questo “rituale” favorisca la partecipazione dei cittadini e offra visibilità e legittimazione al potere. «È anche un luogo – leggiamo – di elaborazione del senso, crea simboli e significati condivisi, preziosi in momenti di crisi».⁸⁷⁴

Ciò che, in effetti, ritroviamo nella festa politica sono gli elementi del *rito*: la periodicità e l'organizzazione sociale del tempo, l'esperienza interpersonale, una pratica simbolica partecipata, il coinvolgimento delle emozioni e l'«effervescenza» (termine caro a Durkheim) che si accompagna insieme all'agire (a cui possiamo aggiungere, come hanno sottolineato molti degli antropologi che hanno studiato i rituali delle feste antiche, una certa partecipazione al “sacro”, al religioso, nel senso di “re-ligare”, mettere insieme persone la cui esistenza nella vita ordinaria è di solito strettamente individuale). Elemento, pertanto, imprescindibile alla definizione del rituale politico (della “festa”) è proprio la dimensione simbolica. Del resto, come ha sottolineato Marc Abélès, «l'attività politica è sempre un'attività simbolica».⁸⁷⁵

Dal suo canto, Steven Lukes, nel definire il rituale come «un'attività di carattere simbolico governata da regole, che concentra l'attenzione dei suoi partecipanti su oggetti cognitivi ed effettivi che essi ritengono particolarmente significanti», ha ricordato due aspetti importanti anche in ambito politico: la ripetitività e, appunto, l'attività simbolica: «un'azione standardizzata, ripetitiva a cui manchi tale simbolizzazione è un esempio di abitudine o usanza, e non di rituale, la simbolizzazione dà all'azione un significato molto più importante».⁸⁷⁶

Marina Villa, su tale scia, ricordando che il rito è frequentemente usato in politica, anche in quegli eventi apparentemente spontanei come le manifestazioni, ne ha individuato quattro fondamentali funzioni: la capacità di creare solidarietà e integrazione, di mostrare un potere e i rapporti di potere, di costruire il significato delle azioni collettive e di distruggere l'immagine pubblica di un nemico o scaricare su di esso la violenza raccolta in seno al gruppo (e qui si va dalla delegittimazione dell'avversario fino a vere e proprie costruzioni di “capri espiatori”, per usare le categorie di René Girard precedentemente menzionate).

La pratica rituale, in effetti, come il mito condiviso collettivamente, può avere l'effetto di creare un senso di appartenenza e identità (un “noi”) in cui si rafforzano i vincoli sociali. Tale funzione, tipica della festa, l'ha ben sottolineata Lombardi Satriani:

«La festa è un'espressione di trasparenza, un arricchimento di senso [...] non solo rende visibile ciò che era invisibile, ma riconcilia il sé e l'altro [...]. È riconoscendo il sé negli altri e gli altri nel sé che si

⁸⁷³ Prima di procedere in questa direzione vale comunque la pena ricordare quanto detto da José Ortega Y Gasset sulla «origine sportiva e festiva dello stato», ricordando, appunto, l'attività sportiva come la più creativa, anteposta anche al lavoro, punto di partenza di un'energia tanto corporea che storica, che trova, alle fondamenta dello Stato Romano, la sua configurazione tipica nella “festa” (J. Ortega Y Gasset, *L'origine sportiva dello Stato*, SE, Milano, 2007, pp. 96-111).

⁸⁷⁴ M. Villa, *La festa del partito*, in AA.VV., *La festa. Raccogliersi, riconoscersi, smarrirsi* (a cura di S. Petrosino), Jaca Book, Milano, 2013, p. 183.

⁸⁷⁵ M. Abélès, *Anthropologie de l'Etat*, A. Colin, Paris, 1991, p. 24.

⁸⁷⁶ S. Lukes, *Political Ritual and Social Integration*, cit., p. 291.

accede allo spirito festivo; ed è per questo che la festa consiste in un accrescimento della solidarietà e rinnova il legame sociale. Essa tende a costruire o ricostruire una comunità del ‘noi’.⁸⁷⁷

La festa, dunque, consacra l’identità politica e culturale, come nel caso delle feste nazionali; ma anche le feste di partito sono in grado di generare sentimenti di unità e di identità che hanno un forte potenziale politico. Tali rituali comunitari possono, infatti, consolidare od accrescere la legittimità delle forze politiche: «sono le forme rituali stesse ad avere un importante effetto sulla competizione politica e sul controllo politico. Attraverso il rituale, la solidarietà condivisa può essere espressa. La forza politica che controlla questo rituale può raccogliere importanti benefici politici».⁸⁷⁸

I rituali pubblici, e così le feste di partito, come elementi di integrazione politica, sono anche finalizzati alla conservazione e legittimazione del potere, o alla celebrazione e al rafforzamento dell’autorità dei capi, chiamati spesso ad «accendere senza sosta l’entusiasmo».⁸⁷⁹ Spesso si tratta di cerimoniali che mantengono una struttura costante nel tempo, rifacendosi a tradizioni che garantiscono legittimità e una certa sacralità all’evento;⁸⁸⁰ su questo piano, pur essendo cambiati i regimi, alcuni cerimoniali sembrano avere subito pochi mutamenti significativi.⁸⁸¹ E ciò, innanzitutto, perché le feste politiche, spesso legate a celebrazioni civili, anniversari politici, manifestazioni stagionali di partiti, rimandano a ritualità cicliche di tipo regressivo ovvero, alla tradizione o a un ritorno verso un mitico evento originario: a un tempo mitico che riporta il passato nel presente (salvo i casi in cui la festa celebra un evento eccezionale, dal forte coinvolgimento emotivo).

Sta di fatto che la festa politica richiede sempre un coinvolgimento particolare segnato da emozioni, forti sentimenti, passioni e condivisioni che attraversano il “corpo sociale” riunito per l’occasione in un clima particolare – per usare ancora l’espressione di Durkheim – di «effervescenza» collettiva. E questo accade non solo quando la festa mantiene un carattere rituale/celebrativo tale da rinforzare i legami di potere nei gruppi sociali, ma anche quando diventa strumento di contestazione dell’autorità politica e di elaborazione di pratiche alternative o di opposizione ai rituali ufficiali.

Marina Villa, nel suo studio sulle feste di partito, ha concentrato soprattutto la sua attenzione sulle *Convention* nazionali dei partiti politici negli Stati Uniti, dove il riferimento al mito è collegato all’uso frequente di simboli, richiami al trascendente e metafore religiose.⁸⁸² Possiamo, comunque, estendere le sue osservazioni ad altri ambiti politici (feste, commemorazioni, rituali, comizi ecc.) che caratterizzano, su larga scala, le dinamiche politiche (e le relative “retoriche”) di diverse culture.

⁸⁷⁷ L. M. Lombardi Satriani, *La festa dello sguardo, lo sguardo della festa*, in A. Arino e L. M. Lombardi Satriani (a cura di), *L’utopia di Dioniso. Festa tra tradizione e modernità*, Meltemi, Roma, 1997, p. 27.

⁸⁷⁸ D. Kertzer, *Politics and Ritual: The Communist Festa in Italy*, in “*Anthropological Quarterly*”, vol. 47, n. 4, 1974, p. 376.

⁸⁷⁹ M. Abélès. *Politica gioco di spazi*, Meltemi, Roma, 2001, p. 72.

⁸⁸⁰ Sacralità testimoniata anche dal frequente riferimento (anche se solo strumentale) dei discorsi dei politici, e nei rituali, a simboli e concetti religiosi (simboli biblici, miti, oggetti di uso religioso, come rosari, croci ecc.).

⁸⁸¹ Si veda a tal proposito G. Balandier, *Le pouvoir sur scènes*, Balland, Paris, 1992.

⁸⁸² M. Villa, *La festa del partito*, cit., pp. 190-7.

Capitolo II

Dinamiche e sfere del potere simbolico

II.1) Ideologia e simboli del mito nazionalista

Ciò che adesso vale la pena indagare sono alcune delle sfere politiche dove si esercita e sviluppa il potere simbolico: sfere che, a partire dalle costruzioni ideologiche, mostrano uno stretto rapporto tra mito, rituale, simbolo e politica, ma che non si limitano soltanto a immagini, discorsi e programmi, ma anche alle pratiche entro i cui termini si manifesta il potere.

Come prima si è visto, il mito politico, nelle sue diverse funzioni, rimanda anche alla sfera delle credenze ideologiche, credenze volte a giustificare, detto in modo generale, sia il diritto di comando che il dovere di ubbidienza. Tuttavia, il mito politico non offre soltanto una mera gratificazione simbolica utilizzata dal potere per ottenere dai subordinati quella collaborazione sociale (la messa a disposizione del proprio tempo, dei propri averi) senza la quale lo stesso non può acquisire, conservare o consolidare la sua posizione. La politica, infatti, non è soltanto “potere” (inteso nel senso di una capacità di determinare l’agire altrui) e “conformità sociale” (garanzia di ottemperanza), ma è anche “scambio” e “negoziato” ovvero, collaborazione sociale ottenuta in cambio di controprestazioni, e, come vedremo più avanti, dovere di status e “riconoscimento” di posizioni sociali consolidate a livello simbolico.

Al primo livello, tale visione, che si articola intorno all’analisi del mito politico, ha permesso di inserire la dimensione dello “scambio” anche nella sfera simbolica, sottraendola a quella deriva irrazionale a cui, come si è visto, l’hanno rimandata analisi filosofiche e storiche come quelle di Ernst Cassirer o di George L. Mosse. Si ricordi, a tal proposito, il timore di Cassirer circa le ombre minacciose della recrudescenza del mito politico nell’ideologia nazionalsocialista:

«La nostra scienza, la nostra poesia, la nostra arte, la nostra religione - si legge - non sono che una superiore mano di vernice sopra uno strato molto più antico, che arriva fino a una grande profondità. Dobbiamo essere sempre pronti a violenti sconvolgimenti, che potranno scuotere fino alle fondamenta il nostro mondo culturale e il nostro ordine sociale [...].

Il mondo della cultura umana può essere descritto con le parole della leggenda babilonese. Essa non poteva sorgere finché l’oscurità del mito non fosse combattuta e vinta. Ma i mostri mitici non erano interamente distrutti. Erano stati usati per la creazione di un nuovo universo e tuttora sopravvivono in questo universo. Le forze del mito erano contrastate e soggiogate da forze superiori. Finché queste forze intellettuali, etiche e artistiche sono in pieno vigore, il mito è domato e soggiogato. Ma non appena esse cominciano a perdere di vigoria, il caos ritorna. Allora il pensiero mitico riprende ad affermarsi e a pervadere tutta la vita culturale e sociale dell’uomo»⁸⁸³.

⁸⁸³ E. Cassirer, *Il mito dello Stato*, op. cit., pp. 502-4.

Nella visione di Cassirer, il mito politico diventa quasi la “magia nera” che infetta una società malata (a causa di crisi economiche, sociali, culturali indotte da fattori esterni e incontrollabili) ogni volta che la scienza e la tecnica (strumenti tipici dei processi politici democratico-liberali) non sono più in grado di fornire una cura adeguata e un efficace rimedio per liberare il corpo sociale dalla tensione accumulata e dal terrore della distruzione fisica.

Dal suo canto George L. Mosse, come già si è accennato, nei suoi studi sul nazionalismo e sulla nazionalizzazione delle masse, aveva ricondotto il mito politico a una dimensione non necessariamente patologica della politica (auspicandone anche l'asservimento a una sorta di patriottismo dal volto umano); dimensione, questa, in parte trascurata dall'illuminismo, che ignorava il bisogno dell'uomo di avere una fede, una credenza in una forza stabile ed eterna, sorda alle realtà esterne in continuo cambiamento. Di fronte alla complessità crescente della società contemporanea (e al mondo minaccioso della modernità) si preparavano fratture storiche epocali causate da conflitti internazionali di inedita violenza: di qui la necessità di ordine e sicurezza, sentita ed espressa attraverso una forma di “nostalgia” per un mondo sano e felice, fatto di miti e di simboli tradizionali.

A ben vedere, con le dovute differenze, sia Cassirer che Mosse non pensavano al mito come a una dimensione “particolare” della politica (dimensione senz'altro importante, sebbene non unica né privilegiata), ma alla politica stessa che, soltanto nei momenti di profonda crisi sociale, si risolve (e degenera) interamente in mito politico, evocando in tal modo un sostituto, un surrogato delle religioni di salvezza. Oltretutto, Cassirer e Mosse non ritenevano le narrazioni mitologiche (le “mitopoiesi”) semplici inganni del potere, ma dimensioni profonde che abitano la psiche umana, sulle quali i “mitocrati” dell'epoca delle masse costruiscono le loro fortune, vittime essi stessi di credenze, di terrori e di ansie che sono nell'aria.

Ora spostando l'attenzione verso l'ambito, più proprio, dell'ideologia, vale la pena ricordare quanto Luigi Bagolini, sulla scia dei numerosi studi dedicati al problema, ha sottolineato:

«Se è vero che il potere implica in molti casi l'uso della forza, non sembra vero che il potere sia riducibile all'uso della forza. Il potere in quanto distinto dalla pura forza sembra invece implicare sempre, direttamente o indirettamente, una certa rappresentazione di fini come sua giustificazione e come mezzo per la sua influenza sui comportamenti».⁸⁸⁴

Ecco come, dunque, si presenta il problema dell'ideologia. Il potere, per mantenersi e durare, deve tendere a suscitare consensi e assenti sia da parte dei suoi destinatari sia da parte di coloro che ad esso collaborano. In tal senso, chi detiene il potere, tende a influenzare i comportamenti attraverso le rappresentazioni di finalità ragionevoli tali da suscitare l'assenso dei suoi destinatari, o attraverso rappresentazioni simboliche capaci di stimolare emozioni finalizzate al consenso.⁸⁸⁵ È qui che nasce il problema delle giustificazioni ideologiche rispetto ad un'opinione pubblica manovrabile attraverso

⁸⁸⁴ L. Bagolini, *Mito, potere e dialogo*, op. cit., p. 34.

⁸⁸⁵ Ricorda ancora Bagolini: «Può darsi che queste finalità siano false e costituiscano delle finzioni rispetto alle concrete finalità di coloro che comandano. Ma anche in questi casi il potere ha pur sempre bisogno, sia pure in maniera falsa e inautentica, di distinguersi dalla pura forza» (Ivi, pp. 35-6).

strumenti di propaganda; giustificazioni ideologiche necessarie a legittimare di volta in volta il monopolio del potere.

Diverse, in realtà, sono le accezioni (spesso svalutative) che sono state attribuite al termine “ideologia” (si pensi, se non altro, alla tradizione marxista). In un senso non svalutativo, la parola ideologia sta ad indicare una visione del mondo orientata verso la realizzazione di certi interessi e fini ritenuti essenziali e ultimi in rapporto alla situazione sociale e ambientale in cui vengono pensati. Di qui, il carattere funzionale del discorso ideologico (soprattutto se si tratta di un programma politico) non consiste nell’essere descrittivo o informativo, ma nel fatto di essere direttivo e persuasivo con lo scopo di influenzare i comportamenti, di convincere, di suscitare negli altri atteggiamenti di assenso pratico.

In effetti, il pensiero ideologico si manifesta come un condensato di conoscenze empiriche, giudizi di valore, volontà rivolta verso l’avvenire ed elementi mitici. Anche se si esprime attraverso discorsi programmatici di un individuo o più individui, l’ideologia non è mai esclusivamente il prodotto di una pura creazione individuale, né il risultato di un incontro di volontà riducibile a uno schema contrattuale. La nozione di ideologia, come ha mostrato ancora Bagolini, implica, infatti, la nozione di mito.⁸⁸⁶ E il mito, ha ricordato Carlo Mongardini, è elemento collettivo e conservatore dell’ideologia, «manifestazione soggettiva ma legata ad un modello archetipale comune presente nel subcosciente».⁸⁸⁷ Abbiamo affrontato più volte questo problema, soprattutto attraverso il pensiero di Eliade, Kerenyi e la psicologia del profondo di Jung e Hillman; basti qui ricordare che alla base del discorso ideologico si celano potenze emotive e forze inaccessibili alla pura ragione (capaci spesso di guidare la ragione stessa).

«Nell’ideologia come nella religione – scrive ancora Mongardini – ritroviamo quindi un *mito* legato al passato dell’umanità, una *speranza* (utopia) che proietta nel futuro le immagini del passato e gli interessi del presente e una *liturgia* (derivazione) che serve a tener viva la fede in quelle immagini e la coscienza di questi interessi. Ciascuno dei tre elementi dell’ideologia, infine, si serve [...] di espressioni diverse: il mito si esprime attraverso il simbolo, l’utopia attraverso l’immagine intellettuale e futuribile, la derivazione nella fraseologia tipica del linguaggio».⁸⁸⁸

Primo elemento dell’ideologia è, dunque, il mito, che si nutre di immagini legate ad archetipi, alla nostra esperienza come singoli, negli aspetti comuni ad altri individui. Il mito, dunque, come proiezione di elementi psichici inconsci non derivabili dal (e trasponibili nel) pensiero razionale, ma comunque intermediario simbolico fra uomo e natura, capace di trasformare quest’ultima in storia.

È in questi termini, quindi, che il mito ci appare come forma sintetica (archetipica) primordiale capace di fissare, legittimare e anche legalizzare livelli del reale multipli, complessi ed eterogenei tanto per la coscienza immediata quanto per la riflessione razionale. In tal senso, la presenza del mito nella sfera ideologica rimane nell’inconscio collettivo come archetipo irriducibile e insostituibile. Ed è in tal modo che pur nella mutazione delle forme simboliche a cui fa riferimento, il mito continua a sussistere anche

⁸⁸⁶ Ivi, p. 66.

⁸⁸⁷ C. Mongardini, *Ideologia e società*, Bulzoni Editore, Roma, 1969, p. 300.

⁸⁸⁸ Ivi, pp. 300-301.

nella società contemporanea, sia come produzione autonoma che come matrice dell'ideologia. La società contemporanea, lungi dal far scomparire i miti – Mongardini qui cita Batide – ne crea piuttosto di nuovi, i quali, sotto forma di archetipi, vi operano all'interno.

«Essi infatti possono mutar linguaggio per potersi inserire nella trama del sociale contemporaneo, possono divenire i miti del progresso e della decadenza, della libertà o del grand'uomo, e tuttavia sono sempre e soltanto essi che danno un senso al mondo umano e un valore alle cose, alle passioni e alla nostra stessa ragione, poiché sono essi che in definitiva permettono la collocazione della ragione nella nostra esistenza inserendola nella totalità. L'efficacia del pensiero mitico permane perciò costante ed essenziale. In tutte le manifestazioni del sociale e a tutti i livelli dell'esperienza umana esso valorizza l'esistenza e crea 'valori culturali', tra cui appunto le manifestazioni ideologiche, nelle quali la sua maggiore o minore presenza è funzione delle situazioni vitali che di volta in volta si determinano».⁸⁸⁹

La posizione del mito nel pensiero ideologico si rivela, dunque, centrale e determinante: è attorno alla sua manifestazione che le idee politiche danno forma alla costruzione delle ideologie, pur presentate nell'ordine del discorso razionale. Ma c'è bisogno di un ulteriore passaggio, quello del "simbolo", appunto. Ce lo ricorda ancora Mongardini:

«Il mito trova in generale la sua espressione in una molteplicità di simboli, cioè atti, parole e segni che posseggono un'alta efficacia emotiva ed evocativa non spiegabile altrimenti che attraverso un legame primordiale e 'non-logico' fra l'oggetto o l'azione e una certa matrice mitica. Oltreché portatore di pensiero mitico l'uomo è perciò anche costruttore di simboli attraverso i quali esso si esprime; simboli che avranno anche la funzione di permettere un più facile superamento degli ostacoli che si frappongono fra l'uomo e le mete ideali, fra i gruppi e i loro fini sociali. Il simbolismo si presenta quindi anche come una forma di linguaggio che è accessibile e comprensibile solo a coloro che sono orientati in una certa direzione storica e psicologica e che riesce ad ottenere un'elevata efficacia nei rapporti comunitari che si svolgono nella suddetta direzione».⁸⁹⁰

La funzione sociale dei simboli, tuttavia, rimane sempre opaca e ambivalente in quanto gli stessi, come ha osservato Georges Gurvitch riferendosi a un «pluralismo della funzione simbolica», «rivelano celando e celano rivelando», e «mentre da un lato spingono alla partecipazione, al tempo stesso impediscono la partecipazione piena; oppure, mentre frenano quest'ultima, spingono ugualmente verso di essa».⁸⁹¹

Il simbolo, del resto, come elemento integrante della realtà, vale la pena ripeterlo, codifica e comunica immagini e ideali attraverso un processo sociale che coinvolge i singoli e le collettività a cui essi appartengono e, proprio in tal senso, svolge un'essenziale funzione di integrazione catalizzando e concentrando, sul piano storico e concreto, le capacità emozionali e gli stati psichici profondi dell'uomo. Su questo piano, come si è visto, l'uso del simbolismo in politica trova un suo terreno fecondo. Non solo le idee, ma le stesse istituzioni concrete e visibili necessitano di un'espressione simbolica, poiché anch'esse, al di là della loro mera funzionalità, poggiano su idee e valori non direttamente afferrabili. Così, come le istituzioni, le ideologie, non essendo immediatamente comprensibili e comunicabili,

⁸⁸⁹ Ivi, p. 308.

⁸⁹⁰ Ivi, pp. 311-2.

⁸⁹¹ G. Gurvitch, *La vocazione attuale della sociologia*, Il Mulino, Bologna, 1965, p. 117.

hanno bisogno di una rappresentazione simbolica (immagini, segni, parole, slogan, emblemi ecc.) capace di suscitare e stimolare una serie indefinibile di emozioni. Nel mondo moderno, si è visto, i giacobini hanno fatto per primi, grande uso del simbolismo politico per rappresentare idee e valori e trasmetterli alle masse. Come vedremo, dopo di loro, il nazionalismo del XIX e del XX secolo ha impegnato con altrettanta forza i mezzi simbolici, dimostrando come certi valori, e in questo caso la coscienza nazionale (l'idea di patria ecc.), sono qualcosa di «così misterioso o di così mistico che possono essere soddisfatti e resi visibili solo in forma simbolica».⁸⁹²

Anche i partiti, si è visto, ricorrono ad emblemi specifici per rappresentare il loro complesso sistema di idee, bisogni e desideri, cercando di convogliare nella semplificazione simbolica i contenuti mitici ed emozionali da essa suscitati. Su questa linea, simbolismo e propaganda di massa collimano.

«Questo significa un deterioramento simbolico – scrive ancora Mongardini – che potrebbe essere a sua volta indice del mutamento delle immagini mitiche su cui si fondano le nostre società, in quanto, una volta degradato, l'apparato simbolico ha bisogno di ricostituirsi su nuove basi, cioè appunto su nuovi contenuti mitici. Un tale fenomeno ha una grande importanza ed è quindi ad un tempo sintomo e segno. È vero infatti che la democrazia ha fundamentalmente un minor bisogno di simboli che non il governo autoritario, ma quando la simbologia politica diviene pedante, stereotipata e priva di fantasia, ciò significa che i contenuti mitici a cui essa è legata si vanno esaurendo e che di conseguenza le masse non mostrano più alcun particolare attaccamento alla struttura politica e sociale nella quale sono inserite e rifuggono da ogni partecipazione politica rendendosi disponibili per quella nuova classe politica che apparirà legata a nuove espressioni mitiche e a nuove rappresentazioni simboliche in via di attuazione».⁸⁹³

La comunicazione ideologica si serve, dunque, di un simbolismo che oltre a un contenuto mitico si avvale anche di proiezioni utopiche. Nelle espressioni anteriori all'epoca moderna, il mito perlopiù si integrava con rappresentazioni di carattere soprannaturale e si simbolizzava in forme che, almeno in senso lato, potevano qualificarsi come religiose. Il medesimo anelito di trascendenza è presente nelle ideologie moderne che, tuttavia, trovano per la loro espressione forme di pensiero generalmente accettate nella nostra epoca, cioè rappresentazioni e concetti più o meno scientifici e filosofici, ma tendenti a trascendere questo stesso carattere. Come afferma Pelayo,

«nelle versioni antiche si tende a discendere dalla concezione religiosa alla realtà politica; in quelle attuali si tende ad elevare un mondo ideologico, generato dalla realtà politica e costruito su di essa, a una fede che si pretende sentita religiosamente ed operante come *Ersatz* [sostituzione] della religione».⁸⁹⁴

Pelayo ha anche ricordato che il mito era destinato a perdere vigore nell'epoca assolutistica, caratterizzata, dal punto di vista delle forme sociali, da una società stabilizzata e apolitica (per quanto riguarda il regime interno), dalla quale per conseguenza era assente la passionalità politica; e, dal punto di vista delle forme mentali, da una credenza assoluta nella ragione. In questo modo il mito fu sostituito, da un lato, dall'illuminismo filosofico tendente al “rischiaramento” della ragione (soprattutto con

⁸⁹² C. Mongardini, *Ideologia e società*, op. cit., p. 317.

⁸⁹³ Ivi, pp. 318-19.

⁸⁹⁴ M. G. Pelayo, *Miti e simboli politici*, op. cit., pp. 13-4.

Lessing e Kant) e al potenziamento delle facoltà etico-razionali dell'uomo destinate ad evolversi per il tramite dell'educazione; e dall'altro fu sostituito dalle "utopie" sviluppate dal Rinascimento fino alla Rivoluzione Francese.

In effetti, sempre seguendo il discorso di Pelayo, dobbiamo convenire sul fatto che mito e utopia, seppur mescolati in qualche opera della letteratura utopistica, presentano rilevanti differenze.

«Il mito – leggiamo – risponde radicalmente ad un atteggiamento esistenziale; l'utopia è un atteggiamento mentale. Nel mito l'attesa di un regime felice si manifesta in un caleidoscopio di immagini e simboli a carattere misterioso; nell'utopia tende a ordinarsi in un sistema di concetti».⁸⁹⁵

Il mito, dunque, si vive con tutte le facoltà dell'anima (si dispone ad uno spazio "totale"), è autenticamente esistenziale; l'utopia si pensa e quando si pretende di realizzarla, si opera in modo calcolato e rigorosamente logico nel quale gli uomini appaiono pressappoco come appendici necessarie ad un sistema geometrico.

In sostanza, secondo Pelayo, anche se all'interno della letteratura utopistica trovano posto molte forme mitiche e simboliche, tali forme appaiono però integrate in una concezione complessiva di natura logico-razionale. Ma vi è un momento, un passaggio, una reversibilità che ai fini del nostro discorso vale la pena di sottolineare. Può capitare, in effetti, che ciò che è stato concepito come utopia, una volta adottato e fatto proprio dalle masse, passando dalla ragione all'emozione, può cambiare struttura e funzione sino a trasformarsi in un mito, «giacché è certo che al fondo di ogni utopia c'è un'idea mitica».⁸⁹⁶

Del resto, il mondo ideologico della prima metà del XIX secolo rispondeva a presupposti che portavano all'integrazione dell'utopia in una concezione mitica delle cose. Dalla Rivoluzione Francese gli stari popolari parteciparono alla vita politica portando con sé un atteggiamento emozionale in opposizione sia alla politica di gabinetto dei governi, sia al freddo razionalismo della letteratura utopistica dell'epoca precedente. L'emozionalismo della prassi politica delle masse (si pensi se non altro a Gustave Le Bon) fu un fenomeno parallelo all'irrazionalismo iniziato dal romanticismo tedesco, ma presente anche in altri paesi. La stessa teoria del progresso, trasformata in immagini e simboli, si è presto trasformata in mito politico, incontrando gruppi e persone disposte a morire e ad uccidere in suo nome. E così l'idea di Rivoluzione, diventata presto un mito dell'escatologia politica del nostro tempo. Dietro le ideologie dell'epoca moderna ricompaiono temi mitici sotto una copertura razionale. Ciò che è anche accaduto, e ancora accade, nelle diverse narrazioni che accompagnano l'idea di nazione e la scena del nazionalismo moderno. A tal proposito, vale allora la pena ricordare brevemente come il mito e il simbolo abbiano operato all'interno delle ideologie nazionaliste del XIX e XX secolo.

⁸⁹⁵ Ivi, p. 35.

⁸⁹⁶ Ivi, p. 37. Continua Pelayo: «Che cosa sapevano delle complesse utopie le masse operaie della prima metà del secolo XIX? Ne sapevano molto poco e in modo molto vago, confuso e nello stesso tempo semplificato, ma credevano in un complesso di immagini derivate da esse e in una forza storica che – sostituendo l'antico destino o provvidenza – avrebbe generato una nuova società; e questa credenza diede loro la forza e l'entusiasmo necessari per combattere nell'epoca eroica delle lotte proletarie» (Ibid).

Prima di affrontare i temi della nazione e del nazionalismo, Eric J. Hobsbawm, andando più indietro, ha riferito l'idea di «protonazionalismo popolare» a quei movimenti nazionali che, in molte parti del mondo, sono stati in grado di attivare e di mobilitare certe componenti dei sentimenti di appartenenza collettiva già esistenti in precedenza e tali da poter operare potenzialmente a quella scala macropolitica che ben si adatta agli Stati e alle nazioni moderne.⁸⁹⁷ A tal fine ha ricordato il concetto di «Santa Russia», locuzione popolare che esprimeva un'idea molto probabilmente popolare.

«La santa terra russa è pertanto definita dalle sacre icone, dalla fede, dallo zar, dallo Stato. Si tratta di una combinazione incisiva, e non solo perché le icone, ossia un simbolo visibile come le bandiere, rientrano ancor oggi ne metodo più diffuso per rendere visibile ciò che non è visibile. Sicché la Santa Russia è indubbiamente un potente richiamo di tipo popolare, non ufficiale, né qualcosa di creato dall'alto».⁸⁹⁸

Da questo punto di vista, dunque, le sacre icone costituiscono un contrassegno fondamentale del «protonazionalismo», come anche del moderno nazionalismo. Esse, infatti, rappresentano il simbolo e il rituale, o la comune pratica collettiva che «sola è in grado di fornire una realtà palpabile a una comunità per altro verso immaginaria».⁸⁹⁹

Del valore simbolico delle icone sacre, si è già parlato nella prima parte della tesi.⁹⁰⁰ Ma si può andare anche oltre, e richiamare, in senso più generico, altri simboli, immagini e pratiche di condivisione, come la preghiera che i musulmani debbono recitare cinque volte al giorno, o anche di frasi e parole rituali come *Allah Akbar* o il *Shema Yisroel* degli ebrei. E può anche trattarsi di immagini con un nome che le assimila a un territorio sufficientemente ampio da costituire una nazione, come ad esempio la Vergine di Guadalupe in Messico o la Vergine di Montserrat in Catalogna. O ancora di feste periodiche o manifestazioni che riuniscono gruppi dispersi, come i giochi di Olimpia dell'antica Grecia o, in epoca più recente, quelli inventati dai nazionalisti. Tuttavia, come ha sottolineato ancora Hobsbawm,

«le “sacre icone” di qualsiasi forma e qualità, possono risultare o troppo ampie o troppo strette per fungere da simboli della protonazione. La Vergine Maria pura e semplice è difficile da confinare in una sola e ristretta area del mondo cattolico, e, per ciascuna Vergine locale diventata simbolo a livello protonazionale, ce ne sono centinaia rimaste patronne di comunità piuttosto ristrette o, in qualche modo,

⁸⁹⁷ E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780. Programma, mito, realtà*, op. cit., p. 55. Secondo Hobsbawm, i legami «protonazionali sono di due specie». «Primo: esistono delle forme non strettamente locali di identificazione popolare che vanno oltre i limiti spaziali determinati dalle identificazioni che caratterizzavano la maggior parte della vita della gente. Così, la Vergine Maria mette in rapporto i fedeli di Napoli con un mondo più ampio, anche se, per quanto riguarda la maggior parte degli intenti che caratterizzano collettivamente il popolo napoletano, San Gennaro, il cui sangue deve liquefarsi ogni anno – e in effetti puntualmente si liquefa per una specie di miracolo eternamente garantito – per preservare la città dal male, è assai più immediatamente importante. Secondo: esistono i legami politici, e i lessici di determinati gruppi elitari e direttamente legati allo Stato e alle istituzioni, che sono suscettibili di eventuale generalizzazione, estensione, popolarizzazione. Questi hanno qualche caratteristica comune in più con la “nazione” moderna. Tuttavia, nessuno di questi due tipi di legami può correttamente identificarsi col nazionalismo moderno, che passa per esserne il normale e diretto ampliamento, perché non avevano né hanno una relazione *necessaria* con un'organizzazione politica territoriale unitaria, elemento ritenuto fondamentale di ciò che oggi s'intende per “nazione”» (Ivi, pp. 55-6).

⁸⁹⁸ Ivi, p. 59.

⁸⁹⁹ Ivi, p. 81.

⁹⁰⁰ Scrive ancora Hobsbawm: «L'elevato valore significativo delle sacre icone è del resto testimoniato dall'uso universale di semplici pezzi di stoffa colorata, cioè di bandiere, quali simboli delle nazioni moderne, e dal fatto che compaiano puntualmente in occasioni rituali cariche di richiami profondi come gli atti di culto» (Ibid).

inutilizzabili a tal fine. Da un punto di vista protonazionale, le icone che più si prestano alla bisogna sono ovviamente quelle specificamente associate con uno Stato, ossia, nella fase prenazionale, con un re o un imperatore divini o pervasi di divinità il cui reame abbia a coincidere con una futura nazione».⁹⁰¹

È allora nella lingua (o in un complesso dialettale) e nell'etnia che, secondo Hobsbawm, si potrebbero forse rintracciare quegli elementi «protonazionali» che, in ambito popolare, presentano qualche legame culturale con l'idee posteriori di nazione e di nazionalismo. Tuttavia, occorre subito ricordare che le lingue nazionali sono quasi sempre delle costruzioni piuttosto artificiali. Sono, cioè, secondo Hobsbawm, «l'esatto contrario di quanto pretende la mitologia nazionalistica, che ne fa degli elementi fondamentali e primari della cultura nazionale e delle matrici del pensiero nazionale».⁹⁰² Si tratta, in altri termini, del tentativo di escogitare un idioma standardizzato traendolo dalla molteplicità degli idiomi parlati, che vengono pertanto degradati a dialetti. Oltretutto, la lingua di cultura ufficiale dei governanti e delle élite arriva, di norma, a essere la lingua degli Stati moderni per il tramite della pubblica istruzione o, comunque, sulla scorta della pubblica amministrazione. In ogni caso si tratta di sviluppi posteriori, che raramente riguardano la lingua della gente comune in «epoca prenazionalista» e ancor meno nell'epoca precedente l'alfabetizzazione.

Lo stesso discorso può farsi con il concetto di etnia, qualcosa che sta in una qualche, non ben definita, relazione con la comune origine e la discendenza da cose (spesso “parentela” e “sangue”) dalle quali si è soliti far derivare le caratteristiche comuni degli appartenenti a un determinato gruppo etnico.⁹⁰³ Non si può certo affermare che l’“etnia” e la “razza” siano elementi irrilevanti per il nazionalismo moderno, perché «le differenze nell'aspetto fisico sono troppo evidenti per poter essere trascurate e sono state utilizzate persino troppe volte per segnalare o sottolineare le differenze tra “noi” e “loro”, ivi compresa quella di carattere nazionale».⁹⁰⁴ Tuttavia, come ha ricordato sempre Hobsbawm, l'etnia «visibile» tende a valere in senso negativo ovvero, ad essere utilizzata più che altro per la definizione degli “altri” invece che del proprio gruppo (operazione, appunto, estranea alla mentalità «protonazionale»).

In tal senso, lingua ed etnia, seppur elevate a valore simbolico, non consentono allo stadio «protonazionalista» di formare una coscienza di appartenenza ad una comunità politica permanente. Certo, concetto e lessico della «nazione politica» si sono potuti estendere alla nazione intesa come massa degli abitanti del paese, ma ciò – ricorda ancora Hobsbawm – si verificò quasi certamente molto più tardi di quanto il nazionalismo non abbia voluto far retrospettivamente intendere. Il «protonazionalismo», dove di fatto esisteva, facilitò certamente il compito del nazionalismo, per quanto fossero notevoli le differenze fra i due fenomeni, almeno nella misura in cui «i simboli e i sentimenti della comunità protonazionale potevano venir mobilitati da una causa moderna o da uno Stato

⁹⁰¹ Ibid.

⁹⁰² Ivi, p. 63.

⁹⁰³ Come aveva già affermato Federico Chabod durante il suo corso milanese del 1943-44, «l'esaltazione fatta ai giorni nostri del “sangue” e del “suolo”, il trasformarsi dell'idea di nazione in quella di popolo come comunità di sangue, costituiscono la logica conclusione del modo “naturalistico” di valutare il carattere delle nazioni: che è, poi, il modo più primitivo e rozzo» (F. Chabod, *L'idea di nazione*, Laterza, Roma-Bari, 2002, p. 31).

⁹⁰⁴ E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780. Programma, mito, realtà*, op. cit., p. 74.

moderno». ⁹⁰⁵ Il che non consente, comunque, di affermare che si trattava praticamente della stessa cosa o che, logicamente o inevitabilmente, il primo doveva sfociare nel secondo. Il «protonazionalismo» – è questa la tesi di Hobsbawm – non è di per sé sufficiente a mettere insieme nazionalità o nazioni o, ancor di più, a creare uno Stato. Se una base di tipo «protonazionale» può essere essenziale per la formazione di movimenti nazionali con aspirazioni statuali, ancorché ciò non sia di per sé sufficiente a creare tali movimenti, questa stessa base non è invece essenziale per la formazione di una ideologia patriottica e di una fedeltà di tipo nazionali una volta fondato uno Stato. «Le nazioni sono più spesso la conseguenza della creazione di uno Stato che non la causa della sua fondazione». ⁹⁰⁶

Stati e regimi politici, soprattutto tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX secolo, epoca di nazioni e nazionalismi, hanno più che altro rafforzato il «patriottismo di Stato» con i sentimenti e i simboli di quella che Hobsbawm ha chiamato la «comunità frutto di immaginazione». ⁹⁰⁷

⁹⁰⁵ Ivi, p. 87.

⁹⁰⁶ Ivi, p. 88.

⁹⁰⁷ Ivi, p. 106. Per certi versi, l'idea della «comunità frutto di immaginazione» rimanda, in qualche modo, al concetto di nazione come «finzione», o meglio, come «finzione giuridica». A proposito della logica delle finzioni giuridiche vale la pena ricordare quanto ha spiegato Yan Thomas: le finzioni esigono, in primo luogo, la «certezza del falso» (Y. Thomas, *Fictio legis*, Quodlibet, Macerata, 2016, p. 17). In effetti Yan Thomas, nel suo *Fictio legis* del 1995, soffermandosi appunto sulle «finzioni» giuridiche e, dunque, sull'artificialità della tecnica giuridica, aveva fatto comprendere come il diritto romano, nella sua capacità di fondare «diversamente» l'ordine naturale delle cose, fosse in grado di costruire una razionalità sociale a cui attribuire fittiziamente la necessità che la maggior parte delle culture attribuiscono all'*ordine della natura*. A questo «snaturamento giuridico del mondo», che permetteva non solo di affrancare il diritto dal mondo naturale (e sociale), ma anche di considerare quest'ultimo come una realtà plasticamente modificabile dagli uomini (per finzione giuridica), i giuristi medievali avevano opposto un'idea di natura data, creata, immutabile, intangibile, espressione della volontà divina. In tal senso, il diritto doveva ammettere ed accettare il fondamento stabile offerto dalla natura, autolimitando volontariamente le proprie possibilità di modificare e alterare l'ordine naturale attraverso operazioni fittizie. «I glossatori e i commentatori svilupparono l'idea che l'"arte" del diritto, vale a dire in questo caso la finzione, "imita la natura", e da essa è dunque limitata» (Ivi, p. 85). Questa scelta di autolimitazione non tardò a produrre importanti conseguenze. Come, infatti, ha giustamente compreso Michele Spanò, commentando il testo di Thomas, proprio a partire da tali limiti, i giuristi medievali hanno progressivamente «naturalizzato» una serie importante di relazioni umane, tra cui i rapporti politici di subordinazione, con una rilevante avanzata dei concetti di «dominio naturale», di «origo» e di «nazione», intesa nel senso di «nascita in un luogo comune», quali segni di «appartenenza a un ordine naturale del mondo e quindi in sé positivo» (Ivi, pp. 109-10). Si affermava, pertanto, una nuova «naturalità politica» che, esaltando la radice «generatrice» della natura, conduceva inevitabilmente a riconfigurare in termini «naturali» e «genetici» tutti i rapporti umani, compresi quelli di appartenenza e di soggezione. In Francia, ad esempio, la contrapposizione tra i «nati fuori» e i «nati dentro», lungi dal seguire un ordine naturale delle generazioni, servì a fondare le pretese regie su territori contesi, a segnare nuovi confini rispetto al passato. Il «dominio naturale» sui nati nel territorio creava un vincolo di appartenenza di cui il re poteva disporre, concedendo o negando il diritto di essere suddito «naturale» (processo che prende, appunto, il nome di «naturalizzazione»). Ma anche nelle città italiane del Tre-Quattrocento, la partecipazione politica – elemento fondamentale dei diritti di cittadinanza – era riservata soltanto ai cittadini «veri e originari» che condividevano la medesima «origo» (nascita). A Firenze – come scrive ancora Spanò, «si arriva addirittura a equiparare, e non a caso, il rapporto fra il vero cittadino e la città a quello tra una madre e un figlio: lo straniero da naturalizzare doveva comportarsi con lo zelo naturale di un vero figlio verso la città "vera madre"» (Ivi, p. 111). Ciò che questo linguaggio, così radicato nella naturalità, rende dunque evidente, è proprio il suo carattere di artificialità. Una volta affermato il valore positivo dell'origine naturale e del legame materno fra cittadino (*civis*) e città (*civitas*), è possibile tracciare una linea di demarcazione con lo straniero, con l'altro da sé. «*Cives originari* e *cives forenses* – come scrive ancora Spanò riferendosi alla città di Bologna – erano concetti costruiti entrambi attraverso operazioni giuridiche altrettanto artificiali, perché la cittadinanza, come scriveva il grande giurista Bartolo, è sempre artificiale: essa dipende da un atto amministrativo o da una volontà politica che dichiara, così qualificandolo, una persona *civis*, "come se" fosse nata in città» (Ibid). Detto altrimenti, solo sul presupposto di una «natura originaria» si poteva pensare un processo di naturalizzazione come avvicinamento al vero, naturale e originario *status* di una persona, laddove lo *status* di cittadino era costruito sul modello del figlio (riconosciuto). Ed è proprio su tale presupposto che le autorità del basso medioevo resero i rapporti sociali simili alla natura, decidendo a seconda dei casi quale

«Si verifico poi – ancora leggiamo – anche una concomitanza tra epoca in cui la democratizzazione della vita politica rese necessario “istruire i nostri ragazzi”, “fare gli Italiani”. Trasformare “i contadini in Francesi”, riconnettendo tutto alla nazione e alla bandiera, e epoca in cui il nazionalismo popolare, o se non altro i sentimenti xenofobi e di superiorità nazionale predicati dalla nuova pseudoscienza razzistica, diventarono più facilmente mobilitabili. Il periodo tra il 1880 e il 1914 fu anche quello che fece registrare le più grandi migrazioni di massa mai prima verificatesi, tanto all’interno di uno stesso Stato quanto da uno Stato all’altro, unitamente all’imperialismo e all’accentuarsi delle rivalità nazionali che sfoceranno nella guerra mondiale. Tutte cose che portavano a sottolineare le differenze tra “noi” e “loro”. E non c’è via più efficace per ricompattare le componenti disperate di popolazioni scontente che quella di cercare di unirle contro gli “stranieri”».⁹⁰⁸

In tale direzione gli Stati si servirono di un’organizzazione sempre più efficiente per comunicare coi propri cittadini, a cominciare, prima di tutto, dalla scuola elementare, al fine di diffondere l’immagine e il patrimonio ereditario della “nazione”, inculcarne l’attaccamento riconnettendo tutto alla bandiera e al paese; spesso anche arrivando a inventare le tradizioni o persino la nazione per raggiungere meglio lo scopo. In tal senso, si può ben capire, la funzione del simbolismo politico, la sua capacità di catalizzare e convogliare emozioni, diventava essenziale.

Tuttavia, sebbene i governi fossero impegnati sino in fondo in manovre di ingegneria ideologica – ricorda ancora Hobsbawm –, sarebbe errato considerare queste esercitazioni come pure manipolazioni dall’alto. Infatti, le possibilità di successo – leggiamo – «aumentavano se i governi potevano costruire sulla base di preesistenti sentimenti nazionalistici non ufficializzati, oppure da xenofobia e sciovinismo a base popolare [...] o, più probabilmente, dal nazionalismo delle classi medie e medio-basse» l’ideologia più efficace a mobilitare le masse.⁹⁰⁹

In tal senso, anche la questione della lingua, di una lingua nazionale, diventava strategica, perché proprio la lingua, come si è visto, è una “forma simbolica” con forti potenzialità integrative anche sul piano politico. Il nazionalismo linguistico, non a caso, riguardava e riguarda essenzialmente la lingua nel campo dell’istruzione e dell’ufficialità.

«Solo che la “lingua nazionale” – ricorda Hobsbawm – è ben raramente una faccenda pratica e, ancor meno, spassionata, come dimostra la riluttanza a riconoscere che si tratta di una costruzione e il conseguente tentativo di dotarla di un passato storico inventandole una tradizione. E, naturalmente, non fu nient’affatto una faccenda pratica e spassionata per gli ideologi di quel nazionalismo che andò formandosi a partire dal 1830 sino a trasformarsi completamente a partire dalla fine del secolo».⁹¹⁰

L’idea di una comunità linguistica e culturale costituì, in effetti, un’innovazione del XIX secolo, in quanto poneva l’accento sul nazionalismo che mirava a formare o a impadronirsi dello Stato piuttosto

dovesse essere il sostrato naturale su cui modellare le identità altre o fittizie. Da questa «finzione» giuridica, da questa «naturalizzazione» artificiale delle relazioni sociali, dipende in gran parte il nostro senso di «appartenenza» e la percezione negativa di chi colui che, fuori dal vincolo identitario, rimane straniero.

⁹⁰⁸ E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780. Programma, mito, realtà*, op. cit., p. 107.

⁹⁰⁹ Ivi, p. 108.

⁹¹⁰ Ivi, p. 111.

che basarsi sulle “nazioni” già esistenti in quanto Stati. Proprio in tal senso, la lingua acquistava un importante valore di simbolo nell’ambito delle ideologie e delle aspirazioni nazionali.

«In sostanza, le lingue diventano – ancora leggiamo – dei veri e propri esercizi di ingegneria sociale quanto più il loro significato simbolico prevale sull’uso effettivo, come testimoniato dai vari movimenti per indigenizzare o rendere più genuinamente “nazionale” il lessico».⁹¹¹

Tutto ciò, in effetti, registra un più ampio passaggio, almeno in Europa, tra l’epoca illuminista (che fa appello alla ragione) e quella romantica (che esalta la fantasia, il sentimento e la passione). Ne aveva già parlato Federico Chabod nel suo corso milanese del 1943-44 dedicato, appunto all’*Idea di nazione*:

«Nel ‘700 – affermava –, avete il trionfo del calcolo “aritmetico”, come è stato recentemente detto, cioè di una diplomazia che cerca di predisporre tutto e di prevedere quanto è possibile prevedere, sulla base di un calcolo puramente razionale, considerando l’Europa “come una scacchiera su cui le figure e le pedine si muovono secondo norme ben determinate”, le figure essendo le grandi potenze, le pedine i piccoli e medi Stati che sono “oggetto” della politica internazionale; di una diplomazia che prescinde in modo assoluto da ogni considerazione sentimentale, che ignora totalmente che cosa siano “aspirazioni dei popoli”, “passioni nazionali” e simili cose, e che, in omaggio al criterio dell’equilibrio delle forze in Europa, procede di volta in volta ai “compensi”, cioè attribuisce a questa o a quella potenza una fetta del territorio tagliata in questa o in quella parte, per “controbilanciare” l’aumento della forza di un altro Stato, in altro settore, senza darsi minimamente fastidio se tali scambi e baratti incontrino o no il gradimento delle popolazioni. [...]

E pensate invece alla politica dell’800: quando anche gli uomini di Stato meno “sentimentali”, più scettici, più ispirati, interiormente, dal puro anelito di potenza, come un Bismarck, sentono tuttavia il bisogno di avere la cosiddetta opinione pubblica, e organizzano campagne di stampa per eccitarla, e cercano in ogni modo di “scaldare” le passioni nazionali per farne un’arma nella stessa disputa diplomatica».⁹¹²

In altri termini, il XX secolo conosce quel che il ‘700 ignorava: le *passioni nazionali*. La politica, che ha dunque bisogno di un nuovo apparato mitico e simbolico, acquista un *pathos religioso*: «la *nazione* diventa la *patria*: e la patria diviene la nuova divinità del mondo moderno. Nuova divinità: e come tale *sacra*».⁹¹³

Di qui, da fatto puramente linguistico-culturale, la nazione si trasforma in fatto politico, territoriale. E tale passaggio, nelle ideologie nazionaliste, non poteva se non appellarsi a un nuovo ordine simbolico capace di rivivificare, e al contempo sintetizzare, il mito di un glorioso passato, di un’appartenenza storica e culturale radicata nel tempo. Occorreva trasformare la nazione culturale in nazione territoriale: ma proprio i titoli e i simboli culturali servivano da documenti giustificativi per il sorgere, anche, della seconda.

⁹¹¹ Ivi, p. 130.

⁹¹² F. Chabod, *L’idea di nazione*, Laterza, Roma-Bari, 2002, pp. 59-60.

⁹¹³ Ivi, p. 61. Scrive ancora Chabod: «Machiavelli *stacca* la politica dalla religione; ma a cominciare dall’Ottocento, si *trasferisce* la religione nella politica, si fa della politica una “religione”; o, che è lo stesso, si crea la “religione della patria”, la quale a sua volta è il fine supremo della politica, la mèta a cui tendere» (Ivi, p. 64).

In tal senso, il processo di integrazione nazionale, promosso dalle ideologie nazionaliste, non poteva non presentarsi come, al contempo, un processo di integrazione simbolica, che nell'istruzione pubblica (a partire dall'esigenza di un'unità linguistica) e nell'educazione morale-politica (di tipo "patriottico") trovava il suo più efficace supporto strumentale, il mezzo più efficiente per legare simbolicamente alla "patria" i sentimenti dei cittadini.⁹¹⁴

II.2) Prestazioni evergetiche e pubbliche elargizioni come pratiche simboliche del potere

L'ideologica di status non si esprime soltanto attraverso discorsi e programmi politici, ma anche attraverso pratiche che tendono a sottolineare e a rimarcare la liberalità e la magnanimità di chi comanda (di chi ha il compito, il dovere, l'onore e il privilegio di comandare).

In tal senso, la dimensione simbolica dei processi politici può essere valutata anche sul piano di quei "vincoli gratuiti" che, esulando dal mero piano del calcolo utilitarista e degli interessi economici, definiscono il rapporto tra governanti e governati dando, al contempo, "splendore" alla manifestazione del potere. In tale direzione, in questo capitolo mi occuperò soprattutto degli studi di Paul Veyne a partire dal testo *Le pain et le cirque* del 1976, nella misura in cui vi si tratteggia una sociologia del dono ovvero, della pratica delle pubbliche elargizioni («*evergesie*») tipiche del mondo ellenistico e romano (il sottotitolo del libro, nella versione originale, è *Sociologie historique d'un pluralisme politique*) e si delineano i caratteri di un simbolismo capace di configurare e riflettere determinate relazioni sociali, specialmente, come si è detto, il rapporto politico tra governanti e governati.⁹¹⁵ Mi occuperò, quindi,

⁹¹⁴ Chabod rimandava questa attenzione ai processi educativi già al pensiero di Rousseau riguardo alla nazione: «Anche la questione dei teatri e, in genere, dei divertimenti, si trasforma per lui in un problema di educazione morale-politica, in un mezzo per legare alla 'patria', sempre più strettamente gli animi dei cittadini, in un efficace strumento di educazione patriottica» (Ivi, p. 113).

⁹¹⁵ In un saggio del 1979, *Foucault révolutionnaire l'histoire*, Paul Veyne esprimeva un ripensamento circa il suo precedente libro *Le pain et le cirque*, pubblicato a Parigi, per le Éditions du Seuil, nel 1976. Così leggiamo: «In effetti, abbiamo l'abitudine di ragionare in funzione di un obiettivo o a partire da una materia. Per fare un esempio, ho creduto e scritto, a torto, che il pane e il Circo si proponessero di stabilire una relazione fra governanti e governati rispondendo alla sfida oggettiva rappresentata dai governati. Ma se i governati sono sempre uguali, se hanno le reazioni naturali di tutti i governati, se hanno naturalmente bisogno del pane e del Circo, di farsi depoliticizzare e di sentirsi amati dal Signore, per quale motivo ricevono il pane e il Circo solo a Roma? A questo punto, è dunque necessario invertire i termini dell'enunciato: affinché i governati siano percepiti dal Signore come oggetti da depoliticizzare, da amare e da portare al Circo, è necessario che essi siano stati oggettivati come popolo gregge; affinché il Signore sia percepito come qualcuno che si deve rendere popolare presso il suo gregge, è necessario che esso sia stato oggettivato come guida e non come re-padre o re-prete. Sono queste oggettivazioni, correlate a una determinata pratica politica, che spiegano un fenomeno, come il pane e il Circo, inspiegabile a partire dagli eterni governati, dagli eterni governanti e dall'eterno rapporto di obbedienza e di depoliticizzazione che li unisce. Queste chiavi aprono tutte le serrature. Ma non aprono mai alla comprensione di un fenomeno così particolare, così precisamente datato, come il pane e il Circo, a meno che non si moltiplichino le specificazioni, gli accidenti storici e le influenze ideologiche, con l'immenso sproloquio che ne consegue» (P. Veyne, *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, ombre corte edizioni, Verona 1998, pp. 20-1). Legato a Michel Foucault da una forte amicizia, Paul Veyne, storico e sociologo attento alla dimensione epistemologica, ritornando sulle questioni di metodo sollevate dal suo amico e collega al Collège de France, arrivava ad un punto essenziale per le sue stesse ricerche: se gli oggetti sembrano determinare i comportamenti, è in primo luogo la pratica, al contrario, a determinare i suoi oggetti. La relazione determina l'oggetto, e quest'ultimo non è che un correlato della pratica. Prima di questa – per tornare al problema affrontato nel testo – non esiste un eterno governato al quale ci si rapporta più o meno bene e nei confronti del quale si calibra il tiro per migliorarlo. Il principe che tratta il suo popolo come un bambino non immagina sia possibile fare altrimenti. Il governato non esiste al di fuori della pratica che gli viene applicata. E la pratica è null'altro di «ciò che la gente fa» (Ivi, p. 19). Avendo forse maturato

soprattutto del mondo antico, anche se gli stessi fenomeni indagati, attraverso forme e condizioni diverse, si presentino ancora nelle nostre società moderne (specialmente nelle pratiche di tipo “filantropico” e “mecenatistico”).

Se il simbolismo, sul piano antropologico, ci appare, come si è detto più volte, un fenomeno essenzialmente correlato alle forme di vita dell’uomo in generale, la funzione e il valore che i simboli acquistano nel corso della storia dipende dal contesto culturale e sociale entro il quale gli stessi acquistano un significato particolare. È soltanto all’interno di determinate culture che il dono acquista un valore simbolico socialmente riconosciuto, accettato e condiviso; e tale valorizzazione cambia con il mutare dei rapporti sociali. Detto altrimenti, la simbologia del dono, storicamente determinata, varia con il mutare di quelle relazioni sociali dalle quali esso stesso deriva il suo valore di simbolo. Di qui i diversi modi di intendere il dono, di concepire il valore simbolico che, ogni volta, gli viene assegnato: altruismo, disinteresse, gratuità, reciprocità, scambio, redistribuzione, contratto, omaggio dal basso, ostentazione dall’alto, carità, elemosina, mecenatismo, elargizione ecc. A seconda del contesto culturale e delle rispettive condizioni sociali del donatore e del destinatario, il dono assume un diverso significato. Non esiste un dono in sé, ma solo dei rapporti che dietro questa etichetta acquistano un determinato valore. Ogni epoca esprime un suo concetto di morale, di politica, di religione, di economia e di diritto e, su queste basi, a partire da determinati rapporti, il dono acquista un particolare valore simbolico.⁹¹⁶

Ad esempio, il dono «evergetico» – ciò di cui ora ci dobbiamo occupare – si presenta come una elargizione offerta dall’alto che esprime un dovere di status ed ostenta, al contempo, il prestigio del rango sociale. Si tratta di un dono fastoso e ostentato, che accompagna gli onori di chi ricopre una carica pubblica; di un dono, allo stesso tempo, obbligatorio e spontaneo, che simboleggia e rimarca la distanza sociale e il potere; di un dono non altruistico ma disinteressato (nella misura in cui si disinteressa del profitto materiale); ed, infine, di un dono che accontenta la folla e gratifica il suo benefattore (offrendogli onore, splendore, grandezza, “immortalità”).

Niente a che fare, dunque, con lo scambio economico, perché la ricerca di gloria, di potenza e prestigio, ciò che nutre ed alimenta i doni evergetici, va ben oltre ogni intenzione di scambio. A proposito della Grecia ellenistica scriveva, appunto, Paul Veyne:

«Non che il dono fosse la forma primitiva dello scambio; al contrario, i regali rivelano che lo scambio, o piuttosto il mercato, aveva molto meno importanza che ai giorni nostri (in particolare, il mercato del lavoro); e neppure il diritto e i regolamenti contavano molto. I rapporti personali avevano la supremazia su tutto».⁹¹⁷

una maggiore consapevolezza del fatto che sia necessario allontanare lo sguardo dagli «oggetti naturali» per percepire una determinata pratica che li ha oggettivati, capendo che esistono differenti pratiche che oggettivano, rispettivamente, una popolazione, una fauna, un popolo, scriveva ancora Veyne, «avrei senza dubbio scritto diversamente, o meglio in maniera opposta, il mio grosso volume sul Circo» (Ivi, p. 17).

⁹¹⁶ Non che il dono sia sempre e comunque il riflesso, l’immagine e il prodotto di una determinata epoca e di una specifica società. La storia, dice Paul Veyne, «è foriera di novità, non è fatta solo di “risposte” ai “bisogni dell’epoca” o “della società» (P. Veyne, *Quando l’Europa è diventata cristiana (312-394)*, Garzanti, Milano, 2010, pp. 32-3).

⁹¹⁷ P. Veyne, *Il pane e il circo*, Il Mulino, Bologna, 1984, p. 347.

Su questo piano, il dono manteneva, soprattutto, il suo valore simbolico: la valorizzazione del legame sociale prevaleva su tutte le altre motivazioni economiche o puramente materiali.

«Ottenere direttamente dei beni – scriveva ancora Veyne – non è l'unica preoccupazione degli uomini; essi tengono anche alla potenza, alla gloria e ad un'infinità di altre cose. [...] Gli uomini sono quindi egoisti, in quanto non fanno mai altro che il loro interesse, ed altruisti, perché non si interessano soltanto alle materialità dei beni e perché sono in grado di interessarsi agli interessi e ai piaceri altrui non meno che ai propri».⁹¹⁸

I notabili greci e romani, secondo la mentalità mecenatistica tipica degli evergeti, avevano bisogno di un pubblico, cercavano anzi il consenso del pubblico (e per questo le loro elargizioni devono essere viste nella loro magnificenza e spettacolarità); volevano il compiacimento di coloro (spesso una massa) ai quali l'offerta era destinata. I beni donati erano al servizio di quella particolare relazione e ne simboleggiano il carattere.

Come si può ben capire, non ci troviamo più nell'orizzonte arcaico del dono, in quel «sistema delle prestazioni totali» che, come abbiamo già visto, Marcel Mauss riferiva all'istituzione del *potlach*, al principio dualistico e antagonistico che si dispone secondo una logica della sfida e del duello, in un rapporto duale, personale, con la potenza avversaria.⁹¹⁹ Nel *potlach* chi dona si “arricchisce” del disprezzo della ricchezza, del potere di perdere di fronte all'altro. Si distruggono quelle eccedenze che, se aumentassero, sarebbero finite col pesare in maniera fatale sulla società, traducendo le disuguaglianze naturali in privilegi sociali e, quindi, in potere.⁹²⁰

Certo, nell'introdurre la nozione di *evergetismo*⁹²¹, Paul Veyne scriveva:

«L'evergesia è un “fattore sociale totale”: essa rappresenta un costume e persino un articolo delle leggi scritte, un atteggiamento ed un fenomeno di mentalità; essa ha una portata politica e sociale, ed anche una dinastica in quanto i notabili formano una nobiltà ereditaria di fatto se non di diritto. Gli aspetti economici e fiscali dell'evergetismo sono evidenti, proprio come gli aspetti religiosi e culturali: nell'antichità tutto ciò che è pubblico è quasi sempre religioso, e le feste e gli spettacoli pubblici, che noi consideriamo folclore, avevano tutti un aspetto o un pretesto religioso. Diritto, economia, società, cultura, religione, assistenza sono altrettanti capitoli nei quali potremmo suddividere il nostro tema».⁹²²

⁹¹⁸ Ivi, p. 65. Egoismo e altruismo non sono, in questo senso, termini opposti che si escludono a vicenda, e attraverso i quali è possibile stabilire se ci sia o non ci sia dono. Tutti e due gli elementi possono caratterizzare un “disinteresse” materiale come un “interesse” all'azione disinteressata. Di questa ambivalenza si nutre spesso lo spirito del dono.

⁹¹⁹ M. Mauss, *Saggio sul dono* (1923-24), in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1965. Si pensi, in effetti, al *potlach*, il rituale dei doni attraverso il quale la rivalità esasperata dei clan associati arriva alla distruzione materiale dei beni donati, e che Mauss, non a caso, prende a fondamento delle proprie teorie: il dono, in tal senso, non è che il legame simbolico di una “solidarietà ostile”, di una “alleanza insocievole”. Non vi sono in gioco le regole dell'economia, dell'utilità e dell'interesse: vi si espone, al contrario, lo stesso principio paradossale che organizza la comunità politica come luogo della differenza, della separazione, dell'antagonismo permanente.

⁹²⁰ P. Clastres, *La società contro lo stato. Ricerche di antropologia politica*, Feltrinelli, Milano, 1984.

⁹²¹ Come spiega Paul Veyne, la parola «evergetismo» è un neologismo o meglio, un concetto coniato da André Boulanger e da Henri-I Marrou, derivato dalla formula ufficiale dei decreti ellenistici attraverso i quali le città greche onoravano coloro che, con il loro denaro o la loro attività pubblica, «facevano del bene alla città». Si può dire in generale che un tale pubblico beneficio era considerato una «*evergesia*» (P. Veyne, *Il pane e il circo*, op. cit., p. 14). In altre parole, con il termine “evergetismo” si può intendere la generosità privata in favore del pubblico.

⁹²² Ivi, pp. 15-6.

Non si tratta, però, come si può ben capire, dello stesso «fenomeno sociale totale» descritto da Mauss. L'evergetismo, secondo la ricostruzione di Veyne, aveva, per certi versi, un carattere collettivo (o almeno rispondeva a un «atteggiamento collettivo»): coinvolgeva l'intera collettività (non era indirizzato ad individui o classi particolari) e riguardava aspetti diversi della vita sociale – la politica, l'economia, la religione e il diritto – spesso intrecciati tra loro. Ma ciò non basta a renderlo simile al *potlach*.

Tra i notabili greci e romani era vivo l'obbligo che impegnava i ricchi a sostenere le spese dei giochi e dei culti a beneficio della collettività. L'esigenza di donare in favore di un pubblico rifletteva la divisione e la distanza sociale e presupponeva l'esistenza di un potere politico autonomo (centrale e separato) esterno alla comunità. Per dirla con Weber, ci troviamo in un conteso sociale (regolato dall'amministrazione di notabili) in cui si è già consolidata una forma di razionalizzazione politico-economica che ha come sua fonte primaria la ricchezza, «il cui possesso è sufficiente a dare da solo la qualità di “capo”» (Weber 1961, I, p. 288).⁹²³

Detto altrimenti, in questo contesto sociale, le elargizioni evergetiche incarnavano la logica della stabilità e della differenza di *status* istituzionalmente inamovibile (riflettevano un comportamento sociale già istituzionalizzato). Il dono diventava ora strumento, espressione, indice e simbolo della disuguaglianza sociale ed era tendenzialmente teso a conservare e a riprodurre tale situazione all'interno della comunità. Rango e prestigio assumevano un valore misurato alla stabilità del potere e delle ricchezze. Non c'era più alternanza dei ruoli e dei ranghi: i ricchi restavano tali e difendevano le loro prerogative di rango.

Non dunque, la reciprocità antagonista del dono (il *potlach*), ma proprio la “distanza sociale” diventava il principio fondamentale attorno al quale ruotavano le istituzioni sociali. E proprio questa distanza, legittimata da istanze politiche, giuridiche ed economiche, alimentava la pratica simbolica del dono evergetico (non erano, perciò, le elargizioni a produrre distanza sociale). Le elargizioni pubbliche non servivano affatto ad assicurare il possesso dei beni e il potere ai notabili.⁹²⁴ La loro superiorità era percepita come un fatto “naturale”; anzi – scrive Veyne – «si ammetteva che gli uomini potessero essere diversi fra loro, come lo sono due specie viventi».⁹²⁵ I ricchi si vedevano riconoscere una superiorità “naturale” e il diritto soggettivo di comandare, e governava soltanto chi era abbastanza ricco per pagare. In questo senso, le evergesie rimarcavano il privilegio di governare (basato su un potere stabile e ritenuto legittimo) riservato ai notabili. «E più un privilegio è riservato a pochi – ancora leggiamo – più alto è il prezzo. Gli oligarchi trovano sempre delle motivazioni elevate per restare un gruppo chiuso».⁹²⁶

⁹²³ M. Weber, *Economia e Società*, Ed. di Comunità, Milano, 1961, I, p. 288. E scrive ancora Paul Veyne: «la disuguaglianza sociale trasformò in repubbliche nobiliari le città ellenistiche, anche quelle che erano state un tempo democratiche» (P. Veyne *Il pane e il circo*, op. cit., p. 175).

⁹²⁴ Scrive ancora Veyne: «Il regime dei notabili, il potere dei ricchi, sono completamente indipendenti dall'evergetismo, che non è che un fenomeno curioso, una specie di snobismo. Il regime dei notabili avrebbe funzionato benissimo anche senza di esso, e i notabili non avevano nessun interesse a fare del bene al popolo, poiché la nozione di equilibrio sociale non è che un'ingannevole metafora, mentre quella di interesse di classe è una nozione troppo rigida» (Ivi, p. 265).

⁹²⁵ Ivi, p. 281.

⁹²⁶ Ivi, p. 282.

Si diventava, dunque, evergeti per dovere di status: le elargizioni erano imposte dal rango e servivano a rimarcare la distanza che separava i notabili dal popolo.⁹²⁷ Possiamo dunque, in sintesi, affermare che il fenomeno dell'evergetismo aveva origine nella disuguaglianza sociale e, solo come effetto, comportava una reale redistribuzione del reddito.⁹²⁸ Una disuguaglianza troppo marcata – scrive, infatti, Veyne – «rende necessari, per colmare simbolicamente la distanza, dei gesti di generosità».⁹²⁹ Ed è proprio per questo che le evergesie erano vere e proprie ostentazioni di ricchezza.

La Grecia classica ed ellenistica, come la Roma repubblicana e imperiale, conosceva, pertanto, già la divisione sociale e dava per acquisiti i privilegi politici ed economici di rango e di status (come ad esempio il diritto di governare). Il dono non costituiva un principio di sfida e di reversione simbolica (come, appunto, nel *potlach*), non sovvertiva la stabilità del potere. Se i notabili dilapidavano parte della loro ricchezza per offrire giochi e culti al popolo, la loro magnanimità non aveva il senso della “provocazione” sociale: non comportava alcun rischio, non metteva in gioco il potere, ma rimarcava soltanto la distanza sociale. Se vi era dissipazione spettacolare delle ricchezze, consumo senza profitto, ciò serviva solo a riaffermare un potere stabile già acquisito; potere che proprio nella spettacolarizzazione della ricchezza si trasformava in prestigio.

Se il *potlach*, come descritto da Mauss, rendeva ancora visibile una società indivisa, le pubbliche elargizioni dei notabili greci e degli oligarchi romani assumevano i caratteri di una società già segmentata e divisa, e lasciavano vedere (simboleggiandola) la centralizzazione del potere e, appunto, la distanza sociale: una distanza che non poteva (e non doveva) essere colmata in alcun modo. Di fronte a un “pubblico” di “spettatori”, il dono diventava un dovere, un’obbligazione sentita, paradossalmente, come spontanea generosità. La magnanimità e la larghezza conferivano onore e prestigio ai notabili che, al contempo, per la loro funzione, si sentivano obbligati a spendere in favore della collettività, costretti a sacrificare parti delle loro ricchezze al godimento comunitario.

Si capisce subito che questo tipo di dono non rappresenta più la lente privilegiata per comprendere la società come un «tutto» omogeneo. Ci permette, al contrario, di cogliere la divisione sociale, anzi ne è forse l’indice di maggior portata simbolica. Se il dono tra uguali riproduce uguaglianza, il dono tra diseguali riproduce disuguaglianza e distanza. E ciò, si evidenzia soprattutto nelle elargizioni dei notabili greci e romani, che rimarcano la disuguaglianza e l’asservimento delle classi subalterne. Ed è forse anche per questo – e non solo per il carattere di ostentazione e il sospetto di corruzione – che le

⁹²⁷ La politica era, infatti, in quel tempo un aspetto del mecenatismo privato e la ricchezza ne era la condizione primaria. I doni evergetici non servivano a regolare la società politica stabilendo un equilibrio tra le parti e esorcizzando, in tal modo, l’“invidia” del popolo. Lungi dal creare un rapporto gerarchico, l’evergetismo si qualificava mediante quello stesso rapporto e al contempo lo simboleggiava.

⁹²⁸ Scrive Oswyn Murray: «L’intreccio fra ricchezza, politica di beneficenza e spese interne divenne sempre più rilevante nel mondo delle città-stato greche dopo la conquista di Alessandro, quando fu impossibile intraprendere azioni militari indipendenti, con il popolo sempre più costretto a far affidamento sulla disponibilità dei ricchi a sobbarcarsi tanto le responsabilità quanto le spese politiche. Il controllo dello stato da parte di chi deteneva la ricchezza era inevitabile, e così Atene, come altre città, di nome rimase una democrazia, ma di fatto era governata da pochi cittadini ricchi» (O. Murray *La città greca*, Einaudi, Torino, 1993, p. 137).

⁹²⁹ P. Veyne *Il pane e il circo*, op. cit., p. 352.

elargizioni evergetiche erano spesso giudicate immorali dai filosofi del tempo (da Cicerone, ad esempio).

Prima di procedere nel nostro percorso, occorre ancora segnalare un problema. Come in parte si è detto, non possiamo ridurre l'intera dimensione simbolica del dono alla sola funzione redistributiva, specialmente quando si tratta di «doni politici» come quelli liturgici ed evergetici. Ma cosa intendiamo per redistribuzione, specialmente sul piano economico?

Karl Polanyi ce ne ha data una spiegazione. Quando la divisione sociale comporta la disuguaglianza di status, alla *ripartizione* comune dei beni si sostituisce la *redistribuzione* delle ricchezze. Ciò è possibile qualora lo stanziamento dei beni sia concentrato in una sola mano, in un "centro". Polanyi, in effetti, si è ampiamente occupato, in diversi lavori, dei problemi riguardanti la redistribuzione economica delle ricchezze sia nelle società "pre-capitaliste" che in quelle dove i rapporti capitalistici sono predominanti. Attraverso i distinti concetti di «reciprocità», «redistribuzione» e «scambio» ha individuato, rispettivamente, le basi fondamentali dell'integrazione economica primitiva, arcaica e moderna. Secondo Polanyi, a queste tre «forme di integrazione», quali strutture elementari della circolazione dei beni, corrispondono diversi modelli di organizzazione sociale (e le specifiche basi istituzionali che ne stanno al fondamento), che rimandano all'idea di «simmetria», di «centralizzazione» e di «mercato». La reciprocità domina in comunità unite da legami di simmetria e complementarità, la redistribuzione implica l'esistenza di un certo grado di centralizzazione e lo scambio necessita invece la presenza di mercati regolatori dei prezzi. Ciò che a noi qui più interessa, come è ovvio, è la forma della redistribuzione, una forma evoluta di reciprocità (la reciprocità di tipo "asimmetrico", per intenderci, che comporta disuguaglianza di status), attraverso cui la ricchezza viene raccolta presso un centro e poi distribuita perifericamente in cambio di obbedienza. Questo modello di integrazione, sul piano economico, presuppone la divisione sociale, la centralizzazione del potere e una ripartizione ineguale delle ricchezze.⁹³⁰ Scrive Polanyi:

«Presso alcuni popoli primitivi la vita pubblica è molto più sviluppata che presso le attuali società dell'Occidente. Le feste pubbliche, le distribuzioni cerimoniali di viveri, le solennità religiose, le feste funebri, le visite di funzionari statali, i raccolti e le altre celebrazioni offrono occasioni illimitate di distribuzione su larga scala di viveri e, a volte, anche di manufatti. Un'importante funzione del capo è quella di raccogliere e distribuire questa ricchezza in tali occasioni cerimoniali, il che equivale a ridistribuire il prodotto che egli ha prelevato e immagazzinato. È indifferente che il prelievo fosse sancito dalla parentela, dai legami feudali, dai vincoli politici o direttamente dalla tassazione: il risultato è sempre lo stesso, e cioè l'immagazzinamento accompagnato dalla redistribuzione».⁹³¹

⁹³⁰Secondo Polanyi la redistribuzione consiste talvolta «in una vera e propria raccolta del prodotto e in un immagazzinamento accompagnato da ridistribuzioni». In altre occasioni, invece, «la "raccolta" non avviene fisicamente, ma soltanto in termini appropriativi, ossia come diritto di disporre dei beni là dove essi si trovano». In tal senso «forme redistributive si incontrano per diversi motivi, in ogni fase della civiltà, a partire dalle tribù primitive di cacciatori fino al vasto sistema di immagazzinamento dell'antico Egitto, della Sumeria, di Babilonia o del Perù» (K. Polanyi, *Economie primitive, arcaiche e moderne*, Einaudi, Torino 1980, p.148).

⁹³¹Continua Polanyi: «Ciò che agli occhi di un'occidentale può spesso apparire come tassazione dispotica o spietato sfruttamento dei soggetti, come nel caso di alcuni regni africani indigeni, più spesso non è altro che una fase di questo processo redistributivo» (K. Polanyi, *La sussistenza dell'uomo*, Einaudi, Torino, 1983, p. 67). Anche a proposito della *polis* greca, Polanyi ha evidenziato come una redistribuzione realmente efficiente sia stata per lo più associata a un'amministrazione pubblica centralizzata (Ivi, p. 219). Per quanto riguarda l'Atene del periodo classico, riferendosi ad un testo di Plutarco (*Cimone*), ha evidenziato come Cimone svolgesse il suo ruolo di

Tuttavia, come ha mostrato Paul Veyne, il senso delle elargizioni ellenistiche e romane non può essere ridotto al solo significato economico della redistribuzione. Vi entrano in gioco altri fattori (sociologici, politici, religiosi) che non presuppongono un tipo di condotta puramente economica, motivata dall'interesse e finalizzata all'acquisizione di beni e servizi, ma chiamano in causa altre qualità e condizioni che rimandano all'idea di «larghezza» di «lusso», di «consumo vistoso».⁹³²

Al tema della «larghezza», ad esempio, Jean Starobinski ha dedicato un libro importante.

«In latino – leggiamo –, *largitio* ha preso un significato molto esteso. La parola designa le liberalità del principe e quelle dei personaggi importanti di una provincia o di una città: mense pubbliche, terre, regalie fatte a una persona, in denaro o in natura, giochi, in breve tutto quello che possono offrire un edile, un console, un imperatore, un benefattore (o “*evergete*”). Coloro che hanno deciso di far rispettare la loro *autorità*, devono manifestare in molti modi la loro facoltà di aumentare e accrescere la prosperità».⁹³³

E ancora leggiamo:

«Agli occhi del filosofo, la magia dei potenti non ha valore, e i suoi giochi di prestigio devono essere svelati. In effetti, solo una visione ingenua del gesto munifico si lascia prendere dall'apparenza di un dono inesauribile. La meraviglia sussiste fin quando l'occhio dello spettatore resta fisso sulle mani di quell'abile giocoliere che è il donatore: i tesori ne sgorgano come se lui fosse la sorgente, e come se desse così se stesso in dono. Che illusione! Il popolo si lascia ingannare quando crede che l'abbondanza nasca spontaneamente a placare la sua sete. La riflessione preferisce interrogare. Osa porsi il problema degli antecedenti e delle conseguenze, di ciò che viene prima e di ciò che viene dopo».⁹³⁴

La parola “larghezza” esprime, in effetti, non solo una dimensione fisica di ampiezza, ma anche quella di prodigalità, dono, generosità. Proprio questa polivalenza semantica del termine, questo sottile gioco che associa spesso significati tra loro contrari, ha suggerito a Jean Starobinski l'idea di un dono fastoso

benefattore pubblico comportandosi come un anfitrione privato: «egli bonificò a sue spese la zona paludosa a sud dell'Acropoli, e abbellì la città piantando alberi nell'agora e trasformando l'Accademia da sobborgo arido e desolato in un parco solcato da ruscelli e attrezzato, sempre ad opera sua, con piste levigate e viali ombrosi» (Ivi, pp. 219-20). Secondo la ricostruzione di Polanyi, la ricchezza di Cimone, ridistribuita attraverso numerose «liturgie», avrebbe impedito a Pericle (la cui politica era quella di «distribuire al popolo gli stessi beni del popolo») di giungere al potere.

⁹³² A proposito del «consumo vistoso», Thorstein Veblen pensava che feste e liberalità potessero servire, oltre che il bisogno religioso, lo svago e l'allegria, il desiderio di vanità proprio dei ricchi (T. Veblen, *La teoria della classe agiata*, Einaudi, Torino, 1981). In tal senso metteva in risalto il valore simbolico (e non solo economico) della ricchezza. La sua teoria della classe agiata però, secondo Veyne, non è in grado di spiegare l'evergetismo antico, e i motivi addotti dal sociologo americano rappresentano soltanto una deduzione *a posteriori* a partire dal fatto che le classi agiate fanno effettivamente impressione sui loro spettatori. «Il fasto – scrive Veyne – è grandezza che si mostra ma che, se autentica, si compiace innanzitutto di se stessa, al punto che essa non misura l'effetto che fa sullo spettatore: il suo linguaggio simbolico è spesso oscuro perché si preoccupa più di esprimersi che di comunicare» (P. Veyne *Il pane e il circo*, op. cit., p. 276). Al notevole evergete non interessava la reazione dello spettatore; non si curava di fare impressione sulla folla. Il suo comportamento mecenatistico aveva come scopo principale l'«autogratificazione». Se poi l'ostentazione di ricchezza impressionava il popolo, questo era soltanto un effetto secondario.

⁹³³ J. Starobinski, *A piene mani. Dono fastoso e dono perverso*, Einaudi, Torino, 1995, p. 14.

⁹³⁴ Ivi, p. 26.

e, al contempo, perverso. L'altra faccia della "larghezza", quella più oscura e nascosta, è infatti razzia, saccheggio, abuso fiscale (i peggiori imperatori romani sono stati quelli che hanno fatto più donazioni). «Dare sussidi a un popolo sfruttato – ricorda ancora Starobinski citando quanto scritto da Jaucourt nell'*Encyclopédie* –, significa rivestirlo con una mano, e strappargli la pelle con l'altra».⁹³⁵ E dare senza essere ripagati (nel senso verticale discendente) vuol dire mettersi a un livello quasi divino. Ma non si tratta del dono puro, del dono senza contropartita: le elargizioni chiedono in cambio venerazione.

Nell'Impero romano d'oriente, l'imperatore era detto *plutopoios*, creatore di ricchezza (ma come specifica Paul Veyne si trattava, più che altro, di una pratica legata al clientelismo). L'immagine è quella della profusione solare (con cui il sole sparge la sua luce su tutti gli uomini), del sole dispensatore. A questa meraviglia, a questa immagine prodigiosa dell'abbondanza corrisponde comunque un dono ambiguo, che agli occhi dei moralisti non può che apparire perverso. Dietro l'illusione di un dono inesauribile che meraviglia il pubblico spettatore, si nasconde l'inganno. Aristotele, Cicerone e Seneca, nei loro scritti, hanno ammonito i prodighi, gli ambiziosi, che per mezzo della «larghezza» sperperano le ricchezze sperando di acquistare gloria e prestigio agli occhi dei contemporanei. La «*sparsio*» romana, la distribuzione dei doni alla folla (doni che rimandano ad un tipo di «regalità divina» che crea ricchezza dal nulla)⁹³⁶, non è che elargizione di ciò che in precedenza è stato sottratto (saccheggiato al) popolo.⁹³⁷ Il moralista e lo scettico non possono non coglierle questa ambivalenza.

Se, dunque, il dono arcaico era territorio dell'antropologia (che gli affidava linguaggio e gli conferiva un senso come «sistema delle prestazioni totali»), ora, per ciò che riguarda le pubbliche elargizioni nella Grecia ellenistica e nella Roma repubblicana e imperiale, entra in scena la sociologia storica. Attraverso la nozione di *evergetismo*, Paul Veyne costruisce il suo "tipo ideale" di dono per comprendere il rapporto specifico che, a determinate condizioni sociali, lega tra loro governanti e governati. Il sistema evergetico, come si è già accennato, si delinea così come un'un'istituzione particolare che obbliga la classe dei ricchi governanti a donare in favore del popolo; come un insieme di elargizioni (feste, spettacoli, giochi, edifici pubblici ecc.) offerte dai notabili cittadini a vantaggio della collettività. E al contrario del dono tra eguali che riproduce tendenzialmente eguaglianza, quello evergetico restituisce distinzione e distanza sociale. Ma vediamo, in breve, come Paul Veyne ha ricostruito i caratteri di questo fenomeno.

Prima di tutto, l'atteggiamento evergetico non si spiega tanto attraverso l'interesse individuale o di classe, ma si identifica, a grandi linee, con l'antico spirito nobiliare che incrementava spettacoli, giochi ecc. per la gloria di un'intera dinastia. Niente a che vedere quindi (almeno direttamente) con il problema della redistribuzione economica o della scarsità materiale, né con la spolticizzazione delle masse o con il calcolo interessato dei ricchi notabili. Scrive Veyne: «Anche se la scarsità dei beni fosse sostituita

⁹³⁵ Ivi, p. 28.

⁹³⁶ Come scrive Starobinski, tale pratica è stata rintracciata anche nell'antico Medio Oriente e nelle culture mediterranee. «L'uomo ricco, ad Atene, era tenuto a compiere delle *liturgie*: si faceva carico delle spese per un coro (*choregia*) per un pasto pubblico (*hestiasis*), ecc. I ricchi, d'altra parte, non mostravano uno zelo eccessivo nell'adempiere a questi obblighi costosi. Esistevano anche varianti meno dispendiose» (Ibid, pg. 15).

⁹³⁷ Starobinski ha restituito al termine *largesse* diversi significati che ruotano intorno sia all'idea di abbondanza che di privazione.

dall'abbondanza, le lotte sociali continuerebbero, poiché sussisterebbe la pluralità delle coscienze e, con esse, la lotta per il potere e il "prestigio".⁹³⁸ Se, infatti, l'*evergetismo* ha assolto, in qualche modo, una funzione di redistribuzione delle ricchezze, lo ha fatto solo in forma accessoria o accidentale⁹³⁹, e non attraverso un calcolo strumentale, ma grazie a un comportamento mecenatistico.⁹⁴⁰ Non si tratta, quindi, di un «sostituto naturale» di un'assenza di fiscalità diretta e neanche un modo per rendere «spoliticizzato» un popolo (che era già, di per sé, spoliticizzato). «L'*evergetismo* – scrive Veyne – è l'unione di tre "temi": il mecenatismo, le elargizioni più o meno simboliche che gli uomini politici fanno di tasca propria data la carica che ricoprono (*ob honorem*), ed infine le donazioni e le fondazioni funebri». ⁹⁴¹ I notabili dell'epoca sentivano il desiderio privato – e allo stesso tempo percepivano il dovere politico – di esprimere pubblicamente il loro splendore e la loro magnificenza.⁹⁴² Il diritto di governare riservato dalla città agli aristocratici era vissuto dagli stessi come una forma di superiorità sociale: il "consumo vistoso" doveva esprimere (ed evidenziare) la superiorità di status.

I notabili dirigevano la città perché disponevano del tempo necessario e perché la loro condizione sociale godeva della stima generale. Data la loro situazione economica, erano in grado di governare senza ricevere ricompense se non puramente simboliche. Disponevano infatti di un reddito autonomo dato

⁹³⁸ Continua Veyne: «Gli interessi accaniti sono molti e, inoltre, vengono continuamente modificati: la storia di ogni società, fino a oggi, non è stata mai lotta di classe ma lotta di ruoli. La schiavitù è un rapporto giuridico e non di produzione, il feudalesimo è molto più che un rapporto economico, la relazione tra artigiano e apprendista è un semplice ruolo. [...] L'interesse individuale si situa al di là del "ruolo" (il ruolo è o non è interessante) e anche al di là degli interessi collettivi, che bisogna costruire partendo da esso, invece di considerarlo come un interesse obiettivo» (P. Veyne *Il pane e il circo*, op. cit., pp. 290-91).

⁹³⁹ L'*evergetismo* non aveva come suo scopo essenziale la redistribuzione delle ricchezze a gruppi sfavoriti (come ad esempio la beneficenza cristiana verso i poveri). Non era un "ammortizzatore" sociale, né si faceva direttamente carico dell'adempimento di compiti che sarebbero dovuti spettare alla collettività. Se ciò avveniva era per una particolare coincidenza tra circolazione di beni e le motivazioni mecenatistiche. Poteva accadere infatti assai raramente (stando alle relative testimonianze storiografiche raccolte da Veyne) che il popolo, per causa di lunghe e ingenti carestie, reclamasse non più "spettacoli" ma del "pane". In questo raro caso le evergesie diventano una posta della lotta di classe: il contenuto del dono evergetico poteva allora coincidere con la distribuzione gratuita o l'abbassamento del prezzo del grano. Scrive Veyne: «Il primo modo, a cui i moderni pensano esclusivamente (perché ragionano con la mentalità di chi vive in regime di democrazia indiretta), è la redistribuzione, cioè una via di mezzo tra la giustizia e lo *status quo*, ovvero tra i due ideali della politica. La spiegazione non è assurda, e può certamente valere per altre epoche storiche; ma, in quei tempi lontani, in cui l'economia non era ancora una professione, la classe politica considerava i suoi vantaggi economici soltanto come strumenti della sua superiorità politica e sociale» (Ivi, pp. 655-6).

⁹⁴⁰ Ancora leggiamo: «La teoria della redistribuzione non è che una finzione secondo cui la vita sociale assomiglia ad una società per azioni. Gli uomini sono degli egoisti lucidi, proprio come degli azionisti: essi deliberano sui loro interessi, prima di aderire a una società, ne studiano lo statuto, valutano la sua equità e non si fanno influenzare» (Ivi, p. 269). I diversi tipi di redistribuzione, nel corso della storia, si spiegano con motivi tra loro diversi e non riconducibili ad un'unica legge generale. L'*evergetismo* non ha una funzione istituzionalmente e programmaticamente redistributiva, come non ha la funzione di ristabilire, a livello politico, un equilibrio che gli uomini ignorano. «Le teorie del contratto sociale e dell'equilibrio sono delle finzioni razionalistiche e hanno un valore normativo, come la teoria del mercato a concorrenza perfetta in economia» (Ivi, p. 270).

⁹⁴¹ Continua Veyne: «Gli albori di queste pratiche nel mondo greco appaiono nel corso del quarto secolo, e soprattutto verso il 350 a. C.; è nella seconda metà del secolo che si può scoprire l'*evergetismo* allo stato nascente; esso si manifesta mediante donazioni o fondazioni religiose, monumenti coregici per mezzo dei quali un liturgo diventa mecenate per esprimere e perpetuare la sua gloria in un edificio, mediante pubbliche sottoscrizioni (*epidosis*) e pubbliche promesse di elargizioni, ed infine mediante la generosità dei magistrati che sostengono di persona le spese della loro carica o offrono elargizioni in onore della loro funzione» (Ivi, p. 177).

⁹⁴² L'atteggiamento pagano di fronte alla morte denota una forte volontà di essere ricordati come magnanimi. Il dono mecenatistico era pertanto intimamente legato al desiderio di venir ricordati (i lasciti alle fondazioni, il fasto funerario e le stesse iscrizioni funerarie testimoniano questo grande "desiderio di immortalità").

dalla proprietà di terre e di schiavi o da un esercizio professionale. Era dunque un fatto scontato che la politica competesse ai notabili come loro dovere. Erano loro i “proprietari” del governo cittadino: i loro interessi di ceto (privati) collimavano con l’interesse pubblico. Il fenomeno evergetico era infatti profondamente connesso alla funzione pubblica (prosperava attorno alle magistrature, alle liturgie e ai sacerdoti). Gli evergeti si accollavano, in caso di bisogno, «le spese del loro ufficio, come un imprenditore che sostiene le spese della sua impresa».⁹⁴³ Pagavano quello che c’era da pagare per il funzionamento dell’apparato che gli “apparteneva” e per il quale si contava su di loro. E non pagavano per governare, ma *perché* governavano. La carica pubblica aveva un prezzo, ma questo era solo un «effetto naturale» della superiorità sociale. Superiorità, oltre tutto, sottolineata dal conferimento di pubblici onori, come elogi, contrassegni onorifici, corone e statue. «Il fatto che “il” notabile sia evergete e onorato – scrive Veyne – fa sì che ogni notabile debba o dovrebbe esserlo, e che gli onori ricompensino, in coloro che li hanno meritati, una generosità che è tipica della loro classe».⁹⁴⁴ Niente «spoliticizzazione delle masse», niente «disimpegno politico»: la città trovava normale vivere alle spalle dei suoi magistrati.⁹⁴⁵ I doni evergetici non incidevano direttamente sulla realtà politica: più che creare e costituire il rapporto tra notabili e plebe, ne erano l’indice e l’espressione simbolica. L’evergetismo forniva una giustificazione, e una legittimazione, della distanza sociale, contribuendo a non politicizzare le masse contro gli effettivi detentori del potere politico. Non «spoliticizzava» le masse, ma contribuiva a mantenere stabile l’assetto politico-istituzionale della società di cui già era espressione.

L’evergetismo era dunque un fenomeno collettivo e civico, in quanto andava a beneficio dell’intera città e dell’insieme dei cittadini. Rispecchiava lo stile aristocratico dei notabili che ostentavano ed elargivano le proprie ricchezze, esprimeva un’idea di «superiorità politica» e rappresentava ciò che la collettività si aspettava dai ricchi governanti: un contributo alla spesa pubblica. Il governo della città appresentava un “onore” riservato di fatto e di diritto alla classe dei notabili, ed era sentito come un loro dovere di status (la città era, per capirci meglio, una loro “proprietà”, una propria impresa privata). Il potere veniva

⁹⁴³ P. Veyne *Il pane e il circo*, op. cit., p. 223.

⁹⁴⁴ Ivi, p. 230.

⁹⁴⁵ Scrive Jean Baudrillard: «Le masse non sono mai impegnate politicamente o storicamente in modo cosciente. Non lo sono mai state, se non per farsi bucare la pelle, ma in piena irresponsabilità. E non è una fuga di fronte al politico, ma l’effetto di un antagonismo inesplicabile tra la classe (casta?) portatrice del sociale, del politico, della cultura, padrona del tempo e della storia, e la massa informe, residuale, spossessata di senso» (J. Baudrillard, *All’ombra delle maggioranze silenziose ovvero la morte del sociale*, Cappelli, Bologna, 1978, p. 44). Riferendosi poi al «consumo spettacolare», Baudrillard scrive ancora: «La pratica delle masse non ha molto spesso (e forse mai) avuto a che fare con i bisogni. Esse hanno fatto del consumo una dimensione di *status* e di prestigio, di gioco al rialzo inutile o di simulazione, di *potlatch* che comunque eccedeva il valore d’uso. Si ha un bel cercare da ogni parte (propaganda ufficiale, associazioni di consumo, ecologi e sociologi) di inculcare loro il buon uso e il calcolo funzionale del consumo: è un tentativo senza speranza. Tramite il valore/segno e la posta sfrenata del valore/segno (in cui gli economisti, anche quando tentano di integrarlo come variabile, non hanno cessato di vedere una deviazione della ragione economica), le masse danno scacco all’economia, resistono all’imperativo “oggettivo” dei bisogni e all’equilibrio razionale dei comportamenti e dei fini. Valore/segno contro il valore d’uso: è già una distorsione dell’economia politica» (Ivi, pp. 50-51). Leggiamo ancora: «Le masse resistono scandalosamente all’imperativo della comunicazione razionale. Si dà loro del senso, esse non vogliono che spettacolo. Nessuno sforzo ha mai potuto convertirle alla serietà del codice. Si danno loro messaggi, esse non vogliono che segni, idolatrano il gioco dei segni e degli stereotipi, idolatrano tutti i contenuti, perché si risolvono in una sequenza spettacolare. Ciò che rigettano è la “dialettica” del senso. (...). Le masse oppongono il loro rifiuto del senso e la loro volontà di spettacolo all’ultimatum del senso stesso» (Ivi, pp. 16-17).

dunque loro conferito e riconosciuto, come si è ricordato, senza alcun obbligo di restituzione se non in misura “simbolica”. La politica era un privilegio onorifico. Offrire spettacoli, feste religiose, banchetti, costruire palazzi pubblici, bagni, acquedotti e monumenti, adornare ed abbellire la città era un dovere riservato ai notabili e un loro esclusivo diritto; gli edifici pubblici esprimevano e simbolizzavano la loro grandezza e magnificenza. Il popolo ammirava i suoi evergeti.

Non bisogna dunque credere che il malcontento popolare sia stato il vero movente delle donazioni. Proprio per questo l’atteggiamento evergetico, come ha ben evidenziato Veyne, assumeva un aspetto paradossale: le donazioni pubbliche facevano impressione nella misura in cui non miravano a farla. I sudditi erano inclini a considerare i loro governanti delle quasi divinità perché da loro proveniva il «disdegno narcisistico» tipico degli dei. Ma non si trattava di una condotta «irrazionale» (di “mancanza di razionalità”). Gli evergeti, e in particolare gli imperatori romani, erano – come ha scritto Jon Elster commentando Paul Veyne – «non razionali nel senso che il loro comportamento era espressivo anziché strumentale».⁹⁴⁶ La generosità, almeno all’origine del fenomeno evergetico, non era strumentale al dominio: il potere dei governanti – si è detto – era un effetto della distanza sociale. L’affetto del popolo non serviva a conservare il potere dei notabili, così come le elargizioni non servivano direttamente lo scambio politico. Si trattava essenzialmente di prestigio e di dovere di status. Che poi, specialmente a Roma, le elargizioni favorissero scambi illeciti e prassi corruttive, ciò non cambia di molto le cose. Soltanto i “moralisti” ne facevano una questione (Cicerone, ad esempio, se rifiutava l’usanza delle pubbliche elargizioni sul piano teorico, ne ammetteva tuttavia l’utilità sul piano della prassi. Ma invitava comunque alla cautela: anche se non intaccavano il Tesoro pubblico, le frequenti elargizioni abituavano la plebe all’idea di avere diritti sociali e non solo il dovere di obbedire).

Ora, Marcel Mauss, come si è visto, aveva visto nel *potlach* un «fatto totale» paradossalmente fondato, al contempo, sulla spontaneità e sull’obbligazione. Così, alla fine del suo *Saggio sul dono*, scriveva: «Sarebbe bene rimettere in un crogiolo tutti i concetti giuridici ed economici che ci compiacciamo di contrapporre: libertà ed obbligo, liberalità, generosità, lusso e risparmio, interesse, utilità».⁹⁴⁷

Eco il paradosso: il dono, tanto più è spontaneo quanto più è in grado di obbligare; tanto più è generoso quanto più è capace di vincolare; tanto più, quindi, si manifesta come dono quanto più si risolve nel suo esatto contrario: nel debito, nell’obbligazione, e ciò non malgrado sia gratuito, ma proprio in virtù di ciò. Obbligo e generosità, sia pur come termini opposti, paradossalmente coincidono.

L’evergetismo, sia pur esperito in un diverso contesto storico, sociale e culturale, si nutre dello stesso paradosso: generosità e spontaneità, coincidono, al tempo stesso, con doverosità e obbligatorietà. Scrive Paul Veyne: «Ogni evergesia si spiega nello stesso tempo con la generosità dell’evergete, che ha le sue motivazioni, e con la costrizione esercitata su di lui dalle aspettative degli altri, dall’opinione pubblica e dal suo stesso ruolo».⁹⁴⁸

⁹⁴⁶ J. Elster, *Uva acerba. Versioni non ortodosse della razionalità*, Feltrinelli, Milano, 1989, p. 85.

⁹⁴⁷ M. Mauss, *Saggio sul dono*, op. cit., p. 279.

⁹⁴⁸ Continua Veyne: «Questo doppio carattere rende l’evergetismo un fenomeno quasi unico; se fossero soltanto obbligatorie, le evergesie sarebbero una tassa o una liturgia; se invece fossero spontanee, nulla distinguerebbe un

Le elargizioni evergetiche esprimono sia il piacere di donare, sia il dovere morale di farlo. In questo senso l'*animus donandi* esprime un'inclinazione spontanea che si accorda a un dovere. La città si aspetta dai ricchi notabili una generosità conforme al loro rango, e questi non possono sottrarsi all'obbligo di donare senza per questo "perdere la faccia".

Su questo piano, l'evergetismo consiste nel mettere a profitto la generosità dei notabili: si cerca di rendere le elargizioni un dovere morale senza inibire nei ricchi il desiderio di mostrarsi munifici⁹⁴⁹. L'evergetismo non era, infatti, un "diritto" che la città poteva vantare nei confronti dei ricchi; non era un'imposta: il venir meno alle elargizioni non era considerato un reato. Le elargizioni esprimevano solo il dovere morale dei ricchi nei riguardi della città. In altre parole, i cittadini non potevano costringere i notabili a donare (non si esige un dono come se fosse dovuto), ma al tempo stesso questi ultimi non potevano sottrarsi ai loro doveri civici.

L'evergete dimostrava in ogni caso un atteggiamento più incline alla spesa che al guadagno, e nel suo comportamento la generosità veniva in qualche modo sentita come un dovere. Anzi, si trattava di una «spontaneità moltiplicata dalla costrizione» – così scrive Veyne – alimentata dall'aspettativa collettiva e dalla rivalità dei notabili, i quali, conformi al costume aristocratico, gareggiavano in generosità. Se, infatti, i ricchi cittadini si sentivano da una parte sollevati qualora uno di loro avesse voluto versare più di quanto esigeva il costume (ogni evergete, secondo Veyne, sperava nell'intimo di riversare sugli altri una parte del fardello comune), dall'altra, la volontà di distinguersi per generosità ed essere per questo onorati, diventava, tra loro, il pretesto di una vera e propria competizione. Ogni dono provocava altri doni, e questa sfida al rialzo alimentava il sistema delle pubbliche elargizioni. Agonismo, rivalità e competizione davano nutrimento alle pubbliche donazioni.

Per altri versi, e seguendo diversi percorsi, Max Weber ha restituito alcuni caratteri dei costumi dei signori feudali che, in qualche modo, rimandano all'evergetismo greco e romano:

«L'esigenza dell'ostentazione, dello splendore esterno e della magnificenza imponente, il bisogno di corredare la condotta della vita con oggetti di uso che non hanno un fondamento di esistenza nell'"utile", ma che sono invece inutili nel senso di Wild, in quanto sono "belli", sorge in primo luogo dal bisogno di un prestigio di ceto come mezzo eminente di potenza per l'affermazione della posizione di potere mediante la suggestione delle masse. Per gli strati dei signori feudali, il "lusso" – nel senso di un rifiuto dell'orientamento del consumo razionale rispetto allo scopo – non è qualcosa di "superfluo", ma uno dei mezzi della loro affermazione sociale [...]. Gli strati privilegiati per posizione di ceto sono ben lontani dal concepire la loro esistenza in modo funzionale, come mezzo al servizio di una "missione", di un'"idea" che deve essere realizzata in base a uno scopo».⁹⁵⁰

evergete antico da un mecenate americano, che dona a suo piacimento, senza che il suo mecenatismo sia un obbligo morale» (P. Veyne *Il pane e il circo*, op. cit., p. 199).

⁹⁴⁹ Scrive ancora Veyne: «Se instaurare l'evergetismo fu più facile che fondare un sistema fiscale, ciò era dovuto alla disposizione dei mecenati a donare con ostentazione: i notabili erano più disposti a fare elargizioni che un corpo civico a pagare le tasse. Se la disposizione a donare non fosse esistita non vi sarebbe stato evergetismo, se una costrizione informale non si fosse aggiunta a quella disposizione, si sarebbero avuti degli atti isolati di mecenatismo, come se ne trovano in ogni società, ma non un sistema permanente, una fonte abbondante e perenne di beni collettivi» (Ibid).

⁹⁵⁰ M. Weber, *Economia e Società*, op. cit., II, pp. 426-7.

Se dovessimo usare ancora le parole di Weber, potremmo considerare il fenomeno evergetico come un «mezzo di affermazione sociale».⁹⁵¹ E potremmo annotare anche ciò che Norbert Elias ha scritto a proposito degli strati alti della società cortese: «La garanzia stessa di conservare la posizione sociale raggiunta da una famiglia e ancor più l'aumento del prestigio e del successo sociali dipendono dal fatto che i costi per il mantenimento della casa, il consumo e soprattutto le spese sono legati in primo luogo al rango sociale, allo status o al prestigio che si possiedono o che si perseguono».⁹⁵² Occorre essere splendidi e munifici: di qui l'obbligo di spendere in misura adeguata al proprio rango, di elargire in proporzione al proprio status. Si tratta, come ancora ha sottolineato Elias, di un modello di socializzazione ispirato ad una tradizione, che imprime nella mente del singolo l'obbligo di essere grandioso come impone il suo rango; sarebbe una vergogna accrescere le proprie sostanze senza dilapidare le eccedenze. E ciò avviene in quanto i membri della «società di corte» sono continuamente esposti alla pressione di una struttura di interdipendenze che prevede l'agonismo, la competizione e la gara di status. Le spese suntuarie e le pubbliche elargizioni si alimentano in un sistema concorrenziale in cui ognuno cerca di superare l'altro in generosità.

Se Marcel Mauss considerava, dunque, il dono arcaico una sorta di «contratto sociale primitivo», Paul Veyne definiva l'evergetismo, un «patto storico collettivo»; ma si trattava di un «contratto» «arbitrario», «convenzionale» e «ideologico».⁹⁵³ Qualcosa che rimandava forse – e in questo senso il pensiero di Veyne appare in linea con il pensiero di Durkheim e di Mauss – ad una forza sociale vincolante che di per sé implicava un “essere” sociale trascendente le entità (e le volontà) individuali. L'evergetismo, infatti, non aveva la funzione istituzionale e programmatica di ristabilire e assicurare un equilibrio politico (che gli stessi uomini, ignoravano e non rivendicavano affatto), ma permetteva soltanto che tale equilibrio non si guastasse. Le elargizioni dei notabili non erano la diretta espressione di esigenze e strategie politiche; vi era già una situazione storica preconstituita, alla quale il sistema evergetico dava solo legittimità e garanzia.

⁹⁵¹ Siamo ben lontani dall'*ethos* borghese. L'etica nobiliare richiede una spesa finalizzata al prestigio e al consumo vistoso e alimentata dalla pressione della gara di status.

⁹⁵² Continua Elias: «Chiunque non possa comparire in modo adeguato al suo rango perde il rispetto della società in cui è inserito; nella continua gara per lo status e il prestigio, verrà sopravanzato dagli altri concorrenti e correrà il rischio di dover rimanere, rovinato, in disparte e di doversi distaccare dalla cerchia del gruppo di rango e di status cui apparteneva. L'obbligo di spendere in misura adeguata al suo rango esige da lui nei confronti dell'uso del denaro un'educazione diversa da quella della borghesia» (N. Elias, *La società di corte*, Il Mulino, Bologna, 1980, p. 70).

⁹⁵³ Scrive Veyne: «Si è stabilito alla fine un contratto sociale tra i notabili e la plebe, ma questo contratto è storico, “arbitrario”, convenzionale e ideologico [...]. In altri termini, tra le relazioni politiche quotidiane e l'essenza del politico si deve ammettere l'esistenza di un livello intermedio che chiameremo contratto storico» (P. Veyne *Il pane e il circo*, op. cit., p. 294). Per Veyne, questo contratto non discende dall'essenza del politico: l'evergetismo non serviva ad assicurare l'equilibrio politico, e l'equilibrio sociale è altrettanto indeterminato. «Ma il contratto non si riduce nemmeno alle relazioni quotidiane; al contrario, esso le spiega e le definisce, perché è il loro presupposto» (Ibid). Il contratto evergetico («il pane e il circo») non assicurava la pace sociale, ma permetteva soltanto che non si guastasse. L'evergetismo ha cioè assicurato un «mezzo millennio di pace e di equilibrio», nel senso che, essendo una delle clausole principali del contratto storico tra i notabili e la plebe, vi sarebbero stati turbamenti se i notabili lo avessero violato.

Il nodo della questione era dunque questo: il governo dei notabili non accordava il circo al popolo per spoliticizzarlo, «ma lo avrebbe sicuramente politicizzato contro di sé nel caso che glielo avesse negato».⁹⁵⁴

Il popolo si aspettava, come se gli fossero dovute, le elargizioni che in origine erano solo libere donazioni individuali; d'altro canto – si è già detto – i notabili sentivano l'elargizioni come un dovere di status. Gli evergeti non potevano violare il loro dovere di generosità nei riguardi della città senza rischiare lo scatenamento di turbamenti sociali (i notabili, dopotutto, erano consapevoli che il loro privilegio politico comportava necessariamente una compensazione materiale e che una carica onorifica obbliga sempre larghezza e generosità).

L'attività politica era in quel tempo una dignità e non una professione. I notabili erano tenuti ad occuparsi degli affari di stato, era un loro dovere: non erano delegati del popolo, funzionari, ma, piuttosto, «capi naturali» che derivavano la loro autorità dal prestigio, dal talento politico e dalla loro potenza economica. La dignità politica, che comportava il prestigio del comando (l'attività di governo), era un compito riservato ai notabili, una loro proprietà esclusiva. «In epoche in cui tutte le supremazie sono in mano ai ricchi, solo questi – scrive Veyne – hanno i mezzi, il diritto e il dovere di badare agli interessi collettivi».⁹⁵⁵

Comunque sia, ancora intorno al 200 a. C., stando alla ricostruzione di Veyne, l'evergetismo non era ancora divenuto realmente un dovere di stato e l'evergete veniva considerato, più che altro, un demagogo. Solo più tardi il popolo si adattò allo stile evergetico dei notabili e considerò le loro elargizioni un diritto acquisito. Fu così che il patto evergetico (in base al quale una classe governa e offre, mentre l'altra obbedisce e riceve) finì per sembrare giusto perché, come sottolinea ancor Veyne, «nelle condizioni dell'epoca, un patto più giusto non era politicamente possibile».⁹⁵⁶

«Il popolo non accettò lo scambio perché lo trovava equo o vantaggioso, ma si adattò ad uno stato di fatto, alla potenza dei notabili; questi trasformarono il mecenatismo individuale in un dovere di stato, non per obbligarsi mutuamente a rispettare le clausole di un contratto, ma per conservare uno stato di fatto che assicurava loro una superiorità gradevole per tutti».⁹⁵⁷

Attraverso le elargizioni, i notabili accrescevano il loro prestigio e rinsaldavano le barriere sociali. Alla base del «patto evergetico» vi era dunque la distanza sociale reinterpretata sul piano politico. Il «patto» veniva accettato sulla base di un rapporto sociale precostituito e le donazioni evergetiche non erano che il simbolo di questo rapporto.⁹⁵⁸ Detto altrimenti, il dato sociologico (la distanza sociale) era predominante rispetto a quello politico ed economico.

Su questo piano, Veyne ha ben evidenziato come lo stile aristocratico alimentava un «gioco di competizione», così irrazionale, dal punto di vista politico ed economico, quanto lo sperpero dovuto alla

⁹⁵⁴ Ivi, p. 81

⁹⁵⁵ Ivi, p. 100.

⁹⁵⁶ Ivi, p. 293.

⁹⁵⁷ Ivi, p. 292.

⁹⁵⁸ Il dono, secondo Veyne, era solo un «indice» e non la struttura del rapporto sociale.

pura ostentazione⁹⁵⁹. Ed è arrivato anche a paragonare il sistema evergetico al *potlatch* primitivo, definendolo una «*passione*» divorante «come quelle che, presso i popoli civilizzati si scatenano solo per il potere “politico” e la ricchezza “economica”» (Veyne 1994, p. 107). Ma se da un lato si è sbarazzato del razionalismo funzionalista⁹⁶⁰, dall'altro ha ravvisato nel fenomeno evergetico una sorta di razionalizzazione della distanza sociale. Al governo dei notabili evergeti, interessati a difendere la superiorità sociale, il popolo si adattava chiedendo in cambio il pane e il circo (per questo egli parla, riferendosi a Festinger, di «riduzione di dissonanza»). La sottomissione del popolo si traduceva in obbedienza consensuale e i notabili governavano per un diritto ritenuto legittimo. Ma la distanza si pagava a caro prezzo: di qui tutti gli obblighi finanziari a carico del ceto aristocratico. In tal senso si può dunque parlare di “patto storico”, solo in quanto vi opera una sorta di adattamento sociale, di cui lo scambio rappresenta nient'altro che una conseguenza (nella ricostruzione di Veyne l'evergetismo è soltanto espressione e non causa di questo adattamento).⁹⁶¹

Gli evergeti greci e romani, dunque, poiché ritenevano che la loro superiorità di rango fosse già riconosciuta e il loro potere consolidato, non elargivano con l'intento di dominare il popolo (l'evergetismo non produce diseguaglianza ma la presuppone). Le pubbliche elargizioni, si è visto, evidenziavano simbolicamente una situazione politica e sociale preesistente. Il loro effetto principale era quello di «non politicizzare» il popolo contro il governo privandolo dei suoi piaceri più elementari (e non di «spoliticizzare» le masse). I notabili volevano, da un lato, che il loro status li separasse dalla plebe, ma, dall'altro, sapevano che solo di fronte alla plebe avrebbero potuto ostentare la loro grandezza. Scrive Veyne:

«L'evergetismo, che sia ostentazione gratuita o pagamento simbolico *ob honorem*, ha sempre due caratteri: è civico, va a beneficio della città o dell'insieme dei cittadini, e riguarda una classe, quella dei notabili, che dona perché si sente superiore alla massa del popolo. Questo è l'essenziale: l'evergetismo è sempre l'espressione di una superiorità politica. La città è divisa in due campi: quelli che donano, e quelli che ricevono».⁹⁶²

⁹⁵⁹ Leggiamo: «La cosa andava molto più oltre della necessità di “essere all'altezza della propria posizione” o di sottolineare le distinzioni di classe, e non bisogna ricondurre il fenomeno fondamentale della competizione di sperpero a spiegazioni sociali di gusto moderno; ma nemmeno alle spiegazioni che ne davano gli antichi: patriottismo, festa e banchetto, generosità, ecc.» (P. Veyne, *La vita privata nell'impero romano*, Mondadori, Milano, 1994, p. 106-7).

⁹⁶⁰ Veyne rifiuta definitivamente le interpretazioni funzionaliste che vedono nell'evergetismo un espediente per mantenere i rapporti di produzione o un mezzo per regolare la società politica (P. Veyne *Il pane e il circo*, op. cit., p. 284).

⁹⁶¹ Il “patto evergetico”, se di questo si può parlare, presenta al suo interno elementi “non razionali” (non legati al calcolo, all'interesse, all'utile): non ci si accorda per scelta o per calcolo, ma per condizioni che si danno oltre la volontà delle parti in causa, per dinamiche riferibili a fattori che trascendono lo stesso contenuto del “contratto”.

⁹⁶² P. Veyne *Il pane e il circo*, op. cit., p. 201. L'evergetismo ha quindi come condizione essenziale e necessaria l'istituzione del regime dei notabili: «Non si ostenta se non ci si sente superiori agli altri. Nella democrazia ateniese questa superiorità era individuale [...]. Nelle città ellenistiche l'evergetismo esprime la superiorità dell'intera classe dei notabili: *notabilité oblige*. La caratteristica storica della loro epoca è che la loro distinzione sociale li obbligherà ad esprimersi non con il consumo vistoso ma con il mecenatismo vistoso; essi spenderanno individualmente a fini collettivi. E questi stessi fini saranno civici: le evergesie saranno dei doni alla città e non ai poveri e alle arti o alle lettere. Ciò significa che la classe che ostenta così la sua superiorità si comporta come una classe politica: i notabili si definiscono tali mediante la loro partecipazione al governo» (Ibid).

Da una parte vi sono i facoltosi notabili, dall'altra il popolo che reclama il pane e il circo. Ai due schieramenti corrispondono rispettivamente due atteggiamenti psicologici e sociali distinti: l'ostentazione mecenatistica e l'ammirazione «invidiosa». Atteggiamenti comunque speculari e simmetrici, paradossalmente legati dal punto di vista della "comunicazione politica".

Nel suo *Trattato sulla natura umana*, a proposito delle «passioni» (e, in particolare, nel paragrafo dedicato a «la nostra stima per i ricchi e i potenti»), Hume affermava: «nulla ci rende maggiormente inclini ad avere stima di una persona quanto il suo potere e le sue ricchezze, o maggiormente inclini ad averne disprezzo quanto la sua povertà e la sua misera condizione». ⁹⁶³ Il principio capace di produrre in primo luogo un tale effetto è la *simpatia*: è proprio mediante la *simpatia* che si possono, infatti, condividere i sentimenti dei ricchi e dei poveri, partecipando del loro piacere o del loro dolore. Certo, ricchezza e potere sono capaci da soli di suscitare stima e rispetto; ma solo attraverso la *simpatia* s'instaura un legame profondo con la persona stimata. Ancora leggiamo: «Nella ricchezza c'è sicuramente una soddisfazione originaria che deriva dal potere, da essa conferito, di godere di tutti i piaceri della vita; e siccome questa è la vera natura ed essenza della ricchezza, qui deve essere la fonte prima di tutte le passioni che essa fa sorgere. Una fra le più notevoli di queste passioni è l'amore o la stima degli altri, che quindi deriva dalla simpatia con il piacere del possessore». ⁹⁶⁴ La ricchezza dà soddisfazione a chi la possiede, e questa soddisfazione è trasmessa nell'immaginazione di chi la osserva; è in questo modo, dunque, che la ricchezza suscita ammirazione e benevolenza. ⁹⁶⁵

Tuttavia, l'ammirazione per la ricchezza può sconfinare nell'invidia; anzi, i due sentimenti spesso convivono e di frequente convergono nello stesso stato d'animo. ⁹⁶⁶

Paul Veyne ha visto proprio nell'invidia non solo un atteggiamento psicologico, ma anche un comportamento storicamente determinato, una sorta di riprovazione morale espressione di un disagio sociale.

«La reazione del popolo verso i suoi evergeti – leggiamo – è ambigua o meglio subdeterminata. Il popolo esita tra l'invidia e l'ammirazione per la ricchezza. I notabili, da parte loro, alternano i consumi vistosi all'ostentazione della generosità, sperando di calmare l'invidia mediante i doni. Ma le loro evergesie fanno solo sì che il popolo esiti tra riconoscenza e risentimento». ⁹⁶⁷

⁹⁶³ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere*, Laterza, Roma-Bari, 1992, p. 374.

⁹⁶⁴ Ivi, p. 382.

⁹⁶⁵ D'altro canto si deve pur ammettere, concedendo qualcosa all'utilitarismo, che la «piacevole aspettativa di vantaggi», la quale si può attendere da chi è ricco e potente, derivi in qualche misura dal fatto che tali persone possono rivelarsi utili. Ciò però, secondo Hume, non giustifica pienamente l'inclinazione e la stima che si nutre verso chi possiede ricchezze. La psicologia umana presenta, infatti, una stima disinteressata per la ricchezza, in quanto l'uomo ha verso i ricchi un'ammirazione e un rispetto naturali ancor prima di scoprire in essi un'eventuale disposizione favorevole nei propri confronti. «Non c'è dubbio – scrive Hume – che la ricchezza è in prima linea quando si va a determinare la condizione di una persona. Se la nobiltà contribuisce anch'essa, ci munisce di un altro argomento dello stesso tipo. Infatti, chi mai chiamiamo nobile, se non chi, discendendo da una lunga catena di antenati ricchi e potenti, riceve la nostra stima grazie alla sua relazione con le persone che stimiamo? I suoi antenati, quindi, pur se morti, sono in qualche misura rispettati per le loro ricchezze, anche senza che ci si attenda nulla da essi» (Ivi, p. 378).

⁹⁶⁶ René Girard ha cercato di evidenziare le connessioni che si stabiliscono a livello psicologico profondo, nonché sul piano della reciprocità sociale, tra il desiderio e l'invidia (R. Girard, *Shakespeare, Les feux de l'envie*, Grasset, Paris, 1990). Nella funzione «mimetica» del desiderio, invidia e ammirazione appaiono come sentimenti indistinguibili tra loro.

⁹⁶⁷ P. Veyne *Il pane e il circo*, op. cit., p. 276.

Riconoscenza e risentimento sono due facce della stessa medaglia: i sentimenti del popolo nei confronti dei suoi evergeti oscillavano tra invidia e ammirazione. L'evergetismo, però, non ha come fine quello di sedare l'invidia: «I notabili – scrive ancora Veyne – facevano elargizioni per rendersi popolari, e nello stesso tempo ostentavano il fasto privato necessario a confermare l'idea della loro superiorità nell'animo del popolo, il quale li avrebbe disprezzati se non avessero saputo mantenere il loro rango».⁹⁶⁸ Ancora leggiamo: «In una società non egualitaria, la classe elevata detiene il prestigio e non lo conserva se non spende e dona».⁹⁶⁹

Le evergesie rispondevano a un dovere pubblico che gravava sulle classi alte: *noblesse oblige*. E queste non suscitavano nel popolo un sentimento di gratitudine né comportavano, tanto meno, un obbligo morale⁹⁷⁰. La riconoscenza popolare si risolveva in una sorta di “consenso”, nel “riconoscimento” della superiorità di status, che proprio per questo non nascondeva una sottile forma di risentimento. Alla vanità dei notabili corrispondeva l'«*envie*» della plebe ovvero, una sorta di ammirazione mista a rancore. Qualcosa, secondo Veyne, che poteva comunque essere compreso entro lo schema del «narcisismo» delle classi agiate (e nelle sue “proiezioni” sul pubblico-spettatore).⁹⁷¹ Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, i doni evergetici non appagavano la folla, ma soddisfacevano e allo stesso tempo alimentavano un desiderio destinato a rimanere inappagato.

«Il fasto – scrive Veyne – è una specie di istituzione, nel senso che risponde alle generali aspettative. Le condotte fastose non sono altro che le condotte superiori in quanto tali. Per esibire il fasto della sua fortuna, il ricco deve solo comportarsi da ricco. Ecco perché l'assenza di fasto deluderebbe: sarebbe considerata mancanza di superiorità».⁹⁷²

In questo senso le evergesie mantenevano sempre una funzione sociale e simbolica: avevano sempre bisogno di un pubblico spettatore. La condotta fastosa esaltava la ricchezza ma anche altre forme di superiorità (politica, sociale, culturale ecc.) di cui la ricchezza era al tempo stesso indice e parte.

Il mecenate anelava al prestigio, ma lo otteneva solo se riceveva, a sua volta, l'ammirazione collettiva: ecco il circolo mimetico, base fondamentale della comunicazione evergetica che, in parte, è sfuggita a

⁹⁶⁸ Ibid.

⁹⁶⁹ Ivi, p. 81.

⁹⁷⁰ Per la morale classica, la gratitudine era essenzialmente legata ai rapporti di amicizia. Per Cicerone, ad esempio (*De officiis*, II, 69), rappresentava la restituzione naturale di un beneficio (Cicerone, *I doveri*, Rizzoli Milano, 1992, p. 295). «Manterremo più saldi i legami sociali – così scriveva (*I*, 50) – se saremo soprattutto generosi verso chi ci è più strettamente legato» (Ivi, p. 121). La più apprezzabile e sicura di tutte le società doveva, dunque, essere proprio quella fondata da uomini simili nei costumi e legati da un rapporto di amicizia. È in tali circostanze che acquistava valore il «legame originato dai benefici dati e ricevuti da ambo le parti» (Ivi, p. 125). Anche Seneca non si discostava da questa linea; basta ricordare la seguente massima (*De Beneficiis*, II, XXII): «Chi riceve un beneficio con gratitudine ha pagato la prima rata del suo debito» (Seneca, *De Beneficiis*, in *Tutti gli scritti* (a cura di G. Reale), Rusconi, Milano, 1994, p. 494).

⁹⁷¹ Comunque sia, se di narcisismo si tratta – potremmo aggiungere – dobbiamo comprenderlo in prospettiva mimetica ovvero, come proiezione essenzialmente rivolta all'“effetto di sé” esercitato sul pubblico. Ammirando se stesso il notevole ottiene l'ammirazione del popolo-spettatore che ammira soltanto chi ammira se stesso. L'evergete ama “narcisisticamente” se stesso perché desidera ciò che gli altri amano in lui (ama ciò che gli altri amano di lui).

⁹⁷² P. Veyne *Il pane e il circo*, op. cit., p. 86.

Paul Veyne. Lo snobismo, il prestigio, l'invidia, l'ammirazione e il risentimento possono, infatti, essere considerate come espressioni di un fenomeno sociale che trovava nel "mimetismo" (in una sorta di "forza mimetica") il suo nutrimento⁹⁷³. La plebe desidera ciò che gratifica il suo magnate e il magnate desidera ciò che gratifica la plebe (o meglio, la plebe desidera ciò che *desidera* il suo evergete, e l'evergete desidera ciò che *desidera* la plebe). Ognuno desidera ciò che desidera l'altro, ovvero, ognuno desidera secondo il desiderio altrui.

Su questo piano, ostentare significa esibire, mostrare vistosamente perché il gesto non passi inosservato; ma vuol dire anche, specialmente per quanto riguarda il periodo storico considerato, elargire, donare e consumare prodigalmente di fronte agli altri. Come scrive lo stesso Veyne, «in una società non egualitaria, la classe elevata detiene il prestigio e non lo conserva se non spende o dona».⁹⁷⁴ Solo di fronte agli altri, infatti, il dono è in grado di conferire prestigio al donatore. Solo nel consumo "per" e "di fronte" all'altro si consolida la propria superiorità di posizione. Ed è proprio il dono che rende simbolicamente visibile la ricchezza ostentata, esponendola alle dinamiche del desiderio. Le elargizioni evergetiche non sfamano la folla, non risolvono il problema della povertà, non soddisfano i bisogni materiali dei ceti sociali più bassi; regalano solo piaceri effimeri, momenti di svago, alimentando sempre di più nell'animo del popolo desideri inappagabili e inesauribili. Il consumo dei doni si risolve in un piacere immediato che, a sua volta, dona all'evergete gratificazione. Il popolo reclama il circo, gli spettacoli e le feste; vuole sempre più doni; vuole, almeno per poco, partecipare a quella "grazia" che, altrimenti, gli viene sempre negata.

Il rapporto evergetico, tuttavia, non presuppone la "naturale" contropartita del dono: il dovere di gratitudine. Scrive Veyne:

«La città non ringrazia umilmente un potente benefattore, ma agisce come se fosse superiore a ogni cittadino, anche notevole o evergete che sia; essa si aspetta da ogni cittadino che faccia del suo meglio, ed onora i buoni come castiga i cattivi: la città domina. Indubbiamente, nel senso che i notabili che la governano esercitano gli uni sugli altri una pressione, nell'interesse del loro ordine complessivo».⁹⁷⁵

Come si è visto, non tutti condividevano le motivazioni delle gare di generosità che alimentavano le pubbliche elargizioni. Si rimproverava spesso agli evergeti, specialmente quando impiegavano il loro denaro in spese improduttive (in banchetti o futili spettacoli), di adulare la folla, di dilapidare la ricchezza al solo fine di ostentare ed essere ammirati. Un tale ammonimento proveniva specialmente dai «grandi moralisti» romani (così attenti all'integrità del costume) che, pur non assumendo ovviamente quell'atteggiamento tipico del puritanesimo moderno (secondo un'etica volta al profitto – il calvinismo di cui ha parlato Weber), vedevano nell'evergetismo una pratica ambigua, politicamente vantaggiosa ma socialmente, eticamente ed economicamente nefasta. Già Aristotele, nell'*Etica Nicomachea*, definiva prodighi «gli intemperanti e coloro che operano distribuzioni per soddisfare la loro

⁹⁷³ Per tali questioni vedi R. Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Milano, Bompiani, 1965.

⁹⁷⁴ P. Veyne *Il pane e il circo*, op. cit., p. 81.

⁹⁷⁵ Ivi, p. 234.

incontinenza».⁹⁷⁶ Non si trattava dunque di sincera magnificenza e liberalità, quanto di nefasta ostentazione.⁹⁷⁷

Anche Cicerone riconduceva la pratica delle elargizioni collettive alla prodigalità, condannando dunque l'evergetismo nella sostanza (in quanto spreco di ricchezza) e nella motivazione (in quanto pura ostentazione). Così scriveva nel *De officiis* (I, 44): «I più non sono liberali per natura ma per amore della gloria; e, per sembrare benefici, fanno molte cose che sembrano derivare da ostentazione più che da sincerità. Tale ostentazione poi è più vicina all'impostura che alla liberalità o alla onestà».⁹⁷⁸ La vera liberalità poteva darsi solo nell'ambito della «clientela» o verso i membri di una stessa classe (vale a dire, nell'ambito dei rapporti basati sulla reciprocità). Al contrario, le evergesie collettive, le elargizioni al pubblico, erano considerate come «doni» fatti ad «estranei», che sfuggivano al dovere della riconoscenza. Come Aristotele, Cicerone distingueva quindi i «liberali» dai «prodighi», dagli «adulatori del popolo», e cioè da coloro che «sperperano il loro denaro in banchetti e distribuzioni di carne, in spettacoli di gladiatori, in giochi e caccie».⁹⁷⁹

Cicerone, però, non vedeva nell'evergetismo qualcosa di assolutamente negativo: le elargizioni potevano trovare una loro giustificazione nell'utilità, nel vantaggio e nel servizio reso alla città⁹⁸⁰;

⁹⁷⁶ Aristotele, *Etica Nicomachea*, Rizzoli, Milano, 1986, I, p. 255. La prodigalità, secondo Aristotele, distrugge le sostanze; ma soprattutto nell'economia monetaria acquista significati diversi che vanno dal "consumo eccessivo" allo "spreco sconsiderato". In tempi più vicini ai nostri, Georg Simmel scrive in proposito: «La persona prodiga nell'economia monetaria, l'unica che costituisca un fenomeno significativo dal punto di vista di una filosofia del denaro, non è colui che regala il denaro *in natura* insensatamente, ma colui che lo utilizza per spese insensate, cioè non adeguate alle sue possibilità. Il piacere della prodigalità, che deve essere distinto in modo netto dal piacere che si prova nel godimento fuggevole degli oggetti, nella vanità di ostentarli, nello stimolante alternarsi dell'acquisto e del consumo di oggetti, che riguarda piuttosto la pura funzione della prodigalità senza rapporto con il suo contenuto sostanziale e con i suoi fenomeni concomitanti, questo piacere della prodigalità si fonda sul momento dello spendere per acquistare oggetti qualsiasi» (G. Simmel, *Filosofia del denaro*, UTET, Torino 1984, p. 361).

⁹⁷⁷ Aristotele, del resto, differenziando la magnificenza dalla liberalità, definiva la prima superiore in grandezza. La magnificenza era considerata come «una distribuzione in grande», e proprio questa sua qualità la rendeva distinguibile dalle altre forme di liberalità. «L'eccellenza dell'opera, vale a dire la sua magnificenza, risiede – scriveva – nella sua grandezza» (Aristotele, Aristotele, *Etica Nicomachea*, op. cit., I, p. 271). E ancora leggiamo: «L'uomo magnifico assomiglia ad una persona che ha conoscenza: giacché è capace di vedere ciò che è conveniente e di distribuire con gusto grandi somme» (Ivi, p. 273). Oltre la magnificenza religiosa (offerte votive, edificazioni, sacrifici), vi è anche una magnificenza di pubblico interesse «che si ambisce di compiere, ad esempio se da qualche parte l'opinione pubblica fa obbligo a qualcuno di organizzare con splendore un coro o di equipaggiare una triremi od anche di dare un banchetto pubblico» (Ivi, p. 275). Proprio in tal modo, sotto la pressione cittadina, le spese private diventano «magnifiche», in quanto interessano la collettività intera. Non per se stesso, quindi, distribuisce il magnifico, ma per gli interessi comuni. Per questo le sue elargizioni sono le più grandi e le più degne di pregio. La magnificenza, infatti, conviene a coloro che possiedono risorse adeguate, e proprio da queste, se spese con grandezza, i notabili ricavano prestigio e dignità. Ma non si deve confondere la magnificenza con la «meschinità», con l'uso volgare della ricchezza. Coloro che spendono sconvenientemente grandi somme di denaro in occasioni che non lo richiedono affatto, sono più meschini che magnificenti. Non tutte le motivazioni che spingono ad elargire sono, dunque, degne di ammirazione. La spesa animata da pura ostentazione è una degenerazione della magnificenza: prodigalità moralmente condannabile. Nel quarto libro dell'*Etica Nicomachea*, valutando gli eccessi e i difetti della magnificenza, Aristotele definiva, appunto, «volgare» la persona che non elargiva «per la bellezza morale» ma al solo fine di dare mostra delle sue ricchezze, «pensando mediante esse di suscitare ammirazione» (Ivi, p. 275).

⁹⁷⁸ Cicerone, *I doveri*, Op. cit., p. 117.

⁹⁷⁹ Ivi, p. 279.

⁹⁸⁰ Scrive Cicerone (*De officiis*, II, 60): «Tutto il sistema di tali elargizioni è per sua natura negativo, ma in certi casi indispensabile; ed allora devono essere proporzionate ai nostri mezzi e regolate dalla moderazione» (Ivi, p. 287). Ancora leggiamo (II, 54): «Talvolta però si devono fare largizioni, né dobbiamo del tutto ripudiare tal genere

potevano, a volte, risultare necessarie: rifiutarle poteva causare una bocciatura alle elezioni consolari, poiché si insinuava il sospetto di avarizia.⁹⁸¹ E a questo scopo, ricorda Cicerone, migliori di tutte sono «le spese che si fanno in mura, arsenali, porti, acquedotti ed opere di pubblica utilità. Poiché se anche è vero che ciò che si dà lì per lì, o quasi in mano, è più gradito, queste opere sono nell'avvenire più accettate».⁹⁸²

La generosità dei grandi e potenti cittadini offriva, inoltre, un solido rifugio: donare senza sconsideratezza dava vantaggi a tutti, e questa liberalità era gradita e lodata con entusiasmo. Al contrario, le elargizioni effimere, sprecate in spettacoli e banchetti, se pur giustificate da opportunità politiche e necessarie per motivi contingenti (ad esempio, per fini elettorali) dovevano essere moralmente condannate.⁹⁸³ E ciò anche per un'altra ragione: tali offerte non producevano il dovere di riconoscenza (interrompendo, in tal modo, la contropartita simbolica del dono). Solo «chi conserva la gratitudine – scriveva Cicerone – ha reso il contraccambio»⁹⁸⁴; e di certo la plebe non mostrava gratitudine ai suoi evergeti.⁹⁸⁵

Dovremo, dunque, aspettare Sant'Agostino per trovare la definitiva condanna della prassi evergetica; dovremo aspettare l'affermarsi della nuova spiritualità e moralità cristiana, che distingueva le elargizioni pagane (che stimolavano solo piaceri) dalle azioni dettate dallo spirito di carità (che, al contrario, provvedevano ai reali interessi dei poveri).

«Ciò che agli occhi nostri conta più di tutto – scriveva Sant'Agostino descrivendo i costumi della città pagana (*De civitate Dei*, II, 20) – è che ognuno possa incrementare le sue ricchezze, perché bastino a quella prodigalità quotidiana che consente al più potente di sottomettere sempre il più debole. Che i poveri si pieghino ai ricchi per non mancare di nulla e godere, nella loro tranquilla passività, della protezione di quelli, mentre i ricchi si servono dei poveri per il loro clientelismo e il mantenimento del proprio prestigio sociale. Che i popoli acclamino chi offre piaceri, invece di quelli che difendono il loro

di beneficenza e, pur attendendoci ad un senso di parsimonia e di moderazione, dobbiamo far uso del nostro patrimonio per aiutare i meritevoli e i bisognosi» (Ivi, p. 277).

⁹⁸¹ Cicerone era cosciente del fatto che a Roma, per un uso ormai consolidato, i cittadini più facoltosi cercavano onore e fama nell'edilità. L'edilità era una magistratura con attribuzioni molteplici quali quelle della polizia urbana, dell'approvvigionamento del grano, della sorveglianza dei mercati e della cura dei giochi pubblici. L'esercizio dell'edilità era a Roma una condizione necessaria per proseguire nel *cursus honorum*; per assicurarsi il favore della città, un magistrato, come prima risorsa, poteva organizzare per il popolo sfarzosi spettacoli.

⁹⁸² Ivi, p. 285.

⁹⁸³ Si trattava, dunque, di un'etica essenzialmente "utilitarista": l'evergesie offerte nel consumo immediato erano considerate un inutile spreco, efficace solo a gratificare la plebe (e solo per questa funzione, in particolari situazioni, trovavano la loro giustificazione politica).

⁹⁸⁴ Cicerone, *I doveri*, Op. cit., p. 295. Molto simile, a tal riguardo, era la posizione di Seneca (*De beneficiis*, I, XII): «Se la scelta del dono dipende da noi, cercheremo soprattutto cose destinate a durare, perché il dono sia il meno possibile caduco. Pochi, infatti, sono così riconoscenti da tener presente quello che hanno ricevuto anche quando è sottratto alla loro vista. Il ricordo del beneficio assale anche gli ingrati contemporaneamente all'immagine del dono stesso, quando questo è davanti ai loro occhi e non solo non consente di dimenticarsene, ma ridesta e imprime nell'animo il ricordo del suo donatore. E dobbiamo cercare beni destinati a durare anche per un altro motivo: perché non dobbiamo farli ricordare noi; sia l'oggetto stesso a risvegliare la debole memoria» (Seneca, *De Beneficiis*, Op. cit., p. 473).

⁹⁸⁵ Secondo l'ottica dei "moralisti" romani (Cicerone e Seneca), le elargizioni evergetiche erano dunque sproporzionate rispetto alla riconoscenza manifestata dal popolo. La gratitudine, infatti (vista specialmente nella prospettiva di Seneca), doveva darsi come compensazione «naturale» del beneficio ricevuto: è ciò presupponeva l'amicizia, il «comune sentire», ciò che, dunque, mancava al rapporto evergetico. Proprio in tal senso, l'evergetismo poteva essere associato al temperamento del prodigo, colui che dietro la parvenza dei benefici, nascondeva l'intento di adescare il popolo.

interesse [...]. Che si costruiscano edifici enormi e molto belli; che si tengano spesso lauti banchetti, dove pare e piace; di giorno e di notte si giochi e si beva, si vomiti e si poltrisca. Che in ogni parte dovranno risuonare le danze, ed i teatri riecheggiare delle voci di una gioia disonesta e di ogni genere di piacere, sia esso il più crudele o il più ignobile.»⁹⁸⁶

Il rigore morale spingeva senza dubbio il filosofo cristiano a condannare gli spettacoli pagani. La sua denuncia, però, insisteva velatamente sul motivo della “spoliticizzazione” della plebe incoraggiata dalle elargizioni (che corrompevano il popolo offrendo futili piaceri in cambio di inattività politica).⁹⁸⁷ Ma ciò, senza dubbio, rimarcava un mutamento di prospettiva, una nuova valutazione e valorizzazione della moralità pubblica e del governo degli uomini; rimarcava una diversa sensibilità (estetica e morale) nei riguardi della ricchezza e del consumo. Secondo l’eticità pagana non vi era nessun “peccato” nell’ostentare la propria ricchezza in favore del popolo; le elargizioni erano un dovere di status riservato ai notabili, ed è per questo che non suscitavano un sentimento di gratitudine nel popolo. Gli spettacoli erano graditi, erano l’indice di gradimento della “politica” dei notabili; ma non per questo il popolo era totalmente spoliticizzato. L’evergetismo, infatti, non assicurava, di per sé, il potere ai notabili. A Roma, ad esempio, le battaglie sociali per il pane erano ricorrenti: al contrario del “circo”, il grano non era a carico degli evergeti, ma veniva strappato allo Stato attraverso la lotta.⁹⁸⁸

Le masse radunate agli spettacoli, ai banchetti, sugli spalti del “circo”, non erano altro che «masse festive» (per usare l’espressione di Canetti)⁹⁸⁹, masse che affluivano al solo scopo di *consumare*, che consumavano nell’immediato, senza contropartita o restituzione di sorta. Tali masse commemoravano il ricco benefattore che aveva unito tutti nella festa: ma non provavano gratitudine per qualcosa che veniva sentita (e accettata) come un dovere di status. La città greca e romana, come sappiamo, aveva il suo mecenate: il notevole evergete che offriva spettacoli, banchetti o monumenti dei quali si compiaceva molto di più di quanto il popolo gradisse.⁹⁹⁰ Le elargizioni collettive permettevano di esibire i suoi meriti e di perpetuare la sua memoria. La gratitudine non faceva parte del gioco.

Ogni sistema simbolico ottiene un suo specifico valore culturale: il processo di simbolizzazione dei beni e dei consumi varia attraverso le epoche e il suo significato si attesta nel comportamento politico e sociale tipico di una determinata esperienza storica. Il dono evergetico ha le sue peculiarità: tra queste, la mancanza di gratitudine (*riconoscimento senza riconoscenza*).

⁹⁸⁶ Agostino, *La città di Dio*, Rusconi, Milano, 1992, p. 152. Sant’Agostino si preoccupava in fin dei conti di sostituire l’idea di evergesia con quella di elemosina. In tal senso, l’esempio positivo era offerto dai notabili cristiani, che si dimostravano caritatevoli nel costruire chiese piuttosto che nell’offrire spettacoli inutili al popolo.

⁹⁸⁷ Secondo Paul Veyne, «se questa ipotesi fosse credibile, dimostrerebbe il contrario di ciò che vorrebbe, perché bisognerebbe concluderne che lo scambio era onesto, perché è stato accettato» (P. Veyne, *Il pane e il circo*, op. cit., p. 75).

⁹⁸⁸ Scrive Paul Veyne: «Le elargizioni dei senatori avevano motivazioni politiche, mentre le distribuzioni (o supposte tali) di grano gratuito o a buon mercato alla plebe di Roma erano un’istituzione incontestabilmente sociale, ma statale, stabilita per legge» (Ivi, p. 75). Ancora, in un altro passo, leggiamo: «L’evergetismo privato non era in grado di sostituire lo stato in questo campo: gli edili non avevano nessuna voglia di andare in rovina per la plebe; il costo di tutto quel grano era superiore a qualsiasi ricchezza privata anche se enorme ai nostri occhi» (Ivi, p. 385).

⁹⁸⁹ E. Canetti, *Massa e Potere*, Adelphi, Milano, 1981, p. 74.

⁹⁹⁰ Scrive ancora Veyne: «Il mecenatismo comporta dunque un interesse “disinteressato” per i valori, e la tendenza alla grandezza della personalità» (P. Veyne, *Il pane e il circo*, op. cit., p. 86).

Ora, secondo la ricostruzione di Veyne, tra il VI e il IV secolo a. C., non esisteva ancora in Grecia un vero e proprio sistema evergetico. La città, a livello di organizzazione politica e fiscale, conosceva l'istituzione delle pubbliche elargizioni. Per quanto riguarda l'organizzazione fiscale, i redditi provenienti da proprietà pubbliche, da multe giudiziarie e da tasse indirette, come, ad esempio, i diritti portuali (le tasse dirette, sia sulla proprietà che sul reddito, erano considerate tiranniche, e per questo sempre evitate, tranne in caso guerra o in altre situazioni d'emergenza), venivano integrati con quelle che i greci chiamavano «liturgie»: si trattava, come specifica Moses L. Finley, di «contributi obbligatori che non venivano pagati come tasse ma mediante la diretta esecuzione di alcuni doveri di pubblica utilità, per esempio fornendo i cori per le feste religiose o equipaggiando e mantenendo le unità da guerra, le triremi».⁹⁹¹

Siamo, dunque, a ciò che possiamo chiamare – con Veyne – la «preistoria» dell'evergetismo. Il «sistema delle liturgie» già prefigurava l'oligarchia: «essa – scrive Veyne – consacra la suddivisione della città democratica in poveri e ricchi, testimoniando, in questi ultimi, una mentalità evergetica».⁹⁹²

Le liturgie erano, in effetti, prestazioni di diversa natura che lo stato esigeva dalle persone più facoltose; i ricchi cittadini dovevano pagare le spese per servizi di pubblica utilità senza apparente contropartita. Così, ad esempio, ad Atene, ma anche nel resto della Grecia, la prassi stabiliva che il ricco doveva accollarsi sia il costo del governo (che includeva le cospicue spese dei pubblici culti), sia gran parte del peso effettivo del combattimento in guerra.⁹⁹³ Scrive Oswyn Murray: «Gli incarichi finanziari erano sempre stati appannaggio dei ricchi, non tanto per la loro abilità, quanto perché, in caso di cattiva condotta, era sempre possibile confiscare le loro proprietà».⁹⁹⁴

Ovviamente, le classi più povere erano quelle che beneficiavano visibilmente delle liturgie.⁹⁹⁵ Ma per la mentalità dei greci, tali prestazioni non erano considerate un'imposizione fiscale o una tassa, bensì un onore. Come ha scritto Paul Veyne, «poiché solo i ricchi hanno obblighi liturgici, questi non sono una tassa, ma una missione; poiché sono dei contributi in natura, e il denaro del liturgo non va nella

⁹⁹¹ Continua Finley: «Le liturgie in Atene costituivano un pesante onere finanziario. Nel IV secolo a. C. le sole feste religiose esigevano un minimo di 97 incarichi liturgici annuali. Anche in questo caso la parte più povera della popolazione era esonerata» (M. L. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Mondadori, Milano, 1992, pp. 48-9).

⁹⁹² P. Veyne, *Il pane e il circo*, op. cit., p. 154.

⁹⁹³ In un passo dell'*Economico* di Senofonte, è detto, a grandi linee, in cosa consista il sistema della liturgia. Nel dialogo tra Socrate e Critobulo, il primo, rivolgendosi al secondo, esprime dei dubbi sulla reale possibilità di costui di adempiere a tutti quei compiti che la città impone ai ricchi. Così dice: «Perché prima di tutto io vedo che per te è una necessità compiere molti sacrifici e in gran stile, altrimenti penso che non ti sosterebbero né gli dei né gli uomini; quanto poi agli ospiti, ti conviene riceverne molti e con ogni magnificenza; e poi ancora invitare a pranzo i cittadini ed essere largo di favori con loro, per non restare privo di alleati. Inoltre mi accorgo che la città per ora ti obbliga a pagare grandi tributi per gli allevamenti dei cavalli, per gli allestimenti dei cori, per l'organizzazione dei giochi ginnici, per le alte cariche, ma se in seguito dovesse scoppiare una guerra, so che ti obbligherebbe a pagare l'allestimento delle triremi e a versare imposte tali da non essere facilmente sopportabili. E se sembrerà che tu assolvai uno di questi compiti in modo insufficiente, so che gli Ateniesi si vendicheranno di te, non meno che se ti cogliessero a rubare del loro» (Senofonte, *Economico*, Rizzoli, Milano, 1991, pp. 77-9).

⁹⁹⁴ O. Murray, *La città greca*, Einaudi, Torino, 1993, p. 137.

⁹⁹⁵ M. L. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Op. cit., p. 49.

cassa pubblica, dove affluiscono i contributi altrui, ma tutta la città vede con i propri occhi la festa o la nave di cui il liturgo è il personale autore, la liturgia è mecenatismo».⁹⁹⁶

Anche se, secondo la versione ufficiale della democrazia ateniese, il fondamento delle liturgie doveva ricercarsi nella devozione patriottica, gli oligarchi vedevano in queste, oltre ad un onere gravoso, il riconoscimento della loro superiorità sociale. L'istituzione liturgica era dunque sentita come dovere civico (solo i ricchi contribuivano alle spese comuni), ma non potendo passare per una tassa diretta, fu recepita dai notabili come un *onore*.

Vi erano certo anche altre ragioni a sostegno delle liturgie: il clientelario, ad esempio. Ce ne dà testimonianza la *Costituzione degli Ateniesi*, opera attribuita ad Aristotele: «Cimone, che aveva un patrimonio principesco, offrì per la prima volta liturgie pubbliche splendidamente e manteneva pure molta gente del suo demo: qualunque Lachiade volesse, poteva recarsi da lui ogni giorno e prendere quel che gli bisognava: inoltre nessuna sua proprietà aveva recinzione, sicché chi voleva poteva profittare dei frutti».⁹⁹⁷

Gli aristocratici greci, che esercitavano un ruolo importante nella politica cittadina, favorivano spesso le reti clientelari, anche se le istituzioni democratiche cercavano il più possibile di arginare la diffusione di questo costume.⁹⁹⁸ Secondo la concezione oligarchica, il potere doveva spettare ai ricchi notabili, in quanto la stessa ricchezza dava diritto al potere.⁹⁹⁹ Considerato, infatti, l'onere finanziario e militare di cui erano gravati i cittadini ricchi, «non appare poi tanto strano – come ha sottolineato Finley – che costoro reclamassero il diritto di governare mediante una qualche forma di costituzione oligarchica. Invece, nonostante ciò, a partire più o meno dalla metà del VI secolo a. C., nelle comunità greche cominciarono ad apparire l'una dopo l'altra delle forme di governo democratiche, cioè dei sistemi di

⁹⁹⁶ P. Veyne, *Il pane e il circo*, op. cit., p. 163. «Le liturgie – scrive ancora Veyne – sono dei compiti imposti dalla città ad alcuni cittadini in grado di assolverli; non ci si preoccupa di sistematizzare e fondare il principio di un contributo di tutti i cittadini alla vita collettiva in funzione delle loro capacità. Non ci si preoccupa nemmeno di ripartire più o meno equamente i compiti, perché la cosa più semplice è far pagare i ricchi: ogni anno il popolo di Atene assegnava centinaia di liturgie ai cittadini fortunati. In un gruppo unito ognuno fa quello che può, e non ci sono né diritti né doveri. La liturgia è un compito proprio come la magistratura: comandare è un diritto o un dovere? Né l'uno né l'altro, è un servizio pubblico» (P. Veyne, *Il pane e il circo*, op. cit., p. 161). Le liturgie però, diventarono presto una forma di tassazione, anche se non dichiarata, che pesava esclusivamente su una parte della popolazione.

⁹⁹⁷ Aristotele, *Costituzione degli Ateniesi*, Laterza, Roma-Bari, 1988, p. 31.

⁹⁹⁸ A tal riguardo, Paul Veyne ha sostenuto che il successivo evergetismo diventerà un fenomeno diverso dalle reti clientelari, anche se spesso sarà il loro travestimento in termini di civismo. «L'evergetismo – leggiamo – è diametralmente opposto, per un aspetto decisivo, a queste liberalità arcaiche offerte allo straniero, agli amici, ai clienti o al primo venuto, in quanto le evergesie sono offerte a tutta la città e solo ad essa. L'evergete non mantiene una clientela, egli rende omaggio alla città, al corpo dei suoi cittadini. L'evergete è un magistrato che, di tasca sua, prova il suo disinteresse, oppure è un notabile che considera le funzioni pubbliche un onore, o ancora è un membro di un ordine per il quale governare la città è un diritto e un dovere. In tutti questi casi l'evergete si sacrifica per la città in quanto tale: se le evergesie fossero rivolte soltanto a qualche cittadino si tratterebbe di corruzione o del tentativo di procurarsi una clientela. Ciò apparirà chiaramente nel diritto pubblico della repubblica romana: c'è corruzione elettorale se un candidato, che fa evergesie durante la sua campagna elettorale, invita alla festa una parte soltanto del corpo dei cittadini, se manda inviti individuali (*viritim*); al contrario non c'è corruzione se invita tutti al banchetto o allo spettacolo che offre. È per questo motivo che la città, si chiami Atene o Roma, non ha vergogna di accettare i regali che le si fanno: essi non creano legami personali tra qualunque cittadino e l'evergete (P. Veyne, *Il pane e il circo*, op. cit., p. 158).

⁹⁹⁹ Scrive Oswyn Murray: «La vita politica ateniese era stata determinata a lungo dal rapporto fra l'assemblea e l'uso del denaro pubblico, e i capi conservavano la loro posizione in virtù della loro capacità di creare e ridistribuire eccedenze» (O. Murray, *La città greca*, p. 136).

compromesso che concedevano al povero una certa partecipazione, in particolare il diritto di eleggere i funzionari, pur riservando ai ricchi il maggior peso nel processo decisionale».¹⁰⁰⁰ Ma anche se formalmente si poteva in qualche modo parlare di democrazia, nella sostanza i fatti dimostravano spesso il contrario. La democrazia diretta era onerosa, per cui la disuguaglianza economica tendeva a diventare una discriminante politica; se dunque la classe dei ricchi era l'unica capace di sostenere gli oneri pubblici, ad essa spettava di fatto il governo della città. In questo senso, «ogni democrazia diretta – come scriveva Max Weber – tende a diventare “amministrazione di notabili”».¹⁰⁰¹

In ogni caso, gli oligarchi mostravano un atteggiamento ambivalente verso le liturgie: da un lato la consideravano un'imposizione ingiusta, e dall'altro, attraverso di essa, cercavano di mettersi in mostra nei confronti della città.¹⁰⁰² Quest'ultimo aspetto è bene evidenziato da Aristotele nel VI libro della *Politica* (1321a, 30):

«Sulle magistrature supreme, che devon essere in mano a chi partecipa alla costituzione, bisogna che pesino le “liturgie”, perché il popolo si rassegni a non partecipare e non abbia risentimento coi magistrati, i quali pagano a caro prezzo la carica. È pure conveniente che al momento di assumere le funzioni offrano splendidi sacrifici o costruiscano qualche opera pubblica perché il popolo, partecipando al banchetto e scorgendo la città adorna di doni votivi e di edifici, veda di buon occhio il perdurare della costituzione: s'aggiungerà, come risultato, che tutto questo sarà per i nobili un ricordo della loro generosità».¹⁰⁰³

Le liturgie conferivano dunque ai notabili onore e prestigio (anche se a caro prezzo). La città obbligava i cittadini ricchi a contribuire alla spesa pubblica, ma allo stesso tempo offriva ad essi la possibilità di dimostrarsi munifici e disinteressati. Ma non si trattava di un semplice scambio politico (pagare per governare): le elargizioni liturgiche, come contropartita simbolica, consentivano ai notabili di manifestare la loro grandezza. Per questo l'onere liturgico li gratificava: non pagavano tasse, ma si prendevano il merito delle elargizioni. Diversamente dall'imposizione fiscale (che fa appello a un dovere), le liturgie lasciavano ai notabili il piacere di apparire munifici e dunque di sentirsi superiori. Più che sulla soggezione a un diritto, le città greche puntavano dunque sui “vincoli gratuiti” ovvero, sull'obbligo di generosità e magnificenza sentito dai notabili come dovere di status. Invece di ricordare ai potenti notabili i loro doveri civici (forzandoli a pagare), si otteneva di più facendoli sentire generosi e magnanimi; gli aristocratici preferivano apparire come grandi mecenati piuttosto che onesti cittadini che pagano regolarmente le tasse. Per questo le elargizioni liturgiche erano, al contempo, obbligatorie e volontarie. Scrive Veyne:

«Il sistema liturgico fa appello a qualcuna delle molte spinte morali che saranno quelle dell'evergetismo: voglia di mostrare la propria ricchezza, di esprimere la propria personalità, di farsi avanti per distinguersi

¹⁰⁰⁰ M. L. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, op. cit., pp. 51-2.

¹⁰⁰¹ M. Weber, *Economia e Società*, op. cit., I, p. 288.

¹⁰⁰² Scrive ancora Veyne: «Quando l'oligarchia dei notabili sarà giunta al potere, essa profonderà le sue ricchezze nelle evergesie. Intanto, non essendo le liturgie un'imposta (poiché imposte non ne esistevano) ma un tributo o un onore (a seconda che il liturgo fosse oppresso o stimato), un oligarca sarebbe stato onorato d'essere liturgo se lui stesso e i suoi pari fossero stati onorati come un'élite» (P. Veyne, *Il pane e il circo*, op. cit., p. 168).

¹⁰⁰³ Aristotele, *Politica* in *Opere* vol.9, Laterza, Roma-Bari, 1989, pp. 213-4.

dal volgo (soprattutto se il ricco si dedicava alla carica di oratore pubblico), desiderio di lasciare la propria impronta in un'opera, e in fine spirito competitivo».¹⁰⁰⁴

Lo «spirito competitivo» trovava il suo fertile terreno nell'*ethos* aristocratico (desiderio di onori e di prestigio) e, in tal modo, alimentava le elargizioni a favore dell'intera città. Non si era ancora sviluppata una vera e propria "ideologia", o una "mentalità", evergetica; ma si era, comunque, sulla buona strada. L'evergetismo, come ha spiegato Paul Veyne, appartiene, dunque, alla specie dei doni politici «che in un certo modo si riferiscono a rapporti d'autorità (senza dimenticare che questi rapporti sono allo stesso tempo relazioni di prestigio). Chi dice dono politico dice dono simbolico».¹⁰⁰⁵ E ciò che questo dono simboleggia è soprattutto, si è visto, distanza e superiorità.

La genesi dell'evergetismo greco, stando alla ricostruzione di Paul Veyne, coincide con l'affermarsi, nelle città ellenistiche, di un regime di notabili a cui è riconosciuto «il diritto di governare e il dovere di essere mecenati».¹⁰⁰⁶ Gli evergeti si comportano come una classe politica: sono tali in quanto partecipano attivamente al governo della città. Scrive ancora Veyne: «la caratteristica storica della loro epoca è che la loro distinzione sociale li obbligherà ad esprimersi non con il consumo vistoso ma con il mecenatismo vistoso; essi spenderanno individualmente a fini collettivi. E questi stessi fini saranno civici: le evergesie saranno dei doni alla città».¹⁰⁰⁷

Le elargizioni diventano dunque un «privilegio-oneroso» ed «onorifico» riservato ai notabili cittadini. I loro doni, almeno in Grecia, in epoca ellenistica, vanno a beneficio dell'intera collettività e allo stesso tempo rimarcano la distanza sociale. Ed è a questo punto che l'evergetismo diventa un mecenatismo organizzato: come nel caso delle «*epidoseis*», le pubbliche sottoscrizioni «semivolontarie» (offerte in circostanza di carestie, guerre o altri eventi eccezionali) di cui si facevano carico i notabili sotto la pressione dell'opinione pubblica.¹⁰⁰⁸ Non si trattava, infatti, di oneri imposti attraverso la legge, ma di doni volontari, resi doverosi in particolari circostanze, risorse «*pharmaceutiche*» destinate a "curare" il "corpo sociale". Si faceva appello allo "spirito patriottico" dei notabili, che non potevano rifiutare senza perdere la faccia, e si faceva leva sul loro desiderio di distinzione e grandezza (ciò che Veyne chiama evergetismo «*ob honorem*»¹⁰⁰⁹). Chi esercitava una carica pubblica lo faceva a titolo gratuito; ma al

¹⁰⁰⁴ P. Veyne, *Il pane e il circo*, op. cit., p. 163.

¹⁰⁰⁵ Ivi, p. 153. E il dono, di per sé, è già un "simbolo" (*symbolon*), perché pone in relazione due parti. Nel mondo greco il "simbolo" era anche un segno di riconoscimento che consentiva a due persone legate da vincoli ereditari di ospitalità di riconoscersi come tali (nell'antica Atene si chiamava "simbolo" anche la tessera, il contrassegno legale, da esibire per ottenere ciò a cui esso dava titolo). Come poi ancora ha ricordato Veyne, nella Grecia Omerica, dove non esistevano né tasse né una cassa pubblica distinta dal Tesoro del re, l'ospitalità e l'elemosina erano le due forme (arcaiche) di quello che un giorno fu chiamato evergetismo, carità, assistenza, solidarietà sociale, redistribuzione. «Il re riceveva dei doni "volontari" che gli servivano per vivere, per pagare i guerrieri e adempiere ai suoi doveri di rappresentanza, in particolare quelli di ospitalità» (Ibid, p. 318).

¹⁰⁰⁶ Ivi, p. 154.

¹⁰⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁰⁸ Scrive Paul Veyne: «Si può affermare che nel quarto secolo, quando non ha più "alleati" che le paghino tributi, Atene non ha potuto più fare politica, guerre o costruzioni, se non ricorrendo ai contributi straordinari e obbligatori, e alle sottoscrizioni volontarie» (Ivi, p. 320).

¹⁰⁰⁹ Per evergetismo «*ob onorem*» si intendono sostanzialmente le spese sostenute da magistrati o commissari come corrispettivo della loro funzione (Ivi, p. 182). Veyne rinviene l'aspetto giuridico di tale istituzione nell'*Orazione per la Corona* di Demostene, dove è appunto testimoniato il passaggio storico dal liturgo all'evergete: «Giacché sarebbe dura cosa questa, se, a chi è investito di una pratica, non fosse lecito dare del suo

privilegio di governare (sentito dai notabili quasi come un “proprio diritto”) corrispondeva il dovere di elargire in favore della collettività.¹⁰¹⁰

L'esercizio di una *carica pubblica* comportava delle spese (pubbliche elargizioni che sostituivano o integravano altre entrate finanziarie): pagare era per il notevole un dovere morale. L'evergetismo però, non faceva le veci di un sistema fiscale: i doni non erano proporzionati ai bisogni della città, ma rispondevano alle motivazioni personali dell'evergete, che decideva a suo piacimento l'entità e la destinazione delle sue elargizioni (il sistema tributario dei greci si fondava per lo più sulla capacità di donare dei ricchi).¹⁰¹¹

I notabili non erano tenuti legalmente a soddisfare i bisogni dei poveri, e questi non potevano vantare alcun diritto nei loro confronti. «Non si esige un regalo come fosse dovuto». ¹⁰¹² Vi era solo il «dovere morale» dei ricchi a provvedere generosamente ai bisogni collettivi. Niente diritti, da un lato, e niente altruismo, o virtù filantropiche, dall'altro: si trattava, in altri termini, di un «mecenatismo organizzato» che faceva leva sulla generosità dei notabili; una generosità che, paradossalmente, doveva essere, il più possibile, resa obbligatoria; una «spontaneità moltiplicata dalla costrizione», ¹⁰¹³ perché «spontaneità e costrizione – ricorda Veyne (alludendo forse al *Saggio sul dono* di Mauss) – sono sempre andate d'accordo nel cuore degli evergeti». ¹⁰¹⁴ E non si tratta di uno scambio (se non puramente simbolico): «Vi è scambio solo quando c'è un apparato di funzionari: un notevole non scambia con delle evergesie il privilegio di governare, e non paga per essere onorato». ¹⁰¹⁵ Chi governa per il piacere di farlo è già

alla città a causa della carica, ovvero, invece di raccoglierne gratitudine, dovesse subirne i conti» (Demostene, *Orazione per la Corona*, Ausonia, Roma, 1924, p. 48). Ancora leggiamo: «Nella fanciullezza dunque, o Eschine, potetti frequentare scuole decorose o possedere quanto occorre per non essere costretto dal bisogno a commettere alcuna bassezza; uscito dalla fanciullezza, potei compiere opere conformi a questo indirizzo di vita, assumere coregie, armare triremi, fare contribuzioni, a nessuna generosità pubblica o privata rimanere indietro, ma essere utile alla patria e agli amici; e allorché mi piacque accostarmi alla vita pubblica, potei prescegliere tali indirizzi politici, che fui incoronato più volte dai miei concittadini e da molti altri Greci, e neppure voi, miei nemici, pensate di dire che gli indirizzi da me prescelti non fossero nobili» (Ivi, p. 95).

¹⁰¹⁰ Secondo Veyne, l'evergetismo *ob honorem* è un «sottoprodotto della politica come diritto soggettivo» (P. Veyne, *Il pane e il circo*, op. cit., p. 220). «Non paga le funzioni pubbliche, ma rappresenta una sorta di rinuncia di mancia. Se governare è un diritto soggettivo, il potere diventa proprietà, privilegio e onore della classe o dell'ordine che lo esercita» (Ibid).

¹⁰¹¹ Scrive Veyne: «L'evergetismo non è una quasi-tassa; evergetismo e sistema fiscale non sono in rapporti di reciprocità; né per le sue motivazioni, né per la destinazione delle sue risorse, l'evergetismo assomiglia a un'imposizione diretta. Esso non sostituisce delle entrate pubbliche insufficienti; anzi, quanto più una città è ricca, tanto più dispone di entrate rilevanti e più grandiosi sono i suoi evergeti. Il frutto delle evergesie non è confrontabile con ciò che renderebbe una tassa sui dividendi o un'imposta sul capitale. Il frutto delle evergesie era incerto e variabile: talvolta rimediava a delle difficoltà congiunturali, procurava dei risparmi inattesi (quando un magistrato pagava di tasca sua le spese inerenti il suo ufficio) e qualche volta regalava alla città degli extra più o meno utili» (Ivi, p. 192).

¹⁰¹² Ivi, p. 195.

¹⁰¹³ Ivi, p. 201.

¹⁰¹⁴ Ivi, p. 246. Scrive ancora Veyne: «È infatti raro che un mecenate senta una vocazione così imperiosa, che il suo animo non sia diviso tra il piacere di brillare e il desiderio di conservare il proprio denaro, e che il denaro in suo possesso non sia da lui valutato più della gloria di cui godrà se egli lo dona. Un po' di costrizione lo aiuta a superare lo scoglio, dopodiché sarà contento di aver fatto quello che non si decideva a fare: la costrizione lo ha obbligato ad agire secondo la sua disposizione» (Ivi, p. 200).

¹⁰¹⁵ Ivi, p. 221.

ripagato per questo¹⁰¹⁶, e la città considera più o meno normale vivere alle spalle dei suoi magistrati. Anche quando le elargizioni pubbliche diventeranno «somme onorarie» o «legittime» (regolate giuridicamente), gli evergeti tenderanno a superarne l'importo, il quantitativo stabilito per legge.¹⁰¹⁷ L'evergetismo eccede sempre la misura e l'aspettativa giuridica, va sempre al di là di ciò che stabilisce la legge.¹⁰¹⁸

La magnificenza era la virtù dei notabili, è questa li obbligava ad elargire: occorre dimostrarsi magnanimi per essere all'altezza del proprio ruolo.¹⁰¹⁹ Anche se i ricchi non erano giuridicamente costretti a donare, non potevano per questo rifiutarsi di fare il loro dovere: dovevano sacrificare una parte delle loro eccedenze alla città. E proprio questo li conduceva all'«immortalità».¹⁰²⁰ Attraverso l'evergetismo, infatti, i notabili cercavano di soddisfare il loro desiderio di venir ricordati. E ci riuscirono, se ancora oggi possiamo vedere edifici o monumenti che recano il nome del loro promotore. Questi, dunque, in via generale, i caratteri delle elargizioni evergetiche individuati da Veyne: offerta di spettacoli, feste e divertimenti; spese di pubblica utilità; doni mecenatistici destinati a lasciare nei posteri un'impressione di grandezza.¹⁰²¹ Fino ad arrivare ad un momento in cui «governare e donare saranno la stessa cosa».¹⁰²²

Tuttavia, se l'evergetismo presenta caratteri omogenei e spesso ricorrenti, la sua configurazione storica si diversifica e muta a seconda delle diverse culture che ne hanno fatto esperienza. Sfumature diverse connotano, infatti, le pratiche evergetiche tipiche dell'oligarchia romana – più attenta alle clientele e agli «scambi» e meno sensibile alle aspettative dell'intera collettività – rispetto a quelle dei notabili greci. L'evergetismo romano non si preoccupava soltanto di evidenziare una superiorità sociale, ma esprimeva soprattutto il «desiderio di regnare anche sulle coscienze».¹⁰²³ Scrive Veyne: «Gli oligarchi

¹⁰¹⁶ Ancora leggiamo: «In materia politica lo scambio non è che un ripiego. Un funzionario vende il suo lavoro per uno stipendio quando la città non riesce a trovare dei notabili che compiano una missione di fiducia per il piacere di farlo» (Ibid).

¹⁰¹⁷ Secondo Veyne, sia nel mondo greco che nell'Occidente romano, la «somma onoraria» è un quantitativo che ogni nuovo dignitario versa alla città per ringraziarla dell'onore conferitogli, chiamata anche «somma legittima» in quanto la legge creava l'obbligo di versarla e ne determinava l'ammontare (Ivi, pp. 245-9).

¹⁰¹⁸ Scrive ancora Veyne: «La somma legittima non è che un minimo legale; essa non mette fine alla storia dell'evergetismo che, avendo le sue ragioni particolari, va al di là di quel minimo, oppure, come libero mecenatismo, sussiste accanto alla somma legittima» (Ivi, p. 248).

¹⁰¹⁹ «Lo spirito evergetico – scrive Veyne – preferiva il dono ostentatorio e il mecenatismo al lusso egoistico» (Ivid, p. 215).

¹⁰²⁰ In effetti, alcune motivazioni dell'evergetismo sono riconducibili all'amore per la fama e al desiderio di lasciare un grande ricordo di sé. Scrive Veyne: «La preoccupazione dell'aldilà provoca, al principio dell'epoca ellenistica, il desiderio di immortalare la propria memoria e le evergesie funerarie» (Ivi, pp. 230-1).

¹⁰²¹ Scrive Veyne: «Distingueremo tre tipi di evergesie. Da un lato le rivendicazioni popolari ottengono dai ricchi delle elargizioni sulle quali tutti i plebei sono facilmente d'accordo, cioè feste, spettacoli e divertimenti. D'altro canto i dirigenti delle città, per far funzionare la macchina, sono costretti ad assumere a loro carico le spese pubbliche, sia che queste spese siano destinate a procurare dei divertimenti al popolo sia che abbiano uno scopo più utilitaristico. Ne consegue che ogni funzione pubblica tende a diventare una liturgia: si paga per governare. Ben presto la funzione non sarà che un pretesto per pagare: si governa per pagare. Avviene in ultimo che siano i ricchi a governare, e che gli stessi ricchi siano volentieri dei mecenati: per essere uomini politici o figure pubbliche essi considerano tutta la loro vita una liturgia e sacrificano una parte della loro ricchezza per lasciare un ricordo della loro azione. Ne consegue che presto sarà impossibile distinguere l'evergetismo libero dall'evergetismo *ob honorem*, e distinguere le magistrature dalle liturgie: governare e donare saranno la stessa cosa» (Ivi, p. 237).

¹⁰²² Ivi, p. 237.

¹⁰²³ Ivi, p. 431.

non avevano nessun bisogno razionale di rendersi popolari, e non avevano bisogno di farsi amare dalla plebe per conservare il loro potere. Era però più forte di loro: volevano essere amati».¹⁰²⁴

Gli evergeti romani si comportavano come i «padron» della loro città: comandavano perché era un loro diritto e dunque, non dovevano niente al popolo; ma lo scopo della loro condotta politica consisteva nel «regnar sui cuori» e nell'essere amati. Gli oligarchi, infatti, non intendevano il potere come puro esercizio, ma come prestigio.¹⁰²⁵ I magistrati erano considerati effettivamente dei «capi» e non dei semplici «funzionari»; solo ad essi spettava il diritto e il dovere di decidere degli affari comuni (anche se, in linea di principio, il popolo era sovrano e da esso dipendeva l'*imperium* dei magistrati)¹⁰²⁶. L'oligarchia «seduceva» le masse e sigillava ritualmente un accordo efficace sul piano politico (offrendo i giochi e il circo, gli oligarchi mostravano di interessarsi al popolo e ai suoi divertimenti e, al contempo, di nutrire autentici sentimenti repubblicani e gusti popolari). Le elargizioni accompagnavano le dichiarazioni e gli accordi. Per questo il mecenatismo degli oligarchi era un mecenatismo di stato: chiunque accedeva a una dignità municipale doveva pagare, e il mecenatismo si rivolgeva quasi esclusivamente all'ornamento della città e ai suoi piaceri pubblici.¹⁰²⁷ Anche la celebrazione del «trionfatore» militare poteva tradursi in motivo di evergetismo (se questi voleva esprimere la sua superiorità per mezzo di doni e monumenti): il trionfo era, infatti, sentito come un evento di carattere popolare.

Diverse motivazioni spingevano, dunque, l'oligarchia repubblicana romana verso la pratica delle evergesie. Gli oligarchi, quando erano magistrati, offrivano giochi e spettacoli al popolo per farsi amare e per facilitare l'esercizio della loro autorità; ma elargivano anche per scopi di carrierismo politico e di clientelismo elettorale (gli stessi giochi, che pur avevano un'origine religiosa e solenne, diventarono un vero affare di stato; erano considerati dei *munera* ovvero, dei doni dell'«editore»). Si era evergeti per esprimere splendore, oppure per stringere relazioni di alta politica. Perché la politica, a quel tempo, consisteva più nel pagare che nel governare: «Si offrivano dei piaceri ai concittadini per civismo e degli edifici alla propria città per ostentazione».¹⁰²⁸ Se i senatori (quasi tutti ex magistrati) volevano essere magnifici, lo erano a titolo privato e a beneficio di «clienti» (e non della collettività intera) con i quali intrattenevano legami personali. Chi voleva rendersi popolare non poteva sottrarsi alla spesa evergetica: in questo consisteva il «civismo evergetico romano». Il magistrato mostrava a un tempo dedizione alla patria e ricerca della gloria personale.

¹⁰²⁴ Ivi, p. 434.

¹⁰²⁵ Scrive a tal proposito Veyne: «L'evergetismo in questione non era solo meschinamente razionale nei suoi scopi; ma si esprimeva mediante strumenti simbolici: le elargizioni non compravano la popolarità, impacchettata come un bene dotato di prezzo, ma facilitavano la seduzione e sigillavano ritualmente un accordo, come una stretta di mano in una fiera di paese» (Ivi, p. 343).

¹⁰²⁶ In realtà, l'evergetismo degli oligarchi romani tendeva a trasformare una magistratura elettiva in «diritto soggettivo».

¹⁰²⁷ In questo modo i mecenati imprimevano il loro marchio definitivo sulla città. Scrive ancora Paul Veyne: «Con la loro liberalità i notabili confermavano di appartenere alla classe dirigente, e i poeti satirici si burlavano della pretesa degli arricchiti di fresco che si affrettavano ad offrire spettacoli ai loro concittadini. Le città presero l'abitudine a un lusso pubblico che cominciarono ad esigere come un diritto. La nomina dei dignitari annuali ne offriva l'occasione» (P. Veyne, *La vita privata nell'impero romano*, op. cit., p. 100).

¹⁰²⁸ Ivi, p. 104.

Diversamente da ciò che accadeva in Grecia, a Roma l'accesso alle cariche pubbliche passava attraverso legami di fedeltà privata (attraverso il clientelismo e la corruzione politica).¹⁰²⁹ Le elargizioni simboleggiavano e servivano rapporti di clientela (le clientele venivano anche definite *amicitiae*), e testimoniavano che l'autorità del «patrono» non era incondizionata: entrambe le parti (cliente e patrono) dovevano ricavare qualche vantaggio dalla relazione. In ciò consisteva, sul piano pratico, il rapporto di *fides* che legava il cliente al patrono¹⁰³⁰; rapporto nutrito e rimarcato simbolicamente dal dono, nella misura in cui proprio quest'ultimo serviva gli «affari politici» tra magistrati ed elettori (clienti) non legati da un vincolo di rappresentanza, e suggellando, in tal modo, rapporti elettivi (*amicitiae*).¹⁰³¹ «Le due parti – scrive Veyne – erano indipendenti: il candidato poteva non essere eletto, poiché il popolo non gli doveva nulla, ma, se lo era, il popolo non aveva alcun diritto su di lui». ¹⁰³² Le relazioni personali e le posizioni politiche erano dunque confuse e ambivalenti: le elargizioni pubbliche simboleggiavano allo stesso tempo rapporti personali e rapporti politici. La vita politica passava attraverso le reti clientelari:

¹⁰²⁹ Come scrive Ramsay MacMullen, il potere privato a Roma si univa facilmente a quello pubblico. L'uno era un'estensione dell'altro. «Questo era essenziale. Dati l'esiguo numero e l'insignificante presenza di agenti imperiali o municipali per assicurare condiscendenza alle finalità dello stato, milionari, magnati e leaders locali di ogni tipo dovevano ovviamente collaborare, e di buon grado. La coercizione era fuori questione. Dovevano dare il loro aiuto nel mantenere un grande esercito senza provocare costanti guerre civili; nel comporre dispute tra città o tra cittadini, nel raccogliere denaro o altre cose di valore per la necessità dello stato. E dovevano infine contribuire con le loro conoscenze, le loro particolari capacità, i loro legami con altre persone» (R. MacMullen, *La corruzione e il declino di Roma*, Il Mulino Bologna, 1991, p. 128). Lo ha spiegato, a suo modo, Pareto: «La classe governante adopera, per mantenersi al potere, individui della classe governata che si possono dividere in due categorie, secondo i due modi principali con cui tale potere si assicura: una che usa la forza (bravi, soldati, agenti di polizia, ecc.); l'altra che usa l'arte (clientela politica). Queste due categorie non mancano mai; variano nelle proporzioni e quelle apparenti sono diverse dalle effettive» (V. Pareto, *Compendio di sociologia generale*, Einaudi, Torino, 1978, p. 419).

¹⁰³⁰ Anche gli studi di Max Weber evidenziano come la relazione signore-cliente si configuri, nel mondo romano, attraverso la *fides*. Il vincolo della *fides* è in ogni caso un vincolo di reciprocità, per cui «il cliente deve rispettare il suo signore (in origine “obbedirgli”), scortarlo in guerra, e soccorrerlo economicamente in caso di spese straordinarie: dote per la figlia, *munera* pubblici, riscatto dalla prigionia. [...] Il cliente può pretendere in cambio dal signore aiuto in caso di necessità economiche e protezione, in particolare assistenza in sede giudiziaria». Testi legislativi romani documentano tale rapporto di *fides* (tra signore e cliente): «Le XII *Tavole* maledicono il patrono che ha infranto il vincolo di fedeltà che lo lega al cliente (“*si clienti fraudem facerit*”). [...] Nelle leggi *repetundarum* varate dalla democrazia nel periodo imperialistico si tiene ancora conto dell'eventuale esistenza, fra due persone, della relazione di clientela (“*in fide esse*”). Le stesse disposizioni del *Digesto* relative agli schiavi, nelle quali si riflette la disgregazione del vecchio sistema della caserma, usano, sia pure travisandone il senso originario, l'espressione “*in fide domini esse*”, anche se chiaramente non si può scorgere in ciò alcun riferimento diretto all'antico rapporto di clientela» (M. Weber, *Storia economica e sociale dell'antichità*, Ed. Riuniti, Roma, 1992, pp. 260-1). Il rapporto di clientela esprimeva quindi, in epoca romana, un rapporto di reciprocità del tutto particolare.

¹⁰³¹ Scrive Veyne: «I piccoli doni mantenevano il rapporto clientelare, che consisteva talvolta in uno scambio di servizi molto distanziati nel tempo: per mantenere l'obbligo a contraccambiare il servizio ricevuto, era necessario che si istituisse un legame affettivo tra protettore e protetto, e questo legame veniva simboleggiato da piccoli doni che avevano la funzione di mantenere l'amicizia, e il ricordo del servizio che doveva essere ricambiato» (P. Veyne, *Il pane e il circo*, op. cit., p. 344). Indicativo a questo riguardo è poi quel passo del *Manuale* di Epitteto in cui l'autore raccomanda una simmetria nelle prestazioni di scambio da cui si ricava un qualche beneficio. Così si legge: «Egli sarebbe ingiustizia e ingordigia che non pagando tu quel prezzo a che si comperano i favori e i benefizi dei potenti e dei ricchi, tu gli volessi avere gratis» (Epitteto, *Il Manuale*, Stampa Alternativa, Viterbo, 1993, p. 17).

¹⁰³² Continua Veyne: «Essendo le parti indipendenti, l'elezione somigliava ad una negoziazione, ed è precisamente per questo che il candidato l'accompagnava con regali simbolici: questi regali stabilivano il principio della deferenza e significavano che la questione non sarebbe stata regolata semplicemente da rapporti di forza. I candidati negoziavano amabilmente con i loro elettori, invece di attendere stoicamente la decisione del popolo sovrano» (P. Veyne, *Il pane e il circo*, op. cit., p. 341).

per le elezioni, ad esempio, si utilizzavano sfere d'influenza e di amicizia (addirittura, uno dei doveri di amicizia – da non confondersi con il concetto di *philia* – consisteva nel depositare la propria scheda quando un "patrono" si candidava). Per questo motivo – cosa che non accadeva in Grecia – i candidati alle magistrature offrivano frequenti banchetti alla plebe, distribuivano denaro ed organizzavano in favore del popolo combattimenti di gladiatori.¹⁰³³ Per conquistare voti si arrivò perfino a distribuire denaro agli elettori il giorno stesso delle elezioni. E tale pratica era così diffusa che nulla potevano le leggi contro le frodi elettorali¹⁰³⁴ (leggi che tentavano invano di proibire ai candidati di fare elargizioni l'anno stesso in cui si candidavano).¹⁰³⁵

Le reti sociali attraverso cui si organizzavano i rapporti interindividuali, erano concepite come un sistema di vincoli interpersonali (relazioni di parentela, legami di amicizia e, appunto, vincoli di clientela). Il dono evergetico (alimentato dalla disputa per gli *onori* da parte degli oligarchi) simboleggiava e rafforzava tali reti. Le elargizioni dimostravano al popolo elettore che i candidati provvedevano alla sua felicità ma, al contempo, servivano clientelismo e corruzione.¹⁰³⁶ Ogni funzionario – scrive Veyne – si faceva ungere per eseguire pratiche amministrative, al punto che, quelle che ora noi chiamiamo «bustarelle», finirono con «l'essere tradotte in regolari tariffe e il prezzo fisso di ciascuna pratica fu indicato negli uffici».¹⁰³⁷ Gli alti funzionari stabilivano dunque le tariffe delle «bustarelle», e questo si risolse ben presto in una pratica legale.¹⁰³⁸ «Non si serviva lo Stato; si serviva allo Stato e si serviva se stessi».¹⁰³⁹

¹⁰³³ Scrive ancora Veyne: «Dei quattro tipi di evergesie praticate a Roma, edifici, gladiatori, congiari e banchetti, la seconda e l'ultima erano cerimonie familiari estese a tutta la città, le stesse che servivano a conquistarsi dei suffragi. Il passaggio dalla cerimonia di famiglia alla corruzione elettorale è stato il seguente: gli oligarchi rinviavano la celebrazione di un banchetto funebre, o lo spettacolo di gladiatori in onore del defunto, all'anno in cui sono candidati» (Ivi, p. 353).

¹⁰³⁴ Siccome ogni candidato aveva la sua clientela, la legge considerava come frode elettorale soltanto le elargizioni in favore di altre tribù. Diverse leggi contro tali frodi si moltiplicarono durante l'ultimo periodo repubblicano; tuttavia queste leggi, in una società dominata dal clientelismo, colpivano soltanto il candidato corrompente e non l'elettorato corrotto. E quelle stesse leggi, oltretutto, «facevano comodo anche ai candidati; servivano infatti a mettere fine ad una corsa al rialzo rovinosa per tutti (lo stesso fenomeno era la rovina anche dell'evergetismo) e alla concorrenza sleale» (Ivi, p. 364).

¹⁰³⁵ Solo chi si faceva portavoce di un rigorismo morale deplorava tale sistema. Ad esempio, Seneca scriveva: «Nel periodo elettorale, mentre i candidati si affannano nei loro templi e uno promette denaro, un altro sguinzaglia i suoi galoppini, un altro ancora consuma di baci le mani di coloro da cui, una volta eletto, non si lascerà neppure toccare, mentre tutti sono in ansiosa attesa della voce del banditore, non è forse la cosa migliore starsene tranquilli a guardare quel mercato, senza né comprare né vendere?» (Seneca, *Lettere a Lucilio*, Rizzoli, Milano, 1994, p. 464).

¹⁰³⁶ Il mondo romano, come ben lo descrive Ramsay MacMullen, «era un mondo gioviale, untuoso, di doni fatti e accettati» (R. MacMullen, *La corruzione e il declino di Roma*, op. cit., p. 246). E di seguito, a proposito della diffusione del sistema di doni, leggiamo: «Erano continuamente in circolazione, e continuarono ad esserlo tra intimi e pari, senza l'intenzione di procurarsi favori, anche nel V secolo» (Ibid).

¹⁰³⁷ Scrive ancora Veyne: «Gli amministrati avevano cura di presentarsi a un funzionario o a un alto dignitario con un regalo in mano; dopo tutto con questo si riconosceva con un simbolo sostanzioso la natura superiore dei capi sui governati» (P. Veyne, *La vita privata nell'impero romano*, op. cit., p. 90).

¹⁰³⁸ Ciò trova conferma in un passo di Ulpiano (*Digesta*, 1, 16, 6, 3) che prende di mira i funzionari – specialmente quelli con la carica di governatore – i quali non devono «estorcere *xenia*, o analoghi piccoli donativi, *munuscola*, che hanno reso ufficiali, *canonica*, mediante una prassi di lunga data».

¹⁰³⁹ P. Veyne, *La vita privata nell'impero romano*, op. cit., p. 92. Come i soldati, per i quali rientrava nel loro costume vendere i propri servizi quando ne avevano la possibilità, come i governatori, che accettavano dei donativi a scopo di corruzione, a Roma anche la giustizia era in vendita. MacMullen cita Epitteto: «Come hai fatto a diventare giudice, di chi hai baciato le mani... a chi mandi doni?» (R. MacMullen, *La corruzione e il declino di Roma*, op. cit., p. 247). Come le mance, gli *xenia* («doni ospitali») si ponevano al confine che separa i buoni

In linea di massima, dunque, l'evergetismo degli oligarchi romani, se traeva origine dalla distanza sociale e dalla superiorità di rango, si alimentava, al contempo, attraverso le relazioni politiche¹⁰⁴⁰.

Tuttavia, alla fine del periodo repubblicano, con il mutare della struttura dei rapporti politici, cambiarono anche i caratteri delle elargizioni evergetiche. Al regime oligarchico successe un regime monarchico: l'era dei grandi magnati, Pompeo, Cesare e Ottaviano. Divennero loro, adesso, gli indiscussi «proprietari» dell'impero, ed espressero la loro maestà attraverso forme adeguate di elargizione.

L'evergetismo trovava allora nuove motivazioni, anche se le evergesie rimasero in sostanza le stesse (giochi, spettacoli ed edifici). Il trionfo del potere personale alimentava il «mecenatismo di stato» esaltando la potenza sovrana. Il grande magnate si preoccupava della «sua» città, confondendo nella sua persona l'uomo pubblico e l'uomo privato, e pagava con le sue gigantesche risorse personali le spese pubbliche. La *dignità* privata non distingueva tra finanze pubbliche e risorse personali (già i senatori reputavano la loro funzione pubblica una dignità privata, e consideravano Roma come una loro «proprietà»)¹⁰⁴¹. Né la legge né il costume ponevano una netta distinzione tra vita pubblica e vita privata. Ulteriori cambiamenti si registrano nel periodo della Roma imperiale.¹⁰⁴² L'evergetismo degli imperatori si nutriva adesso di diverse e ulteriori motivazioni. Ora era compito dell'imperatore assicurare a Roma il pane e il circo, e la sua magnanimità diventava il simbolo stesso del potere imperiale. L'evergetismo, che non era mai stato una forma di assistenza sociale (rivolta a poveri ed indigenti), mirava adesso a far partecipare tutti i romani ai piaceri (spesso futili) di cui godevano i ricchi. Il principe regnava per diritto soggettivo (aveva quindi il diritto – e anche il dovere – di governare gli uomini come loro superiore): l'impero stesso era una sua proprietà (privato e pubblico si confondevano nella sua persona). L'imperatore voleva rendersi popolare e il popolo riconosceva nella sua magnificenza il segno della sua maestà e, al contempo, il suo essere un «buon padre di famiglia». Tutto ciò che egli faceva veniva considerato un «beneficio». La generosità, virtù aristocratica per eccellenza,

sentimenti dai buoni affari. Ancora leggiamo: «Il primo era approvato e pulito; il secondo era disapprovato fino al punto di trovare punizioni in sede legislativa. Tuttavia, nulla era più facile che passare dall'uno all'altro senza accorgersene. Le occasioni e le tendenze più naturali portavano ad interpretare questo passaggio quasi una parte del potere personale di un individuo e della dipendenza di un altro. Anche un uomo d'onore, quindi, poteva fare uno sbaglio onesto» (Ibid).

¹⁰⁴⁰ Esistevano poi altre forme di elargizione evergetica che non avevano nulla a che fare con il clientelismo, come i *congiari* ovvero, le distribuzioni di denaro alla plebe, o i *donativa*, le distribuzioni di denaro alle truppe. Tuttavia, a partire dall'epoca degli Scipioni, i *donativa* persero il carattere di ricompensa militare e divennero elargizioni del capo ai suoi uomini (P. Veyne, *Il pane e il circo*, op. cit., p. 345).

¹⁰⁴¹ Per *dignitas* non si intende la «dignità» (virtù) borghese, ma l'ideale aristocratico della gloria (*decus*). Scrive a tal proposito Veyne: «Il punto d'onore di ogni oligarca era la sua *dignitas*, vale a dire il suo rango, il suo prestigio in campo politico» (Ivi, p. 317). La dignità pubblica era considerata quindi una proprietà privata, stabiliva i gradi fra gli individui (funzionari, militari e governanti) che componevano la classe alta, ed era simbolizzata dalle «cariche pubbliche» (*onori*) più o meno elevate che tali individui avevano rivestito nell'apparato statale o, nel caso dei notabili, nelle città autonome che formavano il tessuto dell'Impero P. Veyne, *La vita privata nell'impero romano*, op. cit., pp. 92-94).

¹⁰⁴² Scrive ancora Veyne: «L'evergetismo imperiale è una specie di culto dell'universalità intrinseca all'individualità regale, e comprende due fattori opposti, lo stile monarchico e la pompa. Il primo trasforma dei compiti universali in virtù individuali del re, e la seconda conferisce a quell'individualità un valore universale: il re è lo Stato, e ne ha la maestà. [...] Grazie alla sua bontà il principe assicura l'approvvigionamento di pane a Roma, grazie alla sua clemenza, i funzionari e le truppe hanno il permesso di far valere il loro diritto alla pensione» (P. Veyne, *Il pane e il circo*, op. cit., p. 457).

diventava così virtù regale,¹⁰⁴³ perché come ha ricordato Bataille, la magnificenza non solo designa il re, ma lo fa essere ciò che è.¹⁰⁴⁴

La sovranità, in effetti, non era una semplice espressione di un mandato: dall'imperatore romano ci si aspettava sempre la manifestazione di una «superiorità».¹⁰⁴⁵ Per questo, come ha sottolineato Veyne, «da una parte gli atti pubblici del principe saranno considerati come evergesie e prove della sua bontà; dall'altra la sua persona privata sarà considerata pubblica e farà delle evergesie per esprimere la sua maestà».¹⁰⁴⁶

Dopo tutto l'imperatore disponeva di un'enorme fortuna privata che gli permetteva di essere il primo evergete del suo impero: evergete con l'esercito e con la plebe.¹⁰⁴⁷ I principi, infatti, erano tenuti per tradizione a versare alle loro truppe un *donativum*, vale a dire, come già ricordato, un dono in denaro.¹⁰⁴⁸ Tale dono simboleggiava un rapporto personale tra il sovrano e l'esercito; un rapporto, potremmo dire, di «familiarità» (il *donativum* veniva distribuito ad ogni successione al trono). E il rifiuto di questo regalo avrebbe infranto una sorta di «patto», un rapporto di fiducia che andava ben oltre il valore di un guadagno mancato. Ma il *donativum* nell'Alto Impero significava allo stesso tempo altre cose: affermazione, agli occhi del popolo, del potere dell'imperatore sull'esercito, diritto di controllo acquisito agli occhi delle legioni e indice di prestigio per la guardia pretoriana.¹⁰⁴⁹ Il simbolismo del dono eccedeva in tal senso il valore economico del *donativum*, andava oltre l'intenzione di scambio ed oltre la redistribuzione economica. Era piuttosto lì ad indicare un rapporto di fiducia e dipendenza, a simboleggiare una relazione di potere e, in fin dei conti, a “comunicare” su tale relazione.

La generosità e la magnificenza, che esprimevano non solo bontà e capriccio, simboleggiavano la “politica” dell'imperatore (il magnate di Roma).¹⁰⁵⁰ Ad esempio gli *Alimenta* – istituzione evergetica molto diffusa durante l'Impero (di cui beneficiavano agricoltori e bambini) – erano, al tempo stesso, un atto di politica demografica (dal punto di vista giuridico-amministrativo un'istituzione pubblica che

¹⁰⁴³ Scrive Veyne: «Ci chiederemmo quindi se il fondamento del potere imperiale sia la generosità, virtù umana, o il carisma, virtù divina, e pertanto concludere che il principe regnava come evergete e veniva divinizzato grazie ai suoi benefici» (Ivi, p. 453).

¹⁰⁴⁴ Leggiamo Bataille: «L'unzione, le insegne della regalità, le proibizioni legali e la magnificenza, apparentemente non solo designano il re ma lo fanno apparire ciò che è: il re ebreo è l'unto del Signore» (G. Bataille, *La sovranità*, Il Mulino, Bologna, 1990, p. 86).

¹⁰⁴⁵ In questi termini può riassumersi la superiorità del monarca: «Il popolo si affida al re per essere guidato (apoliticità), aspetta i suoi ordini (eteronomia) e ne subisce la costrizione (asimmetria). Esso nasce nella rete dei diritti che il re ha su di lui, e non li sceglie, come un figlio non sceglie il padre (diritto soggettivo). Qui interviene un fattore esogeno e contingente: il popolo non si innalza fino al punto di giudicare suo padre, e nemmeno al punto di credere di averne il diritto (assenza di opinione)» (P. Veyne, *Il pane e il circo*, op. cit., pp. 468-9).

¹⁰⁴⁶ Ivi, p. 468.

¹⁰⁴⁷ Leggiamo ancora: «Il tesoro pubblico dell'impero dipende esclusivamente da lui (l'imperatore), la burocrazia è in mano sua, e solo i grandi comandi militari, come quasi tutto il governo delle province, continuano ad essere riservati alla casta senatoriale. Ma non è tutto: l'imperatore è il capo supremo degli eserciti» (Ivi, p. 528).

¹⁰⁴⁸ I *donativa* del periodo imperiale, «prima di essere soprattutto il dono per l'ascesa al trono di un imperatore, erano i legati che il defunto imperatore lasciava a due categorie di persone, l'esercito e la plebe della città di Roma» (Ivi, p. 533). Consisteva in qualche migliaio o decina di migliaia di sesterzi per ogni soldato. «Questo dono, che celebrava il felice avvento al trono, veniva pagato ai soldati delle legioni di stanza sulle lontane frontiere dell'impero, e ai pretoriani che montavano a Roma la guardia all'imperatore» (Ivi, pp. 529-30).

¹⁰⁴⁹ Nel Basso Impero, invece, il *donativum* diventa un dono regolare come lo *stipendium*, cioè, un regolare supplemento alla paga, o meglio, parte della paga.

¹⁰⁵⁰ Ricorda Veyne: «Lo stile monarchico attribuiva gli atti pubblici del sovrano ed anche le sue azioni private alle virtù del principe e in particolare alla sua generosità» (P. Veyne, *Il pane e il circo*, op. cit., p. 541).

sfuggiva alle norme del diritto civile), un credito fondiario (un'enorme sovvenzione e distribuzione di credito all'agricoltura) e un'opera assistenziale (di solidarietà civile).¹⁰⁵¹ Si trattava, dunque, di una misura senz'altro politica (di un'opera di assistenza civica¹⁰⁵²), ma capace, al contempo, di simboleggiare l'evergetismo imperiale e, quindi, la munificenza e la maestà del sovrano (l'imperatore era "buono" per definizione, la sua era una figura "paterna"); una maestà simboleggiata a Roma (la capitale dell'Impero) anche da giochi e spettacoli straordinari, da feste imponenti: elargizioni destinate al consumo effimero e a soddisfare piaceri immediati. Non sbaglia, allora, Albert O. Hirschman quando ricorda: «Gli imperatori romani, a quanto pare, sapevano quel che facevano quando prendevano cura di fornire alle masse pane e circhi: *entrambe* queste cose svaniscono una volta che le avete avute, senza lasciare dietro a loro una forma corporea su cui i consumatori possono sfogare la loro delusione, qualunque noia o ansia essi abbiano sofferto o possano ancora soffrire».¹⁰⁵³

Gratificare la folla e non deluderla, questo era, dunque, uno dei principali effetti delle elargizioni imperiali. Ma l'effimero, l'inutile, lo spreco (ciò che si *disinteressa* al tempo futuro), finivano per diventare, paradossalmente, condizioni di una memoria durevole (ciò che *deve restare in eterno*), simboli di una "grandezza" che attraversava intere generazioni. La «vanità» aveva una sua dimensione politica e sociale, funzionale al prestigio e al governo.¹⁰⁵⁴

Si trattava, dunque, di gesti simbolici di forte effetto. In età augustea, ricorda Paul Zanker, la casa imperiale offriva anche alla *plebs* piaceri che un tempo erano riservati ai ricchi. Nella *publica magnificentia* rientravano anche i giochi, «e "per lo splendore (*magnificentia*), il numero e la varietà dei giochi Augusto superò tutti i suoi predecessori"».¹⁰⁵⁵ Vi erano giochi annuali e straordinari, divertimenti di massa, ma anche spettacoli teatrali che davano nuove interpretazioni "politiche" dei miti. Ma i doni imperiali riguardavano anche, come si è visto, opere urbanistiche, edifici pubblici e santuari religiosi, offerte votive e immagini sacre, doni augurali per l'anno nuovo.

Oltretutto, la *largitio* e la *sparsio*, celebrazioni imperiali fastose, diventarono un'abitudine per il popolo romano; dall'alto dei palazzi si gettavano al popolo nella piazza monete d'oro e d'argento. E non si trattava più dello stile arcaicizzante e composto di Augusto. «A queste immagini di abbondanza e della

¹⁰⁵¹ Si tratta di un'istituzione molto discussa (a metà tra l'opera di politica demografica e l'assistenza), consistente in contributi che l'imperatore faceva versare ai cittadini italiani per permettere loro di allevare più figli. Scrive Veyne: «L'istituzione fu ampiamente celebrata; i suoi umili beneficiari ringraziarono l'imperatore per la sua generosità, mentre il personale politico lodava il principe per aver assicurato la perpetuità alla razza italiana. Tutti erano d'accordo nel riconoscere negli *Alimenta* una "indulgenza", un effetto della compiacenza del principe, che per beneficenza o per motivi demografici, aveva speso il suo denaro in questa nuova istituzione scaturita dalla sua volontà. In seguito, delle imperatrici istituirono delle pensioni a beneficio di fanciulle povere» (Ivi, p. 569).

¹⁰⁵² In realtà a quel tempo le fondazioni benefiche erano molto più rare delle evergesie a scopo di svago. Scrive Veyne: «Perché uno stato estenda questa pratica benefica a tutta una nazione, è necessario che abbia uno scopo politico importante. Non che lo Stato sia insensibile ai valori non politici, se li può conciliare con i suoi scopi, riservando loro solo un margine caritatevole. L'agricoltura è politicamente importante, ma anche i bambini lo sono, quando si vede in loro l'avvenire della razza e non solo dei poveri da soccorrere» (Ivi, pp. 575-6).

¹⁰⁵³ A. O. Hirschman, *Felicità privata e felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna, 1983, p. 34.

¹⁰⁵⁴ Ricorda Veyne: «Lungi dallo spiegare l'evergetismo, la passione per gli onori si spiega mediante l'evergetismo» (P. Veyne, *Il pane e il circo*, op. cit., p. 236).

¹⁰⁵⁵ P. Zanker, *Augusto e il potere delle immagini*, op. cit., p. 158.

sospensione degli interdetti – ricorda Starobinski – si aggiungono episodi più inquietanti: combattimenti da gladiatori tra donne, o tra nani». ¹⁰⁵⁶

Caligola viene ucciso il giorno di una *sparsio*: «all’aggressività che il tiranno unisce ai suoi doni – commenta ancora Starobinski – risponde l’aggressività dei congiurati che mettono fine ai mostruosi misfatti di cui si compiace il principe». ¹⁰⁵⁷ Nerone cura allo stesso modo la sua popolarità mettendo in atto in teatro e al circo le attese munificenze. Quelle di Eliogabalo furono le più stravaganti: il rituale religioso orientale, la teatralità delirante, è quella che ha colto Antonin Artaud ricordando, nel raccontare la vita dell’imperatore, le scene di *sparsio*. ¹⁰⁵⁸

Può certo sembrare bizzarro l’accostamento di queste pratiche rituali al concetto di “*munus*”, ma, a ben vedere, *largitio* e *sparsio* rientrano nella sua costellazione semantica.

Mai come nel concetto latino di *munus* si evidenzia, infatti, la funzione politica del dono e il costume evergetico. Questo concetto, tra gli storici del diritto, è senza dubbio familiare: rimanda ad una particolare istituzione giuridica, politica e sociale che ha avuto proprio a Roma la sua originaria elaborazione.

Nel suo *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Emile Benveniste ha dato una ricostruzione etimologica del termine latino *munus*, composto derivato dalla radice **mei-* (che nelle lingue indoeuropee indica il «dare in cambio»), e dal suffisso *-nes* (che è proprio delle parole che si riferiscono a nozioni di carattere sociale). ¹⁰⁵⁹ Agli occhi del linguista il problema si poneva in questi termini: come mai attraverso il termine *munus* si esprime sia il senso giuridico del «dovere» che il concetto politico di «carica ufficiale» e, dunque, di «funzione pubblica»? E come è possibile concepire il nesso semantico che lega l’idea di «carica politica» alla nozione di «scambio»? Una possibile spiegazione, secondo Benveniste, si poteva trovare in un passo di Festo, in cui il *munus* era definito come un «*donum quod officii causa datur*»: un dono, dunque, che se non costituisce uno «scambio» vero e proprio implica, comunque, un rapporto di reciprocità. E proprio l’idea della reciprocità è trattenuta nel concetto di *munus*, se si pensa, oltretutto, che attraverso questo termine s’indicavano i doveri del magistrato, quali, ad esempio, gli spettacoli e i giochi. La magistratura presupponeva, infatti, onore e prestigio, e ciò comportava, come abbiamo già visto, il dovere di elargire in favore del pubblico. ¹⁰⁶⁰ Sempre attraverso il termine *munus* si associava all’idea di «incarico ufficiale» quella di «gratificazione». Proprio in tal senso, secondo Benveniste, si capisce il legame tra l’idea di «carica amministrativa» (di «funzione ufficiale») e quella di «favore fatto a qualcuno», proprio perché «si tratta di un “servizio pubblico”, cioè

¹⁰⁵⁶ J. Starobinski, *A piene mani*, op. cit., p. 16.

¹⁰⁵⁷ Ibid.

¹⁰⁵⁸ A. Artaud, *Eliogabalo*, Adelphi, Milano, 1988.

¹⁰⁵⁹ E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino, 1976, I, p. 71.

¹⁰⁶⁰ Benveniste insiste molto sulla dimensione dello scambio. Così leggiamo: «Si capisce meglio allora l’accostamento *gratus et munis* (Plauto, *Mercator*105) e il senso arcaico di *immunis* come “ingrato”, cioè: chi non rende il beneficio ricevuto. Se *munus* è un dono che obbliga a uno scambio, *immunis* è colui che non tiene fede a quest’obbligo di restituire. Questo è confermato in celtico dall’irl. *moin (main)* “oggetti preziosi”, *dag-moini* “i doni, i benefici”. Di conseguenza, *communis* non significa “chi condivide le cariche”, ma propriamente “chi ha in comune dei *munia*”. Ora, quando questo sistema di compensazione gioca all’interno di una stessa cerchia determina una “comunità”, un insieme di uomini uniti da questo legame di reciprocità» (Ibid).

di una carica conferita a qualcuno e che lo onora impegnandolo. Il “favore” e l’“obbligo” ritrovano così la loro unità». ¹⁰⁶¹

Come per gli altri termini che associano l’idea del dono a quella di reciprocità, anche nel *munus* troviamo, pertanto, la paradossale compresenza di gratuità e obbligazione, dovere e spontaneità.

A Roma, come ha visto Paul Veyne, le cariche pubbliche, conferivano a chi le ricopriva un premio, sia pur di carattere puramente simbolico: i pubblici onori. ¹⁰⁶² Erano considerate come dignità private, il cui accesso era garantito da un legame di fiducia, di fedeltà privata (*fides*). E di quegli obblighi stabiliti informalmente dal vincolo della *fides* (che caratterizzava il rapporto tra il signore e il cliente) facevano appunto parte, come ha evidenziato Max Weber, i *munera* pubblici. ¹⁰⁶³ Tali *munera* (o pubbliche funzioni) comportavano il “dovere” di generosità”, l’“obbligo” della *munificenza*.

Del resto, come abbiamo già detto, le elargizioni di un magistrato non avevano il significato di una redistribuzione economica e tanto meno esprimevano una mera intenzione di scambio. Se comportavano delle controprestazioni (ad esempio offerte in cambio di voti, clientelismo ecc.) ciò non vuol dire che fossero direttamente intenzionate a un guadagno economico. Le elargizioni evergetiche garantivano l’accesso agli “onori”: si donava per dimostrare e confermare la propria superiorità di status e non per ottenere in cambio dei favori; si elargiva per un dovere di rango, per non perdere prestigio agli occhi del popolo. Si donava, appunto, perché il *munus*, il pubblico incarico, comportava il dovere di essere *munifici* nei confronti della *comunità*.

Il termine *munus* ha, in effetti, acquistato nel corso della storia romana diversi significati. ¹⁰⁶⁴ Per *munera* si intendevano le “imposte” e i “giochi” – che già verso il II secolo a.C. non erano più considerati tanto una cerimonia pubblica quanto un dono dell’«editore» (Veyne 1984, pp. 229-30); ¹⁰⁶⁵ il termine *munificus* significava «soggetto a tassa»; *munus* indicava anche lo spettacolo di gladiatori e *munerarius* era «colui il quale dava uno spettacolo di gladiatori». Cicerone nel *Laelius* (XIX, 67) considerava *munus* il dono di amicizia, *amicitiae munus* (Cicerone 1993). ¹⁰⁶⁶

Come poi ancora sappiamo dagli studi di Veyne, «offrire dei gladiatori» era divenuto per gli oligarchi romani il mezzo migliore per rendersi popolari; si trattava di un’evergesia, di un dono offerto alla collettività. Lo stesso combattimento dei gladiatori, come si è detto, aveva acquistato il significato di *munus*, definendo una pubblica elargizione legata a una carica pubblica. ¹⁰⁶⁷ Allo stesso modo, anche i

¹⁰⁶¹ Ivi, I, p. 142.

¹⁰⁶² P. Veyne, *La vita privata nell'impero romano*, op. cit., pp. 87-107.

¹⁰⁶³ M. Weber, *Storia economica e sociale dell'antichità*, op. cit., p. 261.

¹⁰⁶⁴ Il *Dizionario* della lingua latina *Georges - Calonghi* (Torino, Rosenberg & Sellier, 1950) ne riporta i seguenti: a) “prestazione”, “compito”, “ufficio”, “impegno”, “funzione”, “servizio”, “incarico”, “obbligo”, “dovere”, “amministrazione”, “carica”; b) “carica dello stato”, “pubblici uffici”, “funzioni politiche”; c) “gravezza”, “imposta”; d) “servizio militare”; e) “prestazione amichevole”, “favore”, “grazia”; f) “dono”, “regalo”, “offerta” (sacrificio); g) “dono dei magistrati al popolo”; h) “spettacoli”, “giochi”; i) “spettacolo di gladiatori”; l) “edificio pubblico costruito per il popolo”.

¹⁰⁶⁵ P. Veyne, *Il pane e il circo*, op. cit., pp. 229-30.

¹⁰⁶⁶ Cicerone, *L'amicizia*, Newton Compton, Roma, 1993.

¹⁰⁶⁷ P. Veyne, *Il pane e il circo*, op. cit., p. 356. Occorre ricordare che l’espressione «giochi di gladiatori» non esisteva in latino prima del terzo secolo d. C.; e il termine *munerarius libellus* indicava il programma dello spettacolo di gladiatori.

bacini in cui veniva convogliata l'acqua venivano chiamati *munera*, e il termine *munus* poteva pure indicare un edificio pubblico costruito per il popolo.

Il termine *munus* definiva, dunque, un dono (o un'opera pubblica) offerto in relazione a un dovere, all'esercizio di una pubblica funzione. Tratteneva l'idea della reciprocità, dei "vincoli gratuiti", della generosità che deriva dall'obbligo. E il vocabolario latino è ancora ben nutrito di termini che si riferiscono sia all'idea dell'offerta doverosa che a quella dell'ufficio pubblico. Il verbo *munificare* significava, ad esempio, «gratificare»¹⁰⁶⁸; *munis* era l'«obbligato», il «riconoscente» e l'aggettivo *munificus* indicava colui che era «liberale», «generoso», «splendido», nonché colui che pagava un tributo o che prestava servizio. Nella Roma repubblicana ricoprire cariche pubbliche (*munera*) conferiva degli onori, delle "dignità" (*dignitas*): questo era il vero "corrispettivo" ottenuto per una funzione esercitata a titolo gratuito. La funzione pubblica comportava *munificenza*, perché solo attraverso la munificenza quella funzione era considerata tale. Nella gratuità del dono si realizzava un pubblico interesse.

La dignità conferita dal *munus*, dalla funzione pubblica, rimarcava il senso di un agire intenzionato alla larghezza e alla generosità («ciò che si fa per altri»), e questo comportava sia gratuità, disinteresse pubblico e generosità privata, sia dovere e obbligazione, oppure – o al tempo stesso – ostentazione, clientelismo e corruzione. Ma non si trattava, in prima istanza, di scambio economico. Come ha scritto Lewis Hyde, «nei gruppi che basano la loro coesione sullo scambio di doni, lo "status", il "prestigio" e la "stima" prendono il posto del pagamento in denaro».¹⁰⁶⁹

Il *munus*, del resto, è alla radice etimologica del termine *Communis* (che rende il greco *koinonia*), che non significa, come ha evidenziato Benveniste, «chi condivide le cariche», ma propriamente «chi ha in comune dei *munia*».¹⁰⁷⁰ Ed è a partire da qui che possiamo pensare quel sistema reticolare di compensazioni sul quale si struttura una cerchia di persone unite da un legame di reciprocità. L'evergetismo è parte di questa esperienza sociale, di questa storia che, per secoli, ha retto l'ambiguo gioco simbolico del potere, del rapporto tra governanti e governati.

II.3) "Egemonia" e dominio simbolico

Come si è visto nelle precedenti parti della tesi, l'idea che i simboli ricoprano un ruolo fondamentale nei processi politici ha radici antiche¹⁰⁷¹, ma nella sua visione moderna (quella che più ci interessa) può

¹⁰⁶⁸ Nel *De rerum natura* di Lucrezio (2, 625) *munificat* è usato nel significato di «elargire», «far dono di» (Lucrezio, *De rerum natura*, Mondadori, Milano, 1992, p. 129).

¹⁰⁶⁹ L. Hyde, *Il dono. Immaginazione e vita erotica della proprietà*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005, p. 103.

¹⁰⁷⁰ E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, op. cit., I, p. 71.

¹⁰⁷¹ Come è noto, una visione simbolica del mondo, e non soltanto nell'ambito dei rapporti politici, ha abbondantemente attraversato il pensiero antico e premoderno. Basti solo qui ricordare, tra i molti altri, Porfirio (autore del III sec. d. C. e discepolo di Plotino) e la sua "esegesi allegorica" (metodo che affonda in una risalente tradizione) dei passi dell'Odissea (Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, Adelphi, Milano, 1986); o, per tempi a noi relativamente più vicini, l'umanista Andrea Alciato che con il suo *Emblematum liber* del 1531 aveva dato una galleria di situazioni umane trasfigurate in metafore e in mirabili simboli "geroglifici" capaci di dare un'efficace

essere ricondotta, in qualche modo, allo sviluppo di un concetto di cultura che evidenzia il processo attraverso il quale gli individui utilizzano i simboli per interpretare e conferire senso alla propria esperienza sociale. Dalla tradizione del pensiero sociologico, alle ricerche antropologiche, linguistiche, semiologiche, letterarie, psicoanalitiche ecc., come si è detto, si è venuta ad affermare una concezione che riscontra nel simbolismo un processo storico-culturale attraverso il quale si produce la realtà sociale nei suoi processi di interazione. Anche gli studi filosofici (specialmente con Ernst Cassirer ma anche, in modo diverso, nell'ambito dell'ermeneutica) hanno restituito l'idea di un *homo symbolicus*, ricollocando l'uomo nell'universo simbolico da lui stesso creato: un universo che funge da intermediario tra il mondo esterno e il mondo interiore.

La tradizione marxista (e il materialismo dialettico), nella sua linea di tendenza, si è sempre tenuta lontano dall'incedere verso una interpretazione in termini simbolici della realtà politica. Lo stesso Marx aveva depurato la filosofia dagli spettri della mente, sostenendo, nel ribaltamento del sistema hegeliano, una rivolta contro il dominio delle idee e le reificazioni ideologiche.

Tuttavia, in un ambiente politico, economico e culturale diverso, Gramsci cercò di indirizzare il materialismo storico verso una filosofia della prassi capace di restituire (specialmente attraverso i suoi studi sul folklore) una centralità al sistema delle credenze collettive, sostenendo che queste non corrispondono necessariamente agli interessi materiali degli individui. Le masse vivono la filosofia come fede: non costruiscono le proprie convinzioni politiche mediante un esame critico, ma le acquisiscono piuttosto attraverso l'ideologia egemone che si afferma in una data società; il sistema di idee che tende a prevalere (e che, dunque, esercita la sua egemonia) è quello creato dalle élites che controllano i mezzi della produzione ideologica (scuole, chiese, partiti, gruppi di pressione ecc.) nella società civile. Gramsci, in altri termini, comprende che nei sistemi liberali, il governo non si esercita tanto su base poliziesca e militare, ma attraverso il consenso che si ottiene nella società civile (attraverso la propaganda ecc.), ovvero – detto con parole più vicine al nostro discorso – per mezzo dell'apparato simbolico del potere.

Del resto, nella riflessione di Gramsci, il concetto di «società politica» non poteva essere disgiunto da quello di società civile. Vi è una dialettica che lega intimamente i due termini, i quali possono essere distinti soltanto su base metodologica e per esigenze analitiche. La loro separazione «organica», che non si dà nella realtà effettuale, ovvero la netta scissione operata nella teoria liberale tra Stato o governo da un lato e società civile dall'altro, non è che l'effetto di un «errore teorico» che non tarda a svelare la sua base ideologica. Un passo delle *Notarelle su Machiavelli* (1932-1934, Quaderno 13, § 18) è abbastanza chiaro al riguardo:

«L'impostazione del movimento del libero scambio si basa su un errore teorico di cui non è difficile identificare l'origine pratica: sulla distinzione cioè tra società politica e società civile, che da distinzione metodica viene fatta diventare ed è presentata come distinzione organica. Così si afferma che l'attività economica è propria della società civile e che lo Stato non deve intervenire nella sua regolamentazione. Ma siccome nella realtà effettuale società civile e Stato si identificano, è da fissare che anche il liberismo

visualizzazione verbale e iconografica di alti concetti o di semplici pensieri (A. Alciato, *Il libro degli Emblemi*, Adelphi, Milano, 2009).

è una “regolamentazione” di carattere statale, introdotto e mantenuto per via legislativa e coercitiva: è un fatto di volontà consapevole dei propri fini e non l’espressione spontanea, automatica del fatto economico».¹⁰⁷²

Soltanto sulla linea di questa distinzione, la «società politica» può essere identificata con lo Stato, ossia, con ciò che nella tradizione liberale è in genere chiamato «governo», ma tale sfera, nella realtà dei fatti, non è affatto scindibile (se non per ragioni euristiche) dalla società civile (intesa come luogo in cui si elaborano e si diffondono le ideologie, ovvero, come sfera in cui si organizza quella direzione morale e intellettuale della società che ottiene il consenso delle classi subalterne), nella misura in cui entrambe le sfere costituiscono ciò che Gramsci chiama lo Stato «integrale».

Detto altrimenti, nella visione politica di Gramsci, lo Stato moderno include sia la società civile sia le istituzioni governative (la società civile non è affatto un ambito esterno e contrapposto allo Stato). Anzi, la misura più concreta della forza e della stabilità dello Stato – si legge nel Quaderno 15, 1933, § 33 – è «l’unità dialettica tra il potere governativo e la società civile».¹⁰⁷³ In una nota intitolata *Concetto di Stato* (1930-1932, Quaderno 6, § 137) scriveva: «Per Stato deve intendersi oltre all’apparato governativo anche l’apparato “privato” di egemonia o società civile».¹⁰⁷⁴ E come ancora si legge nel Quaderno 6, § 88, «nella nozione generale di Stato entrano elementi che sono da riportare alla nozione di società civile (nel senso, si potrebbe dire, che Stato = società politica + società civile, cioè egemonia corazzata di coercizione»¹⁰⁷⁵. E proprio in tale direzione, la sua teoria dell’egemonia (dei processi di egemonia intesi come «attività pratiche e teoriche» tendenti ad ottenere il consenso attivo dei governati) si consolida nella presa di distanza dalla netta scissione (operata, come si è detto, nella teoria liberale) tra Stato o governo da un lato (ciò che attiene alla «società politica») e società civile dall’altro.¹⁰⁷⁶

L’organizzazione e il mantenimento delle due funzioni di dominazione e di egemonia, caratterizzano dunque, secondo Gramsci, l’apparato dello Stato. Lo Stato è costituito, infatti, come si è visto, dall’unione della «società politica», che adempie alla funzione di dominio, con la società civile, che esercita l’egemonia. Nello Stato democratico-liberale, le funzioni della «società politica», detentrici degli strumenti di legislazione e repressione sono svolte quasi esclusivamente dagli organi dello Stato propriamente detto mentre la società civile include il complesso delle sovrastrutture ideologiche affidate, nella maggior parte dei casi, a organismi privati.

Il concetto di Stato moderno rimanda pertanto, nella visione di Gramsci, alla correlazione tra «società politica», società civile e sfera economica, elementi indissolubilmente correlati tra loro e scindibili

¹⁰⁷² A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino, 1975, III, pp. 1589-1590.

¹⁰⁷³ Ivi, III, p. 1787.

¹⁰⁷⁴ Ivi, II, p. 801.

¹⁰⁷⁵ Ivi, II, pp. 763-4. E ancora leggiamo nel Quaderno 6, § 155: «Nella politica l’errore avviene per una inesatta comprensione di ciò che è lo Stato (nel significato integrale: dittatura + egemonia)». E tale errore – continua – «porta a sottovalutare l’avversario e la sua organizzazione di lotta» (Ivi, II, pp. 810-811).

¹⁰⁷⁶ J. A. Buttigieg, *Il dibattito contemporaneo sulla società civile*, in *Studi gramsciani nel mondo. 2000-2005* (a cura di G. Vacca e G. Schirru), Il Mulino, Bologna, 2007, p. 62. «Quel che Gramsci tende a sottolineare – commenta ancora Joseph A. Buttigieg – è piuttosto che in una democrazia liberale sarebbe opportuno astenersi dalla facile retorica sugli attacchi diretti allo Stato e concentrarsi piuttosto sui compiti difficili e immensamente complessi implicati da una “guerra di posizione” all’interno della società civile» (Ivi, p. 64).

soltanto per fini metodologici o euristici (per avere a disposizione un metodo che consenta di dimostrare la loro articolazione).¹⁰⁷⁷ In una nota del Quaderno 4, 1930-1932, § 38, dal titolo *Rapporti tra struttura e superstrutture*, leggiamo:

«Si specula incoscientemente (per un errore teorico di cui non è difficile identificare il sofisma) sulla distinzione tra società politica e società civile e si afferma che l'attività economica è propria della società civile e la società politica non deve intervenire nella sua regolamentazione. Ma in realtà questa distinzione è puramente metodica, non organica e nella concreta vita storica società politica e società civile sono una stessa cosa».¹⁰⁷⁸

Soltanto sulla base di questa distinzione metodica, è possibile descrivere la «società politica» come l'insieme degli organi della sovrastruttura che esercitano una funzione coercitiva e un dominio diretto (militare, politico, giuridico, penale) sulla società. Su questo piano, essa comprende tutti gli elementi dello Stato inteso nel suo senso limitato, corrispondente al concetto di Stato giuridico-amministrativo (governo, forze armate, polizia, sistema giudiziario ecc.).

Tuttavia – ed è questo ciò che più ci interessa –, dal punto di vista di Gramsci, la solidità e la forza dello Stato liberaldemocratico moderno non risiedono tanto nel potere coercitivo che esso può esercitare attraverso gli organi di tale sfera (il parlamento, l'esecutivo, il potere militare, giudiziario, le forze di polizia ecc.), quanto nella sua capacità di influenzare la maggioranza dei cittadini (compresi quelli appartenenti agli strati sociali subalterni, appunto diversi da quelli dei gruppi dominanti) e di ottenere, in tal modo, un libero consenso dei governati circa la sua azione.¹⁰⁷⁹ Detto altrimenti, la funzione giuridico-militare dello Stato appare sempre rinforzata, sul piano simbolico, da un'azione culturale, educativa e persuasiva di conformazione dell'intero corpo sociale, un'azione in grado di mistificare gli interessi, le concezioni, gli obiettivi e i valori del gruppo sociale che detiene lo strumento statale

¹⁰⁷⁷ Nelle sue analisi della società italiana e nei suoi scritti sul Mezzogiorno, Gramsci ha, in effetti, più volte evidenziato i rapporti tra ruoli culturali, politici ed economici di determinati strati della popolazione. Così come nelle pagine dedicate all'americanismo e al fordismo ha molto insistito sul legame tra razionalizzazione della produzione, modernizzazione, modo di vivere, di pensare e di sentire la vita. A suo modo di vedere, il radicale mutamento economico (ad esempio il passaggio da un sistema semif feudale di proprietà terriera al capitalismo imprenditoriale e liberista) era necessariamente associato a una sostanziale trasformazione della società civile, stimolata dalle misure (talvolta coercitive) adottate dalla società politica (Ivi, pp. 65-66).

¹⁰⁷⁸ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, op. cit., I, p. 460.

¹⁰⁷⁹ Lo spiega bene ancora Buttigieg: «Per diventare “egemonici” – per controllare, cioè, la società politica con il consenso dei governati – i gruppi dominanti devono garantire uno spazio che sia, quantomeno in apparenza, libero da coercizioni. È all'interno di questo spazio, nella sfera della società civile, che le idee circolano e le visioni del mondo si formano “liberamente”, cosicché quando queste concezioni e queste idee riaffermano o avvalorano i principi basilari dell'assetto sociale, economico e politico esistente, lo fanno in modo più o meno spontaneo e in tal modo li legittimano. Tuttavia, com'è ovvio, i gruppi dominanti e i loro alleati non sono osservatori passivi delle vicende della società civile. Con la loro presenza e la loro partecipazione a varie istituzioni, ad attività culturali e a molte altre forme di interazione sociale, le classi dominanti “guidano” la società in determinate direzioni. Certo: il dissenso – anche se vigoroso e organizzato – è possibile e, entro certi limiti tutelato; se non lo fosse, non sarebbe credibile la pretesa per cui i governati forniscono il loro consenso liberamente. È quest'ultima sfaccettatura della società civile a essere sottolineata dai più disparati teorici e attivisti impegnati nella politica d'opposizione dei movimenti sociali. Gramsci non ignorava e non trascurava le possibilità fornite nello Stato liberale moderno per la nascita e crescita di formazioni culturali, sociali e politiche capaci di mettere in discussione la sua egemonia dall'interno» (J. A. Buttigieg, *Il dibattito contemporaneo sulla società civile*, op. cit., p. 67).

(presentati come gli interessi, le concezioni, gli obiettivi e i valori dell'insieme delle altre classi).¹⁰⁸⁰ Da questo punto di vista lo Stato non appare come un mero organo di coercizione giuridica, penale o poliziesca («società politica») ma comprende anche, come base etica e culturale, la società civile, l'ampio complesso di istituzioni educative (scuole, giornali ecc.) miranti a creare, a diffondere e universalizzare l'ideologia specifica della classe che detiene l'apparato statale e ad estendere all'insieme del corpo sociale la morale, i gusti, i costumi, la religione, la filosofia e la visione del mondo della classe dominante.

È proprio in questa capacità di coinvolgere le complesse dinamiche della società civile che Gramsci individuava gli elementi più importanti di tutela e sostegno dello Stato liberale egemonico. Appunto per tale motivo, va ribadito, dal suo punto di vista è impossibile separare nettamente la «società politica» dalla società civile e dai processi economici ad essa collegati (la struttura economica come forma sottostante della società politica e di quella civile). Tra tali sfere esiste una «unità dialettica» che non può essere affatto trascurata, ovvero, i tre elementi costituiscono un'unità organica essenziale alla società moderna. Nella nota intitolata *Nozioni enciclopediche. L'opinione pubblica* (Quaderno 7, 1930-1932, § 83) non a caso leggiamo:

«Ciò che si chiama “opinione pubblica” è strettamente connesso con l'egemonia politica, e cioè il punto di contatto tra la “società civile” e la “società politica”, tra il consenso e la forza. Lo Stato quando vuole iniziare un'azione poco popolare crea preventivamente l'opinione pubblica adeguata. Cioè organizza e centralizza certi elementi della società civile. Storia dell'“opinione pubblica”: naturalmente elementi di opinione pubblica sono sempre esistiti, anche nelle satrapie asiatiche; ma l'opinione pubblica come oggi si intende è nata alla vigilia della caduta degli Stati assoluti, cioè nel periodo di lotta della nuova classe borghese per l'egemonia politica e per la conquista del potere.

L'opinione pubblica è il contenuto politico della volontà politica pubblica che potrebbe essere discorde: perciò esiste la lotta per il monopolio degli organi dell'opinione pubblica: giornali, partiti, parlamento, in modo che una sola forza modelli l'opinione e quindi la volontà politica nazionale, disponendo i discordi in un pulviscolo individuale e disorganico»¹⁰⁸¹.

Su tale piano, e in prospettiva di una filosofia della prassi, assume un valore fondamentale il concetto di egemonia¹⁰⁸². «Ci può e ci deve essere una “egemonia politica” – scriveva Gramsci discutendo le varie correnti politiche del Rinascimento italiano (Quaderno I, 1929-1930, § 44) – anche prima della

¹⁰⁸⁰ In effetti, come ha affermato Norberto Bobbio discutendo la soluzione complessa che Gramsci dà al problema del tipo di rapporto che esiste tra struttura e sovrastruttura, «egli non dimentica affatto le condizioni materiali ma si rende conto perfettamente che le condizioni materiali non muovono da sole la storia: il movimento della storia dipende dalla coscienza che questo o quel gruppo sociale ha delle possibilità di azione e di lotta che sono ad esso consentite dalle condizioni oggettive date» (N. Bobbio, *Saggi su Gramsci*, Feltrinelli, Milano, 1990, p. 68).

¹⁰⁸¹ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, op. cit., II, pp. 914-5. Come scrive ancora Buttigieg ripercorrendo il pensiero gramsciano, «non basta dimostrare che la società politica è in grado di plasmare l'opinione pubblica attraverso le istituzioni della società civile in modo da legittimare e consolidare il proprio dominio con il consenso dei governati. Altrettanto importante è considerare i modi in cui le istituzioni e i gruppi della società civile contribuiscono a preparare il terreno alle misure della società politica e a influenzarle» (J. A. Buttigieg, *Il dibattito contemporaneo sulla società civile*, op. cit., p. 71).

¹⁰⁸² Per quanto riguarda Gramsci e la filosofia della prassi, si rimanda agli studi di Rodolfo Mondolfo. Leggiamo, ad esempio, in un passo: «Non c'è dubbio che l'esigenza fondamentale per Gramsci è quella della *egemonia* del proletariato, creatore di una nuova umanità e cultura; e per questa appunto egli tende alla formazione del *blocco storico* di élite e massa, dirigenti e diretti, intellettuali e semplici, cioè al superamento della loro scissione attuale» (R. Mondolfo, *Da Ardigò a Gramsci*, Nuova accademia editrice, Milano, 1962, p. 184).

andata al Governo e non bisogna contare solo sul potere e sulla forza materiale che esso dà per esercitare la direzione o egemonia politica». ¹⁰⁸³ E ciò, come si può ben capire, chiama in causa il ruolo degli intellettuali nell'ambito del processo politico, ovvero, l'opera e la funzione dell'«avanguardia» intellettuale in rapporto alla posizione politica di potere del gruppo dominante. Così Gramsci spiegava il suo studio sugli intellettuali nella lettera a Tatiana del 7 settembre 1931:

«Questo studio porta anche a certe determinazioni del concetto di Stato che di solito è inteso come Società politica (o dittatura, o apparato coercitivo per conformare la massa popolare secondo il tipo di produzione e l'economia di un momento dato) e non come un equilibrio della Società politica con la Società civile (o egemonia di un gruppo sociale sull'intera società nazionale esercitata attraverso le organizzazioni così dette private, come la chiesa, i sindacati, le scuole ecc.) e appunto nella società civile specialmente operano gli intellettuali». ¹⁰⁸⁴

È proprio a partire da tali condizioni che lo Stato – nel suo senso più ampio di Stato «integrale» (unità organica di società politica e società civile) – rimane uno strumento di dominio di classe. Il dominio in effetti, secondo l'analisi di Gramsci, non è di natura meramente politica o giuridica (inteso il diritto quale strumento coercitivo teso a indirizzare la società civile) come nel caso dell'idea più ristretta di Stato. Nella società moderna, solo in parte i gruppi sociali dirigenti si avvalgono di misure coercitive per salvaguardare il loro potere. Chi controlla la «società politica», come si è detto, deve anche esercitare un certo dominio che possiamo definire “simbolico” ovvero, in grado di egemonia all'interno della società civile, in modo che i gruppi subalterni acconsentano alla propria posizione subordinata e all'autorità dei gruppi dirigenti. ¹⁰⁸⁵

Nell'ottica di Gramsci, dunque, rimanendo sul piano *organico* degli elementi che costituiscono lo Stato «integrale», non può esistere *pura* «società politica»: quest'ultima è sempre in rapporto dialettico (più o meno flessibile e stretto) con l'altro livello della sovrastruttura costituito dalla società civile. L'oscillazione di questo rapporto, la predominanza dell'uno o dell'altro livello, definiscono ciò che nella società moderna determina il gioco del consenso e della coercizione, perché non può sussistere ordine sociale in cui l'egemonia di una classe si fondi o sulla adesione spontanea delle classi subalterne per tacito consenso o sulla sola coercizione su di esse esercitata ¹⁰⁸⁶. L'influenza esercitata dalla classe

¹⁰⁸³ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, op. cit., I, p. 41.

¹⁰⁸⁴ A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, Einaudi, Torino, 2014, p. 161.

¹⁰⁸⁵ Come scrive a tal proposito Marcus E. Green, «da questo punto di vista, la società civile è l'ambito dello Stato integrale in cui i gruppi sociali dirigenti o dominanti producono, organizzano e salvaguardano il consenso promuovendo la propria egemonia, vale a dire la loro ideologia, la loro filosofia, il loro stile di vita e via dicendo. In questo senso, la società civile non è in tutto e per tutto un territorio di libera espressione e organizzazione, come la immagina il pensiero liberale. Nell'ideologia liberale, la società civile è ritenuta un ambito governativo di libertà, mentre per Gramsci è un ambito di egemonia. In quest'ultimo senso, la società civile racchiude al suo interno gli elementi culturali della conformità, in cui i valori e l'ideologia di un gruppo dominante divengono i valori predominanti in tutta la società. In definitiva, Gramsci attribuisce alla società civile una natura politica pari a quella della stessa società politica» (M. E. Green, *Sul concetto gramsciano di “subalterno”*, in *Studi gramsciani nel mondo. 2000-2005* – a cura di G. Vacca e G. Schirru –, Il Mulino, Bologna, 2007, p. 207).

¹⁰⁸⁶ Una situazione di egemonia basata solo sulla coercizione può verificarsi talvolta in periodi di crisi, in cui la classe dominante compensa la perdita della direzione ideologica con una direzione dittatoriale artificialmente mantenuta con la forza.

dominante sarà pertanto più forte quanto più riuscirà ad armonizzare le funzioni simboliche di egemonia culturale e di dominio e a sfruttare abilmente il rapporto tra «società politica» e società civile.¹⁰⁸⁷

In questo modo, quindi, Gramsci collega dialetticamente la «società politica» e la società civile, e distingue le loro funzioni soltanto sul piano del metodo e per obiettivi strategici. La strategia adeguata a rovesciare il potere in una società liberaldemocratica “occidentale” che dispone di una «società politica» quasi invisibile e di una società civile molto sviluppata sarà, in tal senso, una strategia che potremmo definire “simbolica” (basata sull’appropriazione o distruzione del dominio simbolico esercitato egemonicamente dalla classe al potere), diversa da quella che avrà successo in una società di tipo “orientale” dotata di un apparato coercitivo di governo (o di Stato) forte e predominante e di una società civile debole e poco sviluppata.

Ora, gli studi di Gramsci sull’egemonia, sulle classi subalterne, sul folklore, come si è visto in precedenza, hanno esercitato una grande influenza sugli studi culturali e post-coloniali. L’analisi dei processi di adesione delle masse ai canoni delle élite dominanti veniva così estesa non solo ai rapporti di classe nella formazione dell’ideologia, ma alle questioni razziali e di genere. Di qui, veniva riportata all’attenzione degli studi culturali, sociali ed umanistici (che si muovevano nell’orbita della filosofia marxista) il processo di elaborazione simbolica della realtà, ciò che permetteva di individuare le codificazioni e le trasformazioni delle forme simboliche alla luce delle dinamiche di elaborazione e costruzione del mondo politico e sociale.

Su tali basi, nel solco della critica postcoloniale dei processi politici che, in accordo al progetto coloniale europeo e occidentale, hanno segnato le sorti del mondo moderno e contemporaneo, si è così sviluppato un laboratorio di idee capace di elaborare modelli analitici e concettuali utili per una riconsiderazione problematica dei processi simbolici nella configurazione dello spazio politico.

Ad esempio, gli studi postcoloniali e della subalternità, che nell’ultimo trentennio hanno acquisito una considerevole visibilità anche nei circuiti accademici, non hanno proposto soltanto una critica radicale e decostruttiva della pretesa universalizzante della modernità occidentale, della sua “mentalità” e delle sue narrazioni storiografiche (liberali, nazionaliste o marxiste); non solo hanno messo in questione le politiche neo-liberiste del capitale globale o i concetti di cittadinanza e di società civile, ma hanno anche fornito strumenti teorici per ripensare criticamente le tradizionali categorie del politico esponendole all’analisi dei processi simbolici (soprattutto per quel che riguarda il concetto di egemonia).

Certo, come si può ben capire, Gramsci aveva elaborato i suoi concetti a partire da uno studio essenzialmente rivolto a comprendere la storia politica e sociale italiana; una storia, possiamo ben dire, che presentava, specialmente nel corso degli ultimi due secoli, i suoi tratti particolari. Da una parte, infatti, lo Stato italiano, di recente unificazione rispetto ad altri paesi europei, si inseriva nel corso della

¹⁰⁸⁷ In altri termini, quando il lavoro di uniformazione ideologica riesce a influenzare la maggior parte del corpo sociale, i suoi membri aderiscono “spontaneamente” alle idee dominanti dell’epoca (ovvero, marxianamente parlando, alle idee della classe dominante). Ottenendo il consenso, la classe dominante, che già deteneva il potere coercitivo, diventa classe dirigente, acquisisce la direzione intellettuale e morale del paese e fonda la sua egemonia. Solo adesso questa classe detiene un autentico potere di Stato, di uno Stato concepito come il prodotto della penetrazione degli organismi della società civile e della «società politica».

“modernità” occidentale, che registrava l’ascesa e il trionfo della classe borghese e il progressivo affermarsi delle ideologie liberali nonché delle concezioni democratiche; dall’altra, però, tale Stato era ancora espressione di un paese arretrato (specialmente dal punto di vista industriale), che trovava con difficoltà la sua via allo sviluppo economico, sociale e culturale. Tale arretratezza condizionava la storia politica italiana nella sua interezza, mostrando la debolezza della borghesia e le contraddizioni del suo rapporto con le classi popolari e subalterne; ma forniva, al contempo, il presupposto per la riformulazione e ridefinizione, all’interno del marxismo, del momento culturale e intellettuale quale essenziale elemento “simbolico” del processo dialettico di costituzione e organizzazione politica e sociale e per l’elaborazione di un «campo tutto particolare di applicazione di concetti nuovi, *dentro* la linea di sviluppo moderno ma *decentrati* rispetto all’asse principale». ¹⁰⁸⁸ Tra tali concetti, quello di «egemonia» è senza dubbio di fondamentale rilievo, nella misura in cui esprime, nella visione di Gramsci, non solo una categoria critica («critica reale di una filosofia» – la visione del mondo borghese), ma anche, sul piano dell’elaborazione politica, l’insieme delle funzioni di dominio simbolico, di educazione e di direzione esercitate, in un dato momento storico, dalla classe sociale dominante su un’altra classe sociale (subalterna) e anche sull’insieme delle classi che compongono la società, con la mediazione della società civile. In tal modo, sul piano «sovrastrutturale» e culturale, l’elemento intellettuale (centralizzato nella funzione organizzativa e direttiva del partito) assume un ruolo di primaria importanza in quanto momento fondamentale di un processo rivoluzionario tendente a realizzare un nuovo ordine morale e sociale secondo una concezione umanistica della storia ¹⁰⁸⁹.

È proprio a partire da tali presupposti che possiamo, allora, individuare il solco entro il quale si è potuto utilizzare (riadattare, appropriare, aggiustare, trasporre, tradurre e a volte anche stravolgere) il pensiero di Gramsci per l’analisi di un contesto politico e sociale, come quello postcoloniale, così diverso rispetto a quello occidentale e, soprattutto italiano. ¹⁰⁹⁰ Pensiamo a tal proposito, per ciò che riguarda l’esperienza

¹⁰⁸⁸ M. Filippini, *Gramsci globale*, Odoja, Bologna, 2011, p. 102.

¹⁰⁸⁹ Tale processo si compie, dunque, quando la classe subalterna, superata la sua condizione, si fa Stato. E tale è il risultato di un percorso che ha nel partito il proprio perno, e nel rovesciamento dell’egemonia nella società civile e dei rapporti di forza nella società politica la via che conduce a un nuovo Stato. Gramsci, in effetti, elaborava il concetto di «egemonia» in rapporto con quello leninista di «dittatura del proletariato», ma lo estendeva non solo alle funzioni di dominio, ma anche a quelle di educazione e direzione. Nel corso del processo dialettico di autoemancipazione, il proletariato prende coscienza di se stesso come «classe per sé»: diventa egemone elaborando un proprio punto di vista (una propria filosofia: il marxismo) quale critica della visione del mondo borghese. Nel passaggio dallo stato di «classe subalterna» e di gruppo disorganico a quello di «classe egemone», si distingue, dunque, il significato politico del concetto di «egemonia» in quanto funzione organizzativa, nella misura in cui il proletariato può diventare egemone soltanto attraverso l’organizzazione di un partito e conquistare, in tal modo, il «consenso attivo» delle masse. Su questo piano Gramsci cercava di dimostrare che l’egemonia agisce prima della fase propriamente rivoluzionaria della conquista della «società politica» (della presa del potere dello Stato), definendola come fase rivoluzionaria sovrastrutturale, ovvero, diretta alla conquista della società civile (in quanto sfera ideologica dello Stato). Attraverso questo processo, il proletariato, affermandosi come portatore di un proprio ordine e di una propria visione del mondo capace di elevarsi a valore universale, sarebbe riuscito ad assumere la direzione morale e culturale della società. Ponendo un rapporto dialettico tra dominazione e direzione, ovvero un legame organico tra struttura e sovrastruttura, Gramsci metteva in evidenza come l’egemonia non fosse soltanto semplice coercizione, priva di efficacia politico-morale, ma «direzione cosciente» del proletariato organizzato in partito, ovvero, «direzione intellettuale e morale» capace di fondare una nuova civiltà.

¹⁰⁹⁰ Scriveva Bobbio: «Il pensiero di Gramsci. Quale emergeva dalle riflessioni del carcere, era un pensiero originale – nel senso che non era né esistenziale né prammatista, né idealista né materialista (volgare) – ma era strettamente intrecciato con la nostra storia e sarebbe stato inconcepibile staccato dalla storia del formarsi culturale e politico della nazione italiana» (N. Bobbio, *Saggi su Gramsci*, op. cit., p. 104). E più avanti aggiungeva: «Non

indiana, ai *Subaltern Studies*, nome che indica, al contempo, un gruppo di storici e una collana di volumi dedicata allo studio delle classi subalterne.¹⁰⁹¹ Il riferimento a Gramsci, come si può ben capire, è già nel nome del collettivo e rimanda essenzialmente al numero 25 dei *Quaderni del carcere*, intitolato, appunto, *Ai margini della storia (Storia dei gruppi sociali subalterni)*.¹⁰⁹²

Gramsci, in effetti, offriva la possibilità di ripensare una via al marxismo più adatta alla situazione sociale e politica dell'India rurale non ancora industrializzata (situazione simile a quella italiana analizzata dal filosofo sardo, e idonea ad essere reinterpretata, comparativamente, con gli stessi strumenti teorici utilizzati da Gramsci nel suo studio critico sul Risorgimento); più adatta per riformulare la questione di una "coscienza contadina" (con tutti i suoi limiti) ripensata nel suo contesto pratico, culturale, "folkloristico" e nel suo potenziale politico. Di qui centrale diventava la ricontestualizzazione del rapporto tra subordinazione, dominazione, autonomia e azione politica, e la relazione tra Stato e società civile.¹⁰⁹³

In tal senso, oltre alla dialettica hegeliana servo padrone, oltre al concetto marxiano di composizione organica del dominio e della subordinazione, era alla teoria gramsciana dell'egemonia che il collettivo guardava: all'interazione dialettica tra coercizione e persuasione come elementi costitutivi del dominio. Ed è così che il concetto di egemonia («concetto dinamico») veniva adattato, insieme a quello di subalternità, all'esperienza indiana: l'egemonia come elemento sempre in rapporto dialettico con la subalternità, capace di condizionare le modalità attraverso le quali si esprime l'insubordinazione sociale. Il pensiero di Gramsci, detto altrimenti, veniva trasposto e adattato alla situazione politica indiana, e utilizzato, insieme agli studi di Mao e allo strutturalismo antropologico e linguistico, come base categoriale e strumento analitico per comprendere la storia delle ribellioni contadine; un Gramsci dunque reinterpretato problematicamente (a partire dai problemi teorici che pone la prassi), senza alcuna pretesa filologica o esigenza accademica di puntuale sistemazione concettuale.

Su questo piano, il confronto con il pensiero gramsciano serviva più che altro a riformulare, inquadrare e ripensare – sul piano storico, teoretico e metodologico (senza per questo snaturarne la portata politica) – il problema della subalternità (e delle sue rappresentazioni sociali) nello spazio politico indiano (e

vi è prova maggiore dell'impronta lasciata da uno scrittore sulla "mentalità", come si dice oggi, caratteristica di una certa società, che l'uso di parole da lui coniate o ridefinite. Molte di queste parole gramsciane non hanno perduto nulla della loro efficacia anche là dove non venga più accettato il significato positivo o negativo attribuito loro da Gramsci. Non è possibile prescindere da questa rete concettuale per comprendere una fase della nostra storia. Ma è ancora più sorprendente il rilievo che a questo sistema di categorie generali, come "egemonia" e "blocco storico", attraverso le quali si ritiene che sia stata proposta una interpretazione nuova e meno dogmatica del marxismo, è stato dato in tutti questi anni fuori d'Italia» (Ivi, p. 115).

¹⁰⁹¹ Il Collettivo dei *Subaltern Studies*, formatosi all'inizio degli anni Ottanta in India attorno all'Università di Delhi, costituisce una delle scuole fondamentali degli studi culturali sviluppati in India (insieme a quelle del Centre for the Study of Developing Societies e del Centre of Contemporary Studies). Riunito intorno allo storico Ranajit Guha, si era posto, fin dai suoi esordi, il fine di ricostruire la storia del subcontinente indiano, dando ascolto e voce ai subalterni, che la storiografia dominante – quella di stampo eurocentrico dei colonizzatori britannici da un lato, e quella dell'élite nazionalista dall'altro – avevano in qualche modo occultato.

¹⁰⁹² Ricordava Hobsbawm: «La fiorente scuola storica di "studi subalterni" che ha il suo centro a Calcutta sostiene che l'influenza gramsciana sia tuttora in espansione. Gramsci è sopravvissuto alle congiunture politiche che furono alla base del suo primo successo internazionale. È sopravvissuto allo stesso movimento comunista europeo» (E.J. Hobsbawm, *Gramsci in Europa e in America*, Laterza, Roma-Bari, 1995, pp. IX-X).

¹⁰⁹³ R. Guha, *Dominance without Hegemony and Its Historiography*, in *Subaltern Studies VI*, Oxford University Press, New Delhi, 1989, pp. 210-306.

globale); un confronto sviluppato attraverso quelle ricerche storiche, sociologiche, politologiche e antropologiche che, a partire dagli anni '80 hanno appunto caratterizzato il lavoro dei *Subaltern Studies*. Proprio tali ricerche, nell'attestare l'importanza che «i movimenti subalterni del passato rivestono per le tensioni politiche e sociali del presente»¹⁰⁹⁴, hanno subito assunto un significato politico fondamentale, impegnandosi a restituire, in riferimento alle tesi di Gramsci, “voce” e “parola” ai soggetti esclusi dalle “narrazioni” egemoniche. Di qui la necessità di ridefinire il “soggetto subalterno” entro i termini di una soggettività (*agency*) collettiva; entro i margini di un processo di soggettivazione non riducibile all'ordine della “classe” o della “casta”. Operazione che non poteva non passare per lo studio della natura della partecipazione popolare (in primo luogo contadina) ai processi politici che il governo inglese aveva sviluppato in India, ovvero, per la ricostruzione genealogica delle “masse” e dei gruppi subalterni in quanto attori politici della democrazia indiana. Non vi era più il soggetto autonomo, l'individuo razionale borghese, al centro dei processi storici indagati, ma uomini in lotta dentro condizioni miste di dipendenza e autonomia, subordinazione e resistenza.

Così i subalterni (e, prima di tutto, i contadini), a partire da una prospettiva storica in grado di decostruire metodologicamente le convenzioni dello storicismo occidentale, finivano per apparire come soggetti politici a tutti gli effetti, come «autori collettivi» di rivolte (e non come insieme di individui), come soggettività definite storicamente attraverso i conflitti entro i quali acquistavano un ruolo di parte; come, dunque, soggetti collettivi capaci di agire e partecipare, a pieno titolo, al processo costitutivo della politica indiana moderna; e si finiva, al contempo, per riportare in seno agli studi marxisti, l'analisi dei processi culturali e simbolici attraverso i quali si costituiscono le soggettività politiche e i rapporti di egemonia e dominio.

Per certi versi, e per differenti percorsi, possiamo accostare agli studi Gramsciani sull'egemonia le posteriori riflessioni di Bourdieu sul potere simbolico, di cui si è già detto nella precedente parte della tesi.

In effetti, attraverso la formulazione del concetto di capitale simbolico e le nozioni correlate di dominio e violenza simbolica, Bourdieu ha posto al centro delle sue ricerche il rapporto tra politica e ordine simbolico.

Se, infatti, per Gramsci negli ordinamenti liberali (e nell'arena “politica” della “società civile”) non era la pura coercizione ma l'egemonia culturale ad esercitare un ruolo di primaria importanza, per Bourdieu, nelle società complesse contemporanee, è la *legittimazione* egemonica a giocare un ruolo di primo piano: è sufficiente che vengano messi in atto dispositivi di *giustificazione* dell'ordine esistente, quegli stessi dispositivi che passano attraverso la concordanza tra strutture cognitive e strutture sociali.

Del resto, secondo il sociologo francese, vale la pena ricordarlo, la lotta per il potere egemonico è condotta mediante una competizione simbolica attraverso la quale i cittadini sono indotti a credere che il leader sia il loro portavoce: il potere simbolico è il potere di costruire la realtà attraverso l'atto di

¹⁰⁹⁴ R. Guha, *La prosa della contro-insurrezione*, in R. Guha – G. C. Spivak, *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, con introduzione di E. W. Said, Ombre corte, Verona, 2002, p. 80.

«designazione» che attraverso l'uso di simboli tradizionali implica non solo valori cognitivi, ma anche valori emozionali.

II.4) L'arte "totale" come costruzione simbolica del corpo politico-sociale

Valori cognitivi e valori emozionali sono anche quelli che, sul piano della rappresentazione simbolica, veicola l'arte, soprattutto nel suo rapporto con l'orizzonte politico al quale, spesso, offre un supporto espressivo. Qui, l'"immaginazione", come processo di creazione simbolica, diventa costruzione della realtà politica attraverso categorie e canoni estetici che, se da un lato, elevano il simbolismo al rango di "alta" espressione culturale, dall'altro contribuiscono a definire le condizioni formali attraverso le quali il potere acquista il suo valore d'immagine.

Per quanto attiene al XX secolo (periodo importante specialmente rispetto al momento storico, politico e culturale posto al centro delle nostre riflessioni) tale processo diventa immediatamente visibile, soprattutto nel rapporto che l'arte (d'avanguardia) intrattiene con le ideologie totalitarie. E di un rapporto complesso si tratta, frutto dell'interazione reciproca tra dimensione estetica e dinamiche politiche, che proprio nella rappresentazione simbolica (nelle immagini, nelle performances, nei rituali, nelle costruzioni urbanistiche e architettoniche) realizza ed ordina lo spazio sociale secondo i processi promossi da un'arte e da un potere politico sempre più interessati alla "totalità" della vita.

Come ricordato prima, nel 1959 Charles Wright Mills, pubblicando in America il suo *«L'immaginazione sociologica»*, richiamava l'attenzione degli scienziati sociali sul rapporto tra arte e sociologia. Il compito che affidava a tale «immaginazione» era quello (già, in parte, sentito dall'arte e dalla cultura dei primi anni del XX secolo) di trasformare la storia. «La consapevolezza che l'uomo contemporaneo – scriveva nella prefazione del libro – ha di se stesso come elemento esterno, se non addirittura estraneo, si fonda in gran parte sull'assorbimento del concetto della relatività sociale e del potere di trasformazione della storia. L'immaginazione sociologica è la forma più feconda di tale consapevolezza».¹⁰⁹⁵

Ora, ciò che più ci interessa è ricostruire il processo di "trasformazione della storia" operato non tanto sul piano sociologico, ma su quello dell'immaginario artistico in rapporto al potere di costruzione politica della realtà sociale.

Torniamo, dunque, agli anni che, ancora adesso, ci danno l'impressione di un nuovo inizio, di una rinascita attraverso la stessa opera d'arte totale. Marinetti, ad esempio, esaltando la bellezza dell'oggetto d'uso e ponendo l'automobile sopra la Nike di Samotracia, individuava un obiettivo che, in seguito, si impegneranno a raggiungere i costruttivisti russi e il Bauhaus: la nobilitazione formale dell'oggetto funzionale. «È anche l'interesse per ogni ambito vitale – scrive Werner Hofmann – a legare i futuristi

¹⁰⁹⁵ C. W. Mills, *L'immaginazione sociologica*, Il Saggiatore, Milano, 1973, p. 17.

alle correnti dadaiste e costruttiviste degli anni venti. Il loro espansionismo intellettuale si sente spinto a prese di posizione politiche, patriottiche e morali». ¹⁰⁹⁶

L'artista utilizza i "materiali" della vita, li prende in prestito da quella società a cui, a sua volta, li destina. La trasformazione è nel montaggio, nella valorizzazione del congegno. Così, come ha visto Todorov, se, da un lato, l'arte, rinunciando ad attingere all'immaginario e a creare artefatti originari, sembra uscire perdente dal conflitto che l'aveva opposta alla vita, dall'altro, registra una vittoria: «l'artista si confonde ora con l'attore politico che modella la società, il popolo, gli individui, secondo un disegno prestabilito». ¹⁰⁹⁷ Ecco il punto: nel progetto costruttivista l'arte è allo stesso tempo «messa a morte e condotta all'apoteosi». L'artista non manipola più solo linee e colori, ma gli esseri umani: «è diventato artista-ingegnere-demiurgo». ¹⁰⁹⁸ Ma perché il progetto si realizzi – continua Todorov – occorre che gli uomini politici accettino di condividere il loro potere con gli artisti: «non ne sortirà nulla» ¹⁰⁹⁹; tuttavia, d'ora in avanti, la prospettiva politica più utopistica tenderà alla fine a impadronirsi del corpo sociale, a prendere corpo negli atti, a misurarsi con le forze materiali: e questo, in parte, è avvenuto.

In effetti, dopo la Rivoluzione di Ottobre, l'avanguardia russa cercò di discutere i problemi derivanti, in una società comunista, dal mutato statuto dell'arte e degli artisti: la fine della professione artistica tradizionale, delle relative istituzioni e della funzione privilegiata dei prodotti dell'arte; il passaggio dalla concezione dell'arte come lusso alla concezione dell'arte come necessità; il rapporto funzionale degli artisti con la produzione industriale. Come scriveva Karel Teige nel saggio *L'arte figurativa della Russia sovietica* del 1927,

«La rivoluzione ha dato agli autori moderni l'occasione di portare l'arte direttamente nella vita. Ha cambiato le funzioni vitali, sociali e pubbliche dell'arte, le ha fornito indipendenza materiale e commerciale e prima di tutto un vivo contatto col proletariato». ¹¹⁰⁰

Al di là dei temi, dei soggetti e degli stili, ciò che più sembrava destare interesse era la configurazione di un nuovo tipo di "artista" che – lo spiega bene Argan in un articolo del 1976 – non fosse più l'artista creatore individuale, né l'artista-operaio, né ancora l'operaio-artista, ma l'artista-proletario. E ciò implicava non già l'idea della professionalità, ma quella della politicità dell'artista come condizione per «uscire dai "pantani" dell'arte borghese e realizzare una vera e propria rivoluzione, ponendo fine alla distinzione gerarchica e classista di creatività e produttività». ¹¹⁰¹

¹⁰⁹⁶ W. Hofmann, *I fondamenti dell'arte moderna*, Donzelli, Roma, 2003, p. 203. In realtà Hofmann riconduce, formalmente e intellettualmente, il gruppo della rivista *De Stijl* olandese, il costruttivismo russo e il Bauhaus, all'art nouveau europea della fine del XIX secolo e, specialmente, alla *Wiener Secession* (nel Manifesto della Secessione viennese del 1897 comparivano queste parole: «l'arte è un bene comune»). Anche l'art nouveau – spiega Hofmann – «ha origine in movimenti di riforma che risalgono alla metà del XIX secolo. Le loro cause negative immediate sono di tre tipi: la produzione massificata di oggetti d'uso stereotipati, la contrapposizione che si approfondisce in una scissione tra artigianato e industria, e le condizioni di vita e di lavoro del proletariato industriale che tengono in moto questo meccanismo di produzione» (Ivi, p. 238).

¹⁰⁹⁷ T. Todorov, *Avanguardie artistiche e dittature totalitarie*, Le Monnier Università, Firenze, 2007, p. 11.

¹⁰⁹⁸ Ibid.

¹⁰⁹⁹ Ibid.

¹¹⁰⁰ K. Teige, *Arte e ideologia. 1922-1933*, Einaudi, Torino, 1982, p. 59.

¹¹⁰¹ G. C. Argan, *Occasioni di critica*, Editori Riuniti, Roma, 1981, p. 102.

Tuttavia, già alla fine degli anni Venti, in Russia, tutte le manifestazioni avanguardiste furono soffocate. «I loro protagonisti – ricorda Todorov – saranno repressi, vittime di quella rivoluzione che si auguravano sinceramente, o si trasformeranno semplicemente in propagandisti obbedienti».¹¹⁰²

Diversa, invece, la situazione in Germania. Le turbolenze politiche dopo la Prima guerra mondiale sortiscono risultati opposti alla Russia: la sommossa degli spartachisti fallisce nel 1919 (Karl Liebknecht e Rosa Luxemburg vengono condannati a morte) e si instaura la repubblica liberale di Weimar. Insieme con la rivoluzione politica si prepara una mutazione nelle arti. Lo spiega ancora Todorov: viene fondato un «Consiglio (*soviet*) del lavoro per l'arte», codiretto dall'architetto Walter Gropius. Il Consiglio dichiara che «l'arte e il popolo devono formare un'unità» e che «l'arte non sarà più il piacere di pochi ma la felicità e la vita delle masse». Di nuovo – commenta Todorov – «questo progetto ricorda sotto più di un rispetto quello di Wagner di settant'anni prima: come Wagner, Gropius sembra compensare lo scacco della rivoluzione politica con un progetto artistico (mentre in Russia la vittoria della prima aveva, inizialmente, facilitato il progresso dell'altro)».¹¹⁰³ Anzi, proprio come Wagner, anche Gropius sogna l'unificazione delle arti: non più, però, all'interno dell'opera, «ma dell'architettura, destinata ad assorbire pittura e scultura».¹¹⁰⁴

Eric D. Weitz ha ben ricostruito il clima culturale della Germania di Weimar, evidenziando come la promessa della rivoluzione (politica ed artistica insieme) ruotasse intorno a termini – ricorrenti negli scritti di architetti come Hermann Finsterlin, Bruno Taut, Erich Mendelsohn, Martin Wagner e Walter Gropius – quali «organico», «cristallino», «spirituale».¹¹⁰⁵

Il gruppo di architetti e artisti riuniti intorno a Bruno Taut, sulla scia dell'entusiasmo rivoluzionario, immaginava un mondo nel quale l'arte regnasse sovrana. Le grandi realizzazioni artistiche dell'umanità avrebbero smesso di essere meri «ornamenti posticci» del mondo della quotidianità, percezioni fuggevoli della bellezza nella monotonia della vita di tutti i giorni. L'arte «sarebbe penetrata nei pori dell'esistenza individuale e collettiva; avrebbe plasmato la società, rimodellato l'umanità».¹¹⁰⁶ In altri termini, arte e vita sarebbero diventate una cosa sola.

L'arte si rifiutava così di essere mera decorazione e abbellimento di un angolo o di una tela e l'architettura, ormai sempre più ispirata ai valori della funzionalità, abbandonava l'ornamento (e con esso la “bellezza”, nella sua forma “effimera”, andava in esilio, prendeva commiato dal mondo!). Proprio in tal senso, il termine «organico» (abbondantemente utilizzato non solo dalla sociologia, ma

¹¹⁰² T. Todorov, *Avanguardie artistiche e dittature totalitarie*, op. cit., p. 12.

¹¹⁰³ Ibid.

¹¹⁰⁴ Ibid.

¹¹⁰⁵ E. D. Weitz, *La Germania di Weimar. Utopia e tragedia*, Einaudi, Torino, 2008, pp. 197-240.

¹¹⁰⁶ Ivi, p. 197. Come ha ancora sottolineato Weitz, molti pittori e architetti di questo gruppo erano seguaci dell'espressionismo, «lo stile spigoloso, sconnesso, che esplorava le profondità psicologiche degli individui e delle società, dando spesso lancinante espressione a momenti di violenza e disorientamento» (Ibid). Ma l'espressionismo – continua lo storico – ebbe anche un versante utopico, di ardita immaginazione di un futuro armonico e radioso. «La sensibilità espressionista spaziava dalle profondità della disperazione alle vette della gioia, ed evocava il trauma della prima guerra mondiale e le iniziali gloriose speranze della rivoluzione. Entrambe le vicende storiche ed entrambe le sensibilità – guerra e rivoluzione, disperazione e speranza – infiammarono l'immaginario creativo di pittori, scrittori, architetti. Fecero dell'arte, come della politica, una “cosa seria”» (Ivi, pp. 197-8).

anche dalla scienza giuridica – specialmente la giuspubblicistica – contemporanea) assumeva un'importanza centrale per Gropius, Taut, Mendelsohn e molti altri architetti. Significava, in tale contesto, «l'unità totale del tutto in uno stato di equilibrio e di armonia tra la forma dell'edificio e la sua funzione».¹¹⁰⁷ Tutte le parti devono rimanere strettamente collegate tra loro e nessun elemento può starsene isolato. Non era la decorazione, appunto, a creare bellezza, ma forma e funzione debitamente ordinate e integrate tra loro.¹¹⁰⁸

In altri termini, l'arte di Weimar, detto ancora con le parole di Weitz, «aveva a che fare con la totalità dell'essere ed era permeata di visioni utopiche di radicale, definitiva, trasformazione della società e dell'umanità».¹¹⁰⁹ Secondo Taut, ad esempio, la nuova architettura (in parte ispirata alle idee di Karl Liebknecht) sarebbe stata un'impresa collettiva e non l'opera di un singolo individuo.¹¹¹⁰ Mendelsohn, con afflato rivoluzionario, parlava di una nuova arte «organica»¹¹¹¹, di un'«arte totale», di un'arte del moderno «capace di veicolare lo spirito del tempo, abbandonando l'imitazione della natura e la riproposizione degli stili del passato».¹¹¹² Come Taut e Gropius, sosteneva che l'architettura fosse l'«arte più unitaria», e quindi «il medium più adatto a stimolare e a calmare; a realizzare un equilibrio».¹¹¹³

Nel 1919, un mese dopo l'avvento della repubblica di Weimar, nasceva (con il sostegno del governo socialdemocratico della Sassonia-Weimar) la famosa scuola del Bauhaus, gruppo di architetti e artisti diretto da Gropius, a sua volta convinto che l'estetica del moderno avrebbe trasformato l'uomo e la società inaugurando una nuova era di armonia e creatività. Anche qui l'arte mirava alla creazione di un'«opera totale», capace di investire interamente la vita quotidiana. La scuola, infatti, nella visione di Gropius, avrebbe finalmente abbattuto le barriere tra le varie arti, tra arte e artigianato, tra docenti e studenti, tra macchina e uomo e tra arte e società. Oltretutto, l'opera d'arte non poteva in alcun modo essere il frutto della creazione di un genio isolato, ma di un collettivo capace di riunire artisti e artigiani. E non si trattava certo di rappresentare il reale davanti a una tela: l'artista moderno doveva plasmare la vita quotidiana, saper progettare lampade, tavoli, sedie, tutto ciò che serviva alla produzione su larga

¹¹⁰⁷ Ivi, p. 228.

¹¹⁰⁸ Spiega ancora Weitz: «Se progettato con la dovuta cura, l'edificio esprimerà la bellezza inerente ai materiali utilizzati per la sua costruzione» (Ibid).

¹¹⁰⁹ Scrive ancora Weitz: «Taut, Mendelsohn e Gropius, altrettanto prolifici come scrittori che come costruttori, erano fortemente convinti che le strutture che progettavano [...] fossero l'annuncio di una nuova era moderna, di un mondo futuro creativo, gioioso, dinamico, in armonia con la natura ma anche con la vita frenetica della città industriale. Tutti questi edifici seppero esprimere il meglio dello spirito di Weimar» (Ivi, p. 198).

¹¹¹⁰ Oltretutto, spiega ancora Weitz, «i nuovi appartamenti sono destinati a una famiglia “razionalizzata”: linguaggio e programma dell'economia di Weimar che ha fatto irruzione nelle famiglie e nelle case. In esplicito riferimento agli studi sul tempo-movimento finalizzati a incrementare la produttività del lavoro, Taut parlò, con espressione felice, di “applicazione del sistema Taylor alla casa”» (Ivi, pp. 210-11).

¹¹¹¹ Così – come riferisce ancora Weitz – Mendelsohn spiegava il concetto di «organico»: qualcosa a cui non «si può togliere alcunché, né dalla massa, né dal movimento, né, persino, dal suo sviluppo logico, senza distruggere il tutto». «Organico», detto altrimenti, significa che «le forme esterne esprimono la loro struttura interna [...] e che] utilizzo, struttura ed espressione architettonica si fondono in un tutto organico, nel quale fatti scientifici e visione creativa si combinano in una forma indivisibile» (Ivi, p. 217).

¹¹¹² Ivi, p. 214.

¹¹¹³ Ivi, p. 215. Tuttavia, come Taut, Mendelsohn prese le distanze dal rigido funzionalismo delle linee dritte e dell'assenza di colore. «In molti scritti e conferenze - spiega Weitz – Mendelsohn mosse una critica articolata al funzionalismo più rigoroso. Il suo bersaglio innominato era Walter Gropius, famoso fondatore della scuola del Bauhaus» (Ivi, p. 224).

scala.¹¹¹⁴ In uno scritto del 1914, *Il contributo delle strutture industriali alla formazione di un nuovo stile*, Walter Gropius scriveva:

«Man mano che le idee dell'epoca trascendono la materialità, comincia a ridestarsi, anche nell'arte, il desiderio di una forma organica, di uno stile, e gli uomini tornano a comprendere che la volontà formale costituisce per sempre l'elemento determinante del valore nell'opera d'arte. Finché i concetti spirituali del tempo sono ancora incerti e oscillanti, e mancano di una salda méta unitaria, manca anche all'arte la possibilità di sviluppare uno stile, e cioè di raccogliere la volontà formativa dei molti in una sola idea. È solo ai nostri giorni che queste idee comuni di portata rivoluzionaria cominciano lentamente a liberarsi del caos delle concezioni individualistiche. Nei compiti immani dell'epoca, come sono poi quello di dominare organizzativamente l'intero sistema dei rapporti e delle comunicazioni – tutto il lavoro materiale e intellettuale degli uomini – si incarna una volontà sociale immensa. La soluzione di questo compito mondiale diventa sempre di più il centro etico dell'era presente, e in tal modo l'arte torna ad avere una materia spirituale da rappresentare simbolicamente nelle sue opere».¹¹¹⁵

Da questo punto di vista, non solo si pensava alla costruzione di case per gli uomini, ma ci si occupava anche di tutto ciò che faceva loro da contorno (mobili, utensili, fino alle città e al paesaggio). Nel testo del 1935, *La nuova architettura e il Bauhaus*, così ricordava ancora Gropius:

«Il nostro principio guida era la convinzione che il design artistico non fosse né una questione intellettuale né una questione materiale, ma semplicemente fosse parte integrante della vita. Ci rendevamo inoltre conto che la rivoluzione estetica ci offriva la possibilità di un approccio inedito al significato del design, così come la meccanizzazione dell'industria ci forniva gli strumenti per render concreta questa nuova visione. La nostra ambizione era duplice: sottrarre l'artista alla sua dimensione di estraneità al mondo per reintegrarlo nella realtà dell'esistenza e, al tempo stesso, di allargare e rendere più umane le rigide, quasi esclusivamente materialistiche, vedute dell'uomo di affari. Si può così comprendere come la nostra idea fondante, ossia l'unità di tutte le forme di design nel rapporto con l'esistenza, fosse diametralmente opposta alla concezione dell'"arte per l'arte", così come alla filosofia, ancor più pericolosa, da cui quest'ultima scaturisce: il business come fine in se stesso».¹¹¹⁶

¹¹¹⁴ Spiega ancora Weitz: «Gli edifici dovevano utilizzare materiali prefabbricati e piani e moduli standardizzati. Gropius pensava al trasferimento del cantiere in fabbrica: «Ci stiamo avvicinando a un livello di perizia tecnica che renderà possibile la razionalizzazione degli edifici e la loro produzione in serie in fabbrica: questo sarà realizzabile componendo la loro struttura in una serie di componenti assemblabili». Un punto di vista condiviso da Taut e altri» (Ibid, p. 228).

¹¹¹⁵ W. Gropius, *Il contributo delle strutture industriali alla formazione di un nuovo stile*, in *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco fra Bismarck e Weimar* (a cura di T. Maldonado), Feltrinelli, Milano, 1991, pp. 202-7. Tali idee erano abbastanza diffuse tra gli artisti-architetti della Germania del tempo. Pochi anni prima, nel 1910, in uno scritto intitolato *Arte e tecnica*, Peter Behrens, pittore, decoratore e architetto tedesco, scriveva: «Per stile noi intendiamo solo l'espressione formale *unitaria* che è il risultato di tutte le manifestazioni spirituali di un'epoca. L'elemento decisivo è il carattere unitario, e non l'originalità o la stranezza. Da parte delle arti applicate rinate a nuova vita la tendenza a questa organicità si manifesta nella valutazione del momento costruttivo come di una qualità che influisce sulla forma di ogni prodotto. E forse è stata proprio questa circostanza a contribuire, per una parte, alla loro fioritura nell'ultimo decennio». E riferendosi alle opere ingegneristiche degli ultimi tempi, continua: «Questo fenomeno deriva dal fatto che quelle opere hanno in sé, per così dire, una pseudoestetica, nella misura in cui incarnano una legge, e cioè quella della costruzione meccanica. È la legge del divenire organico, che anche la natura manifesta in tutte le sue opere» (P. Behrens, *Arte e tecnica*, in *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco fra Bismarck e Weimar* – a cura di T. Maldonado –, Feltrinelli, Milano, 1991, p. 118). Ancora in un altro passo leggiamo: «La legalità artistica non deve incarnarsi necessariamente nei materiali da costruzione tradizionali, come la pietra e il legno, ma può riportare i suoi diritti anche nei nuovi materiali moderni» (Ibid, p. 120). È chiaro qui come al linguaggio artistico venga assimilato quello giuridico.

¹¹¹⁶ W. Gropius, *La nuova architettura e il Bauhaus* [1935], Abscondita, Milano, 2004, pp. 71-4.

In linea con tale progetto, non stupisce che le parole chiave della “filosofia” del Bauhaus fossero «standardizzazione» e «razionalizzazione»:

«La standardizzazione – scriveva ancora Gropius – non è un ostacolo allo sviluppo della civiltà, bensì una delle sue condizioni preliminari. Un modello standard può essere definito come quell’esemplare pratico e semplificato di un qualsiasi oggetto di uso comune riassumendo in sé, come in una fusione, il meglio delle sue forme precedenti, purificate dal contesto personale del loro designer e da ogni altra caratteristica non essenziale. Tale standard impersonale viene chiamato “norma”, parola che deriva dalla squadra del falegname».¹¹¹⁷

L’impersonalità della «norma» diviene allora il criterio guida del processo artistico di razionalizzazione:

«Ci stiamo avvicinando a un livello di perizia tecnica che renderà possibile la razionalizzazione degli edifici e la loro produzione in serie in fabbrica: questo sarà realizzabile scomponendo la loro struttura in una serie di componenti assemblabili».¹¹¹⁸

Nel processo formativo del Bauhaus, il curriculum scolastico prevedeva, in effetti, l’istruzione sia nelle attività artistiche, sia in arti intese in maniera più tradizionale, quali la pittura e la scultura. Gli studenti apprendevano la lavorazione dei metalli, la tipografia, la fotografia, la carpenteria, la progettazione, il disegno, la tessitura, la ceramica.¹¹¹⁹ E furono introdotti anche gli insegnamenti della sociologia e della biologia (materie che consentono di conoscere il “popolo” per il quale si lavora). «Il quadro così creato – commenta Todorov – trasforma e perfeziona anch’esso gli uomini: producendo oggetti della vita quotidiana, gli artisti influenzano gli stili di vita, individuali o collettivi».¹¹²⁰ L’arte, in questo progetto (e in quanto progetto) incontra il *design*, si fa essa stessa *design* scegliendo a sua superficie ottimale (e a suo supporto) il “materiale” della vita quotidiana: la trasformazione dell’uomo passa anche attraverso i suoi oggetti quotidiani, attraverso la trasformazione estetica del suo spazio abitativo. Ciò che già affermava nel 1907, in un saggio dal titolo *L’importanza delle arti applicate*, Herman Muthesius, architetto tra i maggiori teorici della modernizzazione industriale e della razionalizzazione dei processi produttivi (e qui già si intuiscono quelle tendenze al “livellamento” e all’“omologazione” culturale lamentate più tardi, tra gli altri, e secondo differenti punti di vista, da Max Scheler, Arnold Gehlen, Max Horkheimer e Theodor Adorno):

«L’arte industriale ha lo scopo di rieducare le odierne classi sociali alla solidità, alla franchezza e alla semplicità borghese. Se vi riuscirà inciderà nel modo più profondo nella nostra vita culturale, produrrà le conseguenze più ampie. Non si limiterà a trasformare gli alloggi tedeschi e la casa tedesca, ma influirà direttamente sul carattere della generazione, poiché anche l’educazione alla sistemazione decorosa degli

¹¹¹⁷ Ivi, p. 20.

¹¹¹⁸ Ivi, p. 24.

¹¹¹⁹ Secondo Gropius – come afferma Weitz – «per realizzarsi concretamente, l’architettura richiedeva il contributo di artisti operanti in campi diversi e il lavoro specializzato di artigiani. L’architettura era, pertanto, la vera forma “organica” di arte, nella quale sarebbero confluite tutte le altre. L’architettura avrebbe superato e sintetizzato la divisione tra creazione artistica e lavoro artigianale. Il laboratorio sarebbe stato il luogo di questa unificazione, quello in cui “il mondo del mero disegno e della semplice pittura del modellista e dell’arte applicata ritorna ad essere un mondo creativo» (E. D. Weitz, *La Germania di Weimar. Utopia e tragedia*, op. cit., p. 226).

¹¹²⁰ T. Todorov, *Avanguardie artistiche e dittature totalitarie*, op. cit., p. 13.

spazi in cui abitiamo non può essere in fondo che un'educazione del carattere, diretta a sopprimere le tendenze arrivistiche e pretenziose che hanno condotto all'arredamento attuale».¹¹²¹

Del corpo insegnante della scuola del Bauhaus facevano parte, tra gli altri, Paul Klee, Mies Van der Rohe, Vasilij Kandinskij e Laszlo Moholy-Nagy. I contatti fra russi e tedeschi erano, in quest'epoca, costanti: Kandinskij insegna al Bauhaus a partire dal 1922. Ma è soprattutto con l'arrivo di Moholy-Nagy, artista ungherese, che si rafforzano le idee costruttiviste tese alla «sintesi di tutti i momenti della vita, lei stessa opera totale che abbraccia qualunque cosa, annulla qualunque separazione». Come spiega ancora Todorov, «non si tratta più di produrre arte ma di plasmare la vita. Costruire case e città è organizzare processi vitali; gli artisti-architetti saranno dunque i formatori dell'umanità».¹¹²² Ciò che diceva nel 1910 Peter Behrens, artista e architetto, nel suo saggio *Arte e tecnica*, incitando, in termini «giuridici», l'arte (la «legalità artistica») ad estendere i «suoi diritti» anche sui nuovi materiali moderni:

«L'industria ha la possibilità di creare cultura realizzando l'unione dell'arte e della tecnica. Con la produzione di massa di oggetti d'uso che si conformino a un ordine esteticamente raffinato, non solo si renderebbe un servizio alle persone dotate di sensibilità artistica, ma il decoro e il buon gusto si diffonderebbero nei più vasti strati della popolazione [...].

L'arte non deve essere più concepita come un trastullo privato, di cui si può fare l'uso che ci aggrada. Non vogliamo un'estetica che si cerchi da sé le proprie regole in un clima di fantasticheria romantica, ma che sia sottoposta alle leggi della vita rumorosa. E non vogliamo neppure una tecnica che percorra la sua strada per conto proprio, ma che sia aperta e sensibile alla volontà artistica dell'epoca. L'arte e la tecnica tedesca lavoreranno così in vista di una stessa méta: la potenza della nazione tedesca, che si manifesta nel fatto che una ricca vita materiale è nobilitata da una forma spirituale raffinata.¹¹²³

In realtà, come si può ben capire, l'estetica della Nuova architettura moderna non riscosse un generale successo. Per molti, la «rivoluzione spirituale» propugnata e realizzata da Taut, Mendelshon e Gropius non significava altro che il trasferimento della fabbrica nelle abitazioni e il trionfo della civiltà «meccanica» sulla vera spiritualità rappresentata dalla cultura e dalla storia specificamente tedesche.¹¹²⁴ Così, l'ambizione costruttivista non trovò opposizione soltanto in una cultura di massa (quella stessa massa che voleva interpretare e guidare) sempre più al centro (insieme alla Costituzione della repubblica e alle politiche di welfare) di un aspro conflitto, ma, ancora una volta, si scontrò col potere politico. I creatori del Bauhaus – lo ricorda ancora Todorov – furono mal disposti a servire in architettura il

¹¹²¹ H. Muthesius, *L'importanza delle arti applicate* [1907], in *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco fra Bismarck e Weimar* (a cura di T. Maldonado), Feltrinelli, Milano, 1991, p. 87.

¹¹²² T. Todorov, *Avanguardie artistiche e dittature totalitarie*, op. cit., pp. 13-4.

¹¹²³ P. Behrens, *Arte e tecnica*, in *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco fra Bismarck e Weimar*, op. cit., pp. 129-30.

¹¹²⁴ Scrive Weitz: «I fautori del moderno, secondo costoro, riducevano l'uomo a mero essere materiale, sicché non combattevano il degrado dell'epoca bensì ne erano vittime e, anzi, lo favorivano. Sempre per costoro, bellezza e storia erano inseparabili e un bell'edificio doveva riaffermare i valori atemporali e il radicamento nella storia. Gli architetti del moderno praticavano una chirurgia radicale amputando i loro edifici di qualsiasi legame con un passato più profondo e dotato di vera spiritualità. Non erano veri artisti ma semplici progettisti. [...] Lo stesso Bauhaus fu oggetto di aspre critiche sin dall'inizio, tanto che Gropius fu costretto a trasferire la scuola da Weimar a Dessau. [...] L'architetto Paul Schultze-Naumburg, uno dei più accaniti avversari dei fautori del moderno, fu ancora più esplicito. In *Arte e razza*, scrisse, infatti, che l'architettura moderna proveniva direttamente dal sangue ebraico che aveva contaminato la razza tedesca» (E. D. Weitz, *La Germania di Weimar. Utopia e tragedia*, op. cit., pp. 231-2).

progetto dei nazisti, giunti al potere nel 1933, ma proprio questi ultimi, usando e piegando a proprio vantaggio gli strumenti ideologici preparati dalla nuova visione costruttivista, decisero di realizzare loro stessi «l'opera d'arte totale»: la rivoluzione politica non aveva bisogno di un'arte rivoluzionaria al suo fianco.¹¹²⁵

In effetti, l'idea della creazione artistica applicata alla vita sociale – idea che attraversa tutto il costruttivismo delle prime avanguardie novecentesche – rimane un progetto mai concretamente realizzato. Le cose cambiano soltanto con l'avvento degli Stati totalitari moderni: adesso, però, il ruolo di “demiurgo-ingegnere” non è lasciato all'artista (o al processo collettivo di creazione dell'arte), ma al capo politico, al «capo supremo» che «dispone dei mezzi necessari per ridurre le metafore al loro senso letterale».¹¹²⁶

«A partire dal momento in cui le religioni politiche sostituiscono le credenze tradizionali, la trasformazione dell'individuo e quella dello Stato – spiega Todorov – possono essere promosse in modo parallelo; l'uomo nuovo e la nuova società sono entrambi opere, da prodursi attraverso la guida del Paese».¹¹²⁷

È in questi termini, dunque, che la “forma” della politica (la sua struttura giuridica) assume i tratti, simbolici, della realizzazione estetica. Figurazione politica e costruzione artistica coincidono nella loro funzione e condividono (alimentandola) una stessa “forma mentale”.

Seguiamo ancora Todorov nel ricostruire questo importante passaggio che incontra nel suo itinerario, come prima tappa, l'Italia di Mussolini.

Il progetto di Mussolini ha una sua specificità: il *duce* non si accontenta di essere l'artista-artigiano del rinnovamento, ma si presenta anche come il suo prodotto più compiuto. «Egli è, di volta in volta, l'artista e l'opera d'arte».¹¹²⁸ Per l'uomo nuovo che tenta di plasmare, si ispira alla propria immagine (forgiata come una statua) e la propone come esempio da seguire, come esempio di opera riuscita. Ma continua Todorov:

«Il paragone tra azione politica e attività creativa appare assai presto in Mussolini. Nel novembre 1917, afferma sul “Popolo d'Italia”: “Il popolo italiano è in questo momento una massa di minerale prezioso. Un'opera d'arte è ancora possibile. Ma ci vuole un governo. Un uomo. Un uomo che avrà il tocco delicato dell'artista e il pugno di ferro del guerriero”. Nel 1922, egli si descrive come lo “scultore della nazione italiana” e dichiara: “La politica lavora soprattutto sul più difficile e duro dei materiali, l'uomo”. Il politico come l'artista deve, da un materiale resistente – là il marmo, qui gli esseri umani –, produrre opere perfette. Il suo progetto, spiega lui a chi vuole intendere, consiste nel creare degli italiani nuovi, nel rifare la loro anima, nel plasmare le masse, nel rimodellare il popolo intero. “Il nocciolo del problema”, dirà qualche anno più tardi a Emil Ludwig, “consiste nel padroneggiare le masse come un artista”, nell'utilizzarle dunque come materia bruta per estrarne un capolavoro. I mezzi per giungere a tale scopo sono tanto fisici – Mussolini non è indifferente ai progetti eugenetici contemporanei – quanto

¹¹²⁵ T. Todorov, *Avanguardie artistiche e dittature totalitarie*, op. cit., p. 14.

¹¹²⁶ Ivi, p. 15. In effetti, come ha spiegato Todorov, l'assimilazione fra artista e uomo politico (ciascuno al lavoro su un materiale diverso, ma con l'adozione del medesimo atteggiamento) ha origini remote e corrisponde a una lunga tradizione seppur, fino ad ora, non era mai stata trasformata in programma d'azione. Basti pensare, fra gli altri, al paragone tra l'uomo di Stato e il pittore (o tra il legislatore e il poeta) proposto da Platone, o all'assimilazione tra capo di Stato e artista agognata dai romantici tedeschi (Ivi, pp. 14-5).

¹¹²⁷ Ivi, p. 15.

¹¹²⁸ Ivi, p. 16.

spirituali: la Grande Guerra è stata una formidabile educatrice, senza la quale la fabbricazione dell'uomo nuovo fascista non sarebbe stata concepibile; in tempo di pace, le organizzazioni di massa, e in particolare quelle destinate alla gioventù, giocheranno un ruolo essenziale e contribuiranno a trasformare il Paese tutto in una vasta palestra di esperienze umane» (Ibid, pp. 15-6).¹¹²⁹

Nella fase iniziale della sua ascesa politica Mussolini, come è noto, aveva trovato nell'avanguardia futurista una fonte di ispirazione e un appoggio entusiasta. Oltretutto, dal gruppo di Marinetti ereditava, in parte, il linguaggio e lo stile retorico. Per comprendere l'affinità ideologica dei due movimenti, quello artistico e quello politico (fascista), basta dare un'occhiata ai documenti (manifesti, scritti ecc.) lasciati dai futuristi, veri laboratori simbolici di una nuova concezione (estetica) della politica. Diversi punti del *Manifesto* del 1909, firmato da Marinetti (Direzione del Movimento Futurista) ce ne danno un'idea.

Leggiamo:

«Il coraggio, l'audacia, la ribellione, saranno elementi essenziali della nostra poesia.

La letteratura esaltò fino ad oggi l'immobilità pensosa, l'estasi e il sonno. Noi vogliamo esaltare il movimento aggressivo, l'insonnia febbrile, il passo di corsa, il salto mortale, lo schiaffo e il pugno. [...] Noi canteremo le grandi folle agitate dal lavoro, dal piacere o dalla sommossa: canteremo le maree multicolori e polifoniche delle rivoluzioni nelle capitali moderne; canteremo il vibrante fervore notturno degli arsenali e dei cantieri incendiati da violente lune elettriche; le stazioni ingorde, divoratrici di serpenti che fumano; le officine appese alle nuvole pei contorti fili dei loro fumi; i ponti simili a ginnasti giganti che scavalcano i fiumi, balenanti al sole con un luccichio di coltelli; i piroscafi avventurosi, che fiutano l'orizzonte, le locomotive dall'ampio petto, che scalpitano sulle rotaie, come enormi cavalli d'acciaio imbrigliati di tubi, e il volo scivolante degli aeroplani, la cui elica garrisce al vento come una bandiera e sembra applaudire come una folla entusiasta.

È dall'Italia che noi lanciamo pel mondo questo nostro manifesto di violenza travolgente e incendiaria, col quale fondiamo oggi il *Futurismo*, perché vogliamo liberare questo paese dalla sua fetida cancrena di professori, d'archeologi, di ciceroni e d'antiquari». ¹¹³⁰

Del futurismo il fascismo condivide, oltre al "vitalismo", la metafora militare, contenuta nel termine "avanguardia", che annuncia la rivoluzione e l'avvenire. Entrambi credono alla virtù rigeneratrice della violenza e della guerra:

«Per ora – afferma Marinetti nello scritto *Uccidiamo il chiaro di luna* del 1909 –, ci accontentiamo di far saltare in aria tutte le tradizioni, come ponti fradici!... La guerra?... Ebbene, sì: essa è la nostra unica speranza, la nostra ragione di vivere, la nostra sola volontà!... Sì, la guerra! Contro di voi, che morite troppo lentamente, e contro tutti i morti che ingombrano le nostre strade ... [...].

... noi preferiamo la morte violenta e la glorifichiamo come la sola che sia degna dell'uomo, animale da preda». ¹¹³¹

E nel *Programma politico futurista* del 1913, firmato, *Per il gruppo dirigente del Movimento futurista*, da Marinetti, Boccioni, Carrà e Russolo, leggiamo:

«**ELETTORI FUTURISTI!** Col vostro voto cercate di realizzare il seguente programma:

Italia sovrana assoluta. – La parola ITALIA deve dominare sulla parola LIBERTÀ.

Tutte le libertà, tranne quella di essere vigliacchi, pacifisti, anti-italiani.

¹¹²⁹ Ivi, pp. 15-6.

¹¹³⁰ AA.VV., *Manifesti del futurismo* [1909-1929] (a cura di V. Birolli), Abscondita, Milano, 2008, pp. 13-4.

¹¹³¹ Ivi, p. 17.

Una più grande flotta e un più grande esercito; un popolo orgoglioso di essere italiano, per la Guerra, sola igiene del mondo e per la grandezza di un'Italia intensamente agricola, industriale e commerciale.
 [...] Irredentismo. – Panitalianismo. – Primato dell'Italia.
 Anticlericalismo e antisocialismo.
 Culto del progresso e della velocità, dello sport, della forza fisica, del coraggio temerario, dell'eroismo e del pericolo, contro l'ossessione della cultura, l'insegnamento classico, il museo, la biblioteca e i ruderi. – Soppressione delle accademie e dei conservatori –
 Molte scuole pratiche di commercio, industria e agricoltura. – Molti istituti di educazione fisica. – Ginnastica quotidiana nelle scuole. – Predominio della ginnastica sul libro.
 [...] Esautorazione dei morti, dei vecchi e degli opportunisti, in favore dei giovani audaci
 [...] Abolizione dell'industria del forestiero, umiliante ed aleatoria».¹¹³²

E vi è un altro elemento ideologico che avvicina il fascismo al futurismo: entrambi vogliono influenzare, manipolare e trasformare simbolicamente, politicamente ed esteticamente tutti i campi della società. Tra il 1910 e il 1929, escono numerosi Manifesti e documenti dedicati alla pittura futurista, alla drammaturgia futurista, alla musica futurista, alla scultura futurista, alla letteratura futurista, all'architettura futurista, al vestito futurista, alla scienza futurista, alla cinematografia futurista, alla danza futurista ed anche alla donna futurista. Ad esempio, il *Vestito antineutrale*, Manifesto futurista del 1914 firmato da Giacomo Balla, propone abiti «aggressivi», «agilizzanti», «dinamici», «semplici e comodi», «igienici», «gioiosi», «illuminati», «volitivi», «asimmetrici», «di breve durata», «variabili»¹¹³³, mentre il Manifesto de *L'architettura futurista* (firmato da Antonio Sant'Elia nel 1914) dichiara la «sensibilità del gusto del leggero, del pratico, dell'effimero e del veloce».

«Noi dobbiamo inventare e rifabbricare la città futurista – leggiamo ancora nel Manifesto – simile ad un immenso cantiere tumultuante, agile, mobile, dinamico in ogni sua parte, e la casa futurista simile ad una macchina gigantesca». E aggiungeva: «Bisogna abolire il decorativo».¹¹³⁴

Il rinnovamento estetico futurista percorre tutti gli aspetti della vita personale e sociale: è antitradizionale (*L'Antitradizione futurista*, Manifesto-sintesi, scritto in francese e redatto a Parigi da Guillaume Apollinaire, esce nel 1913) e “totale”. «Noi vogliamo rinchiudere l'universo nell'opera d'arte. Gli oggetti non esistono più», scrive Gino Severini nel Manifesto futurista, *Le analogie plastiche del dinamismo*, del 1913¹¹³⁵. E Balla e Depero («astrattisti futuristi»), nello scritto *Ricostruzione futurista dell'universo* del 1915, affermano:

«Noi futuristi, Balla e Depuro, vogliamo realizzare questa fusione totale per ricostruire l'universo rallegrandolo, cioè ricreandolo integralmente. Daremo scheletro e carne all'invisibile, all'impalpabile, all'imponderabile, all'impercettibile. Troveremo degli equivalenti astratti di tutte le forme e di tutti gli

¹¹³² Ivi, p. 118.

¹¹³³ Ivi, pp. 143-5.

¹¹³⁴ Ivi, p. 140.

¹¹³⁵ Ivi, p. 112.

elementi dell'universo, poi li combineremo insieme, secondo i capricci della nostra ispirazione, per formare dei complessi plastici che metteremo in moto».¹¹³⁶

Le arti visive devono interrompere definitivamente il loro rapporto con il passato¹¹³⁷; le creazioni plastiche devono «completarsi in insiemi architettonici»¹¹³⁸, devono ordinarsi ad una «velocità» che ha ormai definitivamente cambiato le nozioni dello spazio e del tempo. «L'energia umana centuplicata dalla velocità dominerà il Tempo e lo Spazio», si legge nel Manifesto futurista pubblicato sul 1° numero del giornale «L'Italia Futurista», del 1916, dal titolo *La nuova religione-morale della velocità*.¹¹³⁹ E ancora in *Le analogie plastiche del dinamismo*, Severini scrive:

«Una delle ragioni scientifiche che ha trasformato la nostra sensibilità e che l'ha condotta verso la maggior parte delle nostre verità futuriste è appunto la *velocità*. La velocità ci ha dato una nuova nozione dello spazio e del tempo e per conseguenza della vita stessa, niente di più logico che le nostre opere futuriste caratterizzino tutta l'arte della nostra epoca con la stilizzazione del movimento che è una delle manifestazioni più immediate della vita».¹¹⁴⁰

E così nel testo di Marinetti, *Fondazione e Manifesto del Futurismo* del 1909:

«Noi siamo sul promontorio estremo dei secoli!... Perché dovremmo guardarci le spalle, se vogliamo sfondare le misteriose porte dell'Impossibile? Il Tempo e lo Spazio morirono ieri. Noi viviamo già nell'assoluto, poiché abbiamo già creata l'eterna velocità onnipresente».¹¹⁴¹

La velocità, la macchina, il dinamismo della vita industriale moderna, irrompono nella sensibilità artistica del primo Novecento. Le avanguardie, come in parte si è visto, portando a compimento l'opera di disarticolazione dello spazio pittorico tradizionale già registrata nell'arte visiva della fine del XIX secolo, continuano (esasperandolo, forse tradendolo e stravolgendolo, ma comunque interpretandolo

¹¹³⁶ Ivi, p. 161.

¹¹³⁷ Nello scritto *Fondazione e Manifesto del Futurismo* del 1909, Marinetti affermava: «Già per troppo tempo l'Italia è stata un mercato di rigattieri. Noi vogliamo liberarla dagli innumerevoli musei che la coprono tutta di cimiteri innumerevoli. Musei: cimiteri!... Identici, veramente, per la sinistra promiscuità di tanti corpi che non si conoscono. Musei: dormitori pubblici in cui si riposa per sempre accanto ad esseri odiati o ignoti! Musei: assurdi macelli di pittori e scultori che vanno trucidandosi ferocemente a colpi di colori e di linee, lungo le pareti contese! Che si vada in pellegrinaggio, una volta all'anno come si va al Camposanto nel giorno dei morti... ve lo concedo. Che una volta all'anno sia deposto un omaggio di fiori davanti alla *Gioconda*, ve lo concedo... Ma non ammetto che si conducano quotidianamente a passeggio per i musei le nostre tristezze, il nostro fragile coraggio, la nostra morbosa inquietudine. Perché volersi avvelenare? Perché volere imputridire? E che mai si può vedere, in un vecchio quadro, se non la faticosa contorsione dell'artista, che si sforzò di infrangere le insuperabili barriere opposte al desiderio di esprimere interamente il suo sogno?... Ammirare un quadro antico equivale a versare la nostra sensibilità in un'urna funeraria, invece di proiettarla lontano, in violenti getti di creazione e di azione. Volete dunque sprecare tutte le vostre forze migliori, in questa eterna ed inutile ammirazione del passato, da cui uscite fatalmente esausti, diminuiti e calpestati? [...] Noi non vogliamo più saperne, del passato, noi, giovani e forti *futuristi*! E vengano dunque, gli allegri incendiari dalle dita carbonizzate! Eccoli! Suvvia! Date fuoco agli scaffali delle biblioteche!... Sviatelo il corso dei canali, per inondare i musei!... Oh, la gioia di veder galleggiare alla deriva, lacere e stinte su quelle acque, le vecchie tele gloriose!... Impugnate i picconi, le scuri, i martelli e demolite, demolite senza pietà le città venerate!» (Ivi, pp. 14-15). «Uccidiamo il chiaro di luna», tuonava ancora, con spirito anti-romantico Marinetti nel 1909 (Ivi, pp. 17-26).

¹¹³⁸ E leggiamo ancora nel Manifesto *Le analogie plastiche del dinamismo* firmato da Severini: «Io prevedo perciò la fine del quadro e della statua. Queste forme d'arte, malgrado il nostro spirito innovatore, limitano libertà creativa ed hanno in sé stesse i loro destini: Musei salotti di collezionisti, uno più parassita dell'altro. Invece le nostre creazioni plastiche devono vivere all'aria aperta e completarsi in insiemi architettonici, con i quali divideranno la cooperazione attiva del mondo esteriore di cui esse rappresentano l'essenziale specifico» (Ivi, p. 117).

¹¹³⁹ Ivi, p. 165.

¹¹⁴⁰ Ivi, p. 116.

¹¹⁴¹ Ivi, pp. 13-4.

nelle sue estreme conseguenze) il processo dissolutivo già avviato ed aprono l'esperienza pittorica ad una nuova concezione spaziale.

Il "Futurismo" è tra i primi movimenti di avanguardia a sentire la forza dirompente del mutamento sociale (ideologico e culturale) e a tradurlo in un nuovo linguaggio simbolico, estetico e politico capace di ricostruire ed elaborare lo spazio (non solo in quanto superficie di iscrizione dell'attività artistica, ma anche come ambiente politico e sociale). E possiamo, in effetti, comprendere le ragioni storiche di questo nuovo linguaggio (spesso accompagnato ad una vemente critica della cultura) se lo riconduciamo al particolare contesto della situazione italiana. L'Italia, infatti, non aveva ancora sviluppato una "tradizione" di modernità (come, ad esempio, la Francia); in tal senso, il disprezzo trattenuto verso la sterilità politica, sociale e artistica, finiva per coagularsi nel gesto di un'«anarchia patetica», dirigendosi contro la presunzione del puro estetismo. «La vita – è Werner Hofmann che scrive – viene posta al di sopra dell'arte; i relitti dell'arte del passato ridotti a un cumulo di cocci»¹¹⁴² (Hofmann 2003, p. 198).

Il fascismo non rimane insensibile alla "rivoluzione" dei valori plastici sventolata ed esaltata nelle manifestazioni pubbliche degli artisti futuristi, e ne assume lo stile simbolico e l'azione. Ma in che consisteva, in fin dei conti, tale "rivoluzione"?

Nel Manifesto tecnico de *La pittura futurista*, firmato nel 1910 da Boccioni, Carrà, Russolo, Balla e Severini leggiamo:

«La nostra brama di verità non può più essere appagata dalla Forma né dal Colore tradizionali!

Il gesto, per noi, non sarà più un *momento fermato* del dinamismo universale: sarà, decisamente, la *sensazione* eterna come tale.

Tutto si muove, tutto corre, tutto volge rapido. Una figura non è mai stabile davanti a noi, ma appare e scompare incessantemente. Per la persistenza della immagine nella retina, le cose in movimento si moltiplicano, si deformano, susseguendosi, come vibrazioni, nello spazio che percorrono. Così un cavallo in corsa non ha quattro gambe: ne ha venti, e i loro movimenti sono triangolari.

Tutto in arte è convenzione, e le verità di ieri sono oggi, per noi, pure menzogne.

[...]

Lo spazio non esiste più. [...] Perché si deve continuare a creare senza tener conto della nostra potenza visiva che può dare risultati analoghi a quelli dei raggi X?

[...]

La costruzione di quadri è stupidamente tradizionale. I pittori ci hanno sempre mostrato cose e persone poste davanti a noi. Noi porremo lo spettatore al centro del quadro.

[...]

Noi vogliamo rientrare nella vita. La scienza d'oggi, negando il suo passato, risponde ai bisogni intellettuali del nostro tempo.

[...]

L'Arte che noi preconizziamo è tutta di spontaneità e potenza.

NOI PROCLAMIAMO:

1. - Che il complementarismo congenito è una necessità assoluta nella pittura, come il verso libero nella poesia e come la polifonia nella musica;

2. - Che il dinamismo universale deve essere reso come sensazione dinamica;

3. - Che nell'interpretazione della Natura occorrono sincerità e verginità;

4. - Che il moto e la luce distruggono la materialità dei corpi.

[...]

¹¹⁴² Ma continuiamo al leggere: «Inutile dire che le forze esplose così all'improvviso si sarebbero stancate presto della provocazione, iniziando a prendere in considerazione l'esistenza museale e tornando a dipingere quadri» (W. Hofmann, *I fondamenti dell'arte moderna*, op. cit., p. 198).

Voi ci credete pazzi. Noi siamo invece i Primitivi di una nuova sensibilità completamente trasformata». ¹¹⁴³

E capiamo ancora di più leggendo *La pittura dei suoni, rumori e odori*, Manifesto futurista del 1913 redatto da Carrà:

«Prima del 19° secolo, la pittura fu l'arte del silenzio. I pittori dell'antichità, del Rinascimento, del Seicento e del Settecento, non intuirono mai la possibilità di rendere pittoricamente i suoni, i rumori e gli odori, nemmeno quando scelsero a tema delle loro composizioni fiori, mari in burrasca e cieli in tempesta.

Gli impressionisti, nella loro audace rivoluzione fecero qualche confuso e timido tentativo di suoni e rumori pittorici. Prima di loro, nulla, assolutamente nulla! [...] Diremo subito che essi [gli impressionisti], per ottenere questo risultato avrebbero dovuto distruggere:

1. - Il volgarissimo *trompe l'œil* prospettico, giochetto degno tutt'al più di un accademico, tipo Leonardo, o di un balordo scenografo per melodrammi veristi.

2. - Il concetto dell'armonia coloristica, concetto e difetto tipico dei Francesi, che li costringe fatalmente nel grazioso, nel genere Watteau, e perciò nell'abuso del celestino, del verdino, del violetto e del roseo. Abbiamo già detto più volte quanto disprezziamo questa tendenza al femminile, al soave, al tenero.

3. - L'idealismo contemplativo, che io ho definito *mimetico sentimentale della natura apparente*. Questo idealismo contemplativo contamina le costruzioni pittoriche degli impressionisti, come contaminava già quelle dei loro predecessori Corot e Delacroix.

4. - L'aneddoto e il particolarismo che (pur essendo, come reazione, un antidoto alla falsa costruzione accademica) li trascina quasi sempre nella fotografia.

Quanto ai *post-* e *neo-*impressionisti, come Matisse, Signac, Seurat, noi constatiamo che, ben lungi dall'intuire il problema e dall'affrontare le difficoltà del suono e del rumore e dell'odore in pittura, essi preferirono rinculare nella statica, pur di ottenere una maggior sintesi di forma e di colore (Matisse) e una sistematica applicazione della luce (Seurat, Signac).

Noi futuristi affermiamo dunque che portando nella pittura l'elemento suono, l'elemento rumore e l'elemento odore tracciamo nuove strade. Abbiamo già creato negli artisti l'amore per la vita moderna essenzialmente dinamica, sonora rumorosa e odorante, distruggendo la stupida mania del solenne, del togato, del sereno, dell'ieratico, del mummificato, dell'intellettuale, insomma.

[...].

Sappiatelo dunque! Per ottenere questa pittura totale, che esige la cooperazione attiva di tutti i sensi, pittura-stato d'animo plastico dell'universale, bisogna dipingere, come gli ubriachi cantano e vomitano, suoni, rumori, odori!». ¹¹⁴⁴

E possiamo ancora tornare a Boccioni e al suo testo *Pittura e scultura futuriste (Dinamismo plastico)* del 1914. I colori, i rumori, i suoni, le forme, le idee, che servono le «manifestazioni *necessarie e inconscie* della vita moderna» – scriveva ricordando la sua nausea per il «maledetto *Trecento*» e il «maledettissimo *Quattrocento* italiano» – sono molto più vicine alla natura «e quindi alla nostra arte

¹¹⁴³ AA.VV., *Manifesti del futurismo*, op. cit., pp. 31-3. Leggiamo anche le “conclusioni” poste alla fine del *Manifesto dei pittori futuristi* del 1910 firmato sempre da Boccioni, Carrà, Russolo, Balla e Severini: «Con questa entusiastica adesione al Futurismo, noi vogliamo: 1. – Distruggere il culto del passato, l'ossessione dell'antico, il pedantismo e il formalismo accademico. 2. – Disprezzare profondamente ogni forma d'imitazione. 3. – Esaltare ogni forma di originalità anche se temeraria, anche se violentissima. 4. – Trarre coraggio ed orgoglio dalla facile taccia di pazzia con cui si sferzano e s'imbavagliano gl'innovatori. 5. – Considerare i critici d'arte come inutili e dannosi. 6. – Ribellarci contro la tirannia delle parole: *armonia* e *buon gusto*, espressioni troppo elastiche, con le quali si potrebbe facilmente demolire l'opera di Rembrandt, quella di Goya e quella di Rodin. 7. – Spazzar via dal campo ideale dell'arte tutti i motivi, tutti i soggetti già sfruttati. 8. – Rendere e magnificare la vita odierna, incessantemente e tumultuosamente trasformata dalla scienza vittoriosa.» (Ivi, p. 29).

¹¹⁴⁴ Ivi, pp. 100-4.

futurista di quello che possono immaginare i vergognosi cultori degli stili passati». Tutto si incammina a diventare «architettonico» – ancora ricordava – e «le manifestazioni dell'industria, del commercio e di qualsiasi attività umana possono incamminarsi nell'arte e servire allo sviluppo estetico di una razza solo se seguono rigorosamente le necessità realistiche della vita». ¹¹⁴⁵

Da questo punto di vista, il futurismo non solo ha “superato” l'impressionismo, ma anche, secondo Boccioni, il cubismo, ancora legato a «concetti fissi al di sopra della cosa» e non capace, come il primo, di rifiutare la «realtà *a priori* secondo le vecchie leggi tradizionali della statica», di stare «nella cosa» e di viverne il «concetto evolutivo». ¹¹⁴⁶

Ecco, dunque, il problema della nuova organizzazione dinamica dello spazio pittorico: portare «lo spettatore nel centro del quadro».

«Per noi – scrive Boccioni – il quadro non è più una scena esteriore, un palcoscenico sul quale si svolge il fatto. Il quadro per noi è una costruzione architettonica irradiante, di cui l'artista, *e non l'oggetto*, forma il nocciolo centrale. È un ambiente architettonico emotivo che crea la sensazione e avvolge lo spettatore. Il quadro futurista è un *vastissimo minimo* che sostituisce nella sua profondità l'antico concetto di superficie. Rappresenta la distruzione del monumentale nel senso della piramide, del partenone e del colosseo, per dare nel minimo l'immensamente complesso. È la *qualità* che si sostituisce alla *quantità*. [...]

Con questa concezione [quella tradizionale, ancora condivisa da Cézanne] si presuppone una scena che noi fissiamo e che si svolge sopra un piano prospettico determinato davanti a noi. Concependo invece l'oggetto dal di dentro, cioè *vivendolo*, noi daremo la sua espansione, la sua forza, il suo manifestarsi, che creeranno simultaneamente la sua relazione con l'ambiente.

Noi viviamo l'oggetto nel moto delle sue forze e non lo descriviamo nelle sue apparenze accidentali. Queste apparenze accidentali attraverso lo stile dell'impressione divengono, l'ho già detto a proposito dell'impressionismo, un'accidentalità definita nella forma che è la sua legge di successione.

Noi dunque diciamo l'opposto di Cézanne: *I bordi dell'oggetto fuggono verso una periferia (ambiente) di cui noi siamo il centro.*

Diversamente si ucciderebbe il dinamismo, arrestando nella linea realista di costruzione freddamente tradizionale, letteraria e oggettiva, la linea lirica del corpo che è la sua linea-forza, il suo moto assoluto». ¹¹⁴⁷

Tuttavia, come prima si è detto, l'azione dell'arte futurista trascende lo spazio pittorico e invade quello politico-sociale. Nel 1913 esce (a firma di Marinetti, Boccioni, Carrà e Russolo) un *Programma politico futurista*. Lo abbiamo già ricordato. Ma è ancora dalle parole di Boccioni che ne possiamo cogliere adesso il significato pratico (in quel linguaggio tipico fatto proprio dal fascismo).

«Bisogna mutilare i rami vecchi e inutili, procedere nudi e feroci e guardare in avanti fino allo scoppio delle pupille. Bisogna prender partito, infiammare la propria passione, esasperare la propria fede per questa grandezza nostra futura che ogni italiano degno di questo nome sente nel suo profondo, ma che desidera troppo fiaccamente! Ci vuol del sangue, ci vogliono i morti. Il risorgimento italiano è stato fatto alla chetichella, da persone per bene, con troppo poco sangue. Bisognerebbe impiccare, fucilare

¹¹⁴⁵ U. Boccioni, *Pittura e scultura futuriste*, Abscondita, Milano, 2006, pp. 33-34. In un altro capitolo del libro leggiamo: «Oggi l'artista si innalza [...] all'elemento essenziale della creazione. L'intuizione plastica lo ha condotto su nuove vette e la scienza, con il vapore, l'elettricità, i gas carburanti, le onde Hertziane e tutte le ricerche biologiche e chimiche ha trasformato il mondo, ha distrutte le leggende e i miti, ha rotto i ponti dove la folla poteva passare e salire per avvicinarsi, mai per raggiungere. Con le scoperte scientifiche è sorta una nuova sensibilità che l'artista già esprime e la folla si rifiuta di riconoscere» (Ivi, p. 30).

¹¹⁴⁶ Ivi, p. 77.

¹¹⁴⁷ Ivi, pp. 121-3.

chi devia dalla idea di una grande Italia futurista. Nel campo dell'arte bisognerebbe prendere a revolverate tutti gli artisti che oggi in Italia godono della celebrità. Queste vecchie carogne inceppano il cammino ai giovani con un'arte bassa degna dell'Italia di Cairoli ministro, degna dell'Italia che massacrava Crispi, degna dell'Italia cavallottiana pacifista e internazionalista in mezzo a nazioni armate, ricche, formidabili!

Noi futuristi vogliamo dare all'Italia una coscienza che la spinga sempre più al lavoro tenace, alla conquista feroce!».¹¹⁴⁸

Il fascismo, si diceva, tiene conto di questa lezione, di questa lingua da “arditi” («Largo ai giovani, ai violenti, ai temerari!» esclamava il *Manifesto dei pittori futuristi*), e a partire da qui elabora la qualità estetica della sua azione politica: il parallelismo tra arte e politica, ancora una volta, non è meramente casuale. Il fascismo, infatti, conta sull'azione artistica per giungere a trasformare “simbolicamente” la società e farne uno spettacolo degno d'ammirazione: si dà particolare attenzione a tutto ciò che può diventare spettacolo di massa, come le sfilate, le feste o l'architettura (arte suprema capace di coinvolgere il popolo intero). L'estetica fascista permea di sé l'intero corpo sociale, a partire dal saluto fino all'estrema cura riservata all'educazione e alla disciplina dei singoli e della massa.

D'altro canto, i futuristi si riconoscono in Mussolini e lo reputano in grado di riservare, nella fabbricazione dell'uomo nuovo, un ruolo importante all'azione culturale.¹¹⁴⁹ Tuttavia, nonostante i meriti e gli onori attribuiti alla persona di Marinetti (il 18 marzo 1929 è proclamato Accademico d'Italia per volere di Mussolini), non si può dire che nel corso degli anni il futurismo (intransigente nella sua tradizione avanguardista e, proprio per questo, ridotto ad una posizione di marginalità) abbia goduto del pieno sostegno del regime. Durante il ventennio fascista, anche nel momento più consapevole di estetizzazione della politica, l'arte non diviene mai fine a se stessa e resta subordinata all'obiettivo politico: «non è il bello – commenta Todorov – che diventerà sacro nel fascismo, ma è piuttosto lo Stato». ¹¹⁵⁰

¹¹⁴⁸ Ivi, p. 17.

¹¹⁴⁹ In effetti, vi è una reciproca vicinanza e un legame molto stretto tra futurismo e fascismo nel biennio 1919-1920. Sono frequenti gli interventi di Marinetti e dei suoi sostenitori alle prime azioni di squadristico fascista, come lo scontro del 15 aprile 1919, culminato con l'assalto e la distruzione della sede de “L'Avanti!”; il giorno seguente Marinetti e Vecchi (cofondatore, insieme a Carli, della rivista “L'Ardito”) lanciano un proclama agli italiani in nome dei Fasci di combattimento, dei futuristi e degli arditi. Ma vi sono altri episodi: l'11 luglio 1919, sempre Marinetti e Vecchi, dalla tribuna stampa di Montecitorio, rivolgono insulti e accusano di “viltà” rinunciataria il presidente del consiglio Nitti. Nell'ottobre dello stesso anno Marinetti prende parte al I Congresso dei Fasci di combattimento a Firenze, e nel novembre si candida, insieme a Mussolini e Vecchi, alle elezioni generali (circoscrizione milanese) nella lista presentata dagli stessi Fasci. Due giorni dopo, a seguito di incidenti con i socialisti, Marinetti è arrestato, insieme a Mussolini e Vecchi, con l'accusa di “attentato alla sicurezza dello stato e organizzazione di bande armate” (viene rilasciato dopo due settimane di reclusione). Nel 1920, dopo il II Congresso dei Fasci di combattimento (nel corso del quale, per via dell'abbandono delle polarità anticlericale, repubblicana e filoproletaria del fascismo, si consuma la prima vera rottura con Mussolini) si determina il distacco dei futuristi dai Fasci di combattimento. Ma nel 1923-1924, si assiste al ravvicinamento politico tra Marinetti e Mussolini, e così tra futurismo e fascismo, al potere dall'anno prima. Il Congresso Futurista di Milano del 23 novembre 1924, si conclude con un'invocazione di Marinetti e dei futuristi al loro “vecchio compagno Benito Mussolini”, in nome di un ritorno allo spirito disinteressato, ardito, antisocialista, anticlericale e antimonarchico del 1919. Per certi versi ha ragione Todorov quando afferma che Marinetti, futurista italiano, somiglia, sotto questo aspetto, al Majakovskij futurista russo: «tutti e due sperano di porre il loro talento al servizio della rivoluzione» (T. Todorov, *Avanguardie artistiche e dittature totalitarie*, op. cit., p. 17).

¹¹⁵⁰ Ivi, p. 18. «Occorre dire – scrive ancora Todorov – che, agli occhi del *duce* medesimo, il progetto sarà liquidato a causa di uno scacco fondamentale: non essere riuscito a trasformare gli italiani in uomini nuovi, in valenti fascisti; per questa ragione, lo pensa lui per primo, l'Italia perderà la guerra. Questo scacco, lo formula ancora una volta in

Esaurita la spinta “vitalista” e “rivoluzionaria”, la lotta contro i valori estetici dell’individualismo tradizionale, abbandonando i toni avanguardistici e insurrezionali dell’“arte totale” futurista (si preferisce ora la solidità geometrica e la stabilità monumentale del “classicismo” rinnovato di Mario Sironi), trova adesso un suo corrispondente fattuale, politico e morale, nella costruzione corporativa dello Stato.

È questo, in fin dei conti, uno dei principali elementi che differenziano il “partito” fascista dal “movimento” futurista: l’uno iscrive la sua azione all’interno della *cornice* stabile di uno Stato preesistente la sua ascesa, l’altro, sul piano estetico, si presenta come incessante dinamismo motorizzato sconfinante i margini di ogni *cornice* statica e simbolica che lo separi dalla vita.

Tuttavia, come ha affermato Karel Teige, il futurismo, in un senso culturale più ampio, ha prodotto le sue risonanze simboliche non solo nel contesto politico italiano:

«Il futurismo è decisamente più vicino al bolscevismo per lo slancio col quale ambisce a distruggere il vecchio mondo e a costruire il nuovo, sebbene per il suo congenito romanticismo non possa accordarsi con lo spirito esatto e scientifico del marxismo e del leninismo.

I futuristi furono i primi che appoggiarono il nuovo regime ed era dunque naturale che nelle questioni dove lo stato e il partito comunista avevano bisogno degli artisti e dell’arte si rivolgessero a loro, mentre gli accademici facevano resistenza passiva».¹¹⁵¹

E che succedeva in Germania? Come prima si è detto, per raggiungere l’obiettivo di trasformare la vita, l’arte di avanguardia moderna, il cui ideale aveva in parte influenzato la concezione nazional-socialista della politica (assoluta e illimitata libertà riconosciuta all’artista dinanzi al suo materiale, la massa umana), non ha più alcuna utilità: anzi, ai nazisti ora ripugnano le “stravaganti” e radicali invenzioni degli artisti avanguardisti.¹¹⁵² Piuttosto che dare espressione alle forze del dinamismo sociale e alle forme in costante mutamento, l’arte deve ora aspirare ad un canone eterno, statico, idealizzato (come il “corpo umano” stilizzato nella scultura classica, greca e romana¹¹⁵³); e ciò – dice Todorov – «giustifica gli sforzi spesi altrove per trasformare fisicamente i tedeschi contemporanei, attraverso la selezione e la crescita controllata. La vita imiterà l’arte».¹¹⁵⁴

termini artistici: la colpa è del materiale che, in fin dei conti, non si è rivelato abbastanza duro. “È la materia che mi manca”, dirà a Ciano pochi mesi prima di morire. “Pure Michelangelo aveva bisogno del marmo per fare le sue statue. Se non avesse avuto che argilla, non sarebbe stato poco più che un ceramista”» (Ibid).

¹¹⁵¹ K. Teige, *Arte e ideologia. 1922-1933*, op. cit., p. 50.

¹¹⁵² Secondo l’ideale nazista – afferma Todorov – «piuttosto che riflettere sulle forme in corso di mutamento o tentare di distinguersi dai loro predecessori immediati, gli artisti devono mostrare la permanenza dell’identico e la conformità dell’ideale di oggi alla tradizione del passato» (T. Todorov, *Avanguardie artistiche e dittature totalitarie*, op. cit., p. 24).

¹¹⁵³ Si pensi soltanto, a tal proposito, al film-documentario *Olimpia* della regista Leni Riefenstahl, sorta di inno al corpo e, insieme, alla tecnica. Hitler aveva commissionato alla regista un documentario sulle Olimpiadi a Berlino del 1936, mettendole a disposizione un budget pressoché illimitato; le chiese, però, di realizzare un’opera propagandistica della dottrina nazista. Ed è proprio su questo livello che il documentario, al di là del suo valore artistico, nel celebrare l’idealizzazione estatica del corpo umano, diviene anche, nella sua iconografia, uno degli esempi più brillanti dell’apoteosi e consacrazione della simbologia nazista (svastiche, divise dell’esercito, bandiere ecc.).

¹¹⁵⁴ T. Todorov, *Avanguardie artistiche e dittature totalitarie*, op. cit., p. 25. «L’allontanamento dai musei tedeschi dell’arte “degenerata”, disposto nel 1937 da Hitler e Goebbels, e la proibizione costrittiva di dare lavoro a eminenti artisti tedeschi, avrebbe dovuto cancellare dagli atlanti storici – scrive Werner Hofmann – l’intero periodo a partire da Gauguin e van Gogh, e strappare la voce al presente. In questo senso la guerra offre al nazionalsocialismo la

Hitler approda al potere grazie al favore ottenuto nelle elezioni del 1932; in quegli stessi anni, in Unione Sovietica, Stalin, ormai leader assoluto, segna definitivamente la fine del processo avanguardistico rivoluzionario imponendo un'Unione degli artisti: è l'inizio del cosiddetto "Realismo Socialista", la linea legittima dell'arte sovietica guidata e sorvegliata dal Partito.¹¹⁵⁵

Anche qui – ci ricorda ancora Todorov – l'arte finisce per diventare soltanto un semplice mezzo di cui dispone il «dittatore-artista» (aiutato dal suo prossimo *entourage*), che assume ora il ruolo di «vero creatore, fonditore di nuovi animi e di un popolo nuovo»; il solo «vero artista» è Stalin, «un artista vicino a Dio, poiché la sua opera è il Paese intero, la sua materia milioni di uomini».¹¹⁵⁶

In realtà, questo processo, in Unione Sovietica, era già cominciato con Lenin. Lo ricorda ancora Karel Teige:

«L'Urss è prima di tutto un'immensa fabbrica diretta nello spirito e col metodo del grande ingegnere Lenin. Una fabbrica, un immenso trust socialista. Russia americanizzata. Americanismo socializzato, socialista. Mosca è il quartier generale della più gloriosa delle guerre: è il motore centrale che spinge l'intero sistema sovietico, è il laboratorio dove si elabora con precisione scientifica un nuovo ordine sociale; questo focolaio del potere del proletariato, che è divenuto qui artefice del proprio destino, è il nucleo ardente della nuova cultura, della civiltà nata dalla rivoluzione comunista».¹¹⁵⁷

Comunque sia, al pari del nazismo, il comunismo sovietico concepiva lo Stato come una marionetta al servizio del Partito e svuotava di sostanza la legge positiva, mantenendone soltanto il nome. Del resto, anche il tratto distintivo del totalitarismo sovietico, ponendo lo Stato come lo strumento di una legge più alta, scientifica e sovrumana (finalizzata al progresso), consisteva nella negazione della legge garante dell'identità e dei diritti delle persone.

possibilità di radicalizzare la sua dittatura artistica e di estendere in ogni angolo d'Europa le sue "misure igieniche"» (W. Hofmann, *I fondamenti dell'arte moderna*, op. cit., p. 299).

¹¹⁵⁵ Werner Hofmann descrive bene questo passaggio: «Per un breve periodo – scrive – le avanguardie possono aver voce in capitolo al seguito della marcia rivoluzionaria. Gli è concesso di allestire strade e piazze nei giorni di festa politica, e inscenare pubblicamente tribunali satirici. Hanno incarichi di rilievo nelle amministrazioni statali dell'arte e nelle scuole superiori riformate. Il linguaggio formale costruttivista trova uno spazio d'azione soprattutto dove l'agitazione ha bisogno di segnali visibili: nella tipografia e nei manifesti, nel teatro, negli allestimenti. Ma nel 1922, proprio quando Aleksandr Gan parla dell'arte borghese definendola sopravvissuta, i suoi portavoce si stanno alleando per una controffensiva. E mentre il costruttivismo di sinistra annuncia la morte dell'arte, i potenti politici si accingono a far avverare, a modo loro, questa profezia. Viene condannata a morte non la tradizione borghese, ma il suo avversario, il costruttivismo, nella misura in cui i suoi sostenitori non preferiscano emigrare in altri paesi. Vengono riabilitati i metodi accademici di insegnamento e ritorna in auge la pittura da cavalletto. L'insegnamento artistico, che conduce in definitiva a un "realismo socialista", continua a pretendere da pittori e scultori prese di posizione politiche, ma nel linguaggio di forme li costringe al repertorio dell'epoca prerivoluzionaria. Inizia allora l'esodo dell'avanguardia russa» (Ivi, p. 252). Alcuni degli artisti russi più noti si trasferiscono in Germania, in Francia e in Inghilterra. L'Unione Sovietica celebra, invece, una dottrina artistica di Stato.

¹¹⁵⁶ Scrive Todorov: «La necessità si fa legge: questa è la logica totalitaria. Uno dei teorici del comunismo, Nikolaj Boukharin, dichiara nel 1917; «La coercizione, la coercizione proletaria sotto qualsiasi forma, a cominciare dalle esecuzioni capitali [...], ecco il metodo che permetterà di forgiare l'uomo comunista sul materiale umano dell'epoca capitalistica»» (T. Todorov, *Avanguardie artistiche e dittature totalitarie*, op. cit., p. 28). Un altro mezzo per la medesima azione – ricorda ancora Todorov – è l'educazione; un altro ancora la pressione sociale esercitata sulle famiglie e la manipolazione dell'informazione. «Gli Organi di sicurezza, chiamati successivamente Ceca, Gpu, Nkvd o Kgb, che hanno a disposizione tutti i mezzi di coercizione immaginabili, non rischiano forse – conclude Todorov – di rivelarsi "ingegneri dell'animo umano" migliori degli scrittori?» (Ivi, p. 29).

¹¹⁵⁷ K. Teige, *Arte e ideologia*, op. cit., p. 60.

Ma non è tutto: non si tratta soltanto di trasformazioni simboliche formali che attraversano il piano delle arti visive, dell'organizzazione dei musei, dell'architettura o della cinematografia.¹¹⁵⁸ Anche il progetto di trasformazione fisica della specie umana, se pur non arrivi mai ad eguagliare i vertici raggiunti nell'ideologia nazista, non è del tutto assente nel comunismo. Come ricorda Todorov, se ne trova traccia, ad esempio, in *Letteratura e rivoluzione*, opera pubblicata a Mosca nel 1924 da Trotskij. Qui, l'immagine della futura società socialista viene associata all'idea della perdita di frontiera non solo tra arte e industria, ma anche tra arte e natura: tutti saranno artisti. «L'uomo del futuro non si accontenterà di rimodellare la società; trasformerà anche la natura secondo i suoi desideri».¹¹⁵⁹ La vita nella società comunista sarà interamente pianificata e controllata; e se pur il progetto di una selezione (sia scientifica, sia naturale) e di un'azione sulla specie umana (ciò che oggi chiamiamo manipolazione genetica) non sarà mai portato a compimento (Trotskij verrà allontanato dal potere da Stalin), la creazione di una nuova società e di un nuovo uomo sarà affidata interamente allo Stato, al Partito, alla polizia, agli educatori, agli scrittori e agli artisti.

È in questi termini, dunque, che tra le due guerre, il programma totalitarista comunista – come (in modo diverso) quello fascista e nazista – sviluppa (sia pur snaturandoli) quei presupposti di un'arte “totale” – capace di abbattere le frontiere che ancora la separavano dalla politica, dalla società e dalla vita – già contenuti nel progetto delle avanguardie. Ed ha ragione Todorov nel vedere in questi due relativi progetti (quello politico e quello artistico) non tanto (e non solo) il segno di una strumentalizzazione reciproca, ma una prossimità che, per certi versi, li assimila in quanto «prodotti» di una stessa matrice.

Nel 1936, nella *Postilla a L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Walter Benjamin, come prima di lui Trotskij¹¹⁶⁰, ritornava al problema dell'«irruzione delle masse» sulla scena della storia. «La progressiva proletarizzazione degli uomini d'oggi e la formazione sempre crescente di masse sono – scriveva – due aspetti di un unico e medesimo processo».¹¹⁶¹ Un processo – quello che, appunto, caratterizzava «le recenti masse proletarizzate» – che il fascismo organizzava attraverso la sua naturale tensione verso «un'estetizzazione della vita politica».¹¹⁶²

«Alla violenza esercitata sulle masse, che vengono schiacciate nel culto di un duce, corrisponde – ancora leggiamo – la violenza da parte di un'apparecchiatura, di cui esso si serve per la produzione di valori culturali.

Tutti gli sforzi in vista di un'estetizzazione della politica convergono verso un punto. Questo punto è la guerra. La guerra, e soltanto la guerra, permette di fornire uno scopo ai movimenti di massa di grandi proporzioni, previa conservazione dei tradizionali rapporti di proprietà. [...] Nel manifesto di Marinetti

¹¹⁵⁸ Per tali questioni rimandiamo sempre a Teige, e soprattutto ai suoi saggi su *L'arte figurativa della Russia sovietica* (1927), *Sull'estetica del film* (1929), sulla *Cinematografia sovietica* (1930), *Sul fotomontaggio* (1932), su *Architettura e lotta di classe* (1930), compresi nel testo *Arte e ideologia*, ivi, op. cit.

¹¹⁵⁹ T. Todorov, *Avanguardie artistiche e dittature totalitarie*, op. cit., p. 30. Todorov riporta questo passo di Trotskij: «il genere umano, che ha cessato di strisciare dinanzi a Dio, lo Zar e il Capitale, dovrebbe forse capitolare davanti alle leggi oscure dell'ereditarietà e della selezione sessuale cieca? L'uomo divenuto libero cercherà di preparare un equilibrio migliore per il funzionamento dei propri organi e uno sviluppo più armonioso dei suoi tessuti. [Riuscita la trasformazione fisica, l'essere umano] si innalzerà a un livello più elevato e creerà un tipo biologico e sociale superiore, un superamento se volete» (Ibid, p. 30-1).

¹¹⁶⁰ È ben nota l'espressione contenuta nella *Storia della rivoluzione russa* (1932), per cui «l'irruzione delle masse sulla scena della storia» rappresenta un tratto caratteristico della nostra epoca.

¹¹⁶¹ W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino, 1966, p. 46.

¹¹⁶² Ibid.

per la guerra coloniale d’Etiopia si dice che da ventisette anni i futuristi si oppongono a che la guerra venga definita come antiestetica. Pertanto asseriscono: ... la guerra è bella, perché – grazie alle maschere antigas, ai terrificanti megafoni, ai lanciapiamme ed ai piccoli carri armati – fonda il dominio dell’uomo sulla macchina soggiogata. La guerra è bella perché inaugura la sognata metallizzazione del corpo umano. La guerra è bella, perché arricchisce un prato in fiore delle fiammanti orchidee delle mitragliatrici. La guerra è bella perché riunisce in una sinfonia il fuoco di fucili, le cannonate, le pause tra gli spari, i profumi e gli odori della decomposizione. La guerra è bella, perché crea nuove architetture, come i grandi carri armati, le geometriche squadriglie aeree, le spirali di fumo elevatisi da villaggi bruciati e molto altro ancora... I poeti ed artisti del futurismo, si ricordino di questi principi di un’estetica della guerra, perché da essi venga illuminata... la loro lotta per una nuova poesia e una nuova plastica!».¹¹⁶³

Marinetti si aspettava dalla guerra «il soddisfacimento artistico della percezione sensoriale modificata dalla tecnica»; quella stessa guerra (imperialistica) che recuperava «il *materiale umano*» come suo terreno di intervento e che, come l’arte che ne tessava l’elogio, finiva in questo senso per «distruggere l’aura in modo nuovo».¹¹⁶⁴

Ecco, dunque, il paradossale «compimento dell’arte per l’arte»¹¹⁶⁵: in ciò si svela il senso dell’«estetizzazione della politica che il fascismo persegue». Il comunismo – aggiunge in conclusione Benjamin – utilizza invece una modalità diversa: non tanto l’estetizzazione della politica, quanto la «politicizzazione dell’arte» (Ibid).¹¹⁶⁶ In sintesi, all’estetizzazione (fascista) della politica, si contrappone la politicizzazione (comunista) dell’arte.¹¹⁶⁷

Certo, il rapporto tra opera d’arte e politica non è del tutto inedito nella storia culturale e concettuale europea: lo testimoniano, ad esempio, gli scritti di Hegel e di Burkhardt.¹¹⁶⁸ Sta di fatto, però, che tale rapporto acquista ora una connotazione specifica. Adesso, i movimenti e i regimi politici non hanno più bisogno di artisti per la loro rivoluzione simbolica del corpo politico-sociale: sono più avanguardisti di loro in quanto operano su di un materiale superiore a quello delle arti, gli uomini stessi. Mussolini diventa l’artista che scolpisce l’uomo di marmo del domani, Stalin il vero creatore capace di forgiare la

¹¹⁶³ Ivi, pp. 46-7. Scrive ancora Benjamin: «La guerra imperialistica è una ribellione della tecnica, la quale recupera dal *materiale umano* le esigenze alle quali la società ha sottratto il loro materiale naturale. Invece di incanalare fiumi, essa devia la fiumana umana nel letto delle trincee, invece che utilizzare gli aeroplani per spargere le sementi, essa li usa per seminare le bombe incendiarie sopra le città; nell’uso bellico dei gas ha trovato un mezzo per distruggere l’aura in modo nuovo» (Ivi, p. 48).

¹¹⁶⁴ Ibid.

¹¹⁶⁵ Leggiamo ancora: «L’umanità, che in Omero era uno spettacolo per gli dèi dell’Olimpo, ora lo è diventata per se stessa. La sua autoestraniazione ha raggiunto un grado che le permette di vivere il proprio annientamento come un godimento estetico di prim’ordine» (Ibid).

¹¹⁶⁶ Ibid.

¹¹⁶⁷ Secondo Alain Badiou, Brecht va ancora più lontano, nel senso che «affida al pensiero teorico una sperimentazione effettiva e l’invenzione artistica. È comunque convinto che esista un singolare legame tra teatralità e politica» (A. Badiou, *Il secolo*, Feltrinelli, Milano, 2006, p. 55).

¹¹⁶⁸ Scrive lo storico dell’arte Edgar Wind in un libro del 1963: «Anche nel Rinascimento italiano, la più splendida esplosione di energie artistiche fu accompagnata dalla disintegrazione politica. Nel famoso libro di Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, il capitolo iniziale descrive l’anarchia, le lotte, il dispotismo, i violenti scoppi di passioni umane, che vennero a lacerare le città-stato italiane; e Burkhardt volle dare a questo capitolo, il più doloroso del suo libro, un titolo ironico: Lo chiamò “Lo Stato come opera d’arte” (*Der Staat als Kunstwerk*). Prese quel titolo, immaginiamo, dalla *Philosophie der Geschichte* di Hegel, dove si legge una frase simile – “L’opera d’arte politica” – come titolo di un capitolo sulle città-stato greche; e qui il significato è inconfondibile: si tratta di uno Stato governato dall’immaginazione artistica. “perfino nella sua distruzione,” scrive Hegel “lo spirito di Atene appare magnifico ... Amabili e serene davanti alla tragedia sono la gaiezza e la temerarietà con cui gli Ateniesi accompagnano alla tomba la loro morale”» (E. Wind, *Arte e anarchia*, Adelphi, Milano, 1997, pp. 23-4).

nuova società e Hitler si gloria di modellare il suo popolo. Scegliendo l'umanità come suo materiale, l'opera d'arte assume la dimensione politica della totalità.

Tuttavia, la vicinanza tra artisti d'avanguardia e dittatori totalitari – come ha mostrato Todorov – conserva un significato non riducibile soltanto alla strumentalizzazione degli uni da parte degli altri. Ciò che essi hanno in comune è il loro radicale integralismo e la loro «ambizione totalizzante»: gli uni e gli altri non tengono conto di quel che «già esiste» per «costruire un'opera secondo i loro criteri»¹¹⁶⁹. L'artista non rispetta i canoni estetici della tradizione; il dittatore è pronto a rovesciare tutte le norme della vita sociale precedente. «Fedeli al progetto prometeico che attraversa tutta la modernità, si propongono di fabbricare un'arte interamente nuova, uomini nuovi, popoli nuovi. Nulla è già dato – tutto è voluto».¹¹⁷⁰ La loro azione si estende all'intero processo di creazione (che sia quello delle opere o quello della società), ma lo spazio che essi stessi progettano rimane, paradossalmente, chiuso nella sua “totalità”, incapace di riconoscere qualcosa che gli sia “altro” o esteriore.¹¹⁷¹

È in questo senso, pertanto, che possiamo dire che avanguardie artistiche e dittature totalitarie condividono (ognuna a suo modo) una stessa “mentalità” (uno stesso *stile simbolico e mentale*) e partecipano al medesimo movimento storico; un movimento che sembra spingere arte e politica a plasmare, manipolare, costruire e creare (oltre i limiti tradizionalmente assegnatigli) un nuovo “materiale” sociale disponibile (nella sua malleabilità) a ricevere inedite figurazioni simboliche (politiche, plastiche, giuridiche ed estetiche). L'arte (la pittura) esce dalla cornice del quadro; la politica invade il corpo sociale. Il nuovo spazio dell'arte è uno spazio politico e, viceversa, lo spazio politico è uno spazio prestatto all'estetica.¹¹⁷² Ma, in ogni caso, si tratta di uno spazio sociale da ordinare secondo l'inesorabile processo di razionalizzazione (e qui seguiamo Weber, ma anche Horkheimer e Adorno); uno spazio da strappare all'opacità delle masse, da rischiarare attraverso i lumi (e i mezzi) di una tecnica ormai inesorabilmente elevata, in se stessa, a valore simbolico, estetico e, insieme, politico.

¹¹⁶⁹ Aggiunge Todorov: «Quel che li differenzia, di converso, è la scala sulla quale lavorano: il Paese intero, compresa la sua popolazione, per gli uni; il libro, la tela, la scena, la casa, la strada, al massimo il quartiere per gli altri» (T. Todorov, *Avanguardie artistiche e dittature totalitarie*, op. cit., p. 32).

¹¹⁷⁰ Ivi, pp. 32-3.

¹¹⁷¹ Continua Todorov: «La vicinanza fra progetti romantici e progetti rivoluzionari suggerisce anche una relazione più profonda fra i due, che risale agli inizi del XIX secolo. Che ne fossero coscienti o meno, i pensatori romantici hanno fatto propria una visione del mondo manichea: a loro avviso, artisti e poeti formano l'*élite* dell'umanità, e l'arte gioca il ruolo riservato alla gnosi nelle antiche dottrine religiose. Ma accade lo stesso agli utopisti che sognano il benessere collettivo dell'umanità e del popolo. Manicheismo politico e manicheismo estetico possono opporsi tra loro in determinate circostanze, e tuttavia condividono una visione del mondo assai simile. I promotori delle dottrine totalitarie possono anche giudicare con disprezzo i pensatori romantici, e questi ultimi volgere la schiena a qualunque forma di impegno politico, ma partecipano tutti del medesimo movimento storico. Karl Popper, sensibile alla somiglianza fra estremismo politico ed estetico, concludeva così la sua analisi delle origini del totalitarismo: “il sogno ammaliatore di un mondo meraviglioso non è che una visione romantica» (Ivi, p. 33).

¹¹⁷² In uno scritto del 1976, Argan così ripensava criticamente, considerandolo nel suo svolgimento storico, il rapporto tra arte e politica: «Gli uomini delle avanguardie storiche realizzarono che la storia moderna procede per rivoluzioni successive, ma non utilizzarono l'impulso politico per contestare, bensì per riproporre il valore su un altro piano; e fu un errore idealistico perché non si operava direttamente sulla realtà, ma sulla sua immagine. Dopo la seconda guerra mondiale ed un incerto rilancio delle avanguardie, l'arte ha bensì seguito ad andare a sinistra, ma con moti e processi dispersivi, finché gli eventi del '68 sono stati l'occasione, ma non più che l'occasione, di un rapido precipitare verso le scelte estreme» (G. C. Argan, *Occasioni di critica*, op. cit., p. 121).

Tale profilo potrà sembrare tutt'al più secondario a chi è incline a vedere nelle avanguardie soltanto l'esaltazione del gesto irrazionale, irruente, scandalistico, aggressivo e provocatorio. Ma dietro ciò si nasconde, o meglio si esplicita (si pensi, se non altro, al valore attribuito ai "Manifesti"), un elemento programmatico che molto ha in comune con l'esigenza di pianificazione politica, economica e sociale. Un elemento, oltretutto, già presente nell'organizzazione quasi militare che solitamente accompagna la vita del gruppo avanguardista – e già di per sé, la dimensione organizzata e spesso settaria¹¹⁷³, costituisce un forte legame tra le avanguardie artistiche e la sfera politica (si ricordi, per analogia, all'assetto tradizionalmente assunto dai partiti comunisti quali avanguardie delle masse popolari).

Del resto, come si è visto, per le avanguardie, spesso impegnate in interventi pubblici, l'arte significa molto di più della produzione isolata e solitaria di opere geniali: «ne va dell'esistenza collettiva, ne va della vita. L'arte non è concepibile senza una violenta militanza estetica».¹¹⁷⁴ E ne va anche dell'ordine simbolico della nuova realtà politica, che utilizza, appunto, la forza simbolica dell'arte come suo efficace strumento, non solo di propaganda¹¹⁷⁵, ma anche di costruzione sociale.

Tuttavia, come si è detto, al di là del periodo storico e del contesto culturale fin qui analizzato, anche altre rivoluzioni del XX secolo hanno evidenziato l'importante ruolo del simbolismo politico nei cambiamenti di regime. È il caso della Turchia di Atatürk. Ma di ciò ce ne occuperemo nel prossimo paragrafo e, in modo specifico, nell'ultima parte del lavoro.

II.5) La dimensione simbolica del populismo

I processi nazionalistici, propagandistici ed egemonici, ruotano intorno anche ad un altro fenomeno (e correlato nucleo concettuale) a cui si dà generalmente il nome di "populismo". Vari fattori sono stati utilizzati per dare una spiegazione al fenomeno. Secondo Hobsbawm, una «presa di coscienza di tipo populistico» (che per certi aspetti, risulta piuttosto difficile da distinguere dal patriottismo di marca nazionalista) è tendenzialmente il prodotto di una «politica di democratizzazione, cioè la trasformazione dei sudditi in cittadini».¹¹⁷⁶

Oggi, più che altro, la concezione di fondo condivisa dai populismi è che il "popolo" debba esprimersi e decidere senza "mediatori": l'idea del popolo sovrano che partecipa senza mediazioni alle decisioni pubbliche.¹¹⁷⁷ Ma si aggiunga anche che il popolo, per non rischiare la de-composizione e il

¹¹⁷³ Per limitarci alla Francia, basti pensare – come ricorda Alain Badiou – «al surrealismo sotto l'egida di André Breton e al suo discendente situazionista sotto quella di Guy Debord» (A. Badiou, *Il secolo*, op. cit., p. 150).

¹¹⁷⁴ Ibid.

¹¹⁷⁵ La propaganda rimane, comunque, uno dei principali mezzi di strumentalizzazione (e manipolazione) simbolica ad uso dei regimi. Basti ricordare quanto afferma Teige riconducendola al problema dell'arte: «La propaganda ufficiale russa proclama arte autentica della rivoluzione la cosiddetta "arte proletaria", che è soltanto accademismo diversamente orientato» (K. Teige, *Arte e ideologia*, op. cit., p. 51).

¹¹⁷⁶ E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780. Programma, mito, realtà*, op. cit., p. 103.

¹¹⁷⁷ Vale la pena, a tal proposito, brevemente ricordare il percorso teorico che ha condotto Hans Kelsen, vicino al neokantismo e al pensiero liberale democratico, ad elaborare il suo concetto giuridico di popolo in relazione al problema politico della democrazia. Il concetto popolo, dal suo punto di vista, non era altro che una finzione giuridica. Per formulare questa idea Kelsen chiamava in causa gli studi sociologici, escludendo risolutamente, nel testo *Essenza e valore della democrazia* del 1929, che si potesse stabilire una nozione di «popolo» ovvero, di una unità di individui, rimanendo nell'ambito della rilevazione sociologica; la sola unità in base alla quale sia possibile

disorientamento, ha bisogno di riferimenti comuni e unitari, idee e simboli. Ha bisogno di un capo nel quale riconoscersi. Ha bisogno di figure forti, in grado di guidarlo e di conferirgli un'identità.

Ora, come si può ben capire, non è possibile in questo lavoro di tesi analizzare e discutere in modo sistematico e compiuto il fenomeno del "populismo" e le sue diverse concezioni. Mi limiterò, pertanto, a cogliere più che altro quel nesso essenziale che lega il populismo alla sua dimensione simbolica.

definire la nozione di popolo, è quella normativa ed è determinata dalla sottomissione degli individui al medesimo ordine giuridico statale.

Ecco il punto: l'analisi del fenomeno anziché palesare una massa coerente di uno e di un medesimo stato di agglomerazione (l'idea, spesso acriticamente assunta, del popolo come comunità unitaria di sentimenti, di concezioni, di interessi e di volontà), rivela più che altro una molteplicità di gruppi distinti; il popolo come "postulato etico-politico" non è che il frutto di una distorta prospettiva ideologica. L'unità del popolo può essere ravvisata soltanto sul piano giuridico, dal momento che, come si è detto, la sua unità, in quanto unità normativa, è data dal rapporto di sottomissione di tutti i componenti della compagine popolare al medesimo ordinamento giuridico in cui si costituisce l'unità della pluralità degli atti umani. Solo in tal senso possiamo intendere per popolo l'insieme degli atti individuali determinati dall'ordine giuridico dello Stato. A ben vedere, secondo l'ottica adottata da Kelsen, l'unità normativa a cui rimandare il concetto di popolo non è composta neanche dalle persone nella loro interezza individuale, bensì nella specifica esplicazione di atti e rapporti individuali. Detto altrimenti, l'individuo non appartiene alla collettività come un tutto organico, poiché numerosi e variegati sono gli ambiti della sua sfera fisica e psichica lasciati alla sua individualità anche dallo Stato quale forma di unione collettiva che più di ogni altra gli si impone e che informa solo determinate manifestazioni della vita dell'individuo. Per questo il "popolo", quale insieme di atti individuali informati all'unità dell'ordinamento giuridico, considerato come una unità a se stante, non può che apparire come «finzione». «Ma che cos'è – scrive Kelsen – questo popolo? Una pluralità di individui, senza dubbio. E sembra che la democrazia presupponga, fondamentale, che questa pluralità di individui costituisca un'unità, tanto più che, qua, il popolo come unità è – o dovrebbe teoricamente essere – non tanto oggetto quanto piuttosto soggetto del potere. Ma di dove possa risultare questa unità che appare col nome di popolo, resta problematico finché si considerano soltanto i fatti sensibili. Diviso da contrasti nazionali, religiosi ed economici, il popolo appare, agli occhi del sociologo, piuttosto come una molteplicità di gruppi distinti che come una massa coerente di uno e di un medesimo stato di agglomerazione. Soltanto in senso normativo, a questo riguardo, si potrà parlare di unità. Infatti, come comunità di pensieri, di sentimenti e di volontà, come solidarietà di interessi, l'unità del popolo rappresenta un postulato etico-politico che l'ideologia politica assume come reale con l'aiuto di una finzione tanto universalmente accettata che ormai non si pensa più di criticare. In verità il popolo appare uno, in un senso più o meno preciso, dal solo punto di vista giuridico; la sua unità, che è unità normativa, risulta, in realtà, da un dato giuridico: la sottomissione di tutti i suoi membri al medesimo ordine giuridico statale in cui si costituisce – come contenuto delle norme giuridiche in base alle quali quest'ordine viene formato – l'unità dei molteplici atti umani, la quale rappresenta il popolo come elemento dello Stato, di uno specifico ordinamento sociale. Il "popolo" non è – contrariamente a come esso viene ingenuamente concepito – un insieme, un conglomerato, per così dire, di individui, ma semplicemente un sistema di atti individuali, determinati dall'ordine giuridico dello Stato. Alla collettività sociale infatti l'individuo non appartiene come un tutto, vale a dire con tutte le sue funzioni e con tutte le tendenze diverse della sua vita psichica e fisica. Esso non appartiene nemmeno a quella collettività che esercita su di lui la presa più forte, cioè lo Stato; tanto meno, poi, ad uno Stato di cui la libertà determini la forma di organizzazione. Dall'ordine dello Stato vengono afferrate sempre soltanto determinatissime manifestazioni della vita dell'individuo. Una parte più o meno grande della vita umana sfugge sempre, necessariamente, a quest'ordine, mentre esiste una certa sfera in cui l'individuo è libero dallo Stato. È proprio una finzione considerare come un insieme d'individui l'unità di una molteplicità di atti individuali – unità che costituisce l'ordine giuridico – qualificandola come "popolo" e destare così l'illusione che questi individui costituiscano il popolo con tutto il loro essere, mentre essi vi appartengono solamente attraverso alcuni loro atti che l'ordine statale protegge ed ordina» (H. Kelsen, *Essenza e valore della democrazia*, in H. Kelsen, *La democrazia*, Il Mulino, Bologna, 1984, pp. 51-2). La visione normativistica di Kelsen desostanzializza il concetto di comunità e, con esso, quello di popolo. L'ordine della comunità è un complesso di norme e prescrizioni e il "popolo" non è che l'elaborato funzionale di una «finzione» giuridica, di una costruzione meramente normativa. Oltre ogni legittima accusa di formalismo e pura astrazione normativa, dobbiamo allora riconoscere a Kelsen il merito di avere messo radicalmente in questione l'apparato concettuale che attribuisce alla nozione di popolo una sostanza identitaria (sia essa politica, etica, etnica, nazionale, culturale, razziale ecc.) e una «volontà» mistica e metapolitica. Un monito questo, forse ancora da opporre alle retoriche movimentiste e comunitariste (espresse in termini di politica identitaria) e ai sostenitori del "popolo reale", ai possessori originari del "noi" sempre più impegnati a costruire una comunicazione politica diretta fra il leader e le masse.

Pierre Bourdieu, come si è visto, aveva visto nel populismo due modi di sfruttare la dominazione simbolica: in modo innocente, come fanno i partiti comunisti, o socialisti tradizionali, che richiedono che il loro portavoce si esprima politicamente al posto di coloro che non hanno gli strumenti per parlare politicamente della politica, oppure (in modo più strumentale) mimando la parola popolare, dandone dunque una soddisfazione illusoria. Non è il caso di procedere oltre in questa direzione. Ciò che, infatti, ci interessa adesso sottolineare è come i “populismi” ruotino, per certi versi, intorno ad una esaltazione del concetto (“immaginato” o “reale”) di “popolo”, individuato (o “costruito”) soprattutto attraverso la sua configurazione simbolica e nella sua componente passionale ed emotiva.¹¹⁷⁸ Se non fossero sostenute, almeno per i teorici di questa prospettiva, da valide, e spesso sofisticate, strumentazioni analitiche, potremmo forse ascrivere tale atteggiamento (soprattutto a proposito dei “capipopolo”) a quella tendenza “estetica” che Ortega Y Gasset, riferendosi al contesto spagnolo della seconda metà del XVIII secolo (soprattutto alla presunta inclinazione della pittura di Goya per il popolaresco), chiamava «demotismo».

«Non scelgo il vocabolo a caso. Lo traggio – scriveva Ortega Y Gasset – dalla linguistica, in cui assume un valore ben preciso. Si tratta di questo: nel linguaggio compaiono sovente due forme della stessa parola, o due parole del medesimo significato, una delle quali ha origine cotta e l'altra si è foggiate secondo gli usi e la pronuncia del popolo. Ebbene, la propensione collettiva a preferire la forma popolare a quella erudita è detta appunto “demotismo”. Un'adeguata dose di quest'ultimo è normale in ogni lingua, vi apporta nutrimento e brio, liberandola da affettazioni e rigidità.

Si immagini ora che una simile tendenza dall'ambito del linguaggio si estenda a quelli della foggia degli abiti, delle danze, delle musiche e dei canti, delle abitudini e dei divertimenti della “plebe”. In questo modo si passa dalla linguistica alla storia della nazione nel suo complesso. E se in luogo dell'abituale pizzico di imitazione, introdotto quasi a mo' di gioco, dell'elemento popolaresco, immaginiamo un entusiasmo appassionato ed esclusivo, una vera e propria frenesia che faccia di esso il più energico movente della vita civile spagnola della seconda metà del secolo XVIII, avremo rappresentato il grande fenomeno della nostra storia che ho chiamato “demotismo”. [...] Altrove la norma si è attenuta al contrario: le classi subalterne guardavano con ammirazione le forme di vita elaborate dall'aristocrazia e cercavano di imitarle. L'inversione di questa regola è un'autentica enormità. E su questa enormità

¹¹⁷⁸ Per questa tendenza, è interessante in questa sede fare solo un breve accenno agli studi di Chantal Mouffe (C. Mouffe, *La sfida del populismo*, Castelvecchi, Roma, 2019; *Politica e passioni. Il ruolo degli affetti nella prospettiva agonistica*, Castelvecchi, Roma, 2020), sul ruolo “positivo” delle passioni nella sfera pubblica e sull'importanza delle forze libidinali nel gioco delle identificazioni politiche. Dal suo punto di vista, infatti, i conflitti sociali e politici non possono avere una soluzione esclusivamente razionale. È importante che il pensiero politico riconosca nelle passioni i veri propulsori dei processi di identificazione collettiva per creare un progetto egemonico capace di contrapporsi all'ordine stabilito. Su questo piano, secondo Mouffe, la logica del “noi/loro” non deve essere eliminata in nome di una conciliazione razionalista, ma deve diventare piuttosto il cuore dell'agone politico. Solo così sarà possibile contrastare quei populismi di destra che dell'eros hanno fatto il loro traino privilegiato. Questa l'idea di fondo che Mouffe avanza con la tua teoria agonistica (che rimanda, in qualche modo, alle tendenze volte a riarticolare – come Laclau – un “populismo di sinistra”): ogni collettività democratica, non fondandosi su alcun principio indiscutibile e non aderendo a verità sostanziali ma essendo, invece, il precipitato delle stesse forze storiche e plurali che la abitano, non può che definire uno spazio caratterizzato da contingenza, apertura a spinte trasformatrici e, dunque, da dinamiche conflittuali. Alla contingenza fa capo il fatto che ogni compagine politica, non potendo poggiare su alcuna oggettività e configurazione compiuta, si rivela negli apparati simbolici, sociali e istituzionali che la esprimono, quale prodotto di un'impresa egemonica (C. Mouffe, *Politica e passioni*, po. cit., pp. 21s). Di qui gli altri due tratti dell'apertura e della conflittualità. Una vita democratica, infatti, operando costantemente all'ombra delle possibilità che esclude, non può che ammetterle costitutivamente al proprio interno le spinte trasformatrici che si rendono via via effettuali attraverso le varie insorgenze conflittuali che le veicolano. In tal senso, per Mouffe l'approccio “razionalista” non riesce a dare pieno riscontro di un'autentica articolazione democratica della vita collettiva, trascurando oltretutto la dimensione politica delle passioni, degli affetti e delle passioni (la “dimensione affettiva nel campo della politica”) (ivi, p. 13).

l'esistenza degli spagnoli si è retta, nel senso preciso del termine, per numerose generazioni. Il popolo viveva entro forme vitali di sua invenzione con entusiasmo, piena coscienza di se stesso e indicibile gusto, senza degnare di uno sguardo, neppure con la coda dell'occhio, gli usi degli aristocratici, completamente disinteressato ad emularli. Da parte loro le classi superiori si sentivano felici solo quando potevano spogliarsi dei loro modi, saturandosi di quelli del popolo. Il fatto non va sopravvalutato, dal momento che proprio in questa sorta di populismo i nostri antenati del XVIII secolo credettero di trovare il passaporto per la felicità». ¹¹⁷⁹

Certo, può apparire una forzatura dare una connotazione “politica” a questa propensione “estetica”, tuttavia, in senso metaforico, non sembra del tutto azzardato riferire tale tipo di atteggiamento ai “populisti” dei nostri giorni. Ma torniamo al nostro discorso.

Non si vuole in questo capitolo passare in rassegna la voluminosissima letteratura sul populismo. Vale la pena però considerare, seppur brevemente, il libro del 2005 di Ernesto Laclau, *On Populist Reason*. ¹¹⁸⁰ Si tratta, per certi versi, di una rivalutazione filosofica (problematica) del populismo, ¹¹⁸¹ ma in questa sede a noi interessa soprattutto cogliere il rapporto che Laclau stabilisce tra simbolo e formazioni popolari.

Per Laclau, in effetti, la politica porta con sé una sorta di transustanziazione simbolica della realtà sociale: oltre che essere scontro tra interessi, è, infatti, *scontro tra rappresentazioni*. In tal senso, diventa importante il *primato del significante*, concetto ripreso da Lacan. Gran parte del conflitto politico, infatti, segue regole di opposizione tra significanti, ma si tratta di significanti vuoti, ovvero di *simboli* che rendono un *popolo* riconoscibile a sé stesso. ¹¹⁸² Nelle società reali questi significanti vuoti vengono interiorizzati come proprie identità da ciascuno dei suoi membri. Laclau fornisce un esempio:

«Il ruolo di Nelson Mandela come simbolo della nazione fu compatibile, ad esempio, con un grande pluralismo all'interno del suo movimento. In ogni caso, però, l'unificazione simbolica del gruppo attorno a un'individualità – e qui sono d'accordo con Freud – è congiunta alla formazione di un “popolo”». ¹¹⁸³

Il Simbolico, detto altrimenti, precede il Reale (che si pone dentro il Simbolico). In tal senso, la formazione di un “popolo” non è che un effetto di realtà simbolicamente mediata. Nella realtà sociale

¹¹⁷⁹ J. Ortega Y Gasset, *Goya, Abscondita*, Milano, 2007, pp. 36-38.

¹¹⁸⁰ E. Laclau, *La ragione populista*, Laterza, Roma-Bari, 2008

¹¹⁸¹ Laclau, in effetti, anziché cercare di «determinare il *vero* referente del termine “populismo”», cerca di «mostrare come il populismo non possieda nessuna unità referenziale proprio perché non designa un fenomeno circoscrivibile, ma una logica sociale, i cui effetti coprono una varietà di fenomeni» (Ivi, p. XXXIII). Il populismo, in altri termini, per Laclau è un semplice «modo di costruire il politico» (Ibid), in linea con una certa riabilitazione delle masse. Non c'è *prima* un popolo, che *poi* si dà una data organizzazione politica. Al contrario, è l'organizzarsi politicamente di una massa che ne fa un popolo. Per populismo dobbiamo dunque intendere il processo attraverso cui una *plebs*, una massa non determinata e non rappresentata di persone, si costituisce come *populus*, ovvero si rappresenta come una totalità. Leggiamo ancora: «È nella contaminazione dell'universalità del *populus* con la parzialità della *plebs* che risiede la peculiarità del “popolo” come attore storico. La logica della sua costruzione è ciò che ho chiamato “ragione populista”» (Ivi, p. 212).

¹¹⁸² «La nostra analisi – scrive Laclau – presuppone tacitamente che non ci sia affetto se non sullo sfondo di una costitutiva discontinuità. Se, per usare termini lacaniani, il Reale fosse già lì prima del Simbolico, avremmo una continua pienezza, priva di differenziazioni interne. Ma la presenza del Reale *dentro* il Simbolico implica discontinuità: gli *objets petit a* presuppongono un investimento differenziale ed è questo investimento che chiamiamo effetto» (Ivi, p. 112).

¹¹⁸³ Ivi, p. 95.

(per Laclau come per Carl Schmitt, la politica è antagonismo, divisione tra amici e nemici, e un “popolo” si costituisce sempre in contrapposizione a qualcos’altro che diventa il suo “esterno”, il “nemico”), ciò che scatena i conflitti politici sono le diverse e molteplici *domande* eterogenee che provengono dalle “parti” sociali (e che divengono matrici stesse del politico). Ogni parte sociale fa differenza rispetto alle altre, e quel che contano – come nella linguistica strutturale – sono le differenze. Ma d’altro canto, perché queste differenze si aggregino in un sistema, occorre una sorta di “pseudo-totalità”, grazie alla quale le domande di molti agenti divengono equivalenti. Il *popolo* come totalità non si dà mai – questo punto è essenziale. La prima decisione teorica di Laclau consiste proprio nel concepire il “popolo” «come una categoria *politica*, e non come un *datum* della struttura sociale». ¹¹⁸⁴ Non si tratta, pertanto di un *gruppo* dato, ma di una *domanda* socio-politica, di un atto di istituzione che crea una nuova *agency* a partire da una pluralità di elementi eterogenei. La dialettica del politico si organizza sul fatto che alcune parzialità diventano la rappresentazione di una *totalità impossibile*, assumendo quindi un ruolo egemonico. ¹¹⁸⁵

«Una certa domanda, che all’inizio era solo una tra le tante, acquista d’un tratto una centralità inaspettata e diventa il nome di qualcosa che la eccede, di qualcosa che non può controllare ma che diventa comunque “destino” da cui non può sfuggire. Quando una domanda democratica attraversa questo processo, diventa una domanda “popolare”. Ma ciò non in virtù della sua iniziale particolarità materiale. Deve invece diventare un punto nodale di sublimazione, deve acquistare un “valore-seno”. È solo allora che il “nome” si distacca dal “concetto”, il significante dal significato. Senza questa separazione non ci sarebbe populismo». ¹¹⁸⁶

Incorporare qualcosa, secondo Laclau, vuol dire dare un “nome” a ciò che è incorporato; ma siccome ciò che è incorporato è una pienezza impossibile, qualcosa che non ha una sua autonoma consistenza, l’entità incorporante diventa l’oggetto pieno dell’investimento.

La costituzione di un “popolo” richiede, dunque, una complessità interna che è data ogni volta dalla pluralità di domande che formano la «catena equivalenziale». Si tratta, pertanto, di una dimensione di radicale eterogeneità: nulla in tali domande preannuncia quale sarà il loro «destino» e che tipo di unità andranno a comporre. È questo a rendere necessario il momento omogeneizzante del «significante vuoto» (ciò che incarna, nella sua particolarità, una pienezza irrealizzabile). Senza di esso non ci sarebbe alcuna catena equivalenziale. «Una domanda popolare – leggiamo – è quella che incorpora la pienezza assente della comunità in una catena di equivalenze potenzialmente infinita». ¹¹⁸⁷ Pertanto, la funzione omogeneizzante del significante vuoto costituisce la catena e, al tempo stesso, la rappresenta. Ed è qui che il simbolico gioca il suo importante ruolo. Ogni identità popolare, infatti, ha una struttura interna che è essenzialmente rappresentativa.

¹¹⁸⁴ Ivi, p. 212.

¹¹⁸⁵ L’egemonia, Per Laclau, è sempre quella di parti sul tutto. Il concetto di *egemonia* – che riprende da Gramsci – indica il fatto che un elemento particolare della *plebs* finisce con l’assumere un significato universale. «La storia è una successione discontinua di formazioni egemoniche» (Ivi, p. 214).

¹¹⁸⁶ Ivi, p. 113.

¹¹⁸⁷ Ivi, p. 212.

«Se la rappresentazione mette in luce qualcosa della struttura interna del populismo, è vero anche che il populismo stesso mette in luce qualcosa che appartiene all'essenza della rappresentazione. Poiché il populismo, come visto, è il terreno di una primaria indecidibilità tra la funzione egemonica del significante vuoto e l'equivalenza delle domande particolaristiche. C'è una tensione tra i due poli, ma questa tensione non è altro che lo spazio di costituzione di un "popolo"». ¹¹⁸⁸

Tale tensione ha a che fare con la stessa struttura interna della rappresentazione in quanto costituzione dell'oggettività sociale. Ma non si tratta, allora, di riprendere quei concetti di rappresentazione simbolica che descrivono ciò che è rappresentato come un oggetto già esistente prima e a prescindere dal processo rappresentativo.

«Nella teoria psicoanalitica, troviamo qualcosa di simile in Jung, per il quale – sostiene Laclau – i simboli sono affibbiati *a priori* a specifici oggetti nell'inconscio collettivo. È solo con la descrizione freudiano-lacianiana del lavoro inconscio che la rappresentazione diventa, invece, ontologicamente primaria – come dicevamo, i nomi costituiscono retrospettivamente l'unità dell'oggetto». ¹¹⁸⁹

Primato della rappresentazione sull'oggettualità reale. Ora, secondo Laclau, proprio le fluttuazioni costanti nella «nominazione del popolo» rivelano questa costituzione della rappresentazione simbolica (perché la rappresentazione, da questo punto di vista, è processo simbolico e non l'effetto di una simbolizzazione).

A tal proposito Laclau si riferisce a Bataille e al suo *La struttura psicologica del fascismo* del 1933, dove l'*omogeneità* in quanto «commensurabilità degli elementi di coscienza» (che per Laclau coincide con la «logica della differenza») viene riferita a regole fisse basate sulla coscienza dell'identità e «l'esistenza *eterogenea*» viene rappresentata in rapporto alla vita corrente (quotidiana) come «*tutt'altro*, come *incommensurabile*». ¹¹⁹⁰ E tanto più perché in Bataille già è presente quell'elemento «affettivo» che Laclau rinviene nella costituzione delle identità popolari:

«Nella realtà eterogenea, i simboli caricati di valore affettivo hanno così – scrive Bataille – la medesima importanza degli elementi fondamentali e la parte può avere lo stesso valore del tutto. È facile constatare che (essendo la struttura della conoscenza di una realtà *omogenea* quella della scienza) quella di una realtà *eterogenea* in quanto tale si ritrova tanto nel pensiero mistico dei primitivi e nelle rappresentazioni del sogno: essa è identica alla struttura dell'*inconscio*». ¹¹⁹¹

In effetti, momento fondamentale del sistema teorico di Laclau è quel che lui chiama *eterogeneità*. L'antagonismo politico non è mai perfetto, completo, ma lascia sempre fuori qualcosa di "irrecuperabile", una eccedenza non integrata nelle opposizioni politiche fondamentali. Come si è visto, Laclau concettualizza questa eterogeneità attraverso Bataille: la parte omogenea della società respinge via da sé, come eccedenza, una parte inassimilabile a questa omogeneità (i folli, le classi guerriere aristocratiche, i miserabili, i violenti, i sobillatori ecc).

¹¹⁸⁸ Ivi, p. 154.

¹¹⁸⁹ Ivi, p. 155.

¹¹⁹⁰ G. Bataille, *La struttura psicologica del fascismo*, Andrea Chersi, Brescia, 1985, p. 11.

¹¹⁹¹ Ivi, p. 24.

L'eterogeneità è, dunque, un'*unità fallita*. Usando appunto il concetto lacaniano di Reale (in quanto distinto dall'ordine del Simbolico e dell'Immaginario), Laclau ascrive all'eterogeneità il Reale del "popolo", un resto, uno scarto, un'eccedenza che resiste a ogni integrazione simbolica.

E a partire da qui, sulla base del fatto che la costruzione di un "popolo" si rivela la *conditio sine qua non* del funzionamento democratico, e che l'identità populista è sempre marcata da un'essenziale eterogeneità, che Laclau ha potuto condurre un'analisi critica delle matrici ideologiche che sottendono le differenti configurazioni dei populismi tra i quali, ed è ciò che qui più interessa, il populismo kemalista turco.

«Il "popolo" di Kemal – Atatürk sosteneva che il suo fosse un "populismo" – era considerato un'entità omogenea, senza spaccature interne, anche se in effetti venne identificandosi sempre più col nazionalismo turco, senza tener granché conto di armeni, greci e cristiani orientali. "Il 'popolo' di Kemal, a partire da qui, fu trasformato in una comunità culturale omogenea, formata secondo Atatürk 'da quei contadini, mercanti e lavoratori che mi prestano ascolto'. Non per nulla fu chiamato il 'Padre dei turchi', anche se a parole difese sempre un populismo civico in cui forse vedeva un contraltare di quel populismo etnico di cui erano intrisi i suoi atti».¹¹⁹²

Laclau cita la tesi di Guy Hermet,¹¹⁹³ ma procede ben oltre nella sua analisi del kemalismo, dove il "popolo", anziché essere il «precipitato sociale di un'interazione equivalente tra le domande democratiche», gli appare come se fosse «postulato *a priori* da un centro di potere come un'entità omogenea, in cui è raccolta quella identica sostanza che ogni domanda esprime».¹¹⁹⁴ Detto altrimenti, è a partire da questa prospettiva, che vede nella perdita di fratture e differenziazioni interne il rischio di una riduzione del "popolo" ad una sostanziale unità – riduzione che, seppur consentirebbe ancora di immaginarlo come una forza radicale che si oppone allo *status quo*, finirebbe comunque per non realizzarlo come un "popolo" di derelitti, di emarginati –, che Laclau può considerare il kemalismo come un movimento di rottura radicale, ma non un movimento populista, poiché l'essenziale eterogeneità che sta alla base di ogni identità populista, dal suo punto di vista, viene piegata e sostituita da un'omogenea unità. Di qui, l'analisi del simbolismo delle «sei parole d'ordine della repubblica turca», le «*sei frecce di Atatürk*» (i pilastri dell'ideologia kemalista) rappresentate nell'emblema del Partito repubblicano del popolo all'inizio degli anni Trenta: repubblicanesimo, nazionalismo, populismo, rivoluzionarismo, laicismo e statalismo. Si comincia proprio dal «populismo»:

«Il significato che noi abbiamo dato al termine – una *plebs* che reclama di essere un *populus* – non è lo stesso che troviamo nel termine *halkçılık* (populismo); quest'ultimo esclude ogni tipo di antagonismo e di divisione interna».¹¹⁹⁵

¹¹⁹² E. Laclau, *La ragione populista*, op. cit., pp. 184-5.

¹¹⁹³ Guy Hermet, *Les populismes dans le monde. Une histoire sociologique del XIXe-XXe siècles*, Fayard, Paris, 2001.

¹¹⁹⁴ E. Laclau, *La ragione populista*, op. cit., p. 197.

¹¹⁹⁵ Ivi, p. 198.

Qui Laclau si riferisce a Paul Dumont, che vedeva nel populismo kemalista non solo un attaccamento all'idea di democrazia e di militanza intellettuale volta a guidare il popolo sulla via del progresso, ma anche l'idea di una nazione turca costituita non da classi, ma da gruppi occupazionali strettamente interdipendenti e solidali (una sorta di versione turca delle ideologie solidariste abbozzate da Durkheim e da Léon Bourgeois).¹¹⁹⁶

Appare subito, dunque, che qui siamo agli antipodi della nozione di populismo elaborata da Laclau: mentre quest'ultima implica la divisione dicotomica dello spazio comunitario, il populismo di Atatürk presuppone una comunità senza fratture interne.¹¹⁹⁷ Tuttavia, per Laclau, vi è comunque qualcosa di relativamente nuovo nell'idea di "popolo" di Atatürk, qualcosa che va cercata nel modo in cui il populismo kemalista si articola con le altre cinque «freccie». Con «rivoluzionarismo», prima di tutto, «*ihtilâl*», che dà l'idea di un cambiamento radicale, simultaneo e violento dell'ordine politico e sociale: la costruzione del "popolo" doveva essere un evento improvviso e totale. Con «repubblicanesimo», che reca con sé l'idea di rottura con il califfato e sultanato e che ha acquisito il significato di un mutamento irreversibile. Con «nazionalismo», che seppur esaltava un'idea omogenea e l'eliminazione di tutti i particolarismi differenziali, tendeva ad eliminare le idee di religione e di razza strettamente associate all'idea di nazione durante l'era ottomana.¹¹⁹⁸ Con «laicismo» poi, «*laiklik*», che in turco esprime un significato non riducibile (come accade presso i cristiani) al conflitto tra religione e mondo, ma tra le forze della tradizione, che tendono a imporre il dominio delle leggi sacre, e le forze del cambiamento.¹¹⁹⁹ Va ricordato che in Turchia, con il concetto di *laiklik* si intende anche la separazione tra gli affari religiosi e quelli dello Stato.

La rivoluzione kemalista non veniva, dunque, concepita soltanto come una semplice rivoluzione politica, ma come un drastico tentativo di ridisegnare (e ricostruire) la società con mezzi politici (e cioè, come si è visto, l'avvicina alle altre esperienze politiche europee della prima metà del XX secolo). E tale obiettivo fu conseguito con risolutezza: nel 1924 venne abolito il califfato; poi furono dissolte le corti religiose e le scuole islamiche; poi si chiusero alcune delle confraternite religiose e conventi; poi fu introdotto il calendario gregoriano; e infine vennero sconsigliati i pellegrinaggi alla Mecca. Tutte

¹¹⁹⁶ P. Dumont, *The Origin of Kemalist Ideology*, in J. M. Landau (a cura di), *Atatürk and the Modernization of Turkey*, Westview Press, Boulder (CO), 1984, pp. 21-44.

¹¹⁹⁷ Laclau si riferisce anche, attraverso Dumont, all'ideologo Ziya Gökalp che definiva, così riporta, il populismo in questi termini: «Se una società include un certo numero di ceti o di classi, ciò significa che non è egalitaria. Lo scopo del populismo è quello di sopprimere le differenze di classe e di ceto, rimpiazzandole con una struttura sociale composta da gruppi occupazionali solidali gli uni con gli altri. In breve, possiamo riassumere il populismo col dire: non esistono classi, esistono solamente occupazioni». E ancora leggiamo: «E un teorico del kemalismo, Mehmet Esat Bozkurt, scriveva nel 1938: "Nessun partito nel mondo civile ha mai rappresentato l'intera nazione in maniera così completa e sincera come il Partito repubblicano del popolo (CHP). Gli altri partiti difendono gli interessi delle varie classi e dei vari ceti sociali. Per parte nostra, non riconosciamo l'esistenza delle classi e dei ceti. Per noi tutto è unito. Non ci sono né signori, né padroni, né schiavi. C'è soltanto un insieme e questo insieme è la nazione turca"» (E. Laclau, *La ragione populista*, op. cit., p. 198).

¹¹⁹⁸ Laclau, a tal proposito, cita un discorso del 1931 di Recep Peker, segretario del partito, dove appunto si parla di bandire le idee false di "kurdismo", "circassismo" e "armenismo" quali retaggi di un regime assolutista e prodotti di un'oppressione storica di lunga data, e di pensare una nazione di tutti i concittadini (anche ebrei e cristiani) che appartengono politicamente e socialmente all'unica nazione turca (Ivi, p. 199).

¹¹⁹⁹ «Il laicismo turco – scrive Laclau – non doveva limitarsi a difendere la sfera pubblica dall'invasione dei valori religiosi; doveva anche portare avanti una lotta contro le forze della religione tradizionale sul terreno della società civile» (Ivi, p. 220).

misure politiche di grande portata simbolica (la rivoluzione o è una rivoluzione simbolica – che scardina l'ordine simbolico – o non lo è affatto), e questo intervento massiccio in tutte le sfere del sociale si coniuga con l'ultima «freccia»: lo «statalismo». Lo Stato, infatti, intervenne in tutti gli ambiti, anche ovviamente nella sfera economica.

Laclau ricorda che molti recenti saggi sul kemalismo tendono a contestare la radicalità con cui prese la distanza dalla tradizione, e a mettere invece in risalto la continuità tra la Repubblica, ancora giovane, e il suo passato Ottomano.¹²⁰⁰ Se ciò in parte è vero, occorre comunque tenere presente – ricorda Laclau – che il discorso di rottura radicale con la tradizione fu il contributo specifico del kemalismo.

«Ciò che Atatürk ereditò dalla tradizione ottomana fu l'idea che la nazione andava creata da cima a fondo, e non semplicemente accolta dal passato; l'idea cioè che ogni cambiamento storico è il risultato di un puro atto di volontà, e non lo sviluppo organico e spontaneo di forze già all'opera nel campo sociale. Questa visione delle cose era in parte frutto del modo in cui si era svolto il processo di modernizzazione in Turchia: reagendo a quanto accadeva nei paesi europei più sviluppati. Il maggiore stimolo alle riforme era stato dato senz'altro dalla voglia di recuperare il divario. Le forze centrifughe che minacciavano l'Impero ottomano avevano insinuato però sempre più dubbi sul profilo che doveva assumere una nazione ringiovanita. A lungo, nella cerchia del sultano, si pensò che l'Impero, mandando a buon fine una serie di riforme interne centralizzanti, volte ad attenuare le forti diversità e i localismi, potesse rivelarsi un'entità politica stabile. Durante l'epoca Tanzimat, il superamento di alcune fasi critiche – la repressione della ribellione nel 1826 e le riforme che seguirono; poi le riforme amministrative, militari e scolastiche alla fine degli anni Trenta dell'Ottocento e, di nuovo, a partire dal 1856 – aveva creato l'illusione che questo esito fosse realmente possibile. Ma a lungo andare le forze centrifughe finirono comunque col prevalere. È solo su questo sfondo che possiamo capire davvero l'arrivo dei cosiddetti Giovani ottomani, un gruppo di intellettuali che puntavano a una rigenerazione radicale della nazione. Una simile rigenerazione avrebbe dovuto basarsi su un ordine costituzionale fondato sui valori islamici; sulla centralizzazione del potere dello Stato contro le dispersioni locali; e su un'identità politica nutrita dalla fedeltà a una patria (*vatan*) che non conosceva più divisioni (regionali, etniche, religiose)».¹²⁰¹

Quest'ultimo punto, per Laclau, è di fondamentale importanza: il giuramento di fedeltà al *millet* (la comunità che condivide dei valori comuni) fu rimpiazzato dal giuramento di fedeltà a un'entità puramente nazionale. «L'idea kemaliana di nazionalismo è già contenuta *in nuce* in questa svolta ideologica». Nel 1867 fu varata una costituzione ispirata alle idee dei Giovani ottomani, che venne però abolita due anni dopo dal sultano. Fu infine ripristinata con la rivoluzione dei Giovani turchi, nel 1908. «Il lor arsenale ideologico – scrive ancora Laclau – non faceva che prolungare, per più e più versi, la tradizione dei Giovani ottomani».¹²⁰²

Ora, secondo Laclau, anche se la contrapposizione allo *status quo* (ingrediente essenziale di ogni frattura populista) era un ingrediente del kemalismo, tale movimento non fu poi in grado di seguire una rotta realmente populista, e ciò perché la sua «omogeneizzazione della “nazione” non fu ottenuta con la costruzione di catene equivalenziali tra le varie domande democratiche, ma con un atto di imposizione

¹²⁰⁰ Come testimonianza di tale linea Laclau cita il libro di Dietrich Jung e Wolfgang Piccoli, *Turkey at the Crossroads: Ottoman Legacies and a Greater Middle East*, Zed Books, London-New York, 2001.

¹²⁰¹ E. Laclau, *La ragione populista*, op. cit., pp. 200 -201.

¹²⁰² Ivi, p. 201.

autoritaria».¹²⁰³ Atatürk, detto altrimenti, si scontrò contro l'impossibilità di costruire un "popolo" come un'unità organica che non fosse mediata da nessuna logica equivalenziale.

Fu solo durante la guerra di indipendenza, seguita alla Prima guerra mondiale, che il kemalismo fece affidamento, in parte, sulla mobilitazione di massa. Durante gli anni di governo, invece (e ciò vale anche per i suoi successori), Atatürk «fu messo di fronte al paradosso – continua Laclau – di dover costruire un "popolo" senza il sostegno popolare».¹²⁰⁴ A conferma di tale posizione, Laclau è tornato a un passo del 1928 del diario di Atatürk, dove appunto emerge il desiderio di elevare la gente comune al grado più alto dell'anelata rivoluzione della vita sociale.

Un'ulteriore conferma a questa impostazione, Laclau la trova ovviamente nel fatto che il principale veicolo del programma di modernizzazione era l'esercito, arbitro della politica turca, ma anche questo non fu forte abbastanza per creare una società nuova, secondo i progetti kemalisti. «La conseguenza fu che assai presto la nuova Repubblica, orfana delle masse, poté confidare solo, a livello locale, sulle forze tradizionaliste, che in realtà nutrivano scarsa simpatia per le ambiziose mire del "Padre dei turchi"».¹²⁰⁵ Di qui la conclusione:

«Il fallito esperimento kemalista di costruzione del "popolo" balzerà agli occhi ogniqualvolta si creerà un'apertura nel sistema politico. Quando il presidente İsmet İnönü deciderà di indire elezioni democratiche nel 1950, il Partito democratico d'opposizione otterrà 408 seggi parlamentari contro i soli 69 del Partito repubblicano. Le equivalenze si propagheranno allora, ma non nella direzione delle sei frecce di Atatürk: prima si avrà il neo-populismo di Adnan Menderes; poi la rinascita dell'islamismo. Ne risulterà un processo tortuoso, in cui fasi di apertura democratica verranno interrotte periodicamente da interventi militari».¹²⁰⁶

L'ultima fase di questo «processo tortuoso» ce la racconta, in parte, Ece Temelkuran nella sua critica all'attuale governo di Recep Tayyip Erdoğan.¹²⁰⁷ Cioè da quando Erdoğan ha vinto nel 2002 le elezioni con il suo Partito per la Giustizia e lo Sviluppo (*Adalet ve Kalkınma Partisi* – AKP), partito nuovo di ispirazione islamica, con una lampadina come simbolo.¹²⁰⁸

¹²⁰³ Ibid.

¹²⁰⁴ Ibid.

¹²⁰⁵ Ivi, p. 202.

¹²⁰⁶ Ibid.

¹²⁰⁷ E. Temelkuran *Come sfasciare un paese in sette mosse. La via che porta dal populismo alla dittatura*, Bollati Boringhieri, Torino, 2019. Temelkuran ricostruisce i passaggi che hanno condotto la Turchia al suo stato attuale: passaggi ben riconoscibili in tutto il mondo e presentati come una costante della politica contemporanea in moltissime nazioni, compresa l'Italia. Le «mosse» per sfasciare un paese sono le stesse ovunque. 1) Crea un movimento (si badi bene, non un «partito», ma un «movimento», al limite una «lega»); 2) Disgrega la logica, spargi il terrore nella comunicazione; 3) Abolisci la vergogna: essere immorali è «figo» nel mondo della post-verità; 4) Smantella i meccanismi giudiziari e politici; 5) Progetta i tuoi cittadini e le tue cittadine ideali; 6) Lascia che ridano dell'orrore; 7) Costruisci il tuo paese. Il percorso è sempre lo stesso, inizia senza allarmare, ma poi procede sempre, inesorabile, verso il punto nel quale ci si accorge che ormai la democrazia è svanita. I populist, in crescita in tutto il mondo, fanno più o meno gli stessi discorsi ovunque. Li fanno a nome delle «persone perbene», del «popolo», sottintendendo così che chi non li appoggia non fa davvero parte del popolo, quindi è un «nemico interno». In sostanza, ciò di cui ci avverte Ece Temelkuran è che populismo e il nazionalismo non marciano trionfalmente verso il governo, ci strisciano dentro di nascosto. E il punto d'arrivo finale è la dittatura.

¹²⁰⁸ Il partito, quando vinse, appariva moderato, ma poi, nel corso degli anni, si è trasformato sempre più mostrando la sua forma autoritaria. Le vittorie elettorali successive hanno confermato l'AKP al governo, finché nel 2014, con la riforma che sanciva l'elezione diretta del Presidente della Repubblica, fino allora eletto dal Parlamento, Erdoğan non ha assunto la presidenza della Repubblica. La stretta sul dissenso si è manifestata in tutta la sua forza dopo il

«Dopo tanti anni passati sotto il governo dell'AKP, a quanto pare la devozione per l'esercito è stata rimpiazzata dalla dedizione religiosa verso Erdoğan. In queste ore – Temelkuran scrive subito dopo il 15 luglio 2016, la sera del tentativo di colpo di Stato in Turchia, quando già viene detto che “grazie all'appello di Erdoğan, il popolo ha salvato la nostra democrazia” - il suo nome e il suo volto stanno diventando gli emblemi della nuova Turchia che ci accoglierà al nostro risveglio».¹²⁰⁹

Il “populismo” (fenomeno generalizzato in tutto il mondo) qui appare come tendenza propagandistica volta a sollecitare gli istinti più bassi presenti nel popolo all'insegna di un riscatto che consentirebbe alla “gente” di riprendersi quanto altri (i ricchi, le élites, i politici, l'intero establishment ecc.) gli hanno prima depredato.¹²¹⁰ E la «gente reale, comune, perbene» non è che il «popolo reale»; il che implica l'essere «musulmani sunniti, conservatori e provinciali» (religione e teologia vengono sfruttate, anche qui, come risorse politiche):

«Una volta che i parametri erano stati fissati – scrive Temelkuran ricordando i dibattiti televisivi nei primi anni in cui l'AKP era salito al potere in Turchia – dai possessori del *noi*, tutti gli altri hanno iniziato a cercare di dimostrare che anche loro pregavano, solo lo facevano in privato. Ben presto, delle nuove parole arabe che quasi nessuno aveva sentito in vita sua sono entrate a far parte del dibattito pubblico, e i socialdemocratici tentavano di competere con i “veri musulmani” malgrado la loro scarsa conoscenza della religione. Gli strateghi della comunicazione dell'AKP hanno rapidamente messo in circolazione dei nuovi concetti religiosi, e gli avversari si sono ritrovati perennemente in svantaggio, costretti a prepararsi per rispondere ai quiz sulle antiche scritture».¹²¹¹

Si aggiunga poi l'«infantilizzazione» delle masse attraverso l'infantilizzazione del linguaggio politico ad opera di Erdoğan (non diverso, in questo caso, di ogni leader populista): «una volta che si è infantilizzata la narrativa politica condivisa, diventa più facile mobilitare le masse, e da lì in avanti si può promettere loro qualunque cosa».¹²¹² Di questo passo, la politica finisce non solo per ridursi a mera amministrazione con persone esperte in numeri e derivati incaricate di prendersi cura del popolo, ma anche per «infantilizzarsi» attraverso la politicizzazione (populista) del linguaggio corrente, allo scopo di stabilire una linea di comunicazione diretta con il «popolo reale».

Nel campionario della retorica populista non mancano poi quei rituali politici che in qualche modo richiamano le antiche elargizioni simboliche di cui più sopra abbiamo parlato, rievocando soprattutto la pratica della Roma imperiale conosciuta con il termine *sparsio*. Ricorda ancora Ece Temelkuran (e la scena che descrive sembra veramente un'autentica *sparsio*):

colpo di stato del 15 luglio 2016, addebitato da Erdoğan a Fethullah Gülen, un suo ex alleato che ora vive esule negli Stati Uniti, e per via del quale sono stati messi in galera tanti militari, giornalisti, intellettuali.

¹²⁰⁹ E. Temelkuran, *Come sfasciare un paese in sette mosse*, op. cit., p. 12.

¹²¹⁰ Ece Temelkuran riporta le espressioni più usuali dagli anni in cui l'AKP di Erdoğan cresceva: «Noi cambieremo tutto in questo sistema corrotto». Oppure «Nuovi rappresentanti del popolo, non contaminati dalla politica», o ancora «Una nuova Turchia con una nuova dignità», «Siamo il popolo della Turchia. E quando dico popolo, intendo il *popolo reale*» (Ivi, p. 22).

¹²¹¹ Ivi, p. 36. Ricordando il «vittimismo artefatto» dei movimenti populistici, Ece Temelkuran ricorda anche che «in Turchia il vittimismo è stato costruito sull'idea che le persone religiose fossero oppresse e umiliate dall'élite laica a capo del sistema» (Ivi, p. 39).

¹²¹² Ivi, p. 41.

«Nel dicembre 2013, la first lady turca Emine Erdoğan si è esibita con il marito in un lancio di doni a una folla di devoti sostenitori, doni tra cui c'erano anche dei giochi di scacchi. I destinatari di questa munificenza, perlopiù povera gente, non avevano la minima idea di cosa il presidente e la first lady stessero lanciando, ma ciononostante cercavano di afferrare i regali come se ne andasse della loro vita. In poco tempo la situazione è degenerata, e si è dovuto creare un corridoio di sicurezza, con le guardie del corpo che tenevano separati i potenti dalla massa dei poveri in delirio. ... ».¹²¹³

Questa scena di *sparsio* coinvolge il presidente e la moglie, ma il progetto sociale, religioso e politico di Erdoğan, in linea con ogni progetto di tipo populista e autoritario, riguarda anche la costruzione ideologica della “cittadina ideale” quale prodotto di massa forgiato dal potere. Il simbolismo politico dell’immagine è il grande ed efficace mezzo a cui ricorre la propaganda populista, il suo più prezioso strumento di manipolazione di massa.

Ora, come si può ben capire, tali processi politici (strumentalità religiosa, infantilizzazione, vittimizzazione artificiale, creazione del “popolo reale”, costruzione dell’immagine della cittadina e del bambino ideali ecc.) fanno capo ad una strumentazione simbolica che nutre e alimenta i populismi di ogni genere e sorta, non ultimo quello che connota il governo turco di Erdoğan. Ma dei simboli che, in particolare, configurano questa vicenda politica mi occuperò, in senso specifico, nella prossima ed ultima parte della tesi.

¹²¹³ Ivi, pp. 79-80.

PARTE IV

Il simbolismo politico in Turchia

Considerazioni generali

Giunti all'ultima parte della tesi, ci dobbiamo ora occupare del "caso di studio" che, seppur a conclusione del lavoro, giustifica l'intero percorso che ci ha condotti fin qui. Ciò che dobbiamo trattare è, infatti, il "simbolismo politico" nella Turchia moderna, in un arco di tempo che va da Mustafa Kemal Atatürk a Recep Tayyip Erdoğan.

Come prima si è detto, per comprendere a fondo i tratti specifici di determinate culture politiche, è proprio alle espressioni (e rappresentazioni) simboliche che dobbiamo guardare, tenendo a mente che i simboli non sono soltanto semplici strumenti utilizzati dell'élite per manipolare le masse ma anche, e soprattutto, elementi importanti (ed essenziali) di quel complesso di miti e rituali che caratterizzano, nella loro forma e sostanza, i processi politici. La politica, detto altrimenti, come altre dimensioni della vita sociale è, al suo strato più profondo, un processo simbolico. Quale espressione culturale, le sue dinamiche si costituiscono e si sviluppano attraverso una varietà di funzioni simboliche (che contribuiscono a determinare i processi di integrazione, assimilazione, esclusione) e di attività che, attraverso i simboli, definiscono il consenso, il dissenso, l'identità e la legittimazione del potere.

È in tale direzione, allora, che l'intento di questo lavoro è proprio quello di cogliere le dinamiche della politica turca moderna attraverso un'indagine del suo laboratorio simbolico, o meglio, di ciò che, soprattutto nel corso di un secolo, ha registrato non solo l'elaborazione (o rielaborazione) di particolari configurazioni simboliche, ma anche di ciò che ha sviluppato una fervida lotta *dei* simboli (*per* e *contro* i simboli).

Si è detto, del resto, che i simboli politici non sono qualcosa di puramente "irreale" o "accessorio", ma anche qualcosa che, attraverso una "forza espressiva", si impone *realmente* e *concretamente* alla vita sociale degli uomini. E se ancora oggi si registra uno scarso sviluppo degli studi (soprattutto sociologici) sulla dimensione simbolica della politica, ciò deriva, specialmente, dai metodi empirici in prevalenza usati (e legittimati) nell'ambito delle scienze sociali contemporanee. I simboli, infatti, non possono essere studiati in modo soddisfacente in termini quantitativi, né per mezzo di sondaggi o analisi empiriche basate sul calcolo numerico. Ed è proprio per questo che, nella seconda parte della tesi, si è cercato di fare appello ad una "sociologia archeologica" in grado di restituire concettualmente alla dimensione simbolica quei tratti semantici, sedimentati nel tempo, che orientano l'agire politico-sociale e strutturano, organizzano e consolidano la coscienza collettiva.

Ciò che, dunque, ci accingiamo adesso a studiare è la dimensione simbolica dei processi politici della Turchia moderna, concentrando la nostra attenzione sui "miti" e i "rituali" che hanno configurato e legittimato, e che ora configurano e legittimano, determinati assetti e apparati di potere, la loro narrazione ideologica e il loro strumentario di azione. In altri termini, quel che, in effetti, ci interessa, secondo l'impostazione generale data alla tesi, è la comprensione dell'utilizzo della dimensione simbolica come strumento politico: come fattore di integrazione e consenso, come elemento di costruzione e mantenimento di unità nazionale e di legittimazione delle azioni di governo. Negli ordinamenti repubblicani, come appunto quello della Turchia moderna, l'azione politica non può essere

giustificata solamente attraverso la forza, ma ha bisogno del consenso popolare (e di una “guida” capace di orientare il consenso) è ciò, come si è visto, ha bisogno di una base simbolica.

Prima, però, di procedere su questo cammino, è necessario ripercorrere, per brevi tratti, il profilo storico, politico e culturale della Turchia moderna.

Capitolo I

Profilo storico, politico e culturale della Turchia moderna

I.1) Dall'identità ottomana all'identità turca

I turchi mantengono un forte legame con le proprie “radici”, con i propri “eventi fondativi”. Si tratta di qualcosa che ha a che fare con tratti simbolico-culturali profondi. Come scrive l'antropologa Adriana Destro, «la cultura centro-asiatica e la matrice orientale, nei discorsi comuni, sono spesso esaltate. Sono viste come risorse inesauribili, come ispirazione e sostegno all'identità».¹²¹⁴ Per alcuni l'anima turca si colloca in luoghi lontani e misteriosi dell'est, ai confini orientali, per altri in Anatolia, e per altri ancora l'inizio di tutto è Istanbul, patria mitica di illustre passato. Il problema delle origini sembra spesso tradursi in una sorta di nostalgia degli antichi splendori e delle solide abitudini (*hüzün* si dice in turco, malinconia, senso di perdita, qualcosa che traspare sempre dai narratori turchi come dalle loro musiche e canzoni).

Entro il discorso delle origini, scrive ancora Destro, resta da ricordare «la tendenza dei turchi a sottolineare una distanza da altri paesi islamici. Nessun turco accetterebbe di essere accostato a un arabo, un iraniano o indonesiano. Per i turchi più fedeli alla Repubblica laica, lo stile di certi paesi musulmani raffigura qualcosa che la Turchia non condivide o ha combattuto nel suo recente passato. La Turchia ritiene di essere lontana dai regimi islamici, dai loro capi politici e religiosi. Imputa loro deboli strutture rappresentative, incerti diritti civili e scarsa secolarizzazione».¹²¹⁵

Su un altro versante, oltre ad essere orientali, i turchi sono anche occidentali, ma lo hanno anche messo sempre in discussione, rivendicando la propria differenza e particolarità (culturale, sociale, politica e religiosa) rispetto agli europei. La Turchia è concepita dai turchi come parte dell'Europa e dell'Asia. Agli occidentali, al contempo, è abbastanza chiaro che il Paese ha rotto con il passato arcaico, ma ignorano che dal passato la Turchia continua a trarre giustificazioni. Si sa che la Turchia è composta da gente che forma una piscina genetica molto variegata. Ci sono tanti turchi di origine montenegrina, greca, bulgara, caucasica, russa, armena ecc., negli ultimi anni dell'Impero Ottomano tanti turchi sono tornati in Patria, specialmente durante e dopo le Guerre Balcaniche, chiamandosi *muhacir*. È molto comune vedere turchi biondi con occhi azzurri, turchi con capelli rossi, ci sono villaggi in Anatolia con la popolazione composta della gente di colore. Ci sono intere regioni con la popolazione con tratti somatici che riflettono i luoghi di provenienza.

Per altri versi la Turchia, anche quella più laica, kemalista, non è mai stata un paese a-religioso (o ateo), neppure dopo la nascita della Repubblica laica. È impregnata di religione, una religione anche essa atipica, formata da diversi livelli sedimentati nei millenni, piena di usanze rimaste vive dallo sciamanesimo e da altre religioni praticate prima dell'arrivo dell'Islam, usanze impresse nella coscienza

¹²¹⁴ A. Destro, *I volti della Turchia. Come cambia un paese antico*, Carocci, Roma, 2012, p. 14.

¹²¹⁵ Ibid.

collettiva della popolazione. Infatti per esempio nella regione dell'Egeo si incontrano certe usanze che nelle altre parti non se ne vedono e così per le altre regioni della Turchia. Il mondo dei simboli identitari turchi (il suo simbolismo "politico") è molto sviluppato ed utilizza tutte le risorse del fenomeno religioso. «Il senso di protezione e di forza, che è l'effetto più diffuso e antico della religione, è in larga misura – sottolinea ancora Destro – una risposta alle immagini più moderne, globali, impersonali del vivere odierno».¹²¹⁶ Non a caso, il versante religioso, anche pubblico, sta ora sempre più assumendo un'importanza senza precedenti; e ciò proprio perché la cultura islamica, ereditata dai selgiuchidi, dai persiani, dagli ottomani e anche, in qualche modo, dalla stagione repubblicana, è una fucina simbolica che ovunque, in Turchia, è stata diffusa e travasata in toponimi, solennizzata in luoghi di culto, celebrata in rituali pubblici e innalzata nei lunghi profili dei minareti che costellano le città.

Tutto questo, oggi, rende l'identità turca qualcosa di fluttuante e sospeso tra Oriente e Occidente, tra presente e passato, tra solido e precario (come Istanbul del resto, la città "simbolo" attraversata dal Bosforo). Tuttavia, per intuire più nel profondo che cosa stia avvenendo nella Turchia politica di oggi è innanzitutto opportuno tornare a quel momento cruciale della transizione dal regime del sultanato ottomano al sistema repubblicano, senza escludere tutto il lungo periodo pre-islamico. Occorre cioè prima di tutto, coglierne le dinamiche politiche (affiliazioni, *leadership*, *membership*) a partire dai processi culturali e simbolici legati a quegli eventi storici che hanno caratterizzato la vita del Paese dalla metà dell'Ottocento.

In Turchia, va subito detto, il processo di secolarizzazione si è avviato all'interno del regime imperiale ottomano. Tra il 1856 e il 1876, gli editti del sultanato in materia religiosa e le innovazioni costituzionali (la distinzione tra giurisdizione religiosa e legge secolare) hanno creato la piattaforma per la nascita delle successive "riforme repubblicane". Questo periodo è stato segnato dall'introduzione di una legge costituzionale non antireligiosa. Dopo il 1876 è subentrato per quasi trent'anni un regime assolutista e conservatore. Solo il movimento dei "Giovani turchi", come presto si vedrà, nei primi anni del Novecento, propose misure di trasformazione, adottando una visione sociale ampia, e sostenne una spinta efficace verso un quadro politico dinamico. Tale movimento avrebbe poi portato la sfera politica a distanziarsi da quella religiosa. In tal senso, i movimenti della seconda metà dell'Ottocento, che alimentarono l'apparato imperiale, costituirono un antefatto di rilievo importante. La rifondazione politica e identitaria generata dalla successiva nascita della Repubblica, ebbe una parte decisiva in questi processi.

Si consideri, infatti, l'identità turca in senso ampio. Non è facile cogliere il tratto identitario. Il nome odierno del Paese, Türkiye, si ritiene che sia stato usato da Mustafa Kemal nel 1921 e attribuito d'autorità alla nazione, la Turchia ha adottato il suo nome ufficiale, Türkiye Cumhuriyeti, noto in italiano come Repubblica di Turchia, alla dichiarazione della repubblica il 29 ottobre 1923. Ma il nome

¹²¹⁶ Ivi, p. 17. Continua Destro: «È necessario perciò vedere la Turchia, nei suoi stessi rapporti con l'Europa, attraverso le sfaccettature che offrono sia gli ambienti istituzionali sia i modi comuni dell'Islam contemporaneo» (Ibid).

“Türkiye” esisteva da tempo¹²¹⁷. Nel gioco della costruzione politico-territoriale, l’appellativo Türkiye riassume bene, sul piano simbolico, il progetto di dar forza a un Paese, coeso, indiviso. Il nome, che si ispirava alla maggior parte della popolazione, doveva suggerire agli abitanti l’idea di *patria*, di «luogo antropologico», solidale, partecipato (così lo chiama Destro riferendosi alle categorie di Marc Augé). «Doveva accorpore la maggioranza – erede delle genti ottomane, di ascendenza propriamente turca – e altri singoli gruppi, in una *membership* unica e definitiva. In altri termini, nel nome si era deciso di far accettare una comunanza di speranze e aspettative. Si sono veicolati *progetti* nazionalisti e spinte verso una cultura unionista, tutta da costruire e da conquistare». ¹²¹⁸

In altri termini, la visione di Mustafa Kemal, non proveniva dal desiderio di recuperare vecchi territori dell’Impero ottomano, ma faceva riferimento alla dimensione della «vicinanza culturale», fondata sull’idea della coesione basata sulla mitica solidarietà anatolica, sulla fierezza e resistenza dei popoli migranti, su politiche islamiche condivise (e in questo scenario già si profilavano diversi problemi per le minoranze etnico-religiose, linguistiche e di altro genere).

Su questo piano, una delle più grandi capacità di Mustafa Kemal, è stata quella di mitizzare la propria immagine e di dare così coesione e integrazione alla nuova nazione, e di offrire un’aggregazione (sul piano politico-simbolico) alla popolazione, surclassando il mondo arabo e abbracciando il regime laico.¹²¹⁹ Scrive ancora Destro:

«L’Impero ottomano ha fatto “vivere insieme” molte genti, molte realtà culturali. Sotto il regime repubblicano, l’appartenenza identitaria non è ridotta a una semplice “iscrizione a una nazione” di genti diverse. Da un lato, il kemalismo ha invece attribuito uguale identità, giuridica e civica, a tutti i cittadini. Dall’altro, l’impegno di ciascun cittadino è stato quello di accettare gli obiettivi della leadership. Si è chiesto e contato sulla totale lealtà verso lo stato, sull’accettazione e adeguamento al centralismo anche quando singoli e gruppi avevano motivazioni diverse o autonome fra loro. In altri termini, la vita della Turchia è stata guidata verso un’irrinunciabile unità grazie al possesso di diritti di cittadinanza. In questo processo si devono metter da parte le distanze culturali, i problemi di lingua, religione e costume. Di fatto, nell’idea kemalista, le disparità dovevano essere superate attraverso la negazione di ogni disomogeneità dei singoli settori- Il kemalismo ha fatto sforzi enormi per imporre l’idea che tutti i cittadini erano “ugualmente turchi”. Ha abolito le minoranze, salvo specifiche eccezioni, come elementi dannosi a una nazione rifondata. Sullo sfondo nazionalista dell’unità, le aggregazioni reali sono state rilette in base a bisogni organizzativi inediti. Su tutti risaltavano i cosiddetti “turchi etnici”, associati alle origini del paese. Essi hanno assunto una posizione culturale che collimava con la tendenza

¹²¹⁷ Il nome inglese Turchia, ora applicato alla moderna Repubblica di Turchia, è storicamente derivato (tramite antico francese *Turquie*) dal latino medievale *Turchia*, *Turquia*. È registrato per la prima volta in inglese medio (come *Turkye*, *Torke*, poi *Turkie*, *Turky*), attestato in Chaucer, ca. 1369 (*Harper, Douglas. "Turk". Online Etymology Dictionary*. Retrieved 2006-12-07). L’impero ottomano era comunemente indicato come Turchia o impero turco tra i suoi contemporanei. La parola italiana Turchia deriva da Türkiye riportato in latino medievale come Turchia (1369 circa). Il nome della Turchia in lingua turca, Türkiye si suddivide in due parole: Türk che significa “forte” nel turco antico e solitamente designa gli abitanti della Turchia o un membro del popolo turco, una tarda forma di “tie-le” o “tu-jue”, nome dato dai cinesi ai popoli che vivevano a sud dei Monti Altaj nell’Asia Centrale già dal 177 a.C.; e il suffisso -iye che significa “possessore” o “collegato a”. Il primo uso registrato del termine “Türk” o “Türük” come autonomo è contenuto nelle iscrizioni Orhon dei Göktürk dell’Asia Centrale (VIII secolo). Il nome inglese della Turchia (dal latino medievale *Turchia* / *Turquia*) significa “terra dei turchi”. La frase terra di Torke è usata nei *Digby Mysteries* del XV secolo. Usi successivi possono essere trovati nelle poesie Dunbar, nel *Manipulus Vocabulorum* del XVI secolo (“Turkie, Tartaria”) e in *Sylva Sylvarum* (Turky) di Francis Bacon. L’ortografia moderna “Turchia” risale almeno al 1719.

¹²¹⁸ Ivi, p. 139.

¹²¹⁹ J-P. Touzanne. *L’islamisme turc*, L’Harmattan, Paris, 2001, p. 149.

kemalista a creare un “carattere uniforme” delle popolazioni. Le tradizioni e i gruppi curdi, circassi, lazi, armeni, greci, azeri o altri non ebbero eccessivo risalto. Di fatto, i gruppi culturalmente non omogenei hanno subito processi di adeguamento alla lingua e alle abitudini dei turchi etnici. Di fronte al problema della solidità nazionale, il paese fu concepito come integro e inglobante». ¹²²⁰

Il valore simbolico attribuito all'azione di Mustafa Kemal, in altri termini, ha garantito compattezza ideologica ai turchi ed è alla base della loro coesione nazionale. L'obiettivo dell'unità turca è stato e continua ad essere un dato irrinunciabile, fondato sul pensiero stesso di Mustafa Kemal, sulla sua autorità, sul suo “mito”. Anche le tendenze antikemaliste di oggi non sono dirette a distruggere un simbolo di portata nazionale quale è il fondatore della Repubblica. Mustafa Kemal rimane idealizzato dalle masse, nate e cresciute nella fede kemalista.

Le scelte ideali di Mustafa Kemal hanno, comunque, avuto una lunga incubazione. Tutto lo scenario repubblicano è stato dominato da episodi, come presto vedremo, che sembrano sussulti, scelte drammatiche, ma sono stati in realtà effetti di lunghi e faticosi percorsi, di estese manovre. La storia turca si può dire sia passata attraverso ideologie fortemente aggregative e di lungo periodo.

In effetti, l'esito della politica della parità e dell'uguaglianza dei cittadini fu l'art. 88 della Costituzione del 1924, che abbracciava tutti i cittadini in un'unica nazione: «Tutti i popoli della Turchia, indipendentemente dalla religione e dalla razza, sono turchi per ciò che concerne la cittadinanza». Le costituzioni successive adottarono la stessa formula, anche se la vita del Paese fu travagliata da sconvolgimenti e cambiamenti.

Il riconoscimento universale della cittadinanza fu, dunque, un atto di aggregazione giuridica egualitaria. Si rilevò efficace e rivoluzionario e ad esso seguì un progetto simbolico-culturale teso al patriottismo, nazionale, laico e identitario. Tuttavia, malgrado la forte impronta laicista, uno spirito sotterraneo religioso è sempre, in qualche modo, da qualche parte riemerso. Il kemalismo infatti, come si vedrà, ha dovuto a un certo punto usare la mano forte nelle riforme dei costumi dei gruppi religiosi anche perché Atatürk uomo del mondo, stratega molto informato sulle dinamiche circostanti, probabilmente intuiva che questi gruppi religiosi fossero sotto l'influenza dei poteri imperialisti che volevano strumentalizzare l'Islam con una possibile interpretazione del Wahhabismo¹²²¹. Il Wahhabismo è un movimento di riforma religiosa sviluppatosi alla metà del XVIII secolo nel Najd, un'area desertica al centro della penisola araba¹²²².

L'essere una nazione “laica”, comunque sia, per i turchi è sempre stato un punto fermo e ribadito, anche se con alcune oscillazioni e ambiguità. La legittimità della laicità nella Repubblica turca, conquistata con la guerra indipendentista di Mustafa Kemal, costituisce un fattore simbolico e identitario di indiscutibile valore ed è il frutto irrinunciabile del processo rivoluzionario che ha condotto alla moderna Turchia; si tratta, in altre parole, di un processo coesivo senza precedenti, anche se incardinato in quella forza di coesione dell'Islam che non ha mai comunque comportato, in linea di massima, un ripudio

¹²²⁰ A. Destro, *I volti della Turchia. Come cambia un paese antico*, op. cit., p. 140.

¹²²¹ <http://www.maghreblog.com/2015/01/wahhabism-is-islams-greatest-threat.html>

¹²²² <http://www.maghreblog.com/2015/01/wahhabism-is-islams-greatest-threat.html>

radicale dei principi laicisti dello Stato laico e dello sviluppo del Paese nel suo progetto di modernizzazione.

Nella maggior parte dei casi, il popolo turco vive una religiosità moderata: la religiosità è una sfera tradizionale e unificante della vita, qualcosa di consuetudinario, culturalmente interiorizzato (come in altri popoli di altre nazioni). Molte attività devote sono libere e personali, ma altre, come avremo modo di vedere, sono formalizzate e influiscono simbolicamente sul mondo etico, politico e sociale. Dall'epoca kemalista poi, esiste una Turchia che, in nome della laicità, mette fra parentesi alcune forme o modalità della vita religiosa. L'abbigliamento religioso è vietato, ma spesso si portano liberamente gli abiti islamici.

Non è infrequente constatare che anche i kemalisti sono credenti, conformandosi, da un lato, ad una laicità ufficiale e legiferata ma sentendosi eredi e partecipi, dall'altro, di un mondo islamico garante della regolarità e del buon senso. Detto altrimenti, la religione come pratica aggregativa non è avversata, a meno che non si debba difendere l'idea di coesione e omogeneità nazionale. Proprio in tal senso l'Islam, seppure marginalizzato rispetto ad un'ufficialità laica e nazionalista, ha fatto spesso – e continua a fare – da collante per la Turchia moderna e contemporanea. Ancora oggi i laici, nella maggior parte dei casi, non accettano di essere definiti atei, non desiderano essere considerati estranei all'Islam e non si comportano come tali.¹²²³

La Turchia, in effetti, è diventata costituzionalmente laica solo a un certo momento del suo processo storico: la laicità le è stata attribuita dalla Costituzione del 1937, che ha ispirato quelle posteriori del 1961 e del 1982. All'interno dello Stato laico l'Islam è diventato una funzione sociale pubblica fra le altre, iscritta nella gestione statale; più che altro, però, sul piano governativo l'Islam è stato regolamentato contribuendo a spostare l'identità del singolo dall'asse Stato-comunità all'asse Stato-individuo.

Certo, in epoca imperiale, il sultanato ottomano, appartenente alla grande famiglia sunnita, all'interno dell'hanefismo, era stato il garante dell'Islam nel mondo musulmano. Il kemalismo, dal suo canto, non si è limitato soltanto allo smantellamento del sistema imperiale ma ha cercato di sostituire alle forme di aggregazione dell'Impero un riordino delle appartenenze della popolazione, impegnandosi a fornire, a livello simbolico, una nuova configurazione identitaria. Le riforme repubblicane miranti a ricompattare lo Stato in senso "nazionale" e a fornire nuove forme di integrazione per la costruzione dell'identità nazionale, hanno avvicinato le strutture politiche della Turchia alle forme legislative e parlamentari europee (soprattutto francesi e svizzere), che sono state prese a modello o come traguardi da raggiungere. Sul piano religioso si sono attuati divieti (verso pratiche e luoghi di culto) che non avevano lo scopo di estinguere la forza trainante dell'Islam. Del resto, l'apparato repubblicano era in contatto con settori religiosi. In alcuni momenti Mustafa Kemal parlava dalle moschee, circondato da credenti e uomini religiosi; otteneva l'appoggio dei loro gruppi di base e dei loro leader e diventava fonte di ispirazione anche per chi credeva in un Islam non modificato e non sottomesso a manipolazioni, in

¹²²³ Come scrive Destro, «islamici e laici sono dialetticamente in relazione tra loro e varie nozioni ibridate sono presenti nella vita nazionale» (Ivi, p. 217).

quell'Islam che aveva partorito i più grandi scienziati prima di essere stato "modificato" dando il messaggio ai credenti come se la scienza non andasse d'accordo con le leggi islamiche. Tra alcuni dei grandi scienziati islamici ricordiamo Harezmi (780-850) grande matematico; Farabi (873-950) grande autorità della filosofia antica; Biruni (973-1061) matematico, astronomo, geografo e non solo, l'11 secolo fu chiamato dagli altri scienziati come il secolo di Biruni per i suoi immensi contributi alla scienza; İbn-i Sina (980-1037) maestro dei medici, la sua opera è stata per 600 anni una fonte di conoscenza medica in Europa; Cezeri (1136-1206) conosciuto come fondatore della cibernetica, Ulug Bey (1394-1449) chiamato dagli scienziati occidentali come l'astronomo del 15 secolo. Dall'Associazione Internazionale degli Astronomi un cratere sulla luna è stato chiamato con il suo nome. Tornando al discorso di prima, possiamo osservare che al centralismo imperiale il Kemalismo ha sostituito un centralismo (nazionale e statale) impegnato a regolare e a tenere sotto controllo un sostrato socio-culturale impregnato di stili e simboli religiosi, di tradizioni e consuetudini islamico-ottomane. Ha dunque cercato di governare quelle formazioni culturali dal centro, sostituendosi al potere imperiale nel dare una nuova idea di coesione e unità, "mito" fortissimo nel quale i turchi sono stati comunque allevati. Come scrive ancora Destro,

«La fine del centralismo imperiale e il dissolvimento del nodo sistemico del sultanato-califfato sono state pietre miliari del kemalismo laico, ma non hanno delocalizzato il potere. Lo stato è rimasto inderogabilmente centralista. La scomparsa dell'impero aggregante è stato però un cambiamento modulato dalla pluralità delle componenti nazionali e locali.

Il centralismo non è scomparso col kemalismo, ha assunto un'altra faccia. Le particolarità religiose non sono state "laicamente tollerate" ma governate dal centro. Il centro ha continuato a far fronte e a cercare di tenere sotto controllo una nazione che era culturalmente impregnata di stili religiosi e di tradizioni islamico-ottomane».¹²²⁴

Per certi versi, l'ideologia kemalista è stata dunque, paradossalmente, forza garante della funzione religiosa ed è proprio per questo che il kemalismo non può essere inteso, su questo piano, come irreligioso, ma soltanto come potenza riformatrice e modernizzatrice in direzione laicista e, al contempo, statalista.

Per i primi anni della Repubblica, ogni richiamo o nostalgia dello splendore imperiale fu tacciato, in effetti, di "ottomanismo" e ritenuto pericoloso. Crebbe l'idea nazionalista centralizzante. La preferenza per lo Stato-nazione prese piede con netto allontanamento dalle politiche caucasiche, mediorientali e balcaniche.

Il mondo religioso, però, non è stato solo accusato di arretratezza o di disfunzione e il mondo laico non è stato solo osannato. Il kemalismo mirava in primo luogo a colpire gli aspetti arcaici dell'Islam cercando di eliminarlo dalla sfera politica e di riformarlo. L'idea di fondo era quella di costruire forme culturali guidate dallo stato, dai livelli istituzionali più avanzati della nazione. Ed è così che il Paese assunse ufficialmente un modello di vita non religioso e tese ad abbandonare le abitudini e consuetudini che potevano minarlo.

¹²²⁴ Ivi, p. 147.

Nel decennio tra il 1925 e il 1935 la cultura popolare, abbandonando gli stili ottomani, cercò di rafforzare l'identità turca attraverso il folklore e le narrazioni popolari. Nel primo periodo kemalista tutto il quadro delle abitudini filosofiche, artistiche e religiose fu adattato alla dottrina dell'uniformità e della conformità alle direttive governative. Tutto doveva uniformarsi ai criteri di una modernizzazione voluta politicamente dall'alto.¹²²⁵

Ed è proprio su questo piano che la Turchia ha “turchizzato” la sua storia, a volte in modi piuttosto radicali. È penetrata nel sostrato simbolico profondo delle sue popolazioni antiche e le ha eternizzate. Ma molti problemi, soprattutto di ordine identitario e religioso, sono ancora vivi.

«Oggi, i vari settori del nuovo turchismo – ricorda ancora Destro – continuano a guardare alle proprie origini imperiali. È un riverbero dell'autopromozione. Si sente un certo bisogno di ottomanizzare la storia dei turchi. Per non pochi cittadini, il modo ottomano è stato ricco di arti, di splendidi tesori che in gran parte sono confinati e tesaurizzati in musei e archivi, e innalzati a patrimonio nazionale. L'ottomanità non è solo ammirata in tanti luoghi, piazze e moschee, minareti e palazzi, ma anche in stili di vita che non sono sulla via del tramonto, il passato ottomano ha riconquistato un posto non secondario nell'immaginario turco».¹²²⁶

Al di là dei programmi di recupero o di valorizzazione, la “nostalgia ottomana” è recentemente riaffiorata, riacquistando il suo piano simbolico nella vita culturale dei turchi e ricostruendo, in alcuni casi, la loro identità. Nella vita concreta kemalismo e ottomanesimo ancora si mescolano, dando luogo a differenti forme di ibridazione.

Del resto, la recente storiografia, considerando la specificità della vicenda storica del Paese, ha messo in evidenza il processo di continuità-discontinuità tra Impero ottomano e Turchia repubblicana, o meglio, tra «ottomani» e «turchi».¹²²⁷ In effetti, la storia turca risale al centro Asia, alla Mongolia dell'VIII secolo, e oltre, e per buona parte è stata vissuta fuori dei confini dell'antica Anatolia, prima di giungere in Europa. Nel corso di un millennio, le comunità “turcomanne” dominarono, tra il VI e l'VIII secolo. d.C., vaste aree dell'Asia centrale, per poi giungere, da sole o coi mongoli, in paesi come la Cina, l'India, la Persia, la Mesopotamia, la Siria, l'Europa orientale e balcanica, l'Egitto, la Libia, la Tunisia, l'Algeria, la penisola arabica. L'impero ottomano si formò e consolidò poi come comunità multietnica e multinazionale, e fu per secoli una delle più grandi potenze conquistatrici.¹²²⁸

¹²²⁵ Si consideri, a tal proposito il romanzo *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* (tradotto in italiano per Einaudi con il titolo “L'istituto per la regolazione degli orologi”) pubblicato a puntate nel 1954 da Ahmet Hamdi Tanpinar, capolavoro comico-satirico che tratta dell'ossessione di uniformare il tempo secondo una regolamentazione capace di rispondere ai più assoluti criteri di modernizzazione, compito assai difficile in una società ancora articolata sulle diverse temporalità delle culture locali (A. H. Tanpinar, *L'istituto per la regolazione degli orologi*, Einaudi, Torino, 2014).

¹²²⁶ A. Destro, *I volti della Turchia. Come cambia un paese antico*, op. cit., p. 260.

¹²²⁷ In effetti, la stessa diversità dell'identità turca, come la lingua, da quella ottomana, è ancora problematica, tanto da rappresentare, nel suo rapporto con altre identità asiatiche e con le lingue ugro-finniche, un oggetto di discussione ancora aperta fra gli studiosi.

¹²²⁸ Si veda a tal proposito F. Georgeon - P. Dumont (sous la dir. de), *Vivre dans l'Empire ottoman. Sociabilités et relations intercommunautaires (XVIII-XX siècles)*, L'Harmattan, Paris, 1997.

Tuttavia, come erroneamente si semplificò in Europa, gli ottomani non coincidevano con i turchi, popolazione più ridotta rispetto alla grandezza multinazionale ottomana.¹²²⁹ Tale distinzione, in realtà, sarebbe diventata significativa soltanto verso la metà del XIX secolo, all'alba delle ideologie nazionalistiche che iniziavano a circolare all'interno dell'Impero ottomano. Ai sudditi dell'Impero, in realtà, una distinzione tra turchi, greci, armeni, curdi ecc. sarebbe apparsa per lo più irrilevante se non del tutto estranea. Come dice Gerhard Schweizer, «da molto tempo i turchi non sapevano di essere turchi. Ritenevano semplicemente di far parte del popolo che parla turco». Continuiamo a leggere:

«Il turco non era la lingua ufficiale, bensì una delle molte lingue accanto all'arabo, al persiano, al curdo, al greco e all'armeno. Di conseguenza ai turchi non sarebbe mai passato per la mente di designare come "Turchia" la regione da loro abitata in maggioranza, i turchi, e con loro i greci, gli armeni, i curdi e gli arabi si definivano semplicemente ottomani e in tal modo si riferivano alla dinastia degli Ottomani, della quale erano sudditi e di cui riconoscevano il potere sovrano. È ben vero che anche i sudditi ottomani si differenziavano tra loro, sia pure in base ad altri criteri. Si consideravano anzitutto appartenenti a comunità religiose, come sunniti, sciiti, aleviti, cristiani, ebrei e solo in seconda istanza appartenenti a una famiglia allargata, a una tribù, come abitanti di una regione, di una città, di un villaggio: comunque non in quanto turchi o greci o armeni o curdi. Ciascun gruppo era organizzato in un *millet*: il termine turco *millet* o *milliyet* si traduce nel suo significato attuale di "popolo" o "nazione" ma fino all'inizio del XX secolo con "millet" si intendeva l'unità religiosa, non la comunità nazionale nel senso moderno».¹²³⁰

Nel corso dei secoli, dunque, l'impero ottomano era rimasto uno Stato multi-etnico nel quale tutti gli uomini venivano impiegati senza tener conto della loro origine, pur riconoscendo a ciascun gruppo una relativa autonomia in fatto di religione e cultura. Il fatto che alle più alte cariche politiche potessero assurgere solo musulmani (sunniti) rappresentava l'unica disparità di trattamento. Tuttavia, a differenza di quanto sarebbe accaduto in seguito con la Repubblica di Turchia, i sultani non privilegiavano affatto i sudditi che parlavano turco rispetto ad altri musulmani, né rispetto ai cristiani greci o armeni. Anzi, in quanto a loro volta d'origine turca, coltivavano anzitutto il persiano come lingua della cultura e l'arabo come lingua del Corano, mentre relegavano il turco a lingua del popolo minuto.

Il principio di non privilegiare alcuno dei gruppi di popolazione venne scosso per la prima volta nel XIX secolo a seguito delle sollevazioni indipendentiste dei greci seguite da altrettante istanze separatiste di cristiani, bulgari, armeni. A tali sviluppi, quale reazione, emerse, alla metà del XIX secolo, un nazionalismo turco, sostenuto dall'élite ottomane ispirate ai modelli europei (soprattutto francesi). Il movimento dei cosiddetti "Giovani ottomani", formatosi in quel periodo (intorno al 1860) si riproponeva di riformare le strutture ottomane senza abolire il sultanato; e gli fece seguito, alla fine del XIX secolo, come vedremo, il movimento dei "Giovani turchi" il cui proposito era quello di sostituire l'antico Stato ottomano in dissoluzione con uno Stato nazionale in cui il gruppo etnico turco sarebbe assunto al ruolo di base portante dello Stato.¹²³¹

¹²²⁹ Su tali problemi si può vedere anche S. Trinchese (a cura di), *Mare Nostrum. Percezione Ottomana e Mito Mediterraneo in Italia all'Alba del '900*, Milano, Guerini e Associati, 2005.

¹²³⁰ G. Schweizer, *Capire la Turchia. Da Atatürk a Erdoğan*, Beit, Trieste, 2018, pp. 73-4.

¹²³¹ Per la storia della politica turca del XIX secolo si veda anche Fahir Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1789-1914)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1997.

Ora, la distinzione tra «ottomani» e «turchi» comporta implicazioni non solo nello studio dell'assetto sociale, economico e culturale o dell'ordinamento politico e costituzionale, ma anche nello studio dei caratteri simbolici attraverso i quali tali assetti o ordinamenti hanno trovato e trovano espressione, soprattutto sul piano identitario. La Turchia moderna, la repubblica di Turchia (*Türkiye Cumhuriyeti*), non ha subito il retaggio, presente invece in altri paesi musulmani, di una identità colonizzata; non si è costituita come un ex colonia di una grande potenza europea, bensì come parte di una grande potenza, l'Impero ottomano, essa stessa europea.¹²³²

Già Arnold Joseph Toynbee, nel 1953, aveva visto nell'esperimento repubblicano turco una specie di realizzazione dello «Stato hegeliano» nella misura in cui, in modo alternativo, si veniva a concretizzare l'universalismo (fallito dagli europei verso i paesi «non occidentali») come «tecnica europea separata dalla religiosità cristiana».¹²³³

Sul piano giuridico-politico, al livello costituzionale, l'esperimento della Turchia consisteva, dunque, da un lato nell'utilizzo della tecnica europea e, dall'altro, nella separazione dalla religiosità cristiana.¹²³⁴

E ciò non può apparire che il frutto di una nazionalizzazione «tardiva» ovvero, di un processo di nazionalizzazione (e costituzionalizzazione) avviato sin dall'Impero ottomano nell'Ottocento attraverso un tipo di secolarizzazione che se vedeva le leggi non originariamente contrapposte alla religione, gli attribuiva comunque la capacità di costituire il potere limitato di un ordine costituzionale. Ma proprio in quanto separato dalla religiosità cristiana, il processo di nazionalizzazione e costituzionalizzazione della Turchia ha conosciuto differenti declinazioni rispetto alle altre esperienze europee.

Voltaire, nel '700, definiva l'Impero ottomano più tollerante della Francia cristiana e infatti così è continuato ad essere quasi per tutta la durata dell'Impero. Al contrario del processo di secolarizzazione del potere avviatosi nei secoli seguenti in Europa (per cui l'eguaglianza dei cittadini si sarebbe formalmente realizzata indipendentemente dalla fede ma l'esempio della caccia ad ebrei appena nel secolo scorso fa da prova contraria), quel tipo di «tolleranza» rimase immutata¹²³⁵. Tuttavia con il passare del tempo le diseguaglianze all'interno dello stesso Islam sono state evidenti.

«Sul piano teorico, il secolarismo nazionale turco ostenterà una logica laica, costruita invece, nelle proprie definizioni, sulla base della religione. [...]. Tale ideologia, tra l'altro, fu ispirata sì all'Islam, ma precisamente a quello sunnita-hanafita, con esclusione degli sciiti alawiti e dei curdi shafiiti, musulmani discriminati, ancora oggi, dai «turchi». Sul fronte istituzionale, risultando sconosciuta, nella vicenda ottomano-turca, la scissione istituzionale dei soggetti storici del sistema politico europeo (Chiesa e Impero), la sovranità politica laica, ossia la piena autolegittimazione dello stato, si imporrà attraverso forti discontinuità normative e violente repressioni del dissenso. In altre parole, essa non nascerà nell'apprendimento del *consensus populi* come prassi contro qualsiasi deviazione tirannica, bensì per l'esatto contrario; processo autoritariamente imposto, in quanto «tardivo», cioè mai praticato prima».¹²³⁶

¹²³² Si veda a tal proposito M. Carducci e B. Bernardini d'Arnesano, *Turchia*, Il Mulino, Bologna, 2008, p. 8.

¹²³³ A. J. Toynbee, *The World and the West*, Oxford University Press, Oxford, 1953.

¹²³⁴ M. Carducci e B. Bernardini d'Arnesano, op. cit., p. 8.

¹²³⁵ B. Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton University Press, Princeton, 1984; S. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

¹²³⁶ M. Carducci e B. Bernardini d'Arnesano, op. cit., p. 9.

Da questo punto di vista, la moderna lingua turca, “imposta” nel 1928, rappresenta un fatto linguistico di rilevanza costituzionale e di rilievo simbolico. La sua introduzione ha comportato l’abbandono dell’arabo del Corano come lessico dei rapporti giuridici, «producendo un repentino dualismo giuridico nei codici comunicativi della società».¹²³⁷ Al suo interno, «calchi semantici di matrice islamica e categorie costituzionali europee non si sovrapporranno per imitazione né si mimetizzeranno; piuttosto, impareranno a contaminarsi attraverso la prassi».¹²³⁸ Quella prassi, appunto, che la Turchia, a causa proprio della sua nazionalizzazione «tardiva», non aveva sperimentato. Allo stesso modo, vicende come quelle del divieto del velo islamico, il *turban* turco oggi pubblicamente indossato dalla moglie del presidente Erdoğan, assurgono a emblema e simbolo di questa complessità costituzionale tipicamente “turca”.

Ma torniamo, più nello specifico, al tema dell’identità. Il termine Turchia deriva dalla parola *türk* (che nell’etimo rinvia al concetto di “forza”), con cui arabi e persiani chiamavano le popolazioni dell’Asia centrale da loro conosciute intorno al X secolo. In realtà, tali popolazioni comprendevano un vasto e articolato ceppo, designato come “turcomanno”. In Europa, come prima si è ricordato, turchi furono erroneamente considerati tutti gli ottomani, quando invece questi ultimi non costituivano affatto un’etnia, bensì la comunità politico-istituzionale, a base multi-etnica, con cui gli europei furono lungamente a contatto.¹²³⁹

Il radicamento culturale autonomo dei turchi viene, in effetti, conseguito con la nascita della struttura comunitaria ottomana, sorta tra i beilicati turchi dell’Anatolia occidentale, per espandersi via via verso l’Africa e verso l’Europa.¹²⁴⁰

I Sultani ottomani, capi supremi, spirituali e temporali, non erano avversi alle diverse identità etniche e religiose¹²⁴¹. Le comunità greche risiedevano numerose in Asia minore, raggruppate in alcune regioni dell’Anatolia, specialmente Bitinia, Ponto e Tracia. Oltre ai greci, erano stanziati gli armeni, insediati in Cappadocia, Cilicia, Armenia. Nella zona sud-orientale vivevano i curdi. Così, in sostanza, si presentava la multi-etnica e multiculturale configurazione sociale e religiosa dell’impero Ottomano:

¹²³⁷ Ibid.

¹²³⁸ Ibid.

¹²³⁹ Nei territori della Russia, le popolazioni turcomanne vennero a coincidere con i «tartari» (dal nome della tribù mongola originaria) e poi identificate nei gruppi etnici stanziati sul fiume Volga. Si ritiene che la prima notizia sulle popolazioni turcomanne sia di fonte cinese e addirittura le identifichi con le tribù degli hsiung-nu, contro cui fu costruita nel 246 a. C. la Grande Muraglia. Nel suo percorso verso l’Europa, questa comunità conobbe una scissione in due tronconi: il primo, coincidente forse con il gruppo degli Unni; il secondo, stanziatosi appunto intorno al Volga e poi riannesso ai mongoli, denominato Utigur, islamizzato nell’VIII secolo, e quindi federato intorno a un unico capo, denominato Qaghan dei t’u-küeh. Il primo di questi re islamizzati risale al 955 e apparteneva alla tribù dei Quarluq. Con la dinastia dei selgiuchidi, nell’XI secolo, si radica l’ortodossia musulmana sunnita e si afferma l’egemonia turca su quella araba.

¹²⁴⁰ Le origini di questo percorso si fanno risalire alla figura del re Osman (in arabo ‘Otomān), da cui appunto prese il nome la dinastia, e alla totale indipendenza dal ceppo dei selgiuchidi, nel 1299. Con Yavuz Sultan Selim (Selim I. il nono sultano ottomano) nel 1516, i sultani ottomani assunsero anche il ruolo di Califfo, ossia capo supremo, spirituale e temporale, di tutto il mondo islamico. Le decisioni del Sultano venivano assunte insieme al *Divan*, organo presieduto dallo stesso Sultano, con funzioni consultive nelle strategie militari. La successione al trono era ereditaria, ma necessitava dell’investitura revocabile da parte delle alte cariche militari e dagli *Ulema*.

¹²⁴¹ S. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, op. cit.

«Nelle province asiatiche dell'impero un'ampia fetta della popolazione era musulmana (soprattutto turca, araba e curda), con nutrite minoranze cristiane ed ebraiche. Nei Balcani c'era una maggioranza di cristiani (greci, bulgari, serbi, montenegrini, valacchi), con significative minoranze musulmane (bosniaci, la gran parte degli albanesi, turchi e *pomak*, detti musulmani bulgari). Queste divisioni religiose interne furono molto importanti perché l'impero, teoricamente, era un impero islamico, governato in base alla legge religiosa. Un tempo si credeva che l'impero ottomano non facesse distinzione tra la sfera religiosa e quella statale, ma le ricerche più recenti tendono in buona parte a sottolineare quanto gli ottomani tenessero separate la politica e la religione, almeno sul piano pratico. In teoria la legge islamica (la *şeriat*) regolava ogni attività dell'impero, ma, in pratica, dal XIX secolo, essa fu confinata ai campi del diritto di famiglia, dei contratti e della proprietà. Secondo gli esperti di diritto ottomani, il sultano aveva la facoltà di governare mediante decreto (*örf* o *Kanun*), sempre che i suoi provvedimenti non fossero in contrasto con la legge islamica. Il diritto pubblico, e in particolare la legislazione penale, si basava ampiamente su questi decreti.

L'inserimento delle comunità non musulmane all'interno di una società a prevalenza musulmana pose comunque dei problemi. Come negli Stati islamici di epoche precedenti, i gruppi cristiani ed *ebraici* erano stati integrati nella società attribuendo loro lo stato di *dhimmi* (protetto, in pratica tributario). Ciò significa che, in cambio del pagamento di una speciale tassa, veniva loro concesso di vivere all'interno dello Stato musulmano senza essere costretti alla conversione, ma come sudditi di seconda classe. Le comunità *dhimmi* godevano di una certa autonomia nella conduzione dei loro affari, e si facevano rappresentare dai propri dignitari religiosi nelle transazioni con le autorità statali. Come per molti altri aspetti dello Stato e della società ottomana, la natura di questo sistema, spesso designato come "sistema del *millet*" (*millet*: nazione, comunità) è stato a lungo frainteso. [...]

La maggioranza musulmana delle popolazioni indigene dell'impero non era affatto monolitica. Al suo interno vi era una netta prevalenza di appartenenti al ramo sunnita (ortodosso) dell'Islam, e lo Stato ottomano, secondo la sua ideologia ufficiale, era il protettore dell'Islam ortodosso nel mondo, ufficialmente combatteva i musulmani eterodossi con veemenza ancora maggiore di quanto facesse con i cristiani. Di fatto però, nei Balcani, in Anatolia, in Siria e in Mesopotamia vivevano consistenti minoranze *Shi'i* (sciite, eterodosse) e venivano tollerate dalle autorità ottomane: gli aleviti, ma anche i nusairi e i drusi». ¹²⁴²

In seguito alle guerre balcaniche, tra il 1912 e il 1913, ebbe luogo il fenomeno inverso del cosiddetto "ritorno" in Anatolia delle comunità musulmane di Macedonia e dei cosiddetti *muhacir*, ossia i musulmani provenienti dalle ex province balcaniche dell'Impero. Con la lotta di indipendenza, nella seconda metà degli anni venti, il processo si concluse con lo "scambio" tra turchi musulmani e greci.

Comunque sia, fino alla fine del XVIII secolo, e ancor oltre, l'impero ottomano si presentava come un vastissimo Stato "premoderno", dove non si era attuato quel processo di accentramento che la Francia aveva conosciuto nel Seicento e che gli autocrati illuminati come Giuseppe II in Austria, Federico il Grande in Prussia e Caterina la Grande in Russia avevano realizzato nel Settecento.

Nel Seicento molti ebrei scappati dall'Inquisizione in Spagna e Portogallo e altrove in Europa trovarono rifugio nel territorio dell'Impero ottomano che era molto più tollerante ¹²⁴³. Come si può ben capire, il processo di nazionalizzazione e di "turchizzazione" del Paese, oltre a inevitabili conseguenze sul piano economico, giuridico, politico, religioso, sociale e culturale, produsse effetti anche sul piano simbolico, ovvero sulla produzione e configurazione simbolica dello stesso sviluppo politico in atto.

¹²⁴² E. J. Zürcher, *Porta d'Oriente. Storia della Turchia dal Settecento a oggi*, Donzelli, Roma, 2016, pp. 6-7.;

Per le questioni riguardo al concetto di *millet*, si veda İ. Ortaylı, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet*, Tanzimattan Cumhuriyete Ansiklopedisi, Ankara, 1970.

¹²⁴³ B. Lewis, *The Jews of Islam*, op. cit.; S. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, op. cit.

Occorre, infatti, riconoscere, nel periodo dell'Impero Ottomano, la tenuta di una certa pluralità (e proliferazione variegata) della dimensione simbolica, seppur dominata, in qualche modo e a i vertici dell'organizzazione politico-sociale, dall'egemonia dell'ortodossia islamica sunnita. Convivevano miti, simboli e rituali diversi, riferibili a diverse culture e, a volte, capaci di integrarsi tra loro. Con la Turchia repubblicana, assistiamo più che altro a un processo di centralizzazione, contrazione e convergenza di un simbolismo politico nazionale piuttosto unitario e omogeneo (ma che lasciava comunque trasparire simbologie residuali nascoste e praticate nella non ufficialità). Come per le altre e diverse esperienze nazionaliste (europee, indiana ecc.), si trattava di concentrare e unificare i livelli di espressione simbolica; e a partire, da qui, per la prima volta, con l'emergere delle ideologie nazionaliste, che si è cercato di dare un'uniformità simbolica, sul piano territoriale, alla sfera politica e all'espressione del potere.

Tale processo di unificazione e concentrazione simbolica, espressione di un'ideologia nazionalista di rottura rispetto al precedente regime ottomano, ha investito diverse sfere dell'ordine politico e sociale e rinvia a vicende storiche che nel corso del tempo hanno dispiegato l'identità culturale della Turchia moderna secondo linee direttrici che adesso ci accingiamo, in linea di massima, a ricostruire, lasciando invece al prossimo capitolo il compito di scendere più nei dettagli.

Procedendo, dunque, in tale direzione dobbiamo già da adesso accennare al momento in cui il generale Mustafa Kemal *paşa*, il futuro Atatürk, dopo i successi militari nei confronti delle forze attaccanti, si era autonominato, con gesto rivoluzionario (e di insubordinazione contro il governo del sultano), comandante supremo dell'esercito turco.¹²⁴⁴ Torneremo più tardi su questi avvenimenti, per ora, però, vale la pena ripercorrere questa vicenda:

«Fu in quel momento che Kemal *Paşa* assurse al ruolo storico che lo avrebbe trasformato in “padre dei turchi”, cioè in fondatore della Repubblica di Turchia. Riuscì così a fare qualcosa di incredibile: nel corso di una guerra estremamente cruenta, durata tre anni, le truppe greche in Asia Minore vennero respinte e fu possibile spezzare la resistenza degli armeni e anche dei curdi. Grazie ai suoi eccellenti successi militari riuscì a creare nuovi fatti compiuti e a ottenere un Trattato di pace che vanificava gli accordi di Sèvres [*trattato di pace, umiliante per i turchi, sottoscritto il 10 agosto 1920, a conclusione della Prima guerra mondiale, fra le potenze vincitrici e il sultano Mehmed VI*]. Il 24 luglio 1923 i turchi sottoscrissero a Losanna un Trattato di pace in cui veniva riconosciuta piena sovranità allo Stato che portava il nome *Türkiye*. Questo Stato, popolato in maggioranza dai turchi e designato come territorio centrale indivisibile turco, spaziava dalla Tracia orientale nell'Occidente europeo fino ai confini dell'Iran e della Siria in Medio Oriente. Nel nuovo Trattato del 1923 non veniva più concesso ai curdi e agli armeni alcun diritto di costituire un proprio Stato in terra anatolica.

Questo nuovo Stato, chiamato Turchia, diventò così una Repubblica nel 1923. Già nel novembre 1922 il Parlamento, riunitosi ad Ankara, aveva deposedo il sultano Mehmed VI. Ma dopo la firma del Trattato di pace di Losanna il parlamento proclamò la repubblica e il 29 ottobre il generale Mustafa Kemal *paşa* fu nominato presidente per acclamazione. La nuova capitale sarebbe stata Ankara anziché Istanbul, dato che proprio ad Ankara si trovava, già dal 1919, cioè dall'inizio della rivolta contro il sultano, il quartier generale dell'armata turca».¹²⁴⁵

¹²⁴⁴ G. Schweizer, *Capire la Turchia. Da Atatürk a Erdoğan*, op. cit., p. 43.

¹²⁴⁵ Ibid.

Atatürk impostò la neonata Repubblica sul modello europeo, perché profondamente convinto che le tradizioni islamiche contrarie alla scienza dell'ultimo periodo dell'Impero ottomano fossero responsabili del suo declino e quindi meritassero di essere eliminate. Dato l'alto tasso di analfabetismo dei turchi del tempo, residenti più che altro in villaggi e attaccati soprattutto all'appartenenza regionale, tribale e religiosa, per le sue riforme Atatürk poté contare dapprima solo sul sostegno da parte di uno strato esiguo di borghesia urbana nonché dei suoi ufficiali militari che avevano ricevuto un'istruzione occidentale. Proprio tale specifica base di una élite prevalentemente militare diede all'azione di Mustafa Kemal il carattere di una "Rivoluzione dall'alto".

Oltretutto, la liquidazione repentina delle tradizioni islamiche (considerate retrograde e decadenti) allarmò i musulmani ortodossi. Sin dal 1924 Atatürk aveva fatto chiudere le scuole coraniche lasciando spazio alle scuole statali, affidando loro il monopolio dell'istruzione e limitando, in tal senso, l'insegnamento islamico. Ma vennero prese anche altre misure di indubbio valore simbolico: nel 1925 venne abolito il computo del tempo in vigore nei paesi islamici che comincia con l'anno dell'Egira, l'immigrazione di Maometto dalla Mecca a Medina, rimpiazzandolo con quello basato sul calendario gregoriano; lo stesso anno venne abolita la festività del venerdì, tradizionale giornata festiva dei musulmani, e sostituita con la domenica cristiano-occidentale. Entrambe queste misure erano state promosse con la motivazione che la Turchia doveva adeguarsi alle norme internazionali visto che non era più l'Impero colossale che le dettava: solo così avrebbe potuto raggiungere il successo economico in ambito internazionale. Sul piano simbolico, però, tali decisioni assunsero un ulteriore importante valore, in quanto venivano a cancellare di un colpo antiche istituzioni basate sulla tradizione culturale islamica fino al momento viva in un paese che, sotto il sultanato, aveva rivendicato per sé il ruolo di garante dell'ortodossia sunnita per il mondo musulmano.

Un'ulteriore misura di adeguamento in questa stessa direzione Atatürk l'avrebbe intrapresa nel 1928, introducendo l'alfabeto latino (presentato tuttavia al pubblico come alfabeto turco) al posto di quello arabo. Nel 1929 abolì lo studio obbligatorio dell'arabo, la lingua del Corano, e del persiano, la lingua della grande letteratura islamica classica, sostituendo loro lo studio del francese, dell'inglese e del tedesco come lingue straniere del futuro.

Un altro duro colpo alla coscienza musulmana venne poi inferto nel 1924, quando vennero aboliti i tribunali religiosi e promossa l'elaborazione di una giurisprudenza sul modello occidentale. Nel 1926 venne introdotto anche il diritto civile che avrebbe, fra l'altro, permesso ai cittadini musulmani di convertirsi: nessun cittadino avrebbe mai più dovuto affrontare pene detentive o sentenze capitali per essersi voluto convertire al Cristianesimo o all'Ebraismo. Altro provvedimento di riforma importante fu quello che aboliva il ruolo dello *sheikh ul-Islam*, la suprema carica religiosa. Da quel momento non vi sarebbe stato mai più alcun membro influente del clero islamico in grado di bloccare una proposta di legge con il suo *olmaz* ("non può accadere") perché secondo la sua opinione non si conciliava con i principi del Corano. In altri termini, secondo la prospettiva laicista promossa da Atatürk (in linea soprattutto con il principio di laicità dello Stato del modello francese, mutuato in turco con il termine *laiklik*), le istituzioni religiose e statali avrebbero dovuto rimanere rigorosamente separate: la religione

diventava un fatto strettamente privato, secondo il modello delle costituzioni occidentali. Nel 1928 tale disposizione assunse una formulazione concreta nella nuova Costituzione turca. Atatürk fece cancellare la norma secondo cui l'Islam era la religione di Stato.

Come si può ben comprendere, tali misure, non solo sul piano pratico ma anche su quello simbolico, assumevano un senso e un valore mai prima sperimentato. Era la prima volta che un politico del mondo islamico prendeva risolutamente una decisione fino allora impensabile: sciogliere l'unità di religione e politica, e ciò in base all'argomentazione che la religione era uno tra i più importanti fattori responsabili dell'arretratezza dello Stato turco rispetto agli Stati industriali occidentali.

Proprio sul piano simbolico, rispetto ad una società ancora profondamente legata al riferimento dei valori tradizionali (improntati al credo islamico), provvedimenti come l'abolizione dell'insegnamento della religione nelle scuole statali, l'abolizione delle scuole coraniche e, ancora, il divieto fatto ai *muezzin* di chiamare in arabo i fedeli alla preghiera dal minareto, (la chiamata doveva essere fatta in turco), non potevano non produrre effetti profondi. Antichi valori simbolici della tradizione islamica venivano ribaltati e aboliti, e una nuova "identità" politico-culturale veniva imposta dall'alto.

Del resto, Atatürk aveva dato prova della sua radicale volontà di innovare, anche sul piano simbolico, già con il fatto di aver eletto Ankara a capitale dello Stato. Nonostante il suo prestigio di capitale culturale, İstanbul ricordava fin troppo il sultanato degli Ottomani. Atatürk voleva governare da una città in posizione centrale e preferiva Ankara per diverse ragioni. Da un lato, fin dal 1893, la città era stata collegata a una rete ferroviaria che portava da İstanbul alle province sudorientali del paese. Dall'altro, Ankara era stata un importante centro della resistenza contro i greci e gli Alleati. Qui si trovava anche un'importante base dell'esercito, già quartier generale di Atatürk, di modo che i deputati del nuovo Parlamento potevano riunirsi senza alcun impedimento rimanendo sempre sotto la protezione dei soldati.

A tutto ciò si aggiungeva un motivo non trascurabile sotto il profilo simbolico, e non solo perché Ankara andava di fatto a sostituire, come capitale, İstanbul, città simbolo dell'Islam e del sultanato Ottomano. A quel tempo Ankara era ancora una città di provincia di appena 30 mila abitanti e offriva la possibilità di essere trasformata, secondo moderni principi urbanistici, in una capitale che, con i suoi edifici di cemento armato e le sue ampie strade asfaltate, non si sarebbe differenziata affatto da una metropoli europea occidentale. Ed avrebbe oltretutto incarnato, come vedremo più tardi, le aspirazioni di un nuovo regime orientato, come altri nel passato e altri nel presente (dalla Roma di Augusto alla Parigi di Napoleone ecc.), a dare un marchio simbolico a un potere nascente, consolidandolo in una stabilità a vocazione "eterna".

«A questo scopo – scrive Schweizer – il governo di Atatürk aveva reclutato architetti soprattutto dall'Europa occidentale, molti dei quali provenivano dall'area germanofona ed erano emigranti in fuga dal regime nazionalsocialista. Così per esempio Bruno Taut, Clemens Holzmeister e Paul Bonatz collaborarono all'ampliamento della nuova capitale e le conferirono "un volto moderno", secondo gli auspici del committente, senza affatto riferirsi all'architettura ottomana tradizionale. Vennero chiamati anche degli scultori dall'Europa occidentale. Il grande monumento equestre di Atatürk che balza subito agli occhi di ogni visitatore di Ankara, venne plasmato nel 1926 dallo scultore austriaco Heinrich

Krippel. Il mausoleo di Atatürk, ispirato con la sua sobrietà dai modelli occidentali, fu progettato e realizzato tra il 1944 e il 1953 dall'architetto turco Emin Onat, allievo di Paul Bonatz.

Se ci soffermiamo ancora un po' sullo spazioso piazzale di accesso al mausoleo di Atatürk, vi scorderemo anche dei particolari degni di nota che simboleggiano il successivo riorientamento del riformatore turco. La via di accesso al monumentale mausoleo è costituita da un viale d'onore lungo 260 metri e largo trenta orlato sui entrambi i lati da leoni di pietra, ispirati allo stile delle sculture zoomorfe degli ittiti. Con questo allestimento monumentale i progettisti hanno voluto fare riferimento a un popolo che quasi tremila anni prima aveva fondato il primo grande Impero dell'Anatolia. In epoca ottomana un riferimento di tal sorta a un popolo non islamico sarebbe stato impensabile in un sito così centrale. Atatürk però volle espressamente che vi fosse questo riferimento e rifiutò altrettanto rigorosamente tutti i riferimenti islamici. In tal modo intendeva scardinare la concezione tradizionale della storia che ammetteva solo modelli musulmani e tendeva a svalutare, in quanto epoca buia e barbara, i secoli che avevano preceduto la comparsa dell'Islam». ¹²⁴⁶

Per ciò che riguarda le sculture monumentali, è anche vero che un'estetica analoga la possiamo rinvenire anche in altri paesi europei. Si pensi solo alla venerazione degli eroi o all'arte patriottica dell'Unione Sovietica.

Tratteremo più tardi questo argomento ovvero, il valore e il significato della nuova configurazione simbolica adottata da Atatürk soprattutto in riferimento alle culture anatoliche preislamiche. Vale la pena però qui ancora accennare al fatto che fu proprio Atatürk a promuovere la fondazione di un museo delle civiltà anatoliche, che in seguito sarebbe stato chiamato museo degli ittiti. Inoltre, sempre il "padre dei turchi" propose di scegliere come stemma della città di Ankara un simbolo solare degli ittiti. L'aspetto rivoluzionario di questo modo di procedere sul piano del simbolismo politico consisteva nel fatto che, per la prima volta, una concezione laica della storia, che manifestava rispetto anche per i popoli "pagani", trovasse applicazione pratica in uno Stato d'impronta islamica. ¹²⁴⁷

«È pur vero – scrive ancora Schweizer – che già nel XIX secolo gli archeologi avevano scavato i santuari ittiti e riesumato le rovine greche e romane di Efeso e di Pergamo nella Turchia occidentale, ma in un primo momento le scoperte di questi studiosi erano state liquidate con un'alzata di spalle dai musulmani. Ora Atatürk stava dando un nuovo segnale, stimolando i turchi a "europeizzare" la loro concezione della storia e a avvalersi così in un popolo capace di pensare in termini moderni». ¹²⁴⁸

Atatürk avrebbe in seguito tentato di rivoluzionare sul piano simbolico tutti gli ambiti concepibili, che fossero politici, sociali, religiosi o filosofici. Ma questo progetto di rottura simbolica con il passato islamico dell'Impero, a fronte della resistenza dei tradizionalisti musulmani, trovava comunque sostegno in uno strato colto e politicamente influente che affondava le proprie radici negli ultimi 150 anni di dominio ottomano, tra le persone istruite che avevano gradualmente sviluppato la disponibilità ad attuare una frattura con la tradizione.

¹²⁴⁶ Ivi, pp. 48-9.

¹²⁴⁷ In effetti, il fatto che oggi la Turchia sia diventata un laboratorio di archeologia è il risultato sia del profondo interesse manifestato da Mustafa Kemal Atatürk per la ricerca storica ed archeologica, sia del suo nazionalismo teso a restituire la civiltà anatolica come base dell'identità turca.

¹²⁴⁸ G. Schweizer, *Capire la Turchia. Da Atatürk a Erdoğan*, op. cit., pp. 49-50.

E qui si delinea un altro percorso culturale e simbolico che non possiamo trascurare, anche ai fini della nostra ricostruzione di un'identità in trasformazione. Una vicenda che ha la sua rievocazione nel palazzo di Dolmabahçe.

Questo palazzo si presenta come un sontuoso complesso edilizio ispirato a modelli architettonici occidentali. Fu eretto (nel distretto di Beşiktaş dove nel XIX secolo risiedevano soprattutto cristiani, greci, armeni e europei occidentali) dal sultano Abdülmecid I verso la metà del XIX secolo e deriva la sua importanza storica dal fatto che a partire dal 1853, una volta ultimato, fu eletto a residenza del sultano (al posto del precedente Topkapı Sarayı). Tuttavia, nel palazzo di Dolmabahçe, vi abitò lo stesso Atatürk verso la fine della sua vita e fu proprio lì che morì (la sua stanza è stata conservata immutata ed è una specie di santuario nazionale). Nel novembre 1938 la sua salma rimase esposta per nove giorni e nove notti nel salone delle udienze, mentre centinaia di migliaia di turchi e stranieri le rendevano omaggio.

In effetti, già dalla sua costruzione, il palazzo, per il suo stile (il progetto fu affidato ad architetti cristiani e armeni) e la sua collocazione, attestava simbolicamente la volontà riformatrice degli ultimi sultani. I funzionari di corte che lo popolavano, in virtù di un decreto del 1835 del sultano Mahmud II, al posto dei caftani e degli ampi pantaloni con lo sbuffo, indossavano il completo all'occidentale e la cravatta. Segno inequivocabile di un cambiamento simbolico che si rifletteva nella "moda" per il suo valore di rappresentare pubblicamente una nuova volontà politica. Al posto del turbante poi, i funzionari indossavano il *fez* (così chiamato perché i modelli più eleganti provenivano dall'omonima cittadina del Marocco). Questo copricapo, che a suo tempo aveva rappresentato un ulteriore segnale di rinnovamento, sarebbe stato rigorosamente vietato dallo stesso Atatürk, giacché cento anni dopo era diventato il simbolo dell'irrigidimento politico degli Ottomani.

Negli anni trenta del XX secolo, i sostenitori della Repubblica avevano in parte criticato il fatto che Atatürk negli ultimi anni risiedesse proprio nel palazzo che era appartenuto a un sultano, anziché prendere decisamente le distanze dai simboli del potere della dinastia decadente. Tuttavia, a un esame più attento, come ha sottolineato ancora Schweizer, «si nota che in un certo qual modo Atatürk non era poi così lontano dagli Ottomani del XIX secolo, solo che era molto più coerente ed efficace nell'attuazione delle sue riforme».¹²⁴⁹

In effetti, come presto vedremo, una stagione di riforme era già cominciata con i sultani ottomani. Ad esempio, una delle prime misure intraprese da Mahmud II nell'ambito del diritto civile, consistette nell'equiparare giuridicamente tutti gli abitanti dell'Impero ottomano, indipendentemente dal loro credo religioso. Quasi 90 anni prima di Atatürk si cominciarono, dunque, a relativizzare le prerogative dei sudditi musulmani. Venne abolito anche il testatico islamico imposto ai non musulmani. Tuttavia, tale progressiva equiparazione di musulmani e fedeli di altre religioni non si accompagnò ad una reale crescita in termini di democrazia, giacché il sultano rimaneva comunque un sovrano assoluto. Si veniva però, via via a sviluppare un processo culturale orientato ad una certa europeizzazione dei costumi, soprattutto per ciò che riguardava le classi più agiate. Sempre Mahmud II iniziò a costruire un sistema

¹²⁴⁹ Ivi, p. 52.

scolastico che non metteva più in primo piano contenuti didattici religiosi e filosofico-religiosi bensì riconosceva una considerevole importanza anche alle scienze naturali secondo il modello occidentale. Come si può ben capire, si trattava di un primo tentativo di sottrarre il monopolio dell'insegnamento alle scuole coraniche e ciò, per altri versi, contribuì anche accrescere il numero delle persone istruite (non a caso, è in questo periodo che nascono i primi quotidiani dell'Impero ottomano).

Tale linea di tendenza fu proseguita dai successivi sultani, che avrebbero sviluppato un ampio apparato giuridico (ispirato al modello occidentale – e soprattutto francese – del codice civile e penale) che prese il nome di *Tanzimat-ı hayriye* (“benevoli disposizioni”). Il periodo del *Tanzimat* ebbe inizio con Abdülmecid (1839-1861) e si presentò anche come un tentativo di arginare la validità illimitata della *shari'a*.¹²⁵⁰ Tuttavia, i sultani di quest'epoca guardarono all'Occidente con schemi mentali ancora legati ai paradigmi “feudali” della società islamica e ancora con quella diffidenza culturale, religiosa e politica che per secoli aveva caratterizzato i tesi e complessi rapporti tra mondo europeo e Impero Ottomano.¹²⁵¹ Dell'Occidente ora i sultani ammiravano il progresso tecnico e scientifico, ma rifiutavano il principio di laicizzazione, di pluralismo nelle concezioni del mondo e di democratizzazione ovvero, quel processo che in Europa occidentale aveva creato le premesse del progresso politico, militare e culturale.¹²⁵² Proprio per questo la successiva politica di Atatürk è potuta apparire realmente rivoluzionaria, perché appoggiandosi all'ala radicale dei riformatori attenti all'evoluzione dell'Occidente, Mustafa Kemal riuscì per primo, nel mondo islamico, a mettere definitivamente da parte le strutture tradizionali della società islamica che, in Turchia, coincideva con l'ordinamento politico dell'Impero ottomano. Abbiamo ricordato l'introduzione delle lingue europee nelle scuole al posto dell'arabo, la sostituzione della

¹²⁵⁰ Sostanzialmente, si trattava anche di atti imperiali tesi a instaurare il diritto alla proprietà privata e l'uguaglianza di tutti gli ottomani, senza distinzione di razza o di religione. Come scrive Hamit Bozarslan, «le riforme miravano innanzi tutto a “salvare lo stato”. Ma questo obiettivo aveva bisogno di un cambiamento più profondo della semplice modernizzazione dell'esercito e della burocrazia. Come osserva Şerif Mardin, prima delle *tanzimat* la forza del potere centrale risiedeva nella sua diversità rispetto alle periferie, di cui riconosceva l'autonomia. Ma adesso la possibilità di realizzare dei progetti provenienti dal centro dipendeva dall'adesione dei “sudditi” ottomani, che bisognava prima inventare, e poi responsabilizzare. La frase attribuita ad Ali Paşa, uno degli artefici delle *tanzimat*, riassume lucidamente questa situazione: “Per questo stato è necessaria una nazione. Le riforme finirono per produrre risultati contrari alle aspettative dei riformatori. Invece di lasciarsi trasformare nelle componenti di una “nazione” ottomana, le diverse comunità non musulmane si considerarono sempre più delle “nazioni” soffocate dalle “tenebre asiatiche”. Nello spazio di pochi decenni le identità confessionali radicate in una lunga tradizione di autonomia si politicizzarono, sotto l'influenza prima delle idee romantiche, poi di quelle nazionaliste e socialiste» (H. Bozarslan, *La Turchia contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 2006, pp. 11-2).

¹²⁵¹ In realtà, la lunghissima storia dei rapporti conflittuali tra Impero ottomano ed Europa, che passa attraverso l'occupazione della regione balcanica per circa seicento anni, «ha termine – come scrive Stefano Trinchese – solo dopo la prima guerra mondiale: l'Europa, terra di conquista e di scambio diplomatico e commerciale per tanti secoli, diventa, tra fine XVIII e inizio XIX secolo, modello culturale e politico di imitazione, si pensi alle *Tanzimat* o all'aggiornamento amministrativo perseguito dagli ultimi sultani, e infine partner relazionale attraverso l'indebitamento dell'impero verso le potenze occidentali con le capitolazioni, fino alle alleanze militari coi Tedeschi nella prima guerra mondiale, con gli Alleati nella seconda e con gli Usa nella guerra fredda» (S. Trinchese, *Turchia d'Europa. Storia di un Malinteso*, in E. Fazzini (a cura di), *Culture del Mediterraneo. Radici, contatti, dinamiche*, LED, Milano, 2014, p.217).

¹²⁵² Tuttavia, come ricorda Zürcher, «nell'epoca delle *Tanzimat* il processo di laicizzazione fu la tendenza più importante anche nel settore dell'istruzione. Come nel periodo precedente, la priorità fu data alla creazione di collegi di formazione professionale per la burocrazia e l'esercito, il più importante dei quali fu la *Mekteb-i Mülkiye* (Scuola della pubblica amministrazione), fondata nel 1859. Questi istituti costituivano il vertice della struttura educativa dell'impero, perché fino al 1900 i tentativi, piuttosto numerosi, di fondare un'università non ebbero successo. In ciò è visibile un riflesso degli ideali educativi essenzialmente utilitaristici degli artefici della *Tanzimat*» (E. J. Zürcher, *Porta d'Oriente. Storia della Turchia dal Settecento a oggi*, op. cit., p. 72).

scrittura araba con l'alfabeto romano. Tali misure avevano reciso un legame simbolico e culturale che fino a quel momento aveva unificato tutti i musulmani, che fossero arabi, turchi, persiani, indiani, malesi, indonesiani, africani o d'altra origine. Più importante di leggere il Corano era far conoscere l'etica, branca di insegnamento in cui venivano presentati anche gli ideali del nazionalismo turco e della civiltà occidentale.

Su tali premesse, dunque, si veniva piano piano a delineare una nuova identità "turca", quell'identità politica e culturale che sulle ceneri del deposto impero ottomano e, come vedremo, soprattutto a partire dalla spinta nazionalista e laicista di Atatürk, finirà per trovare una sua definitiva (seppur problematica) realizzazione. Per gli storici del costituzionalismo, le vicende di tale processo possono riassumersi nel modo che segue:

«La storia costituzionale che conduce alla Turchia moderna segue un percorso che si può descrivere partendo da tre angoli di visuale: quello della edificazione di una identità prevalentemente europea; quello della modernizzazione politica repubblicana; infine, quello della conformazione giuridico-costituzionale. Il primo consiste di contestualizzare la dimensione storica europea della moderna Turchia, per non confonderla con le modernizzazioni islamiche nazionalistiche asiatiche o arabe. Il secondo mette in luce la irripetibile originalità del nazionalismo repubblicano turco, personificato nella figura di Mustafa Kemal Atatürk, il padre della Turchia moderna, riflesso da parti politiche "concentrazionistiche", ossia piuttosto refrattarie al compromesso di coalizione, e volte invece alla costante immedesimazione politica tra presidente della repubblica e Primo ministro. Il terzo focalizza una specificità costituzionale aperta al costituzionalismo europeo, ma segnata da processi di apprendimento istituzionale non sempre omogenei e fortemente condizionati dal ruolo "paternalistico" delle gerarchie militari».¹²⁵³

Tuttavia, sebbene durante i primi anni della Repubblica il sistema politico fosse cambiato, come nel decennio 1920-1930, le trasformazioni economiche e sociali furono piuttosto limitate. Più che altro si trattava del culmine di una fase iniziata con i sultani Selim III e Mahmud II. Dalla metà dell'Ottocento al 1945 si registrò più che altro la lenta emersione di una burocrazia moderna, dell'intelligenza e dalla successiva trasformazione di entrambe attraverso l'ampliamento delle basi di reclutamento, istruzione e politicizzazione. In una struttura così relativamente stagnante, i quadri rivoluzionari utilizzarono allora fattori culturali e ideologici per dare impulso al cambiamento politico verso nuove frontiere socioeconomiche e culturali. E siccome l'Islam precedentemente dominava tutte le aree della sfera sociale, politica, culturale ed economica dell'Impero, non solo come religione, ma anche come modo di vivere, la battaglia di Mustafa Kemal Atatürk contro il dogmatismo religioso ebbe il fine di lanciare un nuovo programma di riforma socio-culturale¹²⁵⁴. Ciò, oltretutto, era in accordo con la ferma fede che Mustafa Kemal riponeva nell'impianto scientifico del positivismo occidentale.

Le riforme di Atatürk, tra le altre cose, miravano anche a colmare il divario tra le masse e l'élite colte. La sua fiducia nella sovranità del popolo era il principio politico fondamentale che applicava nel suo programma di riforma. Non si trattava di una mera imitazione delle istituzioni occidentali, tuttavia, gli

¹²⁵³ M. Carducci e B. Bernardini d'Arnesano, op. cit., p. 23.

¹²⁵⁴ Per il rapporto tra islam e riforme di Atatürk, vedi anche Abdullah Manaz, *Atatürk Reformaları ve İslam*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2010.

obiettivi per la costruzione di una nuova società, erano pensati nei termini del nazionalismo e del positivismo scientifico. Mustafa Kemal dava molta importanza ai “metodi scientifici”. Pensava che l’occidentalizzazione della società turca, attraverso i metodi del positivismo, avrebbe assicurato l’efficacia delle riforme. Le stesse parole di Atatürk, «la migliore e la vera guida nella vita sono la conoscenza e la scienza», sono state scolpite sui muri della Facoltà di Lingue ad Ankara. La storia e la geografia dovevano riflettere il suo approccio positivista contro i dogmi religiosi. Questo slogan espone l’ideale secolare di stato-nazione della nuova Repubblica.

D’altro canto, Mustafa Kemal proponeva un approccio popolare come forza unificante tra cultura di “palazzo” e cultura del “popolo”. In effetti, nell’Impero ottomano convivevano (distanziati) due mondi culturali diversi senza molti contatti l’uno con l’altro. Uno di questi era il mondo delle tradizioni letterarie trasmesse in parte oralmente, il mondo della cultura popolare, dei racconti, dei poemi epici e della poesia popolare ampiamente letta. Il secondo, il mondo della cultura “gentile”, era separato dal primo da un virtuale muro cinese. Nell’atmosfera rarefatta di questa cosiddetta letteratura del *Divan*,¹²⁵⁵ i mezzi di comunicazione erano controllati da un gruppo relativamente piccolo di dottori di diritto islamico (*Ulema*), impiegati superiori dei “dipartimenti” dell’amministrazione centrale (*Hacegan-ı Divan-ı Hümayun*) e altri pochi “*hommes de lettres*” indipendenti. In generale, la maggior parte dei letterati ricopriva qualche incarico governativo. Così le linee strategiche di comunicazione erano concentrate nella macchina governativa e, per tutti gli scopi pratici, “comunicazione” significava la capacità dei funzionari statali di compiacersi a vicenda con le produzioni letterarie e di mantenere il flusso di informazioni governative e giudiziarie.

Ora, con l’avvento di Mustafa Kemal, l’identità turca, diversa da quella ottomana per nazionalità e laicità, poteva configurarsi anche a livello culturale come “popolare” e, al contempo, autonoma rispetto alla tradizione religiosa. Popolo, laicità e nazione finirono per diventare dimensioni essenziali per definire l’identità culturale della Turchia repubblicana moderna.

A Mustafa Kemal Atatürk, alla sua politica nazionalista e laicista e alle vicende storiche, sociali e culturali che hanno contribuito a determinare la sua ascesa e il suo consolidamento politico, sarà pertanto dedicato il prossimo paragrafo.¹²⁵⁶

¹²⁵⁵ L’attività letteraria più importante del periodo ottomano, Letteratura del Divan, che molti studiosi hanno affermato di essere il prodotto dell’alienazione culturale, era principalmente un adattamento dell’arte araba e iraniana. Si rivolgeva a persone che avevano una formazione alla *Medrese* (scuola teologica) e una conoscenza religiosa. Tuttavia non è stato apprezzato, o letto dalle masse, e così è rimasto semplicemente come letteratura di corte. La sua lingua era una miscela di turco, arabo e persiano, che in seguito fu chiamata lingua ottomana. Sebbene questo genere abbia prodotto principalmente poesie, ha anche prodotto libri di storia, lettere e appunti di viaggio. Nel XVI secolo, quando lo Stato ottomano raggiunse l’apice del suo potere politico, l’arte e la letteratura videro un’età dell’oro. Istanbul divenne un polo di attenzione per le culture occidentali e orientali e attrasse molti artisti che vivevano in Anatolia, in Europa, nei Balcani e nel Medio Oriente. Questa situazione ha fornito lo sfondo per nutrire grandi maestri della letteratura, ma ha anche trasformato il turco nella lingua ottomana, piena di elementi stranieri e di difficile comprensione. *Fuzuli* è il nome turco più conosciuto della poesia del *Divan*.

¹²⁵⁶ Comunque sia, per il periodo che va dall’Impero Ottomano ad Atatürk e da Atatürk al XXI secolo, si veda anche Emre Kongar, *21. Yüzyılda Türkiye*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012.

I.2) Il “Padre della nazione”: Mustafa Kemal Atatürk

Come in parte si è visto, la Turchia repubblicana moderna si presenta come uno degli stati successori, e il più diretto erede, dell’Impero Ottomano. Nasce dal risultato degli sconvolgimenti politici e culturali che si sono succeduti a partire dal 1908: la rivoluzione dei giovani turchi, la guerra libica, le guerre balcaniche, la prima guerra mondiale, l’occupazione alleata, la più ampia occupazione greca, la conseguente guerra turco-greca, massacri reciproci, scambi di popolazione ecc.¹²⁵⁷ Nel corso di queste drammatiche vicende, la formazione di uno stato nazionale turco, modellato sull’esempio degli stati nazionali occidentali, è emerso come unica possibile soluzione, e ciò grazie allo sforzo del generale Mustafa Kemal che prese con la massima determinazione questa strada plasmando la nuova nazionale secondo i suoi ideali, ispirati a quelli del positivismo europeo.¹²⁵⁸

Sul piano delle vicende storiche, lo stato nazionale turco è sorto, dunque, dalla dissoluzione dell’impero ottomano in seguito alla sconfitta da questo riportata nella prima guerra mondiale combattuta a fianco degli imperi centrali.¹²⁵⁹ Il trattato di Sèvres del 1920, accettato dal sultano Mehmet VI (chiamato Vahdeddin), ridusse i territori dell’ex impero alla zona degli Stretti e alla parte settentrionale della penisola anatolica, con circa 8 milioni di abitanti. Ma i nazionalisti guidati da Mustafa Kemal – i quali già in precedenza avevano reagito alle durissime condizioni imposte dai vincitori e all’occupazione greca una parte dei territori, e avevano stretto nel 1919 un “patto di rinascita nazionale” in opposizione alla capitolazione del sultano – ripresero la lotta contro gli alleati e la Grecia. La disfatta dei greci nel 1922 creò le condizioni per la revisione delle precedenti condizioni imposte dagli alleati e la stipulazione del trattato di Losanna (1923), che riconobbe lo stato nazionale dei turchi e decretò il ritorno alla Turchia della Tracia orientale e dell’intera Anatolia. Mustafa Kemal, nominato Atatürk (“padre dei turchi”), leader del Partito repubblicano del popolo costituito nel 1923, stabilì la capitale ad Ankara, fece deporre nel 1922 il sultano e nell’ottobre 1923 proclamare la repubblica, di cui fu eletto presidente. Nel 1924 fu varata una costituzione che introduceva il parlamentarismo con suffragio universale maschile. Sul piano politico, lo stato assunse un carattere marcatamente nazionalista, tendente all’assimilazione delle minoranze etniche e religiose (soprattutto greci, armeni e curdi). Sul piano culturale Atatürk avviò un

¹²⁵⁷ Tra gli altri, a tal proposito si veda anche P. Price, *Storia della Turchia. Dall’Impero alla Repubblica*, Cappelli, Bologna, 1958

¹²⁵⁸ La rivoluzione dall’alto attuata da Mustafa Kemal ha suscitato all’estero (a parte gli islamisti) l’ammirazione generale, ma ha anche prodotto una notevole frattura tra lo Stato e ampi settori della società. Da quando in Turchia ci sono libere elezioni, ossia dal 1950, l’elettorato ha quasi sempre, infatti, premiato partiti che in qualche modo si discostavano dall’ortodossia kemalista. Si veda a tal proposito A. Biagini, *Storia della Turchia contemporanea*, Bompiani, Milano, 2002.

¹²⁵⁹ La dissoluzione dell’Impero ottomano può essere anche valutata in relazione a tre principali forze che interagirono al suo interno, scontrandosi e influenzandosi reciprocamente: il “Panturchismo” (l’idea di riunire tutti i turcofoni), laico e modernizzatore, popolare, storicamente antieuropeo ma anche antiarabo, che guardava ai “fratelli di razza turca” dell’Asia centrale; il “Panislamismo” (l’aspirazione politico-religiosa a un califfato islamico unito), forte soprattutto a livello popolare, tradizionalmente antieuropeo e animato dalla volontà di conquistare l’Europa per riscattare le sconfitte di Lepanto e Vienna; l’“Occidentalismo elitario”, erede di sette esoterico-razionaliste come i “*dunmeh*”, fortemente laico, filoamericano e filisionista, presente quasi solo ai livelli di vertice. Sotto l’Impero ottomano il Panturchismo e il Panislamismo sono andati sostanzialmente di pari passo. Dopo la rivoluzione dei Giovani Turchi nel 1908, l’idea religiosa è passata in secondo piano.

rapido processo di modernizzazione, strettamente connesso al nazionalismo laicista e all'occidentalizzazione economica e istituzionale. Si cercò di marginalizzare la tradizione islamica, attraverso misure quali la soppressione degli ordini religiosi, la fine della poligamia, la proibizione del fez, l'obbligatorietà del matrimonio civile. L'islam cessò di essere religione di stato. Furono introdotti codici di ispirazione occidentale.¹²⁶⁰ Venne altresì introdotto l'alfabeto latino. Nel 1934 fu concesso il voto alle donne. Le riforme sociali tesero a eliminare nelle campagne i resti del feudalesimo. L'industrializzazione ricevette un notevole impulso con il concorso determinante dello stato (nel 1934 fu anche varato un piano quinquennale). L'amministrazione fu centralizzata e riorganizzata. In campo internazionale, la Turchia mirò al proprio consolidamento, e nel 1932 entrò a far parte della Società delle Nazioni.¹²⁶¹

Ora, prima di concentrare più da vicino la nostra attenzione sulla "figura emblematica" di Mustafa Kemal Atatürk, è bene ripercorre in breve le vicende politiche, sociali e culturali che prefigurano la sua ascesa.¹²⁶²

Come si è visto, l'epoca delle *Tanzimat* rappresentò, in qualche modo, una svolta culturale e simbolica, se non propriamente rivoluzionaria (le *Tanzimat* non si erano mai basate su richieste popolari, ma imposte alla società ottomana perché considerate necessarie dai burocrati), nel mondo tradizionale dell'impero ottomano.¹²⁶³ A questo punto vorrei ricordare un altro periodo, antecedente di un secolo, che ha costituito una svolta culturale molto interessante nella storia dell'Impero ottomano, un periodo breve ma molto intenso, simboleggiato dai tulipani, che ha dato il suo nome ad un'era, *l'era dei tulipani* (Lale Devri) (1718–30). Fu il periodo della storia ottomana compreso tra il Trattato di Passarowitz del 21 luglio 1718 e la rivolta di Patrona Halil del 28 settembre 1730. Fu un periodo relativamente pacifico, durante il quale l'Impero ottomano iniziò a orientarsi verso l'Europa.

In questo periodo alcuni ottomani sotto l'influenza del gran visir İbrahim Paşa iniziarono a vestirsi come gli europei e il palazzo iniziò a imitare la vita e i piaceri della corte europea. Il sultano Ahmed III (governato dal 1703-30) costruì diverse sontuose residenze estive sul Bosforo e sul Corno d'Oro (un'insenatura che fa parte del porto di İstanbul), e membri del suo immediato seguito costruirono case altrettanto sontuose, tenendo frequenti feste in giardino imitazione dei piaceri di Versailles in Francia. Il sultano e i suoi ministri non erano più confinati dietro le mura del palazzo Topkapı a İstanbul. La nuova era è stata celebrata da Nedim, il poeta di corte, la cui poesia dimostra una notevole

¹²⁶⁰ Come ha puntualizzato Gerhard Schweizer, «in definitiva nelle sue considerazioni di riformatore Atatürk si lasciava guidare da modelli concettuali che originavano non dal mondo islamico, bensì dal modello di leadership che egli aveva appreso dal comunista rivoluzionario Vladimir Il'ič Uljanov, detto Lenin. Anche se Atatürk non aveva adottato le dottrine marxiste, rimase impressionato dal principio della dittatura educativa» (G. Schweizer, *Capire la Turchia. Da Atatürk a Erdoğan*, op. cit., p. 63).

¹²⁶¹ Per le riforme di Atatürk si consiglia la lettura di Pertev Boratav, *Halk Geleneğinde Atatürk ve Atatürk Devrimleri*, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2015.

¹²⁶² Per una biografia di Atatürk si rimanda anche a Şevket Süreyya Demir, *Tek Adam Mustafa Kemal (1881-1919)*, (Cilt 1), Remzi Kitabevi, İstanbul, 2020.

¹²⁶³ Per un approfondimento dei tre distinti periodi della *Tanzimat* (riorganizzazione), del Meşrutiyet (costituzionalismo), della Guerra dell'Indipendenza (riferibili rispettivamente a Büyük Reşit Paşa, simbolo del "satellitismo politico occidentale", Enver Paşa, simbolo dell'"avventurismo" e Mustafa Kemal Paşa, Atatürk, simbolo del "nazionalismo"), si rimanda a Sinan Meydan, *Hafıza, Yakın Tarihin Kitabı*, İnkılap Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret AŞ, 2019 (ed.23).

consapevolezza del suo ambiente e un apprezzamento della natura. I tulipani in crescita sono diventati un'ossessione per ricchi e poveri, a significare l'occidentalizzazione, e questo fiore portato in Anatolia dall'Asia centrale da parte dei turchi, ha dato il nome al periodo.

Nel 1727 i libri in lingua turca furono stampati per la prima volta nell'impero, da un convertito ungherese che prese il nome di İbrahim Müteferrika, e, sebbene la stampa fosse a volte chiusa, a causa del risentimento da parte degli scribi, che temevano di essere reso obsoleto - durante il resto del secolo fornì una serie di libri di storia e geografia che aprirono ulteriormente le menti dei letterati.

Dopo questa breve parentesi - che in un certo modo dimostra che momenti di sviluppo culturale e di pace non seguono un andamento lineare ma possono essere visti come dei periodi che si manifestano in modi "ciclici" - torniamo al periodo del *Tanzimat*. In questo periodo, gli scribi, che erano diventati burocrati e capaci di "dominare" lo Stato, rappresentavano una nuova generazione. Come ricorda Erik J. Zürcher, il loro biglietto da visita per fare carriera era la conoscenza dell'Europa e delle lingue europee, che molti di loro avevano appreso nell'Ufficio traduzioni, negli uffici di corrispondenza della "Porta d'Oriente" con l'estero o nel servizio diplomatico. La loro era una competenza nuova, come nuovo - e ciò è indicativo sul piano simbolico - il loro stile:

«Indossavano redingote e fez, e amavano la compagnia degli europei, con i quali adesso si mescolavano spesso. Il loro stile di vita contagiò anche i sultani, che cominciarono a presenziare a eventi sociali e diplomatici, a mostrarsi alla popolazione della capitale e a visitare anche le province vicine». ¹²⁶⁴

Tuttavia, questo clima "riformista", nel periodo delle *Tanzimat*, aveva comunque trovato delle opposizioni, rese paradossalmente più visibili attraverso quei mezzi di comunicazione che, proprio grazie allo spirito delle riforme, avevano iniziato a prendere piede nell'impero: la stampa. All'inizio degli anni sessanta dell'Ottocento, precisamente nel 1862, fu pubblicato un nuovo giornale, veicolo per una critica al governo, il "*Tasvir-i Efkar*" (Illustrazione delle opinioni), che annoverava tra i suoi editorialisti un funzionario dell'Ufficio traduzioni della Porta: Namik Kemal. Le idee di Kemal consistevano essenzialmente in una difesa dei valori liberali espressa con argomentazioni islamiche.

«Kemal e gli altri "Giovani ottomani", come cominciavano a essere noti, erano sia ferventi musulmani, sia patrioti ottomani, e guardavano con nostalgia all'età dell'oro dell'Islam e della grandezza imperiale. [...] Erano convinti che la politica delle *Tanzimat* avrebbe portato alla distruzione dello Stato. La soluzione, ai loro occhi, stava nell'introdurre nell'impero un governo rappresentativo, costituzionale e parlamentare, che infondesse un vero sentimento di cittadinanza e di lealtà verso lo Stato in tutti i sudditi ottomani, musulmani e non. Anche se per farlo l'impero avesse dovuto seguire l'esempio degli Stati liberali europei, i Giovani ottomani credevano che nello stesso tempo avrebbe dovuto comportare un ritorno ai principi della legge islamica, che riconosceva la sovranità popolare. Agli occhi di Kemal, per esempio, la pratica tradizionale del *bay'ah*, il giuramento di fedeltà da parte dei capi della comunità islamica a un nuovo califfo quando saliva al trono, era essenziale per siglare un contratto sociale tra popolo e sovrano». ¹²⁶⁵

¹²⁶⁴ E. J. Zürcher, *Porta d'Oriente. Storia della Turchia dal Settecento a oggi*, op. cit., p. 77.

¹²⁶⁵ Ivi, p. 80.

Per esporre al pubblico ottomano queste idee, Kemal creò un nuovo vocabolario, conferendo a parole vecchie un nuovo significato, corrispondente alla terminologia del liberismo del XIX secolo. Ad esempio, la parola *vatan*, che in arabo indica il luogo natale, divenne l'equivalente del francese *patrie*; *hürriyet* (uomo libero, non schiavo) del termine *liberté*; *millet* (comunità) prese a designare la *nazione*. «Questa nuova terminologia avrebbe costituito lo strumentario ideologico delle successive generazioni di musulmani di orientamento liberale e nazionalista».¹²⁶⁶

I “Giovani ottomani” (*Yeni Osmanlılar*) erano un piccolo gruppo all'interno dell'élite dirigente, e le loro attività organizzate si svolsero per non più di cinque anni. Tuttavia la loro influenza fuori e dentro la Turchia è stata grandissima. Poco più tardi, sempre durante la seconda metà del XIX secolo, le nuove generazioni, formatesi in scuole come l'Accademia per l'amministrazione pubblica o l'Accademia militare, oltre ad essere attratte dalle idee liberali e costituzionali rimasero anche affascinate dal patriottismo dei “Giovani ottomani”, di cui leggevano e discutevano di nascosto gli opuscoli e i libri. Tra questi, un gruppo di esuli riuniti intorno ad Ahmed Rıza, figlio di un deputato del Parlamento ottomano ed ex responsabile dell'istruzione a Bursa, fondò in Francia un piccolo Comitato, l'*İttihat ve Terakki Cemiyeti* (Comitato unione e progresso, Cup) e dal 1895 pubblicò il giornale “*Meşveret*” (Consultazione) in lingua francese e ottomana. In Francia il gruppo prese il nome di *Jenes Turcs*, i “Giovani Turchi”¹²⁶⁷. Il Comitato, attivo anche ad Istanbul come società segreta, tentò di organizzare nel 1896 un colpo di Stato, ma la polizia scoprì il complotto e arrestò i cospiratori, la maggior parte dei quali fu inviata al confino.

L'ideologia dei “Giovani turchi”, seppur in una certa continuità con i “Giovani ottomani” si presentava, comunque, attraverso una diversa linea ideologica.

«I Giovani turchi erano democratici solo in un senso limitato, anche se si battevano per restaurare il Parlamento contrapponendosi all'autocrazia del sultano. I loro alleati in Francia erano rappresentanti di movimenti di centro-destra, nella maggior parte dei casi nazionalisti liberali rimasti traumatizzati sia dalla sconfitta nella guerra franco-prussiana sia dalla Comune parigina del 1871. Come i loro modelli francesi, i Giovani turchi erano attratti dal positivismo (che di per sé era elitario e autoritario) e in particolar modo dall'opera di Gustave Le Bon, le cui idee sulla psicologia delle folle erano nutrite da un profondo disprezzo per i movimenti popolari».¹²⁶⁸

Molti dei “Giovani turchi” subivano anche l'influenza del materialismo biologico e del darwinismo sociale. Sta di fatto che, all'inizio del XX secolo, il dibattito politico e sociale avveniva fra diverse ideologie contrapposte: l'ottomanismo, il vecchio ideale dei “Giovani ottomani” di un'unione di comunità diverse intorno al trono ottomano; il (pan)islamismo, che tentava di rigenerare l'impero sulla base delle pratiche islamiche e della solidarietà all'interno della *ümmet* (comunità islamica); il

¹²⁶⁶ Ibid.

¹²⁶⁷ Come scrive Hamit Bozarslan, «La maggioranza dei Giovani Turchi era composta da musulmani ottomani, ma vi erano anche cristiani, ebrei e musulmani russi. Anche se “libertà e costituzione” erano le loro parole d'ordine, nel movimento circolavano numerose correnti, dalle più conservatrici alle più rivoluzionarie. Mentre alcuni desideravano il rinnovamento dell'impero, altri aspiravano a una rivoluzione intesa come una “festa di sangue” e in alcuni casi arrivavano addirittura a identificarsi con più correnti politiche presenti nella capitale francese» (H. Bozarslan, *La Turchia contemporanea*, op. cit., p. 17).

¹²⁶⁸ Ivi, p. 105.

(pan)turchismo, che puntava all'unione dei popoli turcomanni sotto la bandiera ottomana; e poi l'occidentalismo, il movimento che puntava ad adottare le tecniche e le idee europee, in contrapposizione al tradizionalismo islamico.

Proprio il panturchismo conquistò un certo consenso nella cerchia intellettuale dei "Giovani turchi", ma «non ricevette nessuna benedizione ufficiale fino a che la guerra balcanica del 1913 non rese l'ottomanismo lettera morta». ¹²⁶⁹ Tuttavia, il destino dei "Giovani turchi", la cui principale attività consisteva nel criticare, attraverso un'intensa promozione a mezzo di stampa, l'impero ottomano, cambiò già dal luglio del 1908, quando un piccolo gruppo di ufficiali si ribellò. Il sultano, intimorito ristabilì la costituzione sospesa da più di 30 anni e convocò le elezioni.

«Di fatto – riferisce Bozarslan – questa seconda monarchia costituzionale fu subito considerata come la "proclamazione della libertà" (*hürriyetin ilâni*). A partire dal 24 luglio in tutte le principali città dell'impero vi furono grandi feste e si assistette a scene di entusiasmo collettivo; da Istanbul a Salonico cortei misti con musulmani, cristiani ed ebrei celebrarono la fine dell'"assolutismo" e si scandirono lo slogan "libertà, uguaglianza, fraternità e giustizia". L'immagine della libertà, incarnata da un personaggio femminile svestito sull'esempio della Marianna francese, e quello della costituzione, rappresentata da un bambino, diventarono i simboli di un periodo pieno di aspettative e speranza». ¹²⁷⁰

Il 24 luglio fu salutato come la "rivoluzione francese d'Oriente". L'euforia, tuttavia, non durò a lungo: in pochi mesi il Comitato unione e progresso, principale organizzatore del movimento, ridusse a nulla il debole pluralismo ottomano. Considerandosi come "l'anima dello Stato" e identificandosi completamente con l'identità turca, con il sostegno degli ufficiali dell'esercito divenne rapidamente il portavoce di un nuovo ordine repressivo. Non ci furono libere elezioni e fu repressa ogni libertà di espressione.

Comunque sia, dal 1911 in poi la piattaforma del movimento panturchista fu l'organizzazione sociale e culturale unionista *Türk Ocağı* (il focolare turco), organizzazione che fondò dei club in tutto l'impero, nei quali attraverso conferenze, discussioni, spettacoli teatrali e musicali e mostre, propagava l'ideologia nazionalista turca. La sua rivista "Türk Yurdu" (Patria turca) era molto diffusa.

Durante la prima guerra mondiale il panturchismo fu incentivato dai "Giovani turchi", nel contesto della lotta contro la Russia, e ricevette poi un grande impulso dopo il crollo dell'esercito russo nel 1917 e l'occupazione (e liberazione) dell'Azerbaigian. Allo stesso tempo, a fianco e in competizione con il panturchismo, si sviluppò un secondo tipo di nazionalismo turco, che faceva perno sull'Anatolia in quanto cuore della patria turca e idealizzava la cultura della popolazione contadina turca insieme alla dottrina populista (*halkçılık*) che mirava a creare una solidarietà nazionale in un periodo in cui gli sviluppi economici degli anni di guerra stavano generando tensioni sociali che dovevano essere mitigate. Al di là delle singole ideologie, il tentativo più creativo e concreto di operare una sintesi tra i vari elementi dell'eredità ottomana (Islam, etnia turca, Stato ottomano) e le istanze modernizzatrici di stampo europeo fu quello di Mehmet Ziya (Gökalp), seguace dei sociologi Tonnies e Durkheim, dal quale

¹²⁶⁹ Ivi, p. 156.

¹²⁷⁰ H. Bozarslan, *La Turchia contemporanea*, op. cit., pp. 18-9.

riprese l'idea della supremazia della società sull'individuo, sostituendo però la "società" con la "nazione". Fervente nazionalista, forse di origina curda o zaza da parte di sua madre, Gökalp credeva appunto che la nazione (*millet*) costituisse la naturale unità sociale e politica; era convinto che la nazione turca possedesse una forte cultura propria, che era stata immersa in una società medievale in parte islamico-araba e in parte bizantina. La via per la salvezza stava nel sostituire questa civiltà con una europea più moderna, mantenendo al tempo stesso la cultura turca. Si trattava, in altri termini, di riconciliare l'orgoglio nazionale con l'adozione di modelli europei: di qui l'influenza del suo pensiero su varie correnti ideologiche che ponevano al centro il nazionalismo, il credo positivista nel valore dell'oggettiva verità scientifica, la fede nella capacità dell'istruzione di diffondere la sua verità e di elevare gli individui, la credenza nel ruolo dello Stato centrale come primo motore della società e la fiducia nel cambiamento e nel progresso. Questi, in realtà, erano appunto gli ideali che in gran parte dividevano i "Giovani turchi", primo movimento in seno all'impero ottomano a considerare, oltretutto, la gioventù un vantaggio.¹²⁷¹ «Nella cultura ottomana, che aveva sempre privilegiato l'età e l'esperienza, l'idea stessa che i giovani potessero comprendere meglio cosa riservava il futuro era un fatto di per sé rivoluzionario».¹²⁷²

Questo intenso periodo, caratterizzato, specialmente a partire dal 1908, da forti tensioni sociali, politiche e culturali, da guerre, crisi diplomatiche, sommosse interne, il problema armeno del 1915 (per gran parte della storiografia turca si è trattato di un atto di "autodifesa" del governo ottomano e della nazione turca nei confronti dei comitati rivoluzionari armeni che collaboravano con le forze russe), giunse al suo tragico epilogo (e al tracollo dell'impero ottomano¹²⁷³) con la fine della prima guerra mondiale e la successiva occupazione alleata a Istanbul e greca in Anatolia.¹²⁷⁴

¹²⁷¹ In effetti, quando l'Arciduca Francesco Ferdinando fu assassinato a Sarajevo, la Turchia si trovava già da alcuni anni nella sfera d'influenza della Germania e non avrebbe potuto essere altrimenti. Troppo distante dalla mentalità occidentale e colonialista della Francia e della Gran Bretagna, minacciata da vicino dall'esercito zarista, l'unica via di scampo che aveva a propria disposizione era un'alleanza con le Potenze Centrali. Il tanto scontato appoggio alla causa austro-tedesca fu però in bilico fino all'ultimo per l'opposizione del Movimento politico culturale dei "Giovani Turchi". Essi si erano battuti fin dall'inizio del secolo per un ammodernamento delle istituzioni ottomane, ottenendo una costituzione di stampo liberale che però non andava oltre alcune concessioni in campo politico, lasciando immutati i privilegi del clero musulmano (nell'applicazione giudiziaria della *Sha'ria*) e in particolare dello *Sheikh-ul-Islam* che aveva ancora un veto sulle decisioni del governo. I miglioramenti che avrebbero potuto ottenere col tempo, furono impediti dallo scoppio della guerra. Pur aborrendo per principio i conflitti armati, i "Giovani Turchi" erano pervasi da un vasto senso di nazionalismo che fu la base dell'appoggio fornito a Enver Paşa. Di fronte alla scelta tra la divisione dell'Impero sotto la spinta delle etnie di confine e la guerra, essi scelsero quest'ultima come male minore.

¹²⁷² Ivi, p. 159.

¹²⁷³ Entrato progressivamente in crisi nel 19° secolo, l'Impero ottomano si dissolse, dunque, all'indomani della Prima guerra mondiale (1914-18), a cui aveva partecipato a fianco della Germania e dell'Austria-Ungheria.

¹²⁷⁴ In realtà, i fasti e la gloria dell'Impero ottomano erano già scomparsi da lungo tempo quando esso uscì sconfitto dalla prima guerra mondiale. La folle impresa in cui l'aveva condotto Enver Pasha e il suo partito militare si era rivelata per quel che era stata fin dall'inizio: un vano tentativo alla ricerca della grandezza ormai perduta. Quegli anni sanguinosi di lotta contro gli alleati erano solo l'epilogo di quasi un decennio di guerre intestine e con scomodi vicini che avevano fiaccato la resistenza del secolare impero. Infatti, fin dall'affronto dell'annessione della Bosnia Erzegovina da parte dell'Austria-Ungheria nel 1908, il territorio governato da Istanbul era andato decrescendo di continuo. La guerra con l'Italia del 1912 aveva privato l'impero della Libia e del Dodecanesso, mentre l'anno seguente la lotta con le giovani nazioni slave dei Balcani aveva limitato la presenza turca in Europa a una regione molto ristretta a difesa di Istanbul e del Bosforo. La popolazione araba dell'Oriente era continuamente in tumulto per ottenere un'indipendenza che il sultano rifiutava ostinatamente. Infine, vi era l'eterno nemico, la Russia, che

L'armistizio che si concluse a Mudros il 31 ottobre 1918 tra l'ammiraglio Calthorpe, comandante della flotta alleata del Mediterraneo, e una delegazione ottomana capeggiata da Hüseyin Rauf Bey, ministro della Marina, equivalse di fatto a una capitolazione ottomana.¹²⁷⁵ L'armistizio fu seguito dall'occupazione e dalla divisione di ciò che rimaneva dell'impero ottomano: la Gran Bretagna si impadronì della totalità della provincia di Mossul (l'attuale Kurdistan iracheno), l'Italia e la Francia si impossessarono della regione mediterranea dell'attuale Turchia e la Grecia occupò İzmir. Atene, che considerava il momento opportuno per realizzare il suo progetto di *Megali Idea* (la "Grande Idea", intesa come una grande Grecia) con anche l'annessione di Costantinopoli, avanzò con rapidità nell'Anatolia interna, conquistando terre che avrebbe poi avuto difficoltà a controllare. Infine il 16 marzo 1919 İstanbul passò sotto il controllo delle forze inglesi, francesi e italiane.¹²⁷⁶

Il trattato di Sèvres (10 agosto 1920) che il governo ottomano fu costretto a firmare ufficializzò lo smembramento dell'impero e, in particolare, dell'Anatolia. Gran parte della Tracia occidentale fu assegnata alla Grecia. La Francia ottenne diverse province meridionali. Gli stretti furono affidati a un controllo internazionale. Infine il trattato prevedeva la costituzione di uno stato armeno e di una zona autonoma curda suscettibile di ottenere l'indipendenza. Fu nel quadro di questa dissoluzione, sancita dal Trattato di Sèvres del 1920, che nacque la moderna Turchia.¹²⁷⁷ Dopo aspri scontri – in particolare con i Greci – i confini del nuovo Stato furono fissati nel 1923.

In effetti, in un primo tempo tali occupazioni sembrarono non incontrare una forte resistenza nella popolazione che non si rendeva pienamente conto della situazione. Tuttavia, diverse organizzazioni provinciali, spesso capeggiate dai membri del Comitato unione e progresso si costituirono un po' ovunque. È fu proprio in questo momento che entrò in scena Mustafa Kemal *Paşa*.¹²⁷⁸ L'arrivo del

coglieva ogni occasione per mostrarsi aggressiva verso lo stato vicino, ultimo ostacolo per l'ingresso al Mediterraneo.

¹²⁷⁵ E. J. Zürcher, *Porta d'Oriente. Storia della Turchia dal Settecento a oggi*, op. cit., p. 161.

¹²⁷⁶ H. Bozarslan, *La Turchia contemporanea*, op. cit., p. 29.

¹²⁷⁷ Anche dopo l'umiliante resa, l'Impero Ottomano sarebbe potuto sopravvivere, almeno come stato cuscinetto tra la Russia comunista e il Mediterraneo, se non fosse stato per il comportamento sconclusionato dei maggiori leader politici dei paesi vincitori che non dimostrarono la minima conoscenza della cultura e della storia turca. Non appena terminarono gli scontri armati, ogni nazione vincitrice, per quanto fosse stato piccolo il suo contributo alla vittoria, si sentì in diritto di reclamare delle compensazioni a carattere territoriale oltre che pecuniario da parte del Sultanato. Quest'improvviso ritorno al colonialismo non fu per nulla inaspettato, ma al contrario si basava su precisi impegni presi addirittura anteriormente all'inizio della guerra. Durante i frenetici giorni che seguirono l'attentato di Sarajevo, Francia e Gran Bretagna s'impegnarono diplomaticamente per attirare nella propria coalizione sia l'Italia sia la Russia. A quest'ultima si concesse addirittura tutto ciò per cui le stesse nazioni avevano combattuto la guerra di Crimea, vale a dire il possesso di İstanbul e dei Dardanelli. Il trattato doveva essere rivelato solo a vittoria ottenuta e Francia e Gran Bretagna ritenevano di poterlo in seguito modificare riconducendo la Russia al là dei Dardanelli. A contrastare questa visione colonialista rimasero solo gli Stati Uniti che seguendo i 14 punti dettati dal Presidente Wilson condannavano l'evidente negazione della volontà popolare nelle zone concesse a nazioni che nulla avevano a che fare con le tradizioni, la cultura e la storia della Turchia. Questa opposizione rimase per lo più sulla carta.

¹²⁷⁸ Mustafa Kemal nacque a Salonico nel 1881 e morì a İstanbul nel 1938. Figlio di un ex funzionario delle imposte, a soli dodici anni entrò in una scuola militare di studi superiori, dove ottenne la seconda parte del suo nome, cioè Kemal che significa perfezione. Ad attribuirgli questo soprannome fu il suo insegnante di matematica, in onore alla bravura del proprio allievo. Da allora sarebbe stato sempre conosciuto come Mustafa Kemal. Iniziò, dunque, la carriera militare frequentando la Scuola di Guerra di İstanbul; a 23 anni era già capitano e, avverso al dispotismo dei sultani, si distingueva per le idee progressiste. Nel 1906 fondò la società segreta Patria e Libertà, fusasi poi con la più nota Unione e Progresso, destinata ad affermarsi nel 1908. Combatté nella guerra libica, nelle

generale il 19 maggio 1919 in Anatolia, fornì all'opposizione e alla resistenza un portavoce. Mustafa Kemal si oppose all'occupazione delle forze alleate e respinse il progetto di creazione di un mandato americano su quello che rimaneva dell'impero. Il 22 giugno 1919, da Amasya, lanciò un appello alla disobbedienza nei confronti del governo di Istanbul; in seguito, i congressi di Erzurum e di Sivas, organizzati da notabili locali, divennero le prime basi di una resistenza più o meno organizzata e ufficializzarono il ruolo di Mustafa Kemal come leader della rivolta.

La resistenza si trasformò rapidamente in una "guerra di indipendenza", una grande rivoluzione, condotta in un primo tempo contro le forze armene che, dal Caucaso dove avevano proclamato una repubblica, minacciavano le forze nazionaliste (la sovietizzazione dell'Armenia nel 1920 e il Trattato di amicizia e fratellanza firmato a Mosca nel 1921 permisero poi ad Ankara di spostare le truppe sul fronte occidentale). Intanto francesi ed italiani contro i quali si stava organizzando una resistenza locale decisero di lasciare l'Anatolia. In tale situazione Mustafa Kemal poté mobilitare la quasi totalità delle sue forze contro l'esercito greco. L'ultima controffensiva condotta nel 1922 contro i greci (ormai isolati anche sul piano diplomatico) comportò la riconquista di Izmir. Poi, l'evacuazione senza combattimenti, il 19 ottobre, dei Dardanelli e di Istanbul segnò la fine della guerra.

Sotto diversi punti di vista – come ha sottolineato Bozarslan – si può analizzare la guerra di indipendenza in termini non di rottura ma di continuità con il declino del Comitato unione e progresso.¹²⁷⁹ Questo conflitto, infatti, concludeva una serie di guerre cominciate nei Balcani nel 1912 e seguiva la fine del processo di uscita della Turchia dall'impero e di trasformazione dell'Anatolia islamizzata nel nucleo centrale della nazione. La stessa élite kemalista proveniva dalle fila di Unione e progresso, e Mustafa Kemal era stato uno dei primi membri del Comitato, essendo entrato nell'organizzazione nel febbraio del 1908.¹²⁸⁰ Anche Gökalp rimaneva un ideologo molto popolare (nel 1922 contribuì all'elaborazione del primo programma politico di Mustafa Kemal, che già conteneva le premesse della futura ideologia kemalista). Scrive Zürcher:

«La vittoria della guerra d'indipendenza del 23 settembre 1922 rafforzò enormemente la posizione di Mustafa Kemal. Adesso egli era definito *Halâskar Gazi* vincitore, conquistatore; il tradizionale titolo ottomano di *Gazi* – vittorioso – gli era stato conferito dall'Assemblea nazionale dopo la vittoria di Sakarya, ed era determinato a sfruttare la situazione per consolidare la propria posizione nel dopoguerra. Il 1° novembre venne ufficialmente abolito il sultanato ottomano (ma non il califfato). Nella decisione di separare il califfato religioso dal sultanato Kemal ebbe un ruolo cruciale, ma gli eventi successivi avrebbero mostrato che questo per lui rappresentava soltanto un passaggio intermedio nell'ambito di un processo più ampio. Il 6 dicembre annunciò la sua intenzione di trasformare il Gruppo per la difesa dei diritti in un partito politico, che si sarebbe chiamato *Halk Fırkası* (Partito del popolo). In un colloquio con un gruppo di importanti giornalisti, parlò anche per la prima volta dell'abolizione del califfato e dell'istituzione di una repubblica».¹²⁸¹

guerre balcaniche e, durante la prima guerra mondiale, si segnalò nella difesa della penisola di Gallipoli contro le forze dell'Intesa (1915) e nelle operazioni sul fronte siriano (1916-17).

¹²⁷⁹ Ivi, p. 31.

¹²⁸⁰ E. J. Zürcher, *Porta d'Oriente. Storia della Turchia dal Settecento a oggi*, op. cit., p. 171.

¹²⁸¹ Ivi, p. 193.

Poco dopo la fine delle ostilità, l'Intesa invitò i turchi ad aprire i negoziati. A Losanna, il 24 luglio 1923, si firmò il trattato di pace. L'Anatolia e la Tracia orientale entrarono a far parte del nuovo Stato. La Turchia aveva conquistato l'indipendenza e una garanzia di sopravvivenza.

Dunque, per ricapitolare, alla fine della Prima guerra mondiale, Mustafa Kemal, dopo aver guidato la «lotta per l'indipendenza», riuscì a realizzare ciò che da molti anni veniva sentito come una possibile soluzione alla crisi culturale e politica dell'impero ottomano. Dopo la deposizione dell'ultimo sultano, Mehmed VI Vahdettin, il 29 ottobre 1923 in Turchia fu proclamata la Repubblica e Mustafa Kemal fu eletto presidente. Negli anni successivi mise in pratica i principi fondamentali sui quali si fondava il suo pensiero e introdusse alcune riforme molto importanti per trasformare la Turchia in una nazione unita, indipendente, laica e moderna. Nel 1934 l'Assemblea nazionale turca gli conferì il nome di Atatürk, «Padre dei turchi».

Per trasformare la Turchia in uno stato laico e moderno, Atatürk riteneva necessario realizzare una rigida separazione tra la religione e le istituzioni del paese: per questo, secondo la nuova costituzione turca, l'islamismo non era più la religione di Stato e l'istruzione non si doveva fondare sui precetti islamici. Inoltre veniva abolita la poligamia, ossia la possibilità per un uomo di avere più mogli. E vennero prese anche altre misure che, per il loro significato simbolico, venivano ad assumere un forte valore politico: l'abbigliamento non doveva più essere ispirato a regole religiose e così le donne venivano invitate ad abbandonare il velo e gli uomini a vestirsi all'occidentale. Indossare dunque il velo, atto di evidente devozione religiosa, fu proibito nei pubblici uffici. Come poi si è visto, per avvicinare la Turchia alla cultura europea, e ancora più importante, per avere una sola lingua comune, (nell'Impero ottomano si usavano più lingue) fu reso obbligatorio l'uso dell'alfabeto latino, adattato alla lingua turca, in sostituzione di quello arabo, e il calendario musulmano fu sostituito da quello gregoriano.

Come precedentemente ricordato, sebbene i governi fossero impegnati sino in fondo in manovre di ingegneria ideologica – ricorda ancora Hobsbawm –, sarebbe errato considerare queste esercitazioni come pure manipolazioni dall'alto. Infatti, le possibilità di successo – leggiamo – «aumentavano se i governi potevano costruire sulla base di preesistenti sentimenti nazionalistici non ufficializzati, oppure da xenofobia e sciovinismo a base popolare [...] o, più probabilmente, dal nazionalismo delle classi medie e medio-basse» l'ideologia più efficace a mobilitare le masse.¹²⁸²

In tal senso, anche la questione della lingua, di una lingua nazionale, diventava strategica, perché proprio la lingua, come si è visto, è una “forma simbolica” con forti potenzialità integrative anche sul piano politico. Il nazionalismo linguistico, non a caso, riguardava e riguarda essenzialmente la lingua nel campo dell'istruzione e dell'ufficialità.

«Solo che la “lingua nazionale” – ricorda Hobsbawm – è ben raramente una faccenda pratica e, ancor meno, spassionata, come dimostra la riluttanza a riconoscere che si tratta di una costruzione e il conseguente tentativo di dotarla di un passato storico inventandole una tradizione. E, naturalmente, non fu nient'affatto una faccenda pratica e spassionata per gli ideologi di quel nazionalismo che andò formandosi a partire dal 1830 sino a trasformarsi completamente a partire dalla fine del secolo».¹²⁸³

¹²⁸² E. J. Hobsbawm, op. cit., p. 108.

¹²⁸³ Ivi, p. 111.

L'idea di una comunità linguistica e culturale costituì, in effetti, un'innovazione del XIX secolo, in quanto poneva l'accento sul nazionalismo che mirava a formare o a impadronirsi dello Stato piuttosto che basarsi sulle "nazioni" già esistenti in quanto Stati. Proprio in tal senso, la lingua acquistava un importante valore di simbolo nell'ambito delle ideologie e delle aspirazioni nazionali.

«In sostanza, le lingue diventano – ancora leggiamo – dei veri e propri esercizi di ingegneria sociale quanto più il loro significato simbolico prevale sull'uso effettivo, come testimoniato dai vari movimenti per indigenizzare o rendere più genuinamente "nazionale" il lessico».¹²⁸⁴

Tutto ciò, in effetti, registra un più ampio passaggio, almeno in Europa, tra l'epoca illuminista (che fa appello alla ragione) e quella romantica (che esalta la fantasia, il sentimento e la passione).

Inoltre ricordiamo che, il XX secolo conosce quel che il '700 ignorava: le *passioni nazionali*. La politica, che ha dunque bisogno di un nuovo apparato mitico e simbolico, acquista un *pathos religioso*: «la nazione diventa la *patria*: e la patria diviene la nuova divinità del mondo moderno. Nuova divinità: e come tale *sacra*».¹²⁸⁵

Di qui, da fatto puramente linguistico-culturale, la nazione si trasforma in fatto politico, territoriale. E tale passaggio, nelle ideologie nazionaliste, non poteva se non appellarsi a un nuovo ordine simbolico capace di rivivificare, e al contempo sintetizzare, il mito di un glorioso passato, di un'appartenenza storica e culturale radicata nel tempo. Occorreva trasformare la nazione culturale in nazione territoriale: ma proprio i titoli e i simboli culturali servivano da documenti giustificativi per il sorgere, anche, della seconda.

In tal senso, il processo di integrazione nazionale, promosso dalle ideologie nazionaliste, non poteva non presentarsi come, al contempo, un processo di integrazione simbolica, che nell'istruzione pubblica (a partire dall'esigenza di un'unità linguistica) e nell'educazione morale-politica (di tipo "patriottico") trovava il suo più efficace supporto strumentale, il mezzo più efficiente per legare simbolicamente alla "patria" i sentimenti dei cittadini.¹²⁸⁶

In realtà, l'attaccamento di Atatürk al laicismo, come presto vedremo, non significava che egli fosse contrario alla religione. Considerava l'Islam come un sistema di giustizia sociale, che definiva il carattere della Turchia. Tuttavia, non credeva che islamismo e democrazia fossero compatibili: secondo lui, la visione fondamentalista dell'islam rifiutava la democrazia costituzionale. Gli islamisti conservavano la *sharia*, come legge che viene da Dio e trascende la costituzione, che è fatta dagli uomini. Per Atatürk l'islamismo, in sostanza, era un sistema di credenze che mirava a invertire il processo di modernizzazione culturale.

¹²⁸⁴ Ivi, p. 130.

¹²⁸⁵ Ivi, p. 61. Scrive ancora Chabod: «Machiavelli *stacca* la politica dalla religione; ma a cominciare dall'Ottocento, si *trasferisce* la religione nella politica, si fa della politica una "religione"; o, che è lo stesso, si crea la "religione della patria", la quale a sua volta è il fine supremo della politica, la mèta a cui tendere» (Ivi, p. 64).

¹²⁸⁶ Chabod rimandava questa attenzione ai processi educativi già al pensiero di Rousseau riguardo alla nazione: «Anche la questione dei teatri e, in genere, dei divertimenti, si trasforma per lui in un problema di educazione morale-politica, in un mezzo per legare alla 'patria', sempre più strettamente gli animi dei cittadini, in un efficace strumento di educazione patriottica» (Ivi, p. 113).

L'ingegneria sociale di Atatürk, purtroppo, non poteva continuare a funzionare con la stessa potenza dopo che lui se ne era andato; le forze esterne che volevano una Turchia debole e dipendente erano troppo forti ed erano state tenute a bada solo con la forza, la volontà e il carisma di Atatürk, dopo di che per via delle manipolazioni specialmente nella sfera della religione, sono riuscite piano piano ad indebolire la struttura messa in piedi dal grande leader. Anche i processi educativi previsti specialmente per le aree rurali nella forma degli istituti dei villaggi (Köy Enstitüleri) per quanto hanno potuto esistere, prima di essere demolite, sono stati estremamente funzionali.

Le leggi che Atatürk varò nel 1926 per l'emancipazione delle donne erano, secondo le circostanze dell'epoca, molto progressiste nella sostanza. Fu allora, infatti, che venne abolita per l'uomo la facoltà di sposare più mogli, mentre alle donne venne consentito per la prima volta di chiedere il divorzio (cosa che in precedenza, in base alla *shari'a*, era possibile soltanto al marito). Inoltre venne aperta alle ragazze la possibilità di accedere a un'istruzione superiore e con essa anche agli studi universitari, come pure alla carriera professionale. Tuttavia, come sottolinea Gerhard Schweizer, «le nuove leggi che erano state formulate sulla scorta del *Code civil* francese mantenevano d'altra parte molti elementi tradizionali. Così l'uomo rimaneva comunque il "capofamiglia" e fino al divorzio la donna poteva disporre solo di quella parte di patrimonio che era registrata a proprio nome, il che spesso significava: quasi nulla. È ben vero che nel 1934 vennero riconosciuti alle donne pieni diritti elettorali sia attivi sia passivi e in tal modo l'equiparazione giuridica di donne e uomini raggiunse ufficialmente il suo completamento. Restavano però delle lacune giuridiche a causa della natura eterogenea e composita del diritto di famiglia e questo faceva sì che continuasse a sussistere una posizione socialmente svantaggiata delle donne».¹²⁸⁷ Vi è però ancora da considerare il fatto che la Turchia sia stato il primo Stato dell'Islam in cui alle donne sia stato consentito di esercitare il ruolo di *imām*.

Ora, prima di proseguire con le vicende politiche, sociali e culturali che hanno segnato la nascita e gli sviluppi della nuova repubblica turca, occorre soffermarsi, seppur brevemente, sul profilo biografico di Mustafa Kemal Atatürk, soprattutto per l'alto valore simbolico che la sua persona ha rappresentato per l'identità politico-culturale della Turchia moderna.

Come si è visto, dopo l'armistizio di Mudros, Mustafa Kemal capeggiò il movimento nazionale d'opposizione alla politica remissiva del governo ottomano di fronte alle potenze vincitrici; dopo il Trattato di Sèvres cercò di organizzare un esercito nazionale, fece di Ankara il centro del suo movimento e ci radunò una grande Assemblea Nazionale che espresse un governo in opposizione a quello di Istanbul. Comandante in capo del nuovo esercito, Atatürk respinse tra il 1921 e il 1922 l'invasione greca in Asia Minore, riconquistando İzmir (Smirne) e riunificando i territori di popolazione turca: da allora ottenne il titolo onorifico di *Gazi* (vincitore). L'esistenza e i confini della nuova Turchia vennero riconosciuti a Losanna nel 1923; nello stesso anno (29 ottobre) fu ufficialmente proclamata la repubblica. Da allora le riforme di Atatürk proseguirono a ritmo rapido: la capitale fu trasferita (strategicamente e simbolicamente) da Istanbul ad Ankara, lo Stato laicizzato, venne introdotto l'alfabeto latino, emanato un codice civile adatto alla vita moderna, si assicurò la libertà religiosa, la

¹²⁸⁷ G. Schweizer, *Capire la Turchia. Da Atatürk a Erdoğan*, op. cit., pp. 291-2.

donna fu sottratta alle restrizioni dei costumi tradizionali, furono introdotte riforme dell'istruzione inferiore e superiore.

Nominato presidente della Repubblica Turca nel 1923, Atatürk fu rieletto ogni quadriennio sino alla morte (1938). Il Partito repubblicano del popolo fu lo strumento con cui egli regolò la vita del Paese e se ne assicurò il consenso. Per arrivare a questo risultato, uomo di grande determinazione, usò metodi "autoritari" (che per certi versi possono apparire "dittatoriali"), ma altamente efficaci per le esigenze di quel momento storico.

Detto altrimenti, Atatürk fu uno stratega militare e uno statista capace di interpretare l'esigenza politica e sociale dei turchi di rinunciare alla vocazione imperiale ottomana in favore di una realtà statale etnico-nazionale, e di guardare all'occidente come modello di civiltà e di cultura da opporre alla pervasività della religione islamica e alle vecchie tradizioni del sultanato (non senza limiti e contraddizioni). Proprio per tali ragioni, la figura di Mustafa Kemal Atatürk si presenta molto complessa e sfugge a definizioni univoche.¹²⁸⁸

Andiamo, allora, più indietro. Atatürk (nel corso della vita assumerà nomi diversi: Mustafa, Mustafa Kemal, Mustafa Kemal *paşa*, *Gazi* Mustafa Kemal, Kamal Atatürk...) è nato nel 1881 in una famiglia piccolo borghese di Salonico, allora possedimento ottomano e importante città ebraica. L'impero, esteso dalla Penisola Balcanica al Medio Oriente, e allungato fino ai territori del Nord Africa, aveva, come si è visto, una forte vocazione cosmopolita: su 17 milioni di abitanti 12 milioni erano mussulmani, 2 milioni greci, 1 milione e 200 mila armeni, 1 milione bulgari e quasi 200 mila ebrei. Si trattava, in sostanza, di uno stato teocratico, in cui però convivevano aspetti giuridici occidentali. Già il sultano Abdulhamid II, pur avendo puntato sull'Islam come collante identitario, non aveva chiuso completamente le porte alla modernizzazione. Proprio questo dualismo contribuì a provocare, con la Prima guerra mondiale, il disfacimento del cosiddetto «grande malato d'oriente».¹²⁸⁹ Ed è proprio in un nazionalismo estraneo, e addirittura ostile al sentimento religioso, che Atatürk cercherà la cura per dar forma a un nuovo Stato.¹²⁹⁰

Promosso ufficiale di stato maggiore, nel 1904, Mustafa Kemal veniva inviato in Siria per ricondurre all'ordine le popolazioni arabe ribelli. A Damasco si impegnò a creare una piccola società segreta

¹²⁸⁸ Si veda a tal proposito F. Grassi, *Atatürk. Il fondatore della Turchia moderna*, Salerno Editrice, Roma, 2008.

¹²⁸⁹ Un "dualismo", in effetti, già evocato nell'ambiente familiare di Mustafa Kemal. Sarano, infatti, la figura del padre, simbolo di apertura al mondo, e della madre, vissuta come depositaria di tradizioni superate, a determinare la sua formazione giovanile e il suo futuro. Scrive Grassi: «Mustafa introietta l'idea di un padre la cui autorità non aveva il minimo carattere di ingiusto autoritarismo, grazie alla magnifica sintonia con le esigenze e le propensioni del figlio, e l'idea di una vecchia Turchia, incarnata dall'universo femminile superstite, che meritava il massimo rispetto e il massimo amore, ma che al contempo doveva essere tenuta a bada e ignorata nelle sue passatistiche illusioni» (Ivi, p. 34). È, infatti, il padre a indirizzarlo nel 1899 alla Scuola di guerra di Istanbul, punta avanzata dell'occidentalismo nell'Impero Ottomano. Tra i giovani studenti e gli ufficiali intermedi dell'esercito aleggiava una profonda ammirazione per la Francia e una forte considerazione per l'avanguardia militare e tecnologica della Germania guglielmiana, dalla quale cercavano di trarre ispirazione per riformare l'organizzazione militare del Paese. Giovani reclute e ufficiali nutrivano poi un profondo disprezzo per la corte di Istanbul (definita *Kahpe Bizans*, "Bisanzio la puttana"), simbolo di passatismo, di incapacità di governo e corruzione.

¹²⁹⁰ La rivoluzione di Atatürk ha attirato anche l'attenzione della Cina e, di conseguenza, alcuni studiosi cinesi hanno molto scritto al riguardo. Su tali argomenti si veda Mehmet Temel, *Atatürk Devrimlerinin Çin Aydınlarının Algılanışı ve XX. Yüzyılın İlk Yarısındaki Türk-Çin İlişkilerine Yansımaları*, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 21, 2007, pp.105-123.

chiamata “Patria e libertà”, che presto si ramificò tra lo stato maggiore dell’esercito confluendo anche nel Comitato Unione e Progresso, società segreta, come si è visto, ostile al sultanato. Nel 1909, quando vennero allo scoperto le azioni di insubordinazione dei “Giovani turchi”, il vecchio sultano venne destituito e il nuovo, Mehmed V, ripristinò la costituzione sospesa nel 1877, Mustafa Kemal era ancora una figura minore. Erano anni difficili e di mutilazioni esterne per l’Impero: la Bosnia Erzegovina venne annessa all’Austria-Ungheria, la Bulgaria proclamò l’indipendenza e Creta si unì alla Grecia.

Proprio a partire da questo periodo turbolento, Mustafa Kemal elaborò alcuni dei tratti salienti del suo futuro progetto politico: la laicità dello stato e il principio dell’estraneità dell’esercito alla politica. Ma sono ancora le azioni militari ciò che lo tengono impegnato: nel 1911 è in Libia con un corpo di volontari a combattere gli italiani, poi, nel corso delle guerre balcaniche, è in Tracia contro i bulgari.

Il suo valore militare viene però definitivamente confermato durante la Prima guerra mondiale: il ruolo giocato nella difesa di Gallipoli, assediata dalle truppe anglo-francesi dall’aprile 1915 al febbraio 1916, lo trasforma nell’“Eroe dei Dardanelli”.¹²⁹¹

È a partire da questo momento, una volta promosso generale di Brigata, che Mustafa Kemal, sfruttando la confusa situazione creatasi alla fine del conflitto, iniziò a progettare la guerra dell’indipendenza.¹²⁹²

¹²⁹¹ Scrive ancora Fabio Grassi: «Per il regime repubblicano turco, la battaglia di Gallipoli è l’inizio del riscatto nazionale turco e Mustafa Kemal ne è l’eroe assoluto. In entrambi questi “atti di fede” c’è non poca esagerazione, non poco anacronismo, e un nucleo di verità. Certamente la battaglia risollevò il morale del soldato turco, che si ricordò di essere capace di sconfiggere, se decentemente armato e ben guidato, qualunque nemico; allo stesso tempo la differenza di comportamento tra il soldato turco e quello arabo favorì lo sviluppo di un’identità-solidarietà di tipo etnico tendenzialmente alternativa con quella religiosa» (F. Grassi, *Atatürk. Il fondatore della Turchia moderna*, op. cit., p. 46).

¹²⁹² È bene comunque ricordare ancora altre vicende di carattere militare. Nel suo lungo viaggio dal Mar Nero all’Egeo, Mustafa Kemal attraversò terre abitate da quegli stessi contadini di etnia turca che avevano dato il proprio sangue durante la Prima Guerra Mondiale e ovunque si fermasse trovava nuovi volontari per quello che stava ormai diventando un “esercito di liberazione nazionale”. Giunto in prossimità della città di Sivas ebbe modo di accordarsi con il governatore della provincia per la scelta di alcuni delegati destinati alla conferenza di Balikesir, durante la quale avrebbero gettato le basi per il successivo e più importante congresso di Erzurum del Luglio 1919 in cui si consacrò il principio che il suolo turco era inviolabile e non assoggettabile ad alcun mandato amministrativo straniero, attraverso la stipulazione di un vero e proprio “Patto Nazionale”. Nonostante la grande autorevolezza di Mustafa Kemal, fino alla Conferenza di Sivas del settembre 1919, il movimento nazionale era ancora sprovvisto di un capo. Lo stesso movimento era ancora moderato e non si avevano tendenze rivoluzionarie. Queste idee erano però già abbastanza estremiste per il sultano, il quale diede ordine al capo militare del distretto centrale dell’Anatolia, Kazım Karabekir di arrestare Mustafa Kemal. L’addetto militare si trovò in una situazione alquanto difficile. Anch’egli di idee moderate e molto vicino alle posizioni di Kemal, si trovava tra due fuochi: ancora fedele al sultano, non voleva comunque interrompere il moto riformista che si era attivato a Sivas. Così, per non contravvenire agli ordini, rispose al sultano di non avere mezzi a sufficienza per arrestare il generale ribelle, credendo di aver preso tempo per raggiungere un accordo con Kemal stesso. Al contrario il Sultano, forse spinto da pressioni dei consiglieri britannici, trasferì l’ordine di arresto in mano a reparti curdi di stanza nell’Anatolia orientale che intrapresero una manovra di avvicinamento a Sivas, troppo somigliante al movimento di un esercito invasore per non risvegliare il sentimento popolare del ceto contadino turco. Dinanzi alla minaccia armata, Mustafa Kemal agì con prontezza, impegnando i soldati a lui fedeli nella lotta contro le truppe del sultano, tanto da sconfiggerle con una certa facilità. Venuta meno la possibilità di avere ragione dei ribelli con la forza, il Sultano passò a una tattica diplomatica che sembrò sortire gli effetti voluti. Invitò il parlamento di Sivas a rientrare nella legalità, trasferendosi a İstanbul. I membri del Parlamento, che avevano delle tendenze liberali, ma moderate, accettarono di buon grado. Una volta raggiunta İstanbul, l’organo legislativo avrebbe voluto proseguire l’opera di ammodernamento che aveva già cominciato a Sivas. Purtroppo, la differenza che passava tra un sovrano assoluto e un monarca costituzionale non piacque per nulla al Sultano e neppure ai Britannici, i quali decisero di intervenire per evitare rischi. Il 16 marzo 1920, truppe britanniche arrestarono tutti i membri del parlamento che non riuscirono a fuggire in tempo, condannandoli all’esilio a Malta. Rimaneva ancora libero Mustafa Kemal che aveva rifiutato di trasferirsi a İstanbul per non sottostare alla volontà del Sultano. Al fine di distruggere la minaccia che ancora

Nella notte tra il 21 e il 22 giugno 1919, emanò la cosiddetta «circolare di Amasya». Forte dall'appoggio delle diverse correnti del nazionalismo turco, dichiarò il governo ottomano incapace di far fronte alla crisi del Paese, e creò un "contropotere" in Anatolia centrale. Mentre le truppe alleate procedevano all'occupazione di İstanbul e all'arresto di tutti i capi nazionalisti, Mustafa Kemal riaprì le trattative con la Russia bolscevica per stabilizzare i confini orientali, lasciandole la Georgia e tenendo l'Armenia. Allo stesso tempo eliminò l'opposizione di sinistra all'interno del governo, mettendo progressivamente a tacere qualsiasi voce dissenziente, sia ispirata all'internazionalismo comunista sia facente capo alle posizioni conservatrici di notabili e latifondisti.¹²⁹³

Consolidando al contempo la sua posizione militare (ricoprì fino al 1922 la carica di comandante in capo della nascente Turchia post-ottomana), riuscì a sconfiggere l'esercito greco (vittoria del Sakarya), che a partire da İzmir aveva occupato ampia parte dell'Anatolia occidentale e puntava ormai verso la conquista di Ankara. I greci furono definitivamente costretti ad abbandonare il territorio turco e il loro avamposto di İzmir (nel 1923 i due Paesi giunsero ad un accordo per un ingente trasferimento di popolazioni: cinquecentomila turchi e mussulmani lasciarono la Grecia mentre un milione e mezzo di greci dovettero

costituiva per il potere dell'impero, sia l'armata del Sultano sia le truppe greche di İzmir cominciarono a convergere sul centro dell'Anatolia col compito di porre fine alla rivolta.

¹²⁹³ Possiamo comunque dare ancora qualche dettaglio. Prima di occuparsi della situazione militare che era già molto preoccupante, Mustafa Kemal decise di sistemare quella politica, altrettanto complicata. Ad Ankara riunì i membri del Parlamento che erano riusciti a sfuggire alla cattura e diede vita a un'Assemblea Nazionale permanente che lo nominò capo del governo provvisorio e dell'esercito col titolo di Maresciallo. Essa assunse anche i poteri straordinari per affrontare l'imminente pericolo, divenendo un organo rivoluzionario a tutti gli effetti. Ottenuta quella legittimazione costituzionale che ancora gli mancava, Mustafa Kemal si accinse a contrastare il problema maggiore, cioè il nemico che con una marcia forzata stava avanzando verso la nuova capitale. Le uniche truppe che in un primo momento furono disponibili per contrastare questa minaccia furono un'accozzaglia di irregolari e volontari, spesso raggruppati in bande difficilmente controllabili dal governo. La più consistente tra esse fu definita "Armata Verde" ed era agli ordini di tale Edhen, un avventuriero che approfittava della guerra civile per arricchirsi per mezzo di saccheggi e requisizioni non autorizzate. Sebbene egli non avesse risposto agli ordini di Mustafa Kemal, il suo apporto fu fondamentale in quanto l'Armata Verde contribuì a rallentare la marcia delle truppe del Sultano, consentendo al governo, con l'opera diplomatica di due fedelissimi di Kemal, İsmet e Fevzi Pasha, di ottenere i finanziamenti necessari per acquistare armamenti all'estero. Sorprendentemente le nazioni che si dimostrarono più generose nel collaborare con Ankara furono l'Italia e la Francia che avevano già compreso come la politica inglese nella regione andasse contro i loro stessi interessi. Preferivano di gran lunga uno stato turco indipendente, ma pacifico, piuttosto che una minaccia continua nei confronti dei loro possedimenti in Siria e nel Dodecaneso. Con le nuove forniture fu possibile addestrare un nucleo di truppe professionali che sotto il comando di İsmet Pasha fermarono i greci nella battaglia di İnönü, garantendo al loro comandante il soprannome che lo avrebbe accompagnato per il resto della vita. Questo primo successo fu seguito da una campagna in Armenia da parte di Kazım Kara Bekir, definitivamente passato dalla parte di Mustafa Kemal. Sconfitto l'esercito armeno si arrivò all'occupazione della città di Kars e alla piena collaborazione con le truppe bolsceviche russe. I comunisti, anch'essi in quel periodo in lotta contro le forze alleate che tentavano di abbattere il nuovo regime di Mosca, si rivelarono dei preziosi alleati, intervenendo in favore dei Turchi per garantire la sicurezza nel Caucaso. Ciononostante, i successi militari sarebbero rimasti ben poca cosa se non fossero stati accompagnati da un'intensa attività diplomatica. Facendo leva sul malcontento crescente in Francia e in Italia nei confronti dell'alleato inglese che stava facendo la parte del leone in Medio Oriente, Kemal propose alle due nazioni una pace separata con la Turchia nazionalista. Entrambe, in cambio di ampie rassicurazioni economiche di sfruttamento delle materie prime turche, acconsentirono a ritirare le proprie truppe e a concludere accordi di pace indipendenti dalla Gran Bretagna. Ancora più importante fu il Trattato di pace stipulato con la Russia nel Marzo 1921, col quale per la prima volta dopo due secoli, le due nazioni tracciavano un confine sicuro tra di esse, pacificando in via definitiva la regione caucasica.

abbandonare l'Anatolia¹²⁹⁴). Sorte non migliore toccò in quegli stessi anni ad armeni e curdi (il Kurdistan venne di fatto amministrato da Ankara come una colonia).¹²⁹⁵

Ormai l'ex impero multi-etnico ottomano era ridotto ad una nazione con il suo nucleo etnico centrale in Anatolia. Atatürk poté ora dedicarsi pienamente al suo programma politico di riforma sociale, culturale e nondimeno simbolica.¹²⁹⁶ Il 29 ottobre 1923 nacque ufficialmente la Repubblica di Turchia, con Atatürk eletto alla carica di presidente (conservò anche la carica di presidente del partito, il "Partito del Popolo"). Tra le prime iniziative tese a mettere in pratica i principi del suo programma politico, nazionalista e laicista, ci furono, come si è visto, la chiusura delle scuole religiose in favore di un sistema di istruzione pubblica centralizzato, l'abolizione dei tribunali religiosi e la cancellazione del divieto alla vendita e al consumo di bevande alcoliche.¹²⁹⁷

¹²⁹⁴ Lo scambio di popolazioni con la Grecia fu, in effetti, di grande importanza per la pacificazione della regione. Grazie a un'attività diplomatica di alto profilo insieme al presidente greco del momento, Eleftherios Venizelos, Atatürk si accordò affinché la popolazione Turca della Tracia Occidentale si trasferisse in Turchia, prendendo possesso dei beni dei Greci della Tracia Orientale e viceversa. Questa mossa permise un passaggio quasi indolore di migliaia di individui attraverso una frontiera che fino ad allora era stata un confine d'odio.

¹²⁹⁵ Secondo il Piano delle riforme nell'Est, approvato nel 1927 e operativo negli anni immediatamente seguenti con l'istituzione di un regime ferreo e d'impronta militare, «l'uso della lingua curda nei luoghi pubblici venne proibito, e nelle regioni orientali i curdi non potevano più prestare servizio nella magistratura. Negli anni trenta la linea politica si fece ancora più drastica, e si arrivò a negare ufficialmente l'esistenza di una distinta identità curda. Ora i curdi venivano ufficialmente considerati ex tribù turche che avevano perso le loro caratteristiche originarie in conseguenza dell'influenza della cultura persiana» (E. J. Zürcher, *Porta d'Oriente. Storia della Turchia dal Settecento a oggi*, op. cit., p. 208).

¹²⁹⁶ Ancora Grassi ha sintetizzato questo programma nel "manifesto" del kemalismo: «funzione pedagogica assegnata alle classi occidentalizzate; lotta di liberazione nazionale come prima fase di una non meno importante rivoluzione politica e culturale; necessità di non limitarsi alla strumentale acquisizione degli *output* tecnologici della civiltà occidentale ma di assorbire profondamente tutti i suoi valori spirituali ed estetici. [...] Distruzione della vecchia Turchia non come umiliazione della cultura del suo popolo, ma come recupero dei suoi genuini valori e delle sue genuine qualità, smarriti o emarginati nella civiltà islamica» (F. Grassi, *Atatürk. Il fondatore della Turchia moderna*, op. cit., pp. 84-5).

¹²⁹⁷ Ripercorriamo, comunque, ancora qualche passaggio. Eliminata la possibilità di essere attaccata su più fronti, la Turchia si impegnò a fondo nell'opposizione ai greci che nel frattempo erano riusciti a conquistare Eskişehir. L'esercito turco, arretrato fino al fiume Sakarya, oppose resistenza, durante una battaglia che durò due intere settimane. I Turchi non vinsero lo scontro, ma dimostrarono che non si poteva piegarli senza annientarli completamente. Così i greci furono costretti a ritirarsi in direzione di İzmir, andando incontro a una serie impressionante di sconfitte. Nel settembre 1922 l'esercito turco entrò vittoriosamente a İzmir, liberando tutta la Turchia asiatica. Rimaneva pur sempre la minaccia greca su Istanbul, attraverso la Tracia Occidentale. Qui erano di stanza anche truppe inglesi per controllare gli stretti e Mustafa Kemal non osò attaccarle direttamente. Invece, tornò a usare l'arma diplomatica che aveva già sapientemente dimostrato di saper sfruttare. Lloyd George, pressato da vicino dalla coalizione che appoggiava il suo governo, fu costretto a cedere e chiedere un armistizio con i Turchi, firmato il 29 settembre 1922. L'anno successivo fu convocata a Losanna una conferenza sugli stretti che vedeva due blocchi contrapposti. Da una parte la Russia e la Turchia, stati rivoluzionari usciti vittoriosi dalle guerre contro l'occidente, e dall'altra Francia, Gran Bretagna e Italia, le tradizionali potenze coloniali. Queste ultime avrebbero voluto l'apertura del Bosforo alle navi da guerra di tutte le nazioni, proposta considerata inaccettabile sia dalla Turchia sia dalla Russia. In particolare, la Turchia pretendeva la possibilità di chiudere il passaggio alle navi di nazioni con cui fosse stata in guerra, esattamente le stesse richieste fatte dal Sultano (che era stato deposto con la dichiarazione della Repubblica Turca del 29 ottobre 1923). Si arrivò a un compromesso che richiedeva la smilitarizzazione degli stretti e la creazione di una Commissione Internazionale di controllo su di essi. Questa soluzione di ripiego fu accolta dalla Turchia per due ragioni fondamentali: 1) si dubitava molto della vera amicizia della Russia, per cui si preferì riavvicinarsi all'Occidente; 2) Mustafa Kemal era sicuro che la Gran Bretagna non avrebbe avuto abbastanza forza diplomatica per imporre il rispetto di quelle condizioni. Infatti, nel Trattato di Montreux del 1936, la Turchia riuscì a ottenere i diritti di fortificazione e di blocco che gli servivano. Sempre nella Conferenza di Losanna furono indicati i confini occidentali della Turchia che riguadagnò Istanbul, Edirne (Adrianopoli) e tutta la Tracia Orientale. Si raggiungevano così i confini di quello stato-nazione che era nei progetti di Atatürk. Si riuscì persino a far abolire l'istituto delle capitolazioni. Esso consisteva in un particolare privilegio giudiziario che permetteva agli stati occidentali di far giudicare qualunque controversia che implicasse un proprio

Anche sul piano economico le riforme non furono meno importanti: Atatürk elaborò un programma per uno svecchiamento delle campagne in favore della nascita di una borghesia terriera imprenditoriale e gettò le basi per l'industria, ma senza far quasi appello a investimenti stranieri, a indebitamento, a svalutazione o a spese per grandi opere pubbliche.¹²⁹⁸ Il risultato fu uno sviluppo modesto, spesso frenato, ma che salvaguardò il Paese da possibili crisi congiunturali. Tra la fine degli anni Venti e la prima metà degli anni Trenta, nonostante una progressiva chiusura al multipartitismo e l'accentuazione della vocazione "dittatoriale" (le forze armate rimasero sempre saldamente nelle sue mani), Atatürk non pose fine al suo piano di occidentalizzazione, anche sul piano della ridefinizione simbolica nella moderna Turchia. Come, infatti, si è visto, vietò l'uso della religione a fini politici, provvide alla soppressione del Califfato¹²⁹⁹, pose le basi di un nuovo codice penale ispirato al "codice Zanardelli"¹³⁰⁰, avviò una campagna per "civilizzare" l'abbigliamento e i costumi, fino al punto di approvare leggi che vietavano l'uso del turbante e che imponevano ai pubblici funzionari di non portare la barba, abolì l'insegnamento obbligatorio dell'arabo, introdusse il calendario gregoriano

cittadino secondo le leggi e la procedura della madre patria. Ciò era sempre stato visto come una sorta di tutela legale di tali stati nei confronti della Turchia e la sua revoca coincise con la riconquista di una piena libertà giuridica. Gli obiettivi raggiunti già nel 1923 da Kemal costituivano soltanto l'inizio della sua opera ed egli ne era pienamente cosciente. Lo si può desumere dalle sue stesse parole: «Dopo i trionfi militari che abbiamo ottenuto con le baionette, le armi e il sangue, dobbiamo lottare per raggiungere vittorie in campi quali la cultura, la scolarizzazione, la scienza e l'economia [...] i benefici durevoli delle vittorie dipendono solo dall'esistenza di un esercito di educazione».

¹²⁹⁸ Su tali argomenti vedi anche Sinan Meydan, *İşte Türkiye'nin Kurtuluş Reçetesi, Akl-ı Kemal, Atatürk'ün Akıllı Projeleri*, İnkılap Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret AŞ İstanbul, 2012.

¹²⁹⁹ In effetti, la caduta del Califfato non comportò soltanto una rivoluzione politica, ma anche ecclesiastica e giuridica. Infatti, la carica del Califfo, per come si era sviluppata durante i secoli dell'Impero Ottomano, era divenuta anche l'espressione temporale dell'Islam con la conseguenza di creare un'influenza araba in Turchia. Se davvero Kemal voleva trasformare la propria patria doveva anche separare la legge ecclesiastica da quella civile e ristrutturare l'apparato clericale. Lo *Sheik-ul-Islam*, che in quanto a poteri poteva essere paragonato a un papa medioevale, doveva scomparire insieme al Califfo per dare seguito alla Rivoluzione. Infatti, fin dalla conversione dei Turchi all'Islam, la *Sha'ria* o legge coranica aveva costituito la base giuridica della nazione. Certo, già a partire dal XVI secolo, si era cercato di emendare questa legge ecclesiastica con l'introduzione di alcune "leggi dell'uomo", ma ancora nel 1908 i Giovani Turchi non avevano potuto evitare che lo Sheik sedesse nel gabinetto del governo, mostrando la propria importanza. Kemal abolì la carica, trasformando la Turchia in una nazione secolare, sull'esempio della Francia e della Russia rivoluzionarie. Oltre ai motivi giuridici vi furono anche ragioni economiche per questa trasformazione, perché lo stato incamerò i cospicui beni delle Evkaff, istituzioni religiose che possedevano patrimoni rilevanti, risanando almeno in parte il preoccupante deficit statale provocato dalla Prima Guerra Mondiale e dalla Guerra d'Indipendenza. La riforma di Mustafa Kemal non fu però anticlericale, anzi ebbe risvolti decisamente positivi per la religione. Per esempio fu ordinato di tradurre in Turco il Corano che fino ad allora era stato scritto solo in arabo, permettendo ai ceti meno istruiti di avvicinarsi alla parola di Dio. Del resto, nonostante le riforme di Mustafa Kemal abbiano contribuito a diminuire fortemente il potere del clero musulmano, egli non fu mai un vero anticlericale.

¹³⁰⁰ La grande rivoluzione giudiziaria costituì, in effetti, un'impresa epocale. Furono proclamati tre nuovi codici: il penale ispirato all'esperienza italiana, il civile improntato sul codice svizzero e il commerciale derivato dalla pandettistica tedesca. La *Sha'ria* non fu abbandonata completamente, poiché si permise ai cittadini di rispettarla nella vita privata, ma nei rapporti ufficiali davanti agli organi dello stato, comprese le istituzioni giudiziarie, solo le leggi proclamate dalla Repubblica avevano piena vigenza, arrivando alla effettiva separazione tra Stato e 'Chiesa'. Il passaggio dalla tradizione dell'Impero Ottomano al nazionalismo repubblicano non fu immediato e non si compì prima del 1930, tanto che ancora nel 1925 esisteva un apposito ministero degli affari religiosi che si doveva occupare del ruolo del clero in rapporto al governo. Alla fine di questo lungo processo di evoluzione, nacque una nazione che si poteva ben definire moderna, nella quale ogni istituzione aveva la sua sfera di competenza, senza intromissioni e senza interferenze.

e la festività domenicale (misure rivoluzionarie dal punto di vista simbolico).¹³⁰¹ Di stampo prettamente simbolico fu anche il tentativo (“autoritario”¹³⁰²) di esaltare la storia turca preislamica rispetto a quella dell’Impero ottomano. Nel 1935 il “movimento per la riforma della lingua” lanciò, infatti, il *Güneş-dil torisi* (Teoria della lingua-sole). Tale teoria sosteneva che tutte le lingue avessero un’origine comune in una lingua primordiale parlata in Asia centrale, che tra le lingue moderne il turco fosse quella più vicina alla forma originaria e che ogni lingua si fosse evoluta da quella primordiale attraverso il turco.¹³⁰³ Ormai la Turchia, nata dalla dissoluzione del grande impero ottomano a seguito della prima guerra mondiale, era diventata, grazie al “Padre dei Turchi”, una nazione laica e nazionalista.¹³⁰⁴ Tuttavia, su questo piano, la volontà di Atatürk non fu, come si è ricordato, quella di eliminare l’Islam ma di combatterne gli aspetti arcaici e le usanze retrograde. Intendeva allontanarlo dalla sfera pubblica e, in un certo senso, di modellarlo attraverso la legge. La sua preoccupazione era quella di elaborare

¹³⁰¹ Sul piano simbolico, come si è già ricordato, si ottenne anche l’abbandono di alcune tradizioni molto radicate, a partire dal fez, il copricapo tradizionale turco e dall’uso del solo nome proprio accanto al titolo o rango personale, per finire con l’adozione del calendario occidentale al posto di quello islamico. Furono riconosciuti i soprannomi che ebbero valenza di cognome. Mustafa Kemal scelse per sé quello di Atatürk.

¹³⁰² Occorre, però, precisare, nel caso di Atatürk, cosa si debba intendere per autoritarismo e dittatura. Ogni nazione che esce da un periodo di lunga stasi attraverso una rivoluzione è soggetta al rischio di cadere nella dittatura. La Turchia, in qualche modo, evitò che tale misura diventasse una condizione stabile seppur si riconobbe la sua utilità. Già negli anni della guerra d’indipendenza si erano delineate le forze che avrebbero comandato dopo la vittoria finale: il partito liberale, moderato e composto dai più tradizionali esponenti dei “Giovani Turchi” che volevano una transizione meno traumatica dal passato alla modernità e trovavano i loro sostenitori nel clero e nel ceto dei commercianti; il partito radicale che si sarebbe trasformato in partito populista durante il governo di Atatürk, teso a una Rivoluzione completa e senza impedimenti. Il pretesto per eliminare gli oppositori politici arrivò con una rivolta della popolazione curda. Questa popolazione non aveva mai accettato il dominio turco nemmeno ai tempi dei sultani, comunque una popolazione amica del popolo turco che aveva combattuto a fianco dei turchi come fratelli contro gli invasori, ma poi per via dei giochi diplomatici, purtroppo messi contro i turchi da parte dei poteri imperialisti, creando una forte frattura all’interno della Nazione. Dunque, durante la rivoluzione era stata dalla parte del governo di İstanbul, così al momento della loro rivolta, la repressione fu severissima. L’esercito turco fu impegnato a lungo nel disperdere le bande armate. Atatürk fece poi approvare uno Statuto di leggi che in pratica gli conferiva tutti i poteri. Si circondò di una guardia nazionale di “*Lazî*”, musulmani georgiani, che costituivano il suo braccio armato. Sciolse i partiti di opposizione, ma permise ai loro esponenti di spicco di entrare nel Partito Populista. Alcune frange estremiste dell’opposizione tentarono di assassinare Kemal in occasione di un suo discorso a İzmir. L’ideale di Atatürk era di arrivare a una democrazia di stampo occidentale, ma aveva riconosciuto l’impossibilità della nazione turca di raggiungere questo traguardo nei primi anni venti. Solo una guida forte avrebbe potuto evitare il caos. Passati i primi anni di sbandamento, Mustafa Kemal si adoperò affinché si creassero i presupposti per una transizione senza dolore verso la democrazia. Innanzi tutto volle sperimentare la creazione di un’opposizione democratica al suo governo. Credè una fazione interna al Parlamento sotto la guida di Fethi Bey che ebbe il compito di contrastare i progetti della maggioranza. Sul principio l’esperimento sembrò funzionare, ma ben presto degenerò in una vera e propria rissa tra parlamentari, non abituati agli scontri dialettici dell’aula. Si arrivò persino allo scontro fisico tra gli esponenti delle fazioni opposte, tanto che Atatürk fu costretto a porre termine al suo tentativo. Provò pure a effettuare elezioni provinciali con metodo strettamente democratico. Egli riteneva che se a livello locale la popolazione si fosse abituata ai principi della democrazia diretta, in seguito sarebbe stato più semplice eleggere un Parlamento davvero rappresentativo. Il risultato fu ancora meno edificante del primo tentativo. I delegati locali furono eletti con metodo clientelare, cosicché dopo poco tempo la delazione reciproca su fenomeni di corruzione e di scambio di voti divenne la regola, anziché l’eccezione. Atatürk dovette così abolire queste riforme premature. Una delle sue migliori qualità fu proprio di comprendere il grado di preparazione del proprio popolo. Quando si accorgeva che un’iniziativa non era adatta al periodo storico in cui viveva, non faceva altro che fermarsi e attendere i tempi migliori per proseguire.

¹³⁰³ E. J. Zürcher, *Porta d’Oriente. Storia della Turchia dal Settecento a oggi*, op. cit., p. 231.

¹³⁰⁴ Il tutto, però, senza sanare quella che Grassi definisce la contraddizione di fondo dell’uomo Atatürk, che nel sentirsi investito di una “missione” praticò per tutta la vita una corsa verso l’Occidente facendo però uso di metodi cari al “dispotismo asiatico”.

strutture religiose che non fossero d'ostacolo alla modernizzazione e che fossero controllabili da organi politici centrali.

Sta di fatto che alla base dell'immaginario simbolico turco, Mustafa Kemal il *Gazi*, il condottiero vittorioso, Atatürk, il Padre della nazione, ricopre certo un ruolo importantissimo. Attorno a lui si sono formate storie militari, mitologie e credenze politiche incrollabili. Da capo militare Atatürk si è trasformato in motore della fase costituzionale e partitica, in statista e guida geniale. Dopo la fondazione della Repubblica, in questa veste, non esce più di scena.

Sul piano concreto Atatürk non ha costruito uno Stato occidentale di stampo europeo, ma ha dato vita a un movimento politico diretto alla fondazione di un modello statale inedito e alternativo (sistema politico e sistema militare vanno necessariamente accostati per comprendere l'organizzazione e le influenze reciproche delle élite e delle masse).

Il decennio dal 1928 al 1938 (anno della morte di Atatürk) aveva profondamente trasformato la nazione turca.¹³⁰⁵ L'operato del primo presidente della Repubblica Turca può essere sintetizzato in una sua frase molto eloquente, che ricorda, in qualche modo, la dottrina medievale dei *due corpi del re* di cui prima si è parlato: «Ci sono due Mustafa Kemal. Uno è il Mustafa di carne e sangue che ora è qui davanti a voi e che scomparirà, l'altro siete voi, tutti voi che siete qui e che andrete ai lontani angoli della nostra terra per diffondere gli ideali che devono essere difesi con la vostra vita se necessario. Io esisto per i sogni della nazione e il lavoro della mia vita è farli divenire realtà». Di lui rimane viva oggi più che l'immagine del rivoluzionario quella dell'uomo d'ordine. Un po' come De Gaulle per la Francia.¹³⁰⁶ Sta di fatto, però, che ancora oggi, malgrado i tentativi più o meno efficaci dell'attuale governo di occultare il suo operato, Atatürk rimane oggetto di un culto della personalità ancora molto forte (i bambini a scuola devono impararne a memoria i discorsi più importanti).

Non si tratta certo di una novità nella storia. Si è prima ricordato come nell'antica Roma, le immagini degli imperatori, soprattutto a partire da Augusto, siano entrate a far parte del mito di Stato: le raffigurazioni di Augusto comparivano ovunque, su piazze, palazzi, monete ecc., e tali immagini perduravano nel corso del tempo imprimendosi simbolicamente nella mentalità collettiva. Anche le immagini e i simboli in tempi più vicini ai nostri ci ricordano, in vari contesti, il culto della personalità: Lenin, Stalin, Hitler, Mussolini, Mao, per fare degli esempi. Tuttavia, con Atatürk, mai si ebbe identificazione maggiore tra un singolo individuo e una nazione nel suo insieme. Le immagini del "Padre dei turchi" sono presenti in ogni angolo della Turchia: monumenti, murales, quadri; oggetti vari (piatti, tazzine ecc.) vengono venduti ai turisti. A İstanbul, lungo il Bosforo, cartelloni con immagini delle

¹³⁰⁵ Il successore alla presidenza della Repubblica, İsmet İnönü Paşa, seppe proseguire la politica riformatrice del suo predecessore, ma ebbe il vantaggio di avere il cammino già tracciato dall'esempio di Mustafa Kemal. La politica di neutralità tra Oriente e Occidente fu mantenuta anche durante la Seconda Guerra Mondiale, preservando la Turchia dagli orrori di quel conflitto.

¹³⁰⁶ «Tra i vari accostamenti fatti alla figura di Atatürk – spiega Grassi –, quello con De Gaulle è il più convincente: entrambi presero in mano le sorti del loro paese nel momento della disfatta e dell'asservimento; entrambi furono militari di carriera che si trovarono ad essere dei resistenti e dei ribelli, ma erano e vollero sempre apparire uomini dello Stato e della legge; entrambi erano socialmente conservatori e tuttavia furono anche, nei campi in cui lo ritenevano opportuno, decisi modernizzatori» (F, Grassi, *Atatürk. Il fondatore della Turchia moderna*, op. cit., p. 376).

imprese di Atatürk fiancheggiano il viale alberato, il *Dolmabahçe caddesi*, che conduce fino al borgo di Ortaköy. Molti sono i “luoghi di culto” a lui dedicati e molte sono le celebrazioni e feste in suo onore, così come le vie, le piazze intitolate al suo nome e le monete, le banconote, i francobolli che riportano la sua effigie. Ancora sue immagini circolano sui social, e malgrado gli intenti di offuscarne la memoria, il volto di Atatürk è bene impresso nella memoria collettiva del popolo turco.

Al contrario di molti uomini politici, soprattutto i “dittatori” del XX secolo che, una volta crollati i governi che li sostenevano, hanno visto le loro immagini rimosse o abbattute, i loro nomi cancellati dalle intitolazioni cittadine, Atatürk rimane ancora un simbolo della nazione, anzi, il più vistoso e acclamato simbolo politico della Turchia (anche perché se non fosse stato per lui, la Turchia sarebbe stata smembrata e annullata come paese).¹³⁰⁷ Solo in India, forse, troviamo un suo equivalente: in Gandhi, altro “padre” della nazione; ma quest’ultimo, seppur sia stato un uomo politico di cruciale importanza per la lotta della liberazione indiana e per la realizzazione della nazione, non è mai stato uomo di governo. Atatürk invece lo è stato, dal 1923 al 1938. E il suo nome e la sua immagine ricoprono ancora un alto valore simbolico per la nazione che, a quasi un secolo di distanza, ha fondato.

Dopo la sua morte avvenuta a İstanbul nel Palazzo Dolmabahçe il 10 novembre 1938, le spoglie di Atatürk furono portate ad Ankara in una cornice di grandiose manifestazioni di dolore e di cordoglio, per riposare temporaneamente nel Museo etnografico. Nel 1953 fu infine sepolto in un grande mausoleo, *Anıtkabir*, costruito appositamente su quella che allora era una collina alla periferia della capitale, ma che adesso si trova nel centro cittadino.¹³⁰⁸

Anche dopo la sua morte, Atatürk sarebbe stato onnipresente nella vita politica e sociale della Turchia, soprattutto sul piano simbolico: le sue immagini, infatti, ancora oggi (malgrado la maturazione di un clima politico, sociale e culturale diverso) sono ovunque nelle cartoline, nelle fotografie e nei manifesti. Statue e busti di Atatürk sono ancora esposti negli uffici della pubblica amministrazione, delle banche, delle aziende e nelle case della gente. Nella memoria collettiva dei turchi, Atatürk incarna la rivoluzione turca. Il suo culto della personalità dura a tutt’oggi. Come scrive Adriana Destro,

«Kemal è l’autore della Turchia, di quella militare e di quella civile. Lui, proveniente dalla scuola militare e dall’esercito, ha modellato l’identità profonda di questo paese. Molte le prove. La sua figura ricorda passioni umane, lotte patriottiche e conflitti di parte. La sua azione ha segnato l’area laica e religiosa in tutte le istituzioni. La sua effigie appartiene al “mondo” della idealità e della vita concreta della stragrande maggioranza turca e musulmana del paese. Molte scuole, caserme, università, luoghi pubblici gli sono intitolati. Hanno costruito la sua memoria (con modalità che ricordano quelle usate “altrove” a proposito di santi, papi, condottieri, monaci, monarchi)».¹³⁰⁹

L’azione di Atatürk si tradusse in progetti politici e culturali travolgenti. Mitizzata e proposta come esempio, la sua persona fu definita e valorizzata come “paterna”, protettiva, tutelare. Fu il simbolo e il vertice di tutti i popoli turchi. Decine di milioni di persone si identificarono con il grande leader. La

¹³⁰⁷ Per una visione completa del significato di Atatürk in Turchia e nel mondo si vedano anche G. Derleyen - A. Köklügiller (a cura di), *Dünya'nın Gözünde Atatürk*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2010.

¹³⁰⁸ E. J. Zürcher, *Porta d'Oriente. Storia della Turchia dal Settecento a oggi*, op. cit., p. 224.

¹³⁰⁹ A. Destro, *I volti della Turchia. Come cambia un paese antico*, op. cit., p. 178.

memoria contemporanea del Paese, soprattutto a livello popolare, continua a ripromuovere i ricordi di questo salvatore e guida ammirata, amata, rispettata e anche criticata, ma mai dimenticata: anzi, simbolicamente, totalmente mitizzata e immortalata.

I.3) Nazionalismo e laicità Kemalista

Come si è visto, Mustafa Kemal *Paşa* aveva cominciato a consolidare la propria posizione politica anche prima che la guerra d'indipendenza giungesse formalmente alla sua conclusione con la firma e la ratifica del Trattato di Losanna. A questo scopo, come ricorda Erik J. Zürcher, «aveva modificato la Legge sull'alto tradimento, sciolto l'Assemblea, tenuto sotto stretto controllo le elezioni e creato un nuovo partito, il Partito del popolo, che si era impossessato dell'intera organizzazione della “difesa dei diritti”». ¹³¹⁰ Questo processo di consolidamento e di concentrazione del potere nelle mani di Mustafa Kemal e di un'Assemblea e di un partito posti sotto il suo completo controllo continuò anche dopo l'avvento della pace.

Dopo il trattato di Losanna (firmato il 24 luglio 1923) e i successivi trattati di Ankara, Londra e Baghdad, era nata la nuova Turchia definita nel suo aspetto territoriale e demografico attuale. Sempre nel 1923, come più volte si è ricordato, fu proclamata la Repubblica, ma più che questa data simbolica, fu l'abolizione del sultanato a rappresentare una rottura storica con l'impero ottomano e a permettere al potere kemalista di creare un nuovo regime nettamente distinto da quello diretto dal Comitato unione e progresso. ¹³¹¹

Il sistema politico che nel 1923 ereditava la repubblica era al tempo stesso pluralista (le condizioni della guerra avevano, infatti, spinto ad accettare un “secondo gruppo” politico che raggruppava ex unionisti e liberali, un Partito comunista, i cui dirigenti furono uccisi nel 1921, e alcune tendenze politiche islamiste) e subordinato all'autorità di Mustafa Kemal. Nel 1923 e 1924 i due “gruppi” più importanti si trasformarono in partiti politici: il Partito del popolo (ribattezzato Partito repubblicano del popolo) di Mustafa Kemal (statalista, nazionalista e “rivoluzionario”) e il Partito progressista repubblicano (liberale e moderato). Tale pluralismo, però, non durò a lungo: la legge del «ristabilimento dell'ordine» (4 marzo 1925), tra gli altri provvedimenti repressivi (specialmente riguardo alla stampa e alla libera espressione), mise al bando il Partito progressista. Il sistema politico, per il momento, rimaneva dunque monopartitico.

In quel periodo, tuttavia, l'esatta natura del nuovo Stato turco non era ancora ben definita. Il sultanato ottomano era stato abolito quasi un anno prima (il 1° novembre 1922), e il Paese era governato dall'Assemblea nazionale, che eleggeva direttamente non solo il presidente ma anche tutti i ministri del governo (i *vekil*, “commissari”). Comunque sia, dal punto di vista costituzionale, il rapporto fra i poteri dell'Assemblea e quelli del califfo, Abdülmecid Efendi, non era chiarito. Si è visto, infatti, che il

¹³¹⁰ Ivi, p. 201.

¹³¹¹ Ancora sulla rivoluzione turca si veda Emre Kongar, *Devrim Tarihi ve Toplum Bilinci Açısından Atatürk*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012.

califfato, quale era stato concepito nel 1922, aveva una funzione puramente religiosa, ma era inevitabile che molti continuassero a considerare il califfo come capo dello Stato, foss'anche solo da un punto di vista cerimoniale (posizione, comunque, di alto valore simbolico). La sua giurisdizione, inoltre, travalicava i confini dello Stato turco e – almeno in teoria – si estendeva all'intero mondo musulmano. Sta di fatto che il 1° marzo 1924, subito dopo l'inaugurazione del nuovo anno parlamentare (la Repubblica turca fu proclamata il 29 ottobre 1923), il califfato fu abolito e tutti i membri della dinastia ottomana furono espulsi dal Paese. Ad aprile fu adottata una nuova costituzione repubblicana, in sostituzione di quella ottomana del 1876, poi modificata nel 1908 e di nuovo nel gennaio del 1921.

Una volta assicuratisi il completo dominio della scena politica, Mustafa Kemal e il suo governo intrapresero un ampio programma di riforme.

Ora, ogni riforma, che sia di carattere economico, giuridico, sociale, culturale, religioso o politico, è anche una riforma di carattere simbolico; tanto più perché ai simboli viene affidata la funzione di rendere immediatamente visibile il contenuto delle azioni e relazioni di rilievo sociale, di manifestare un nuovo orientamento politico e di ricostituire, a livello emotivo, i nuovi criteri di integrazione sociologica e di identità culturale (il che comporta anche, come si è visto, la sostituzione o l'abolizione dei simboli che, in precedenza, ricoprivano questo ruolo e avevano assolto a tale funzione).

Le riforme kemaliste intendevano creare una società alternativa ai sistemi tradizionali ottomani e sconfessare un ordine sociale pieno di disparità e inibizioni. La Turchia diventava allora un luogo di sperimentazione simbolica di forme culturali e politiche radicali, innovative sotto diversi punti di vista. Nel settembre del 1925 molti mausolei religiosi (*türbe*) e moltissimi conventi dervisci (*tekke*) furono chiusi, e a novembre, come si è già ricordato, il turbante e il fez, il rosso cappello di feltro che era stato tradizionalmente copricapo dei gentiluomini ottomani sin dall'epoca di Mahmud II, furono proibiti e sostituiti con cappelli o berretti in stile occidentale. Come era ovvio, questi provvedimenti, di rilevante significato simbolico, incontrarono un'ostinata resistenza da parte della popolazione. *Tekke* e *türbe* avevano un ruolo importante nella vita quotidiana dei musulmani, e il cappello era considerato un simbolo dell'Europa cristiana. I tribunali dell'indipendenza fecero la loro parte nel soffocare questa opposizione.

Nella prima metà del 1926, come già detto, furono adottati il calendario europeo, il codice civile svizzero e il codice penale dell'Italia fascista. Fu approvata una serie di leggi per la ristrutturazione del sistema bancario e, tranne che nell'esercito, furono aboliti tutti i titoli di cortesia (come *Bey*, *Efendi* o *Paşa*). Come ricorda ancora Zürcher:

«Insieme all'abolizione del sultanato e del califfato e alla proclamazione della Repubblica, questi provvedimenti costituiscono la prima ondata delle riforme kemaliste, che rappresentarono chiaramente un'estensione delle *Tanzimat* e delle riforme unioniste, le quali avevano laicizzato la maggior parte del sistema giuridico e scolastico. Avendo relegato il sultano-califfo a un ruolo puramente simbolico e avendo rimosso il *şeyhülislam* dal governo, lo Stato stesso era già in larga misura laicizzato. La religione islamica era stata la religione di Stato dell'impero, e così fu anche all'inizio della Repubblica».¹³¹²

¹³¹² Ibid.

La principale innovazione dei kemalisti fu la completa laicizzazione del diritto di famiglia, che con l'abolizione dei matrimoni religiosi e della poligamia incise sulla vita quotidiana della popolazione.

Il periodo post-bellico si chiuse simbolicamente con un discorso (*Nutuk*) di trentasei ore che Mustafa Kemal tenne davanti al congresso del Partito repubblicano del popolo dal 15 al 20 ottobre 1927; veniva ricostruita, in quell'occasione, la storia del movimento nazionale turco (in quanto movimento per l'istituzione di un nuovo Stato) dal 1919 al 1927, ma si concludeva con la nascita del Partito repubblicano progressista nel 1924. Il valore simbolico di questa ricostruzione ha fatto sì che il testo sia divenuto la base di quasi tutta la storiografia turca da allora fino ai giorni nostri.

Il *Discorso*, per altri versi, si rivelò un atto di condanna senza appello nei confronti degli oppositori, ormai ridotti al silenzio, di Mustafa Kemal. Come ricorda Bozarslan, il “Padre di turchi” aveva adesso «l'autorità necessaria per riscrivere la storia della Turchia.¹³¹³ Subito definito dalla stampa kemalista come «il libro sacro dei turchi»¹³¹⁴, la parola dell'uomo diventata, simbolicamente, parola di stato, mostrava come il consolidamento del regime del partito unico fosse legato – e qui torniamo a quanto visto in precedenza – al culto della personalità.¹³¹⁵ Come ha scritto Hülya Adak, Mustafa Kemal con il *Discorso* aveva inventato la «io-nazione»: il *Nutuk* non si limitava a controllare la «memoria storica», ma lasciava alle «generazioni future una sola missione: preservare la nazione, entità immutabile definita una volta per tutte, e il nome del suo creatore/padre, Atatürk».¹³¹⁶

Anche Atatürk, come altri leader politici del XX secolo (come prima si è visto: Mussolini, Hitler, Stalin), si proponeva, seppure in modo diverso, come il demiurgo/creatore del popolo, colui in grado di plasmare la nazione, di dar forma (estetica, morale, politica) alla nuova “umanità” turca.¹³¹⁷

Tuttavia tre anni dopo (agosto-novembre 1930) Mustafa Kemal fu costretto a tentare una nuova esperienza pluralista, che durò, appunto, solo tre mesi, producendo però conseguenze rilevanti sul futuro del regime. Il successo dell'opposizione (affidata a un Partito Liberale), capace di mobilitare un cospicuo numero di persone, mostrò un certo malcontento sociale rispetto alle politiche kemaliste (foto del Presidente furono strappate durante una manifestazione a İzmir). Il potere si convinse pertanto della necessità di un inquadramento della popolazione e dell'adozione di strutture intermedie in grado di portare la “voce della rivoluzione” al popolo. Si avviò un importante dibattito sulle esperienze italiane e sovietiche, che servivano da modello. Falih Rıfkı (Atay), inviato a Roma e a Mosca, tornò con un programma pratico: «rifondare il partito rivoluzionario ispirandosi ai partiti comunista e fascista, cioè

¹³¹³ H. Bozarslan, *La Turchia contemporanea*, op. cit., p. 37.

¹³¹⁴ Si veda a proposito A. Dilipak, *Bir Başka Açıdan Kemalizim*, Beyan, İstanbul, 1988.

¹³¹⁵ Per tale ricostruzione si veda M. Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'min Kurumları (1923-1931)*, Yurt, Ankara, 1981

¹³¹⁶ H. Adak, *National Myths and Self-Narration: Mustafa Kemal's Nutuk and Halide Edip's Memories and the Turkish Ordeal*, in “The South Atlantic Quarterly”, 2003, n. 102-103, pp. 509-528.

¹³¹⁷ Su tali questioni si veda anche: Eriş Ülger, *Atatürk'ün Evrensel Kişiliği, Dünya'da Atatürk*, Halk Kitabevi, İstanbul, 2018.

ai partiti dei paesi che sono passati da un vecchio a un nuovo ordine [...]; non servirsi della burocrazia ma dei metodi rivoluzionari e passare immediatamente all'educazione delle masse».¹³¹⁸

I «metodi rivoluzionari» per «passare immediatamente all'educazione delle masse»¹³¹⁹, avevano bisogno, come vedremo nel prossimo capitolo, di un adeguato apparato simbolico capace di penetrare “emotivamente” la mentalità della popolazione, e per questo avevano bisogno di miti e rituali politici in grado di forgiare ed educare le masse secondo la nuova direzione (o meglio, secondo le «frecce» del potere).

Il partito unico fu riorganizzato e si dotò di nuove strutture. I “Focolari turchi”, che Mustafa Kemal accusava di inerzia, furono sostituiti dalle “Case del popolo”, la cui missione consisteva nell'inquadrare ideologicamente la popolazione. Il Kemalismo si dotò anche di una propria filosofia, un insieme di nazionalismo populista e di corporativismo, che poteva essere sintetizzato, come in parte abbiamo già visto, in sei parole, le cosiddette «sei frecce» (elaborate nel 1931 e integrate nella costituzione del 1937, data che segna il passaggio dal regime del “partito unico” al quello del “partito-stato”: nazionalismo; repubblicanesimo; populismo; statalismo; laicismo; rivoluzionarismo).

In tale direzione, il culto di Mustafa Kemal, durante gli anni Trenta, fu ulteriormente rafforzato. Oltre a conservare l'appellativo di *Gazi* (il “vittorioso”) e “Capo eterno”, con una legge speciale adottata nel 1934, divenne appunto Atatürk il “Padre dei turchi” (la stessa legge vietava l'adozione di questo nome da parte di qualunque altro cittadino). La definizione, come si può ben capire, aveva un alto significato simbolico e corrispondeva all'immagine che Mustafa Kemal aveva di se stesso e all'idea che il popolo aveva di lui: «solo il capo della comunità umana – avrebbe detto – è degno di essere sacralizzato».¹³²⁰

Questo culto della personalità, come spesso accade con le grandi personalità politiche (e lo abbiamo già visto), ebbe anche una sua espressione estetica: le statue realizzate dallo scultore Heinrich Krippel lo presentavano come l'incarnazione della forza bruta.¹³²¹ Il «Capo eterno», lo ricorda ancora Bozarslan, era il vertice della piramide costitutiva della «nazione-esercito» turca, il secondo livello della piramide era formato dagli altri «capi». Infine, alla base, si trovava il «popolo».¹³²²

Ora, per tornare più da vicino alle politiche kemaliste (specialmente in ambito religioso) occorre ricordare il rapporto di questa ideologia con l'eredità dell'impero ottomano.

Il potere kemalista si definiva, in sostanza, in termini antagonistici con l'eredità ottomana. Come afferma Kemal Karpat, qualunque definizione positiva dell'impero fu bollata di «ottomanismo» e quasi criminalizzata.¹³²³ Gli ottomani, quelli del declino, furono considerati una sorta di «etno-classe», la cui

¹³¹⁸ Citato da M. Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'min Kurulması (1923-1931)*, op. cit., p. 313.

¹³¹⁹ A tal proposito si veda anche M.Ö. Alkan, *Modernization from the Empire to Republic and Education in the Process of Nationalism*, in K.H. Karpat (ed.), *Ottoman Past and Today's Turkey*, Leiden - Boston - Köln, Brill, 2000, pp. 48-132.

¹³²⁰ Citato in T. Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları. III: Kemalist Tek-Parti Ideolojisi ve CHP'nin Altı Oku*, İletişim, İstanbul, 1992, p. 329.

¹³²¹ Si veda a tal proposito M. Hizal e T. Başoğlu, *Cumhuriyet Döneminde Heykeltçilik*, in *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim, İstanbul, 1983, pp. 886-906.

¹³²² H. Bozarslan, *La Turchia contemporanea*, op. cit., p. 40.

¹³²³ Si veda a tal proposito l'introduzione di K.H. Karpat al volume (da lui curato) *Ottoman Past and Today's Turkey*, Brill, Leiden, 2000.

missione storica era quella di sfruttare i turchi e di distruggere le specificità nazionali.¹³²⁴ Scrive ancora Bozarslan:

«... La verità storica del paese comprendeva solo due fasi inframmezzate dalla “decadenza” ottomana: l’*Ergenekon*, l’età dell’oro del carattere turco, e la repubblica, annunciatrice di un futuro radioso. Il kemalismo si definiva come un movimento di passaggio da quella età dell’oro a questo futuro radioso».¹³²⁵

Torna dunque anche qui il mito dell’età dell’oro (mito antico e moderno) di cui si è parlato (soprattutto attraverso gli studi di Pelayo) nella precedente parte della tesi.

Tuttavia, la definizione di kemalismo come regime radicale e modernizzatore deriva soprattutto dalla sua politica in campo religioso. Il kemalismo, infatti, è stato considerato come l’unica esperienza laica che sia riuscita a cambiare le fondamenta stesse di una società musulmana nelle mani della tirannia teocratica. Quest’affermazione deve essere però valutata con attenzione, altrimenti – come avvisa Bozarslan – si finisce per reificare l’islam e il mondo musulmano «concepiti come un moloc sottomesso a quelle pesantezze storiche che esso stesso avrebbe generato».¹³²⁶ Oltretutto, questa concezione faceva dipendere «l’uscita dalle tenebre» da un «salvatore», la cui comparsa miracolosa avrebbe costituito di per sé una rivoluzione.¹³²⁷

In realtà, Mustafa Kemal si inseriva in una lunga tradizione di laicità e di riforme, che risale a quell’età classica dell’islam collocata dagli storici nel primo millennio. Allo stesso modo l’Impero Ottomano, soprattutto all’epoca delle *Tanzimat*, come si è visto, costituiva un’entità politica già abbastanza laicizzata. Il kemalismo, sulla scia dei “Giovani turchi” portò a conseguenze radicali tali posizioni, stigmatizzando nell’islamismo ottomano il tratto dell’arretratezza culturale di tipo religioso-tradizionale. La laicità non fu interpretata soltanto come la separazione fra Stato e religione, ma anche come la rimozione della religione dalla vita pubblica e l’istituzione di un controllo statale completo sulle rimanenti istituzioni religiose. Ed è così che fu abolito il califfato (la successione del Profeta), che era nelle mani degli ottomani dal 1517, fu espulso l’ultimo califfo dalla Turchia, furono vietate le confraternite religiose, furono dichiarati illegali i copricapi differenti da cappello di foggia occidentale, fu soppresso il riferimento alla religione di Stato. Provvedimenti, poi, quali il divieto dell’abbigliamento religioso erano motivati tanto dal desiderio di rivendicare allo Stato (e ai suoi funzionari in uniforme) ogni manifestazione visibile di autorità quanto dalla volontà di laicizzare la società. Si trattava, comunque, sempre di riforme con grande valore simbolico, volte a recidere i legami con il mondo islamico.

Detto altrimenti, nell’impostazione laicista, che fu uno dei tratti più caratteristici della riforma kemalista, si potevano in sostanza distinguere tre aspetti prevalenti. Il primo riguardava la laicizzazione dello Stato, dell’istruzione e del diritto, con l’attacco alle tradizionali roccaforti dell’Islam istituzionalizzato degli

¹³²⁴ H. Bozarslan, *La Turchia contemporanea*, op. cit., p. 40.

¹³²⁵ Ibid.

¹³²⁶ Ivi, p. 41.

¹³²⁷ Ibid.

ulema. Il secondo consisteva nella laicizzazione della vita sociale e il conseguente attacco all'islam popolare. Il terzo, infine – per noi il più importante –, riguardava l'attacco ai simboli religiosi e la loro sostituzione con i simboli della civiltà europea o con quelli – come presto vedremo – della civiltà anatolica preislamica. Estendendo la portata della laicizzazione oltre l'islam formale e istituzionale, i kemalisti toccavano gli elementi fondamentali della religione popolare, come l'abbigliamento, gli amuleti, gli indovini, i mausolei dei santi, i pellegrinaggi e le festività (provocando spesso forti risentimenti nella popolazione). Nel 1932, l'*ezan* arabo (l'appello alla preghiera dal minareto) fu sostituito con uno turco, recitato su una melodia composta dal conservatorio di Stato.

La laicità kemalista si caratterizzava anche per un altro paradosso: non riconosceva la reciproca autonomizzazione della sfera politica e religiosa e mirava a creare una “religione nazionale”. Di conseguenza il regime instaurò il controllo della religione da parte dello Stato, esercitato a partire dal 2 marzo 1924 da una presidenza agli Affari religiosi alle dirette dipendenze del primo ministro.

Per certi versi, l'aspetto più significativo del potere kemalista era, comunque, la sua politica nazionalista. Al di là del suo inserimento nella costituzione, che lo trasformava in un obbligo per ogni turco, il nazionalismo kemalista si concretizzava in misure drastiche, tra cui la campagna «Cittadino! parla turco», la condanna dell'uso orale di altre lingue e i numerosi discorsi in onore del carattere turco.¹³²⁸ Abbiamo più volte parlato della questione della lingua, di una lingua nazionale che diventava strategica, perché proprio la lingua, come si è visto, è una “forma simbolica” con forti potenzialità integrative anche sul piano politico.

Tra gli impegni di Mustafa Kemal, che vedeva nel nazionalismo un fattore di coesione, vi era dunque quello di “turchizzare” il popolo insistendo su un “carattere turco” da ritrovare e da implementare attraverso la lingua e la storiografia.

C'è da dire che soprattutto le ricerche dell'Istituto per lo studio della storia turca miravano a infondere nei turchi un senso di orgoglio per la loro storia e la loro identità nazionale ben distinto da quello del recente passato, vale a dire dall'epoca ottomana. Fu questo, come afferma Zürcher, «uno dei modi mediante i quali la dirigenza kemalista tentò di costruire una nuova identità e una forte coesione nazionale».¹³²⁹

Lo strumento principale per la creazione di una nuova identità nazionale fu, dunque, una forma di nazionalismo molto forte, accompagnato dalla creazione di una “mitologia storica”, che si voleva prendesse il posto della religione.

Come Mustafa Kemal, i ricercatori kemalisti credevano fermamente nella necessità di appropriarsi della tradizione storica dell'Anatolia.

Inoltre, furono repressi alcune rivolte religiose di stampo “millenaristico” in Anatolia e la dissidenza intellettuale.

«Alcune comunità religiose, che avevano rotto con gli ambienti delle confraternite, cominciarono a svilupparsi – ricorda comunque Bozarslan – tra la popolazione urbana. Anche se rifiutavano qualsiasi

¹³²⁸ Ivi, p. 43.

¹³²⁹ E. J. Zürcher, *Porta d'Oriente. Storia della Turchia dal Settecento a oggi*, op. cit., p. 232.

scontro diretto con il potere, costituivano comunque delle strutture di relazioni sociali, delle reti di solidarietà interna, e a un regime che monopolizzava tutti gli spazi rispondevano con “una carta di relazioni sociali”. Così la corrente Nurcu, fondata dal religioso curdo Said-i Kurdî (Said-i Nursî), si impose come una vera e propria società parallela, che il potere non riuscì mai a smantellare. E non si trattava di un caso isolato. Le correnti Süleymancı e Işıkçı nacquero in epoca kemalista e sopravvissero al regime». ¹³³⁰

Anche la vecchia *Darülfünun* (Casa delle scienze) di İstanbul, ricostituita con nuovo statuto come Università, subì epurazioni (primo episodio di un processo che coinvolse, nei cinquant’anni successivi, altre università). ¹³³¹

Tuttavia, il complesso di idee e di ideali che andarono a formare il kemalismo ebbe un’evoluzione graduale. Non diventò mai un’ideologia coerente e onnicomprensiva, ma un complesso di atteggiamenti e opinioni che non furono mai definiti nel dettaglio. Il kemalismo, detto altrimenti, «rimase quindi un concetto flessibile, e questo fece sì che persone con visioni del mondo diverse potessero definirsi kemaliste». ¹³³² Come si è visto, i suoi principi fondamentali furono stabiliti nel programma del partito del 1931 e introdotti nella costituzione del 1937 (le “*Sei frecce*”: il repubblicanesimo, il laicismo, il nazionalismo, il populismo, lo statalismo e il rivoluzionarismo). Sia la stampa (i mezzi di informazione), sia le istituzioni educative (l’istruzione scolastica), sia l’esercito furono mobilitati per diffondere il messaggio kemalista. Talvolta il kemalismo è stato definito anche come «religione turca». Fu forte il culto della personalità che circondò la figura di Mustafa Kemal quando era in vita e forse ancor di più dopo la sua morte. Dal 1926 in poi, nelle città principali furono erette statue che lo raffiguravano: fu presentato come il padre della patria, il suo salvatore, il suo maestro. L’indottrinamento nelle scuole e nelle università (dove nel 1934 la “Storia della rivoluzione turca” ovviamente divenne materia obbligatoria) si concentrò in modo straordinario sulla sua figura. ¹³³³

Alla sua morte, Mustafa Kemal – come ha scritto Bozarslan – lasciava dietro di sé, oltre a un regime consolidato anche un «libro eterno», sacralizzato e quindi incontestabile, ma inevitabilmente contraddittorio. ¹³³⁴ «Ormai si doveva accettare questo “testamento”, ma anche legittimare qualche azione politica, economica e culturale attraverso Mustafa Kemal». ¹³³⁵

L’eredità kemalista, in realtà, dava vita a una semantica fluida, la cui evoluzione doveva fare i conti con le dinamiche successive alla morte di Mustafa Kemal. La presidenza di İsmet İnönü, successore di Atatürk, ebbe il difficile compito di dare continuità al kemalismo.

¹³³⁰ H. Bozarslan, *La Turchia contemporanea*, op. cit., p. 50.

¹³³¹ E. J. Zürcher, *Porta d’Oriente. Storia della Turchia dal Settecento a oggi*, op. cit., p. 219.

¹³³² E. J. Zürcher, *Porta d’Oriente. Storia della Turchia dal Settecento a oggi*, op. cit., p. 220.

¹³³³ Ivi, p. 221. Continuiamo a leggere: «Il fatto che egli non fosse associato a un’ideologia ben definita che potesse essere screditata, come il fascismo, il nazionalsocialismo o il marxismo-leninismo, ha fatto sì che il culto della sua personalità sia sopravvissuto ai cambiamenti del clima politico» (Ivi, pp. 221-2).

¹³³⁴ Per quanto riguarda le reazioni alle riforme di Atatürk dopo la sua morte (tra 1938 – 1960), si consiglia la lettura di Hakan Özçelik, *1938-1960 Yılları Arasında Atatürk Devrimlerine Karşı Faaliyetler*, Aydın Üniversitesi Dergisi, İstanbul, 2011. Per le riforme kemaliste si può, invece, ancora vedere H. Yılmaz, *Becoming Turkish: Nationalist Reforms and Cultural Negotiations in Early Republican Turkey 1923-1945*, Syracuse University Press, Syracuse, 2013. E si rimanda anche a L. Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve demoktasi*, İletişim, İstanbul, 1990; S. Ciddi, *Kemalism in Turkish Politics: The Republican People’s Party, Secularism and Nationalism*, Routledge, Oxon - New York, 2009.

¹³³⁵ H. Bozarslan, *La Turchia contemporanea*, op. cit., p. 51.

Inizialmente İnönü fu salutato come il «Capo nazionale» (che divenne il suo titolo ufficiale). Secondo la stampa del partito-stato era il «fondatore di tutte le istituzioni del nuovo regime» ed era capace «con la sua mistica luce interiore di influenzare il cuore stesso di qualunque oggetto, di scoprire la più grande e la più profonda delle verità». ¹³³⁶ Durante il suo governo l'autoritarismo del regime e il culto della personalità si rafforzarono ancora di più. Il partito-stato passò sotto il controllo degli «ispettori», che spesso erano alle dirette dipendenze del Presidente e rappresentavano dei veri e propri commissari politici. ¹³³⁷

Per certi versi, il regime turco degli anni trenta e quaranta presentava notevoli somiglianze con i regimi autoritari nati in quel periodo in Europa orientale meridionale (come i regimi di Horthy in Ungheria, di Salazar in Portogallo, di Franco in Spagna, di Metaxàs in Grecia e di Mussolini in Italia). Tuttavia se ne differenziava per il fatto di non essere conservatore dal punto di vista culturale e religioso ma, al contrario, orientato a realizzare una rivoluzione culturale di vasta portata in una società religiosa conservatrice. ¹³³⁸ Scrive Zürcher:

«Tra il regime fascista italiano e quello kemalista c'erano varie analogie: un nazionalismo esasperato, con il conseguente sviluppo di una mitologia storica legittimante e di una retorica razzista; il carattere autoritario del regime e il tentativo di istituire un monopolio totalitario del partito in campo politico, sociale e culturale; il culto della personalità che si sviluppò attorno alle figure di Mussolini, di Atatürk e İnönü; infine, l'enfasi posta sull'unità e sulla solidarietà nazionale, col conseguente rifiuto dei conflitti di classe» ¹³³⁹

Tuttavia, le differenze tra i due regimi erano più importanti delle analogie. Il fascismo si presentava come un movimento popolare in reazione alla disgregazione della società tradizionale provocata dalla rivoluzione industriale e dalla minaccia costituita per la classe media dal movimento socialista; in Turchia, il regime dei «Giovani turchi» impose dall'alto la propria politica su una popolazione indifferente. A differenza dei fascisti, i kemalisti non cercarono mai di realizzare una mobilitazione permanente e su vasta scala della popolazione per raggiungere i propri obiettivi. Nessun discorso di Atatürk fu mai pronunciato di fronte a un raduno di massa in stile fascista (si ricordino invece i discorsi di Mussolini dal balcone di Piazza Venezia). Inoltre, sebbene lo Stato kemalista fosse autoritario, l'esistenza di un «capo onnipotente» non era dovuta a un principio politico dotato di propria legittimità. Atatürk non amava essere definito un dittatore: la facciata che mostrava un ordinamento democratico, con Parlamento e regolari elezioni, fu accuratamente tenuta in piedi. Ciò costituiva un elemento di legittimazione del regime, laddove dal punto di vista fascista la democrazia liberale, con le sue procedure

¹³³⁶ A tal proposito si veda C. Koçak, *Türkiye'de Milli Şef Dönemi (1938-1945)*, İlteşim, İstanbul, 1996.

¹³³⁷ H. Bozarslan, *La Turchia contemporanea*, op. cit., p. 52.

¹³³⁸ Scrive Zürcher: «L'Italia fascista, l'esempio più rilevante di dittatura nella regione mediterranea, fu certo molto importante per la dirigenza turca. Il modo con cui Mussolini sembrò forgiare l'unità nazionale e rinviare la società italiana impressionò molti in Turchia (come avvenne del resto in tanti altri paesi europei), e diverse leggi promulgate dalla Repubblica erano copie esatte di quelle italiane» (E. J. Zürcher, *Porta d'Oriente. Storia della Turchia dal Settecento a oggi*, op. cit., p. 226).

¹³³⁹ Ibid.

parlamentari, era un sistema obsoleto. Infine il kemalismo, a differenza del modello fascista, non si serviva di una retorica militarista, di una propaganda e di una politica espansionista.

Al di là di tali questioni ideologiche, i tratti che, comunque, con più evidenza, hanno caratterizzato il kemalismo, sono stati il laicismo e il nazionalismo, con tutti i problemi che ne sono seguiti sul piano degli sviluppi politici negli anni successivi alla morte di Atatürk. Per ciò che riguarda il primo tratto, tali sviluppi dimostrarono che non si riusciva a tenere in piedi uno Stato coerentemente laico ovvero, rigorosamente fedele al principio della laicità dello Stato così come lo intendeva il kemalismo. Una considerevole quota della popolazione continuava a sentirsi fedele alle tradizioni islamiche. Per tale motivo i decenni seguenti furono caratterizzati dalla contrapposizione tra partiti laici e partiti d'orientamento islamico, una contrapposizione che, come è facile constatare, continua a generare tensioni ancora oggi.

Per ciò che, invece, riguarda il nazionalismo, gli sviluppi di tale ideologia hanno registrato un percorso ancora più articolato e complesso. Come si è visto, grazie al movimento riformatore dei “Giovani turchi” il termine “turco” ha finito per acquistare il significato più pregnante di “popolo genuino” in contrapposizione alla decadenza dell'élite al governo. Ancor di più, il termine “*türk*” veniva riferito al “mondo preistorico turco” nel significato di “forza”, “energia”. Come spiega Schweizer, «era un mito che si lasciava strumentalizzare ottimamente in un vacillante Stato multi-etnico. Rappresentava la base psicologico-sociale sulla quale Atatürk aveva potuto formulare gli slogan politici che sarebbero stati poi riconosciuti: “sono fiero di essere turco” e “felice chi si può definire turco” (ne mutlu türküm diyene!)».¹³⁴⁰

A fine di questo percorso, vale comunque la pena spendere poche parole su alcuni sviluppi successivi del nazionalismo turco nei suoi aspetti più radicali. E possiamo farlo a partire dalla rappresentazione simbolica – che poi approfondiremo nell'ultimo capitolo – che cominciò a figurare in alcune cartoline degli anni Settanta del secolo scorso: il “lupo grigio”. Schweizer ne dà questa descrizione:

«L'animale vi veniva rappresentato in vari modi ma sempre nello stile della cartellonistica. Per lo più veniva raffigurato eretto sullo sfondo di un cielo rosso sangue su cui si stagliava una mezzaluna bianca. Lo sfondo dunque ricordava la bandiera nazionale turca sia nella scelta cromatica sia nella scelta dei motivi grafici. Sul bordo superiore della cartolina si leggevano le parole *Tanrı türkü korusun* (“Dio protegga i turchi”). Un'altra cartolina raffigurava il lupo grigio che scrutava lo spettatore con solenne intensità, mentre sullo sfondo un guerriero nomade seminudo e muscoloso brandiva con entrambe le mani una lancia. Lo stile della raffigurazione del guerriero ricordava in maniera suggestiva le icone fasciste del germano gagliardo. Accanto al suo viso irato era scritto *KÜRŞAD*, il nome di un leggendario eroe dell'antichità preturca. Un'altra cartolina presentava due lupi grigi sullo sfondo di una carta geografica della Turchia: il primo animale sedeva con il capo levato all'erta accanto al confine occidentale del paese, mentre l'altro se ne stava appostato al confine orientale. *Türkiye türklerindir ya sev ya terket* (“la Turchia appartiene ai Turchi: amala o lasciala”).

Poi ho scoperto ancora una serie di raffigurazioni analoghe, tutte con temi piuttosto bellicosi e con il noto slogan di Atatürk *Ne mutlu türküm diyene* (“Felice è chi può chiamarsi turco”)».¹³⁴¹

¹³⁴⁰ G. Schweizer, *Capire la Turchia. Da Atatürk a Erdoğan*, op. cit., p. 76.

¹³⁴¹ Ivi, pp. 100-1.

Il messaggio delle cartoline, e il loro simbolismo, è chiaro. Occorre però capire quale sia il significato del “lupo grigio”.

I lupi sono ancora oggi diffusi nei territori della steppa dell'Asia centrale: quella regione in cui erano insediate originariamente le tribù turchiche, prima di migrare verso occidente e di sottomettere il loro potere ai principati islamici.

«Vari ideologi del nazionalismo turco – scrive ancora Schweizer – hanno già scelto il lupo grigio a simbolo di una forte identità nazionale turca, perché vedevano impersonate in questo animale le energie che secondo la loro opinione contraddistinguevano anche i gagliardi guerrieri nomadi turchi. Nella loro propaganda i Giovani turchi fantasticavano di un Impero panturanico che avrebbe dovuto unificare tutti i popoli turchi, dal Bosforo fino ai turkmeni e agli uzbekhi. Di conseguenza avevano tracciato delle carte geografiche, sulle quali questo grande Impero veniva delineato con i suoi esatti confini. Queste carte erano sempre corredate dal simbolo di un lupo grigio».¹³⁴²

Dal 1923 Atatürk non aveva più tollerato in Turchia alcun gruppo nazionalista che propagandasse una soluzione panturanica. Tuttavia, ideali turanisti rimasero sempre accesi, e si rinfiammarono soprattutto nel 1941, tre anni dopo la morte di Atatürk, quando sulla scia dell'attacco di Hitler all'Unione Sovietica, i nazionalisti panturchici intravidero la possibilità di liberare i popoli turanici dell'Asia centrale dal “giogo sovietico” e consentirne l'assimilazione politica con i turchi anatolici. A questa aspirazione diede espressione un'edizione apparsa nel 1941 dello loro rivista “Bozkurt” (“Lupo grigio”). «Sulla testata faceva mostra di sé, accanto a una testa di lupo stilizzata, lo slogan “la razza turca al di sopra di tutte le altre razze”. Accanto era raffigurata una carta geografica con i confini di un grande territorio d'insediamento turco nel mare Mediterraneo fino ai confini della Cina».¹³⁴³

Comunque sia, il “lupo grigio”, in quanto simbolo del vigore turco, è apprezzato in tutti gli strati della popolazione. Fino a oggi, tuttavia, gli ideali nazionalisti hanno strumentalizzato questo simbolo in modi molto diversi per i propri scopi.

Un gruppo politico che si richiama espressamente fin dal nome ai “lupi grigi”, in tempi più recenti, si è distinto per azioni controversie (soprattutto nei confronti delle minoranze curde e alevite): si tratta dei *Bozkurtçular* (i “Lupi grigi”). È una organizzazione paramilitare sostenuta dal Partito del Movimento nazionalista, *Milliyetçi Hareket Partisi* (MHP), fondato nel 1965 da Arparslan Türkeş con il nome di Partito Nazionale d'Azione, messo al bando nel 1980 per alcuni anni a causa delle sue azioni, e riapparso negli anni novanta con il nome adesso ricordato.

Arparslan Türkeş (in realtà si chiamava Ali Arslan) rimandava il suo nome al sultano selgiuchide che alla fine del XI secolo conquistò l'Anatolia, Arparslan appunto, e alla tribù turca dell'epoca preislamica, Türkeş. Ideologicamente vicino al nazionalsocialismo era fautore di un nazionalismo, però, non fondato su base razziale ma su un'idea, potremmo dire, culturalista: “chiunque si senta turco nel proprio cuore e che si consacri alla causa turca, è un turco”. Verso la metà degli anni settanta,

¹³⁴² Ivi, p. 101.

¹³⁴³ Ibid.

per ottenere un maggior consenso, fece un uso strumentale dell'Islam, legando così, al contrario dei kemalisti, un radicale nazionalismo alle posizioni di un conservatorismo estremo.

Il colpo di stato militare del 1980 mise provvisoriamente fine alle attività terroristiche dei “Lupi grigi”. Gli ufficiali reagirono alla destabilizzazione dei gruppi terroristici di estrema destra e di estrema sinistra che stavano portando la Turchia sull'orlo di una guerra civile. Il Partito di Türkeş fu messo fuorilegge, ma pochi anni dopo fu rifondato con il nome di Partito nazionale del lavoro e, verso la fine degli anni novanta (nel 1999), con l'attuale denominazione, MHP, ottenne il 19 per cento dei voti, riuscendo ad entrare nella coalizione del governo socialdemocratico del kemalista Bülent Ecevit. Fu estromesso dal potere soltanto quando nel 2002, vinse le elezioni il Partito AKP di Recep Tayyip Erdoğan, pur rimanendo un termine di riferimento, così come lo era la sua organizzazione paramilitare dei “Lupi grigi”.

I. 4) Pluripartitismo, battaglie ideologiche, colpi di stato e regimi militari

Prima di analizzare in modo più specifico i caratteri fondamentali e le battaglie ideologiche che hanno caratterizzato la vita politica della Turchia, tra pluripartitismo, colpi di Stato e regimi militari, è bene ripercorrere per brevi tratti il periodo storico che va dalla Seconda guerra mondiale al consolidamento della leadership di Recep Tayyip Erdoğan.

Come si è visto, la Turchia rimase neutrale per la maggior parte della seconda guerra mondiale, schierandosi infine, qualche mese prima della fine della guerra, al fianco delle potenze alleate – sotto la guida di İsmet İnönü, succeduto a Mustafa Kemal nel 1938 e suo luogotenente.

Nel dopoguerra la Turchia divenne uno stretto alleato degli Stati Uniti, ricevendone in cambio vasti aiuti militari ed economici (piano Marshall). Nel 1952 aderì alla NATO e nel 1955 al patto di Baghdad. Le elezioni del 1950 furono vinte dal Partito democratico, sorto nel 1946 da una corrente del Partito repubblicano, e portarono al potere come presidente Celal Bayar e come primo ministro Adnan Menderes.¹³⁴⁴ Sotto il governo dei democratici, il paese accelerò il suo sviluppo, ma anche le contraddizioni, così da portare nel 1960 a agitazioni che indussero i militari, fedeli al kemalismo, a un colpo di stato. Menderes venne giustiziato (messo a morte per impiccagione). Nel 1961 fu varata una nuova costituzione caratterizzata da un forte esecutivo, la quale inaugurò la “seconda repubblica”. Il generale Cemal Gürsel fu eletto presidente. Tornò al potere il partito repubblicano e primo ministro ridiventò İsmet İnönü, a capo di un governo di coalizione. Le elezioni del 1965 portarono al potere il leader del conservatore “Partito della giustizia”, Süleyman Demirel, che rinnovò la sua vittoria nel 1969. Durante gli anni '70, la Turchia sperimentò una forte polarizzazione ideologica, che portò a scontri e conflitti (anche armati) in tutto il territorio (anche nelle aree rurali, nei villaggi). Il Paese era entrato in una fase di accentuata instabilità, con aspre contrapposizioni tra forze di destra e di sinistra, filoamericani e antiamericani, tradizionalisti islamici e anti-tradizionalisti. Premeva altresì con forza il

¹³⁴⁴ Su Adnan Menderes si raccomanda la lettura di Şevket Süreyya Demir, *Menderes'in Dramı?*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2019.

separatismo curdo. La violenza prese sempre più piede all'interno del paese, mentre diversi governi si succedevano senza ottenere risultati. Nel 1974 primo ministro divenne Bülent Ecevit, di tendenze socialdemocratiche, a cui toccò affrontare uno scontro aperto con la Grecia per Cipro, dove vennero inviate truppe, col risultato di dividere l'isola in due parti. La tensione con la Grecia fu aggravata ulteriormente da un conflitto di interessi per il controllo di zone petrolifere e a stento venne evitata la guerra. L'aggravarsi congiunto della situazione economica e della violenza politica di matrice terroristica (i conflitti tra destra e sinistra stavano sfuggendo al controllo) determinarono nel 1980 un nuovo colpo di stato da parte dei militari, guidati dal generale Kenan Evren. Fu un colpo di stato molto sanguinoso, molte persone vennero impiccate, le università persero gran parte dell'indipendenza accademica e molti insegnanti vennero esiliati. Tale situazione rafforzò la destra e il conservatorismo islamico: riaprirono scuole religiose (*medrese*) con l'insegnamento degli Imam (*İmam hatip*).

Allo stesso tempo, la Turchia venne sempre di più attraversata dal clima della guerra fredda: gli Stati Uniti d'America (grandi finanziatori), in funzione antisovietica, non volevano che la sinistra si rafforzasse nel Paese e sostennero così la destra. Di conseguenza la sinistra si indebolì nelle istituzioni pubbliche e nelle università.¹³⁴⁵

Approvata una nuova costituzione nel 1982, introdotto il monocameralismo, si presero drastiche misure per restaurare un clima di ordine e convivenza civile. Nel 1983 il "Partito della patria" (ANAP), ispirato dai militari e guidato da Turgut Özal, vinse le elezioni con una fortissima maggioranza. Özal formò così il nuovo governo. Con lui si inaugurò un periodo liberista (il turismo, l'esportazione, il cambio di valuta estera vennero incentivati e liberalizzati). Özal aveva studiato in America e con lui, per la prima volta, venne introdotta l'economia del libero mercato (con relativo aumento del debito estero). Come in altre parti del mondo, attraverso politiche neoliberiste, iniziarono le privatizzazioni delle imprese pubbliche.¹³⁴⁶

¹³⁴⁵ Per quanto riguarda la ricostruzione del ruolo internazionale della Turchia durante la guerra fredda tra gli anni Settanta ed Ottanta del secolo scorso si veda C. Cerami, *Turchia e guerra fredda. Il «cambio di metodo» e la transizione degli anni Settanta (1973-1980)*, Mondadori, Milano, 2018.

¹³⁴⁶ In realtà, sul piano delle politiche internazionali la linea tenuta da Özal appare molto più complessa di quanto si possa pensare. Ne dà comunque una ricostruzione essenziale lo storico Stefano Trinchese. «Nel secondo dopoguerra – leggiamo –, in continuità con le politiche degli ultimi anni bellici, la presenza dei militari diventa una palese forma di garanzia per il sistema democratico, orientando in senso occidentale le politiche turche, in sostanziale continuità da Atatürk a İnönü, fino a Özal e Demirel: a ben vedere si tratta ormai di quasi cento anni di orientamento della Turchia in senso occidentale, parlamentare e pacifista, dalla scelta anatolica del 1923 alla fedeltà atlantica e antisovietica degli anni della guerra fredda, fino alla posizione sostanzialmente solida, anche se con risvolti di autonomia di scelte operative, nella questione irakena. La visione di politica estera più interessante del secondo dopoguerra è stata sicuramente quella di Turgut Özal, la quale ha ispirato larga parte delle scelte in tal senso dei suoi successori. Özal aveva compreso che la Turchia doveva valorizzare al meglio la sua posizione assolutamente nevralgica a cavallo di aree geopolitiche di primario sviluppo strategico: i Balcani, il Caucaso e l'Orta Asya, l'Asia centrale. Lungimirante quanti altri mai, Özal aveva afferrato che Ankara non doveva sottostare al gioco estenuante della prova di ammissione europea, ma proporsi quale partner privilegiato per un rapporto possibile fra aree di crisi prossime all'Europa, attraverso le quali offrire alla comunità internazionale il controllo degli instabili equilibri nell'area mediterranea orientale, in Medio Oriente e nel sistema Mar Nero - Mar Caspio: in sostanza quello che gli analisti militari denominano oggi il *Mediterraneo allargato*. Dunque, dietro le mirabolanti visioni di una Turchia *dall'Adriatico al Caspio*, si celava non certo un piano di riattuazione dell'ottomanesimo, come con qualche semplicismo era propagandato da taluni circoli della capitale o come sinistramente recepito da osservatori occidentali poco circospetti, bensì una dimensione strategica di più ampio raggio, a salvaguardia delle popolazioni musulmane minacciate sui teatri di crisi, ma capace di gestire le ricchezze naturali e le notevoli potenzialità di espansione economica rappresentate da quelle aree. Dopo la seconda guerra

Nel 1987 la legge marziale venne abolita, salvo che nelle province curde, oggetto di una durissima repressione. La fine degli anni Ottanta portò a un netto miglioramento all'interno, con il ristabilimento della normalità costituzionale, e alla distensione delle relazioni con la Grecia.

Alle elezioni amministrative del 1989 giunse al potere il figlio di İsmet İnönü, Erdal İnönü, con il "Partito populista sociale" (SHP) ideologicamente schierato a sinistra. Vinse nelle grandi città e il partito di Özal (ANAP) perse molti voti.

Nel 88-89, attraverso un referendum, si decise di riammettere alla vita politica Demirel ed Ecevit (interdetti dopo il colpo di stato del 1980).

Nel corso della guerra del Golfo, che agli inizi del 1991 vide le Nazioni Unite, e in particolare gli USA, reagire militarmente all'invasione del Kuwait da parte del leader iracheno Saddam Hussein, la Turchia diede un appoggio di primaria importanza. La guerra riattivò il problema curdo, a cui il governo turco rispose con durezza. Le elezioni del 1991 portarono al potere Mesut Yılmaz del Partito della madrepatria (ANAP), di centrodestra. Nel 1992-93 al conflitto con i curdi, culminato in quel periodo in scontri armati, si aggiunsero le azioni terroristiche di alcuni gruppi di fondamentalisti islamici. Alla morte di Özal nel 1993, gli succedette come presidente Süleyman Demirel (definito il "re delle dighe", poiché

del Golfo e la prolungata perdita di stabilità dell'area irakena, e l'allora evidente eclissi russa sul piano internazionale, la Turchia ozaliana si proponeva dunque come il fulcro euroasiatico di una vastissima area di varia – e vaga – ascendenza turca o ottomana, dalla Bosnia all'Irak, dall'Azerbaijan ai confini occidentali della Cina, dove si contava sulla minoranza, ritenuta turcofona, degli Uiguri o Turchi celesti, abitanti delle lontane e mitiche terre d'origine della razza turca. [...] Inizialmente sostenuto dagli Usa, il suggestivo piano di Özal, in buona misura ripreso da Demirel, si è tuttavia scontrato con tutta una serie di difficoltà oggettive, che ne hanno progressivamente frenato la faticosa realizzazione. Intanto l'improvvisa morte di Özal ha rimesso in discussione un assetto interno che pareva consolidato intorno ad alcuni capisaldi fondamentali, quali il laicismo, l'opzione filoamericana, in coincidenza col ruolo di portavoce occidentale nello sviluppo euroasiatico e inoltre la politica accentratrice, l'esclusione delle scottanti questioni curda e cipriota dall'agenda delle risoluzioni. Il ritardato ma prevedibile ritorno della Russia sulla scena asiatica ha posto in evidenza una difficoltà di relazione imposta dalla non immediata contiguità geografica della Turchia con gli stati turcofoni, salvo che per l'enclave azero-turca del Nahcivan. L'esagerazione di una comune appartenenza etnica aveva largamente sopravvalutato le possibilità di una illusoria comunanza linguistica, tanto maggiore quanto più ci si allontanava dall'area anatolica: in pratica, mentre nel territorio del Nahcivan il turco è parlato, soltanto in Azerbaijan lo azero è in qualche misura assimilabile al turco, invece il turkmeno se ne discosta già decisamente, mentre il kazako presenta sostanziali difformità e un livello di comprensione quasi nullo, mentre il tagico, di ascendenza persiana, e il kirgizo sono praticamente altre lingue e lo uiguro è soltanto una forma linguistica residuale, destinata alla scomparsa a causa della pressione cinese. La prolungata altalena di frustrazioni e delusioni in oltre quarant'anni di trattative per l'ingresso nella Comunità europea, dalla prima richiesta del 1959, aveva contribuito notevolmente a spostare l'attenzione della Turchia dall'Europa verso l'Asia centrale. Restaurando le antiche radici nel comune patrimonio mitico del *Turan* asiatico, valendosi di una comunanza linguistica in realtà tutta da verificare, la Turchia ha avviato, all'inizio degli anni Novanta, un imponente sforzo di penetrazione all'interno delle repubbliche turcofone ex sovietiche, favorendo investimenti di ditte turche in quei territori, soprattutto nel campo delle comunicazioni, diffondendo inoltre canali televisivi e radiofonici dedicati e aprendo infine strutture universitarie, in realtà soltanto imponenti cattedrali in autentici deserti, come chi scrive ha avuto modo di verificare personalmente, in Azerbaijan, Nahcivan, Kazakistan, Tagikistan e Turkmenistan. In realtà, dietro il paravento del turanesimo, si ammantava l'ipotesi, ovvero l'illusione, di un ampio mercato comune centroasiatico, ricco di gas naturale e di petrolio, il cui controllo poteva costituire una vantaggiosa alternativa politica alla mancata adesione alla Comunità europea. Sostenuta dai finanziamenti americani, la Turchia non ha saputo rappresentare fino in fondo il ruolo di partner credibile se non egemonico, cedendo al progressivo e inevitabile ritorno economico e strategico della Russia sui territori dell'ex Impero sovietico. In realtà la Turchia ha rappresentato ieri e incarna tutt'oggi, anche nella prospettiva europea, l'esclusivo territorio di comunicazione tra un Occidente cui è collegata la sua storia moderna e un Oriente da cui proviene la sua vicenda remota. Secondo Ibrahim Yerebakan, l'Europa non ha ancora compreso che la Turchia non appartiene al Medio Oriente, né all'Europa: essa è semplicemente un istmo naturale tra due mondi vicini e contrapposti» (S. Trinchese, *Turchia d'Europa. Storia di un Malinteso*, in E. Fazzini – a cura di -, *Culture del Mediterraneo. Radici, contatti, dinamiche*, LED, Milano, 2014, pp.218-9)

realizzò grandi progetti attraverso forme di indebitamento pubblico contratto con capitali stranieri). Con lui si afferma il “Partito della giusta via” (DYP).

Gli anni '90 in Turchia furono quelli delle coalizioni politiche e delle crisi economiche. Fu eletta primo ministro una donna, Tansu Çiller, sempre del (DYP), sotto il cui governo fu condotta nel 1995 una vasta azione militare contro i curdi dell'Iraq. Dopo che il governo Çiller fu travolto da un'ondata di scandali, le elezioni del 1995 videro la vittoria relativa del partito islamico “Refah Partisi” (Partito del benessere, RP), il cui leader, Necmettin Erbakan, solo nel 1996 poté formare un governo a causa dell'ostilità dei partiti laici. L'RP diventò, comunque, la prima formazione politica del Paese, giocando un ruolo essenziale contro la disintegrazione del sistema turco. In realtà, si trattava di una integrazione tra aggregazione spontanea e movimento del salvataggio¹³⁴⁷.

Il partito di Erbakan, in effetti, era il primo della Turchia a propugnare una linea ideologica dichiaratamente islamista, avventurandosi così più in là dell'ideologia imperniata sull'islamismo che era stata adottata da Adnan Menderes.¹³⁴⁸

Erbakan entrò nella coalizione del governo nel giugno del 1996, e divenne primo ministro.¹³⁴⁹ Nell'RP (partito che possedeva e gestiva media, giornali e televisioni), il campo dei servizi sociali, dell'educazione e della comunicazione ebbe un'importanza strategica. Erbakan, oltretutto, aveva costruito gran parte del suo «stile carismatico» su simboli e gesti, che avevano fatto, per secoli, «l'autorità dei capi della confraternità», e aveva amministrato «il partito come se si trattasse di una comunità spirituale (*cemaat*)».¹³⁵⁰

Se non che, nel 1997, i militari (sempre fedeli al kemalismo e allo Stato laico) imposero la caduta del governo (con un colpo di Stato “virtuale”), al quale seguì un debole governo di coalizione con a capo Mesut Yilmaz, che si fece interprete di una energica reazione anti-islamica.¹³⁵¹ L'esercito, che mal tollerava il nuovo regime, costrinse Erbakan alle dimissioni.¹³⁵²

¹³⁴⁷ In mancanza oramai di un partito egemone, il partito di Erbakan raccoglieva quella popolazione che non avrebbe votato secondo le abitudini clientelari. In sostanza, aveva la capacità di attirare simpatizzanti dalle aree di altri partiti, anche di coloro che si definivano laici (A. Destro, *I volti della Turchia. Come cambia un paese antico*, Carocci, Roma, 2012, pp. 200-203).

¹³⁴⁸ In effetti, politici come Adnan Menderes, Süleyman Demirel e Turgut Özal avevano insistito affinché all'Islam venisse consentito di assolvere una funzione più marcata e rilevante nella vita pubblica. Da parte sua Erbakan, approfittando di una situazione di frustrazione e malessere, si lanciò per primo oltre le barriere del tabù islamista prendendo apertamente posizione a favore di uno Stato di chiara ispirazione islamica e per l'abolizione della Costituzione secolare e laica (G. Schweizer, *Capire la Turchia. Da Atatürk a Erdoğan*, op. cit., p. 232).

¹³⁴⁹ Il partito di Erbakan aveva vinto le elezioni di İstanbul del 1994 e sindaco della metropoli di İstanbul era diventato Erdoğan.

¹³⁵⁰ T. Zarcone, *La Turquie moderne et l'Islam*, Flammarion, Paris, 2004, p. 222. In effetti, nel kemalismo non più dominante, le confraternite hanno fatto emergere élite e gruppi di potere. Il successo delle confraternite è in buona parte dovuto al fatto che hanno sempre incentivato istruzione, pratica religiosa e organizzazione assistenziale. Alcune confraternite, dopo essere state abolite dalla legislazione kemalista, hanno continuato a vivere in clandestinità e più o meno indirettamente hanno anno esercitato una loro influenza su aggregazioni e schieramenti politici. Hanno riservato attenzione alle classi più basse con attività educative, con aiuti diretti e attraverso varie fondazioni. Su tali temi, e soprattutto sul rapporto tra confraternite e partiti, si veda anche A. Destro, *I volti della Turchia. Come cambia un paese antico*, op. cit., pp. 147-154 e 199-203.

¹³⁵¹ In realtà, nelle elezioni del 1997 Ecevit costituì di nuovo una coalizione. Il DYP perse molti voti. Il MHP (Partito popolare nazionalista) apparso di nuovo sulla scena politica, dopo gli anni '70.

¹³⁵² Per la ricostruzione della storia politica della Turchia contemporanea si veda anche Sinan Meydan, *Hafiza, Yakın Tarihin Kitabı*, İnkılap Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret AŞ, İstanbul, 2019.

Nel 1998 la tensione con i greci a Cipro tornò a farsi alta. Un duro colpo per la Turchia fu la non accettazione da parte dell'Unione Europea della sua domanda di ammissione, anche perché nel paese continuava a essere in vigore la pena di morte. Un accordo con la Siria, che si impegnò a sospendere gli aiuti ai curdi, fu raggiunto nel 1999. La caduta del governo sotto accuse di corruzione portò alla formazione di un governo presieduto da Bülent Ecevit, del "Partito democratico di sinistra". In realtà Ecevit, sostenitore dello sviluppo rurale e difensore dei diritti dei lavoratori, non governò mai da solo, ma sempre in coalizione.

Il 1999 fu segnato dal caso legato alla cattura del leader curdo Abdullah Öcalan, capo del Partito dei lavoratori (PKK) del Kurdistan, un gruppo di attivisti combattenti, considerati terroristi, di indirizzo marxista, che diede nuovo vigore dell'agitazione curda, alimentando atti terroristici e una ripresa della repressione. Il leader curdo del PKK, nonostante avesse fatto appello alla cessazione della lotta dei curdi per l'indipendenza, fu condannato a morte, ma la sentenza non fu eseguita. Il caso Öcalan influenzò le elezioni del giugno, favorendo la vittoria del "Partito democratico di sinistra" e del "Partito nazionalista d'azione", entrambi contrari a una soluzione negoziata del problema curdo.

La grave crisi finanziaria esplosa nel febbraio 2001 (svalutazione e inflazione) determinò un deterioramento della situazione politica per i contrasti sulle riforme imposte dal FMI (ma necessarie anche in vista dell'ingresso nella UE). Per risolvere la crisi Ecevit fece venire dall'America Dervişoğlu e gli diede la carica di ministro dell'economia. Devlet Bahçeli, il presidente del partito MHP, a quel tempo partner della coalizione, propose le elezioni anticipate. L'AKP, istituito da solo alcune settimane, uscì dalle elezioni come primo partito (il CHP divenne il secondo partito).¹³⁵³

In effetti, il panorama politico turco, fino alla fine del XX secolo, è stato condizionato dall'inurbamento progressivo che permise di avvicinare le persone ai partiti e a personalità e attivisti di emergere. Lo scenario sociale dal 1970 fino al 2001 (quando nacque l'AKP, "Partito della giustizia e dello sviluppo", *Adalet ve Kalkınma Partisi*) era, infatti, segnato dalla visibile crescita di movimenti, o meglio, di tendenze in parte marginali o semi-sotterranee.¹³⁵⁴

Alle elezioni dell'ottobre 2002 la vittoria del Partito islamico (AKP) guidato da Abdullah Gül e Recep Tayyip Erdoğan aprì una serie di incognite circa la politica interna del paese e i suoi rapporti con l'UE. Nel 2004 fu abolita la pena di morte. Nel 2007, dopo lo scioglimento anticipato del parlamento e la vittoria di AKP alle successive elezioni, Abdullah Gül fu nominato presidente della Turchia e Recep Tayyip Erdoğan fu riconfermato alla guida del governo. Nel frattempo, a fronte della ripresa delle operazioni di guerriglia dei curdi, verso la fine del 2007 l'esercito turco compì numerose azioni di repressione che si spinsero al di là del confine con l'Iraq. Nel febbraio del 2008 il parlamento approvò un emendamento costituzionale che soppresse il divieto di indossare il velo nelle università. Il provvedimento, successivamente ritirato, suscitò comunque forti reazioni da parte dell'opinione pubblica laica e riaprì il dibattito sulla minaccia rappresentata dal Partito islamico nei confronti

¹³⁵³ Dato che le elezioni anticipate si svolsero subito dopo la crisi, e il compito di Dervişoğlu era molto duro e necessitava del tempo, tutti i partiti che in precedenza erano in coalizione persero la fiducia della popolazione che li vide come i colpevoli della situazione. Solo l'AKP e la CHP entrarono in parlamento.

¹³⁵⁴ A. Destro, *I volti della Turchia. Come cambia un paese antico*, op. cit., p. 200.

dell'ordinamento secolare del paese.¹³⁵⁵ Nel 2010 fu approvato un secondo pacchetto di emendamenti costituzionali tesi a ridurre l'influenza dell'esercito nella vita politica e a rafforzare i poteri del presidente e del parlamento. Nel 2011, all'indomani del successo ottenuto alle elezioni parlamentari, l'AKP si assicurò nuovamente una larga maggioranza all'Assemblea nazionale e Erdoğan fu riconfermato a capo del governo. Nonostante le riforme costituzionali del 2010, la questione dell'adesione della Turchia all'EU rimase altalenante.

Per comprendere la complessità di questo periodo della storia politica e culturale turca, un'altra figura da menzionare è senz'altro quella di Fethullah Gülen, personaggio oggetto di costanti analisi. La sua storia e quella del suo movimento possono essere suddivise in tre fasi: dal 1966 al 1983, dal 1983 al 1997, dal 1997 in poi. Il movimento di Gülen non è mai stato parte istituzionale dello Stato, ma un movimento religioso che ha aggregato insieme gruppi culturali ed etnici differenti. Tutto il movimento ha avuto a disposizione robusti strumenti finanziari e mediatici. Fra le sue risorse ci sono state università, scuole, residenze studentesche, campi estivi, ospedali. Era una struttura al di fuori dai partiti. Gülen era diventato un capo religioso a livello internazionale. Puntava sull'etica del lavoro, sulla condotta-esempio. Il leader si sentiva attivamente coinvolto nel progetto di creazione di una «generazione d'oro».¹³⁵⁶

In effetti, dopo il periodo multipartitico, nel 1950, tornarono sulla scena pubblica le istituzioni religiose (movimenti islamisti). Il movimento Gülen era, appunto, un movimento religioso e sociale transnazionale, principalmente attivo nel campo dell'istruzione e del dialogo interreligioso (con notevoli investimenti anche nel campo dei media, della finanza e delle cliniche sanitarie a scopo di lucro).¹³⁵⁷ Già tra il 1999 e il 2000 il movimento di Gülen fu percepito come una minaccia alla laicità dello Stato e provocò una forte reazione con richiesta di accusa del leader per la creazione di un'organizzazione clandestina. E a partire da tali circostanze che Gülen si trasferì negli Stati Uniti.

Ora, per capire meglio questo periodo così movimentato e complesso, che vede interfacciarsi governi pluripartitici di coalizione, colpi di stato e regimi militari, è bene approfondire alcuni passaggi di rilievo politico, storico e culturale.

Come si è visto, dal 1946 al 1960, all'indomani della Seconda guerra mondiale, si registra in Turchia l'introduzione del pluralismo e il rinnovato dibattito sul ruolo predominante dello Stato nell'economia. Nel 1945 İnönü appianò una volta per tutte la strada verso il sistema parlamentare multipartitico, autorizzando la costituzione dei partiti d'opposizione. Si inaugura, poi, il «nuovo statalismo», per il quale il governo è chiamato non tanto a indirizzare le scelte del capitale privato, quanto a supportarne

¹³⁵⁵ In realtà, già alla fine degli anni Ottanta del secolo scorso, la discussione sulla laicità si concentrò in particolare sul divieto di indossare il *türban* (il velo appunto, la sciarpa che copriva completamente i capelli delle donne) negli edifici pubblici, soprattutto nelle università. Gli studenti islamici, la maggior parte donne, si mobilitarono contro il divieto. La Corte costituzionale dichiarò l'incostituzionalità del permesso di indossare il velo. Nel dicembre del 1999, però, un decreto abolì il divieto e rimise ai rettori delle università la facoltà di decidere se permettere o meno l'utilizzo del *türban*.

¹³⁵⁶ A. Destro, *I volti della Turchia, come cambia un paese antico*, op. cit., p.197.

¹³⁵⁷ J. B. White, *Islamist Mobilization in Turkey: a study in vernacular politics*, University of Washington Press, 2002, p. 112.

lo sviluppo, senza interferenza dirette ma con interventi infrastrutturali.¹³⁵⁸ Nel 1946, venne adottata la legge sulla distribuzione della terra, che trasferiva a cooperative di villaggio, grazie anche agli aiuti provenienti dal Piano Marshall, la titolarità dei terreni incolti o adibiti esclusivamente al pascolo. Nel 1950 fu inaugurata la Banca Per Lo Sviluppo Industriale (*Sinai Kalkınma Bankası*) e nel 1952 nacque l'Unione dei lavoratori turchi, prima rappresentanza unitaria degli interessi del lavoro.

L'8 maggio 1945 segnò anche la fine del «Capo nazionale» e del partito unico.¹³⁵⁹ La caduta dell'Italia fascista aveva già fatto venir meno il progetto di costituirsi come «terzo polo» di un mondo non democratico; quella della Germania distrusse per la seconda volta in 25 anni i sogni dell'Impero panturanico e segnò la fine definitiva del partito unico.¹³⁶⁰ A partire da questo momento İnönü si presentò come difensore della democrazia. Diventava, infatti, sempre più necessario assumere una posizione ben precisa nel nuovo mondo che nasceva sulle ceneri della guerra e schierarsi nel campo dell'Occidente, poiché Mosca non nascondeva la sua intenzione di far pagare alla Turchia la collaborazione con la Germania e chiedeva la cessione di tre province orientali dell'Anatolia come condizione per la pace.¹³⁶¹

Allo stesso tempo in Turchia, anche all'interno del partito-stato, l'operato del presidente non trovava tutti concordi. İnönü decise allora di autorizzare la costituzione dei partiti di opposizione. L'idea era forse ancora quella di realizzare un multipartitismo come una forma di “opposizione controllata” che, sull'esempio del Partito liberale sotto Mustafa Kemal, avrebbe potuto essere dissolta al momento opportuno. Le cose invece andarono diversamente. Il 7 gennaio 1946 fu costituita una nuova formazione, il Partito democratico diretto, come si è visto, da Celal Bayar e da Adnan Menderes. İnönü perse il suo titolo di «Capo nazionale» e le strutture del partito-stato, che attribuivano ai prefetti la presidenza delle sezioni locali del partito, furono abolite. Le prime elezioni pluraliste furono organizzate nello stesso anno. E anche se non completamente libere, in alcune province rappresentarono la fine del voto pubblico e dello spoglio segreto. Il risultato fece vacillare il regime. Il 14 maggio 1950 si arrivò, dunque, al trionfo del nuovo partito, che vinse le elezioni con il 53,6% dei voti.

Come si è visto, tra il 1945 e il 1950 İnönü aveva avviato un rinnovamento della politica estera. Nel 1949 Ankara aderì al Consiglio d'Europa e cominciò ad avvicinarsi a Washington (la Turchia costituì uno dei punti nevralgici della dottrina Truman e il piano Marshall, adottato nel luglio 1948, includeva anche questo Paese).

Il ventennio 1960-1980 fu il periodo dei piani quinquennali di sviluppo, introdotti dall'art. 29 della Costituzione del 1961, funzionalizzati non più a sostenere il capitale privato, bensì a garantire lo

¹³⁵⁸ M. Carducci e B. Bernardini d'Arnesano, op. cit., p. 15.

¹³⁵⁹ Per quanto riguarda una ricostruzione della storia dei partiti politici in Turchia si rimanda a T. Z. Tunaya, *Türkiye'de siyasi partiler 1859-1952*, İstanbul, 1952.

¹³⁶⁰ H. Bozarslan, *La Turchia contemporanea*, op. cit., p. 55.

¹³⁶¹ Per le relazioni turco-sovietiche durante questo periodo si veda B. Oran (a cura di), *Türk Dış Politikası, Kurtuluş Savaşından Bugüne. Olgular, Belgeler, Yorumlar*, İletişim, İstanbul, 2002, pp. 496-509.

sviluppo sociale e culturale della nazione.¹³⁶² Le grandi città crebbero, ma con esse si sviluppò l'estrema precarietà urbana delle baraccopoli, denominate *gecekondu*.¹³⁶³

Alla fine di questi decenni emerse una società senza dubbio più aperta sul mondo. L'emigrazione in Germania e negli altri paesi europei (quasi 2 milioni di turchi vivevano all'estero nel 1980), la presenza di molti studenti turchi nelle università americane, l'introduzione della radio a transistor e poi della televisione e il dinamismo della stampa modificarono profondamente la società.

Tuttavia, anche se apparentemente stabile, il governo Menderes durante gli anni Cinquanta fu caratterizzato da molteplici tensioni. Vi furono certo molti cambiamenti, anche sul piano architettonico e urbanistico: si inaugurarono grandi piazze, vennero demoliti i vecchi palazzi per creare posto a nuovi spazi, a nuove vie, come la *Vatan Caddesi* (Vialone di Vatan) a İstanbul, che ricordava lo stile urbanistico sovietico.¹³⁶⁴ Come ricorda Zürcher, gli anni Cinquanta videro l'emergere nella borghesia urbana di uno stile di vita moderno, sul modello americano. «I turchi di questa classe sociale adottarono modelli consumistici, cominciarono a vestirsi più alla moda, a indossare occhiali da sole, a bere cocktail, a guidare auto americane e a partecipare a party. In ampi strati della popolazione diventarono popolari i fumetti (spesso con storie del Far West) e riviste illustrate sul modello di "Life". Il cuore di questo nuovo stile di vita fu l'ipermoderno Hotel Hilton, che venne costruito a partire dal 1952 nel quartiere Elmadağ di İstanbul con gli aiuti del piano Marshall e fu inaugurato nel 1955. Era più di un hotel: era l'incarnazione dello stile e delle ambizioni degli anni di Menderes».¹³⁶⁵ Allo stesso tempo, però, con le migrazioni forzate dalle campagne alle città, venne indebolito il tessuto sociale dei villaggi tradizionali. Nel 1950 cominciò a formarsi l'opposizione dell'élite kemalista e dell'esercito contro il governo Menderes. L'élite repubblicana trovò nella figura di Musafa Kemal e nella sua eredità sacralizzata (condivisa anche dal Partito democratico) una fonte di resistenza e di radicalismo. Fu invocato il «Capo eterno» per reagire ad ogni possibile «tradimento» nei confronti dello spirito laicista e nazionalista e si faceva appello al suo nome per rinnovare l'idea di una Turchia forte, orgogliosa e indipendente di fronte a una Turchia debole, senza fiducia nei propri mezzi e sottomessa agli Stati Uniti di America. Tali

¹³⁶² M. Carducci e B. Bernardini d'Arnesano, op. cit., p. 16.

¹³⁶³ Come scrive Adriana Destro, «si tratta di piccole abitazioni, fatte con materiali deperibili o di scarto in aree precarie da tutti i punti di vista, messe in piedi in una notte. Si possono incontrare in grandi agglomerati, come ad esempio, ad Ankara. Queste edificazioni abusive sono segno di incombenti necessità, di pressanti bisogni. Sono fuori dalla legalità e ciò significa fuori dalla visibilità, dalla simbolizzazione delle mappe, da ogni tipo di razionalità urbanistica: Sono indici di una demografia dai contorni inquietanti» (A. Destro, *I volti della Turchia. Come cambia un paese antico*, op. cit., p. 35). Per avere un'idea delle dinamiche che riguardano questi fenomeni d'intenso inurbamento, si consiglia anche la lettura di Orhan Pamuk, *Kafamda Bir Tuhaflik*, romanzo del 2013 (O. Pamuk, *La stranezza che ho nella testa*, Einaudi, Torino, 2015).

¹³⁶⁴ Come scrive Zürcher, «Lo stesso si può dire degli ampi viali che in quel periodo vennero costruiti dal comune di İstanbul, per far posto ai quali furono spazzati via senza il minimo riguardo per interi quartieri. I progetti che vennero realizzati risalivano agli anni trenta, e causarono la demolizione di migliaia di abitazioni. Furono costruiti nuovi edifici condominiali per la classe media, in stile modernista internazionale, grazie a una nuova legislazione che per la prima volta rendeva possibile possedere singole parti di un edificio. Nei decenni successivi, in tutte le città turche l'abitazione standard della grande maggioranza della popolazione divenne l'appartamento» (E. J. Zürcher, *Porta d'Oriente. Storia della Turchia dal Settecento a oggi*, op. cit., p. 280).

¹³⁶⁵ Ivi, op. cit., p. 279.

convinzioni spinsero molti intellettuali, giovani ufficiali e studenti a elaborare un «neokemalismo» in gran parte immaginario, completamente distaccato dalla realtà degli anni Venti e Trenta.¹³⁶⁶

Le “concessioni”, poi, del Partito democratico in campo religioso (nuova arabizzazione dell’appello alla preghiera,¹³⁶⁷ introduzione facoltativa dell’insegnamento religioso nelle scuole elementari, creazione di una facoltà di teologia, legalizzazione delle scuole coraniche, autorizzazione al pellegrinaggio sulle tombe di alcuni “santi”, tolleranza verso le confraternite e sostegno del movimento *Nurcu* ecc.) furono considerate come un tradimento dello spirito laicista della rivoluzione. Così Zürcher riferisce la questione: «Menderes usò il richiamo ai sentimenti religiosi soprattutto durante le campagne elettorali. Al congresso del DP del 1958 dichiarò: “Senza dare ascolto ai fanatici della rivoluzione, abbiamo arabizzato l’appello alla preghiera: Abbiamo consentito l’insegnamento religioso nelle scuole. Abbiamo fatto recitare il Corano alla radio. La Turchia è uno Stato musulmano e tale rimarrà”». ¹³⁶⁸

L’appello alla preghiera in arabo fu reso, dunque, di nuovo legale (e adottato subito in ogni moschea del Paese); l’insegnamento religioso venne esteso, e ora i genitori dovevano scegliere se rifiutarlo invece di doverlo richiedere espressamente. Crebbe il numero delle scuole per predicatori, si registrò un deciso aumento del numero delle moschee in costruzione e fu di nuovo permessa la vendita di libri a carattere religioso. Si veniva, in tal modo, incontro alla sensibilità della popolazione musulmana limitando i limiti alla libertà di espressione dei sentimenti religiosi e combattendo, altresì, le tendenze “antilaicali” dei kemalisti (artefici, come si è visto, di una strategia di modernizzazione basata su una visione positivista del mondo, nella quale la religione era vista come un ostacolo al progresso verso la ristrutturazione dello Stato e della società). Nel difendere tali riforme, Menderes faceva una distinzione tra le riforme kemaliste che si erano pienamente affermate (e di conseguenza dovevano essere mantenute) e quelle che al tempo di Mustafa Kemal erano state ritenute necessarie, ma non erano entrate pienamente nell’uso. Queste ultime potevano adesso essere revocate senza intaccare il carattere laico della Turchia. È in questo spirito che appunto, sotto Menderes, si giunse a una cosiddetta “rinascita dei valori musulmani”. E fu in questo contesto che, nel 1951, furono riaperte le scuole *imam Hatip* (istituti di chiara impronta religiosa aboliti da Atatürk tra il 1931-32) che tornarono a essere un ramo separato del sistema scolastico statale.¹³⁶⁹

Comunque sia, per tornare al nostro discorso, quando dopo la vittoria elettorale del DP, gli attivisti dell’ordine derviscio *Ticani* cominciarono ad abbattere le statue di Atatürk, il loro leader Kemal Pilavoğlu fu arrestato, spedito in prigione e poi agli arresti domiciliari. L’approvazione da parte del

¹³⁶⁶ H. Bozarslan, *La Turchia contemporanea*, op. cit., p. 64.

¹³⁶⁷ Durante il periodo di Atatürk, per circa 13 anni, la chiamata alla preghiera si faceva in turco (anche il Corano era stato tradotto in turco), ma con Menderes si ritorna all’*ezan* (l’invito alla preghiera) in arabo: un passo indietro, dunque, rispetto al laicismo kemalista.

¹³⁶⁸ E. J. Zürcher, *Porta d’Oriente. Storia della Turchia dal Settecento a oggi*, op. cit., p. 283. A tal proposito Zürcher cita A. N. Yücekök, *Türkiye’de din ve siyaset*, Gerçek, İstanbul, 1971, p. 90.

¹³⁶⁹ Gli istituti *imam Hatip* per la formazione degli imam, nascono, come scuola primaria e secondaria, nel 1924, monitorati e centralizzati dai kemalisti, che non intendevano cedere il controllo del sistema scolastico religioso. Dopo la chiusura voluta da Mustafa Kemal furono riaperti, nel 1949, insieme ad altre scuole religiose, e fu al contempo fondata una facoltà teologica ad Ankara. Gli *imam Hatip* diventarono poi veri licei che davano accesso alle università. Si veda a tal proposito A. Destro, *I volti della Turchia. Come cambia un paese antico*, op. cit., pp. 165-6.

governo di una legge contro chi diffamava la memoria di Mustafa Kemal (legge di «protezione di Atatürk»), in seguito a tali attentati – di importante significato politico e simbolico – contro le statue del «Capo eterno», non bastarono però a colmare la rabbia dei militari e dei giovani nei confronti del cosiddetto potere «controrivoluzionario».¹³⁷⁰

Oltre ciò, le diverse correnti radicali in Medio Oriente (in particolare il nessarismo) non potevano non influenzare questa opposizione diffusa se vedeva nel «ritorno al kemalismo» un modo per ristabilire la dignità della «Turchia rivoluzionaria» e una soluzione radicale a tutti i suoi problemi.

Così, durante tutti gli anni Cinquanta la Turchia venne scossa da diverse iniziative «rivoluzionarie», cioè militari, destinate a rovesciare il potere democratico. L'ultima fu la costituzione nel 1960 di un Comitato di unione nazionale formato soprattutto da giovani ufficiali e che comprendeva simpatizzanti di sinistra e altri, come il colonnello Türkeş, provenienti dai circoli panturanici. Il Comitato, che cooptò il generale Cemal Gürsel, rovesciò il governo il 27 maggio 1960.

L'esercito, fedele al kemalismo, consapevole del ruolo di guardiano della Rivoluzione e della Repubblica laica e nazionalista e custode dei valori costituzionali, non poteva non reagire rispetto alle «aperture» in campo religioso promosse dal governo di Menderes. Dopo il colpo di Stato, come si è visto, Menderes venne messo a morte per impiccagione (soltanto nel settembre del 1990, dopo la sua riabilitazione, sono stati infine concessi a Menderes i funerali di Stato a İstanbul). Come annota Schweizer, Menderes

«ha rappresentato l'inizio di uno sviluppo nel corso del quale sarebbe diventato sempre più evidente che in Turchia non sarebbe stato possibile sostenere un ordine sociale rigorosamente laico secondo l'accezione kemalista e proprio perché Menderes era il primo politico di un'ideologia nuova e alternativa, la reazione della dirigenza militare lo ha colpito in modo particolarmente duro.

Ancora oggi, malgrado le circostanze degradanti della sua esecuzione, Menderes non è stato dimenticato. Anzi, la sua memoria è stata addirittura strumentalizzata, quattro decenni dopo, all'inizio del XXI secolo. Dal 1987 l'aeroporto internazionale di Izmir è intitolato al politico condannato a morte. Nel 1990 i suoi resti sono stati traslati dalla prigione dell'isola di İmralı a İstanbul: questo, da un punto di vista simbolico, ha rappresentato un ulteriore passo verso la sua riabilitazione. È stato poi sepolto in un mausoleo monumentale nei pressi delle storiche mura bizantine della città sul Bosforo, dove nel 1993 è stato sepolto anche un altro presidente intellettualmente affine che gli è succeduto in carica, Turgut Özal. Entrambi i mausolei sono indicati sulla cartina di İstanbul del 2008. Inoltre il grande viale di accesso che parte dal centro cittadino e passa accanto al cimitero porta, oltre al nome antico *Vatan Caddesi*, anche il nome *Adnan Menderes Bulvarı*. [...]

Nel 2006 la vita di questo controverso presidente del Consiglio è stata raccontata in uno sceneggiato televisivo turco. Nel luglio dell'anno seguente, poi, il presidente del Consiglio di orientamento islamico Recep Tayyip Erdoğan si è fatto ritrarre su un manifesto per la campagna elettorale in corso accanto a una fotografia di Menderes, un politico che egli evidentemente considerava un suo predecessore e che utilizzava in modo del tutto consapevole per i suoi intenti propagandistici».¹³⁷¹

Ancora oggi, fatto di rilievo simbolico, nella città di Nevşehir vi è una grande statua di Menderes raffigurato con una mano alzata in quell'atteggiamento imperioso che altrimenti si vede solo

¹³⁷⁰ H. Bozarslan, *La Turchia contemporanea*, op. cit., pp. 64-5.

¹³⁷¹ G. Schweizer, *Capire la Turchia. Da Atatürk a Erdoğan*, op. cit., pp. 197-8.

nell'iconografia stereotipata dei monumenti di Atatürk, e sempre a lui sono dedicate un'università e un'autostazione.

Comunque sia, per tornare al nostro discorso, dopo l'impiccagione di Menderes venne instaurato il cosiddetto «Regime dei colonnelli», regime militare che sostituiva la democrazia parlamentare con il principio delle «forze dinamiche» (*zinde kuvvetler*). Proclamava di seguire la volontà di Mustafa Kemal, unico riferimento simbolico in grado di assicurargli una legittimità. Al contempo, gli elettori del Partito democratico, per lo più conservatori, consideravano il regime militare come una rivincita della burocrazia “infedele” sulla volontà popolare.

«Il primo ministro destituito, la cui figura sarà riabilitata negli anni Ottanta, divenne – come afferma Bozarslan – un martire della democrazia. Gli atti d'accusa e la successiva condanna di Menderes e dei suoi due ministri, basati su accuse talvolta grottesche (l'interruzione della gravidanza di un'amante o l'acquisto di cibo per cani con soldi pubblici), rendevano sospette le promesse di “giustizia” del nuovo regime».¹³⁷²

Il colpo di Stato avrebbe potuto portare a un regime autoritario (e, in effetti, i panturanici che figuravano nella giunta spingevano per un regime guidato da un capo unico e una nazione militare basata su un progetto corporativo). Tuttavia, allontanati i sostenitori di Türkeş dal Comitato di unione nazionale, si optò per una nuova costituzione, più liberale della precedente (approvata il 9 luglio 1961), e per le elezioni, riservando però la presidenza a Cemal Gürsel, considerato il garante della «rivoluzione del 27 maggio».

Le lezioni del 15 ottobre 1961 fecero però capire che la «rivoluzione del 27 maggio» era stata solo una breve parentesi. Il governo fu affidato a İnönü considerato l'erede di Mustafa Kemal; ma si assistette alla riabilitazione del Partito democratico attraverso il suo successore, il Partito della giustizia.

Comunque sia, come in parte si è accennato, negli anni '60, dietro questa Turchia ufficiale dei militari e dei politici conservatori cominciava a formarsi un'altra Turchia, estremamente divisa e radicale. Il kemalismo, anche se costituiva ancora l'unica dottrina “legale” del Paese, subiva la concorrenza di altre ideologie e altri progetti sociali. Questi anni avrebbero dato vita a una destra e a una sinistra radicale, a un movimento islamico e a una nuova contestazione curda.

Principale formazione della destra radicale era il Partito d'azione nazionalista (MHP), fondato il 9 febbraio 1969 sulle basi di un partito panturanico costruito intorno alla personalità di Türkeş e, come si è visto, dotato di un braccio armato composto da forze speciali, i «Lupi grigi». Dall'altro lato dello schieramento politico si andava formando una gioventù di sinistra alimentata tanto dai testi sacri del kemalismo quanto incoraggiata dal sostegno di un movimento operaio sempre più potente e da un movimento contadino altrettanto attivo. Il maggio '68 francese aveva oltretutto dato ulteriore linfa ai militanti riuniti intorno al Partito operaio turco fondato dopo il colpo di stato, che andò sempre di più abbandonando il kemalismo considerato adesso come regime reazionario. Nel 1970, dopo molti scontri con le forze dell'ordine e con i «Lupi grigi», la sinistra radicale decise di passare alla lotta armata.

¹³⁷² Ivi, p. 65.

Gli altri due poli erano costituiti dai militari islamici e dai nazionalisti curdi che sino alla fine degli anni Settanta, prima di assumere un'autonoma fisionomia, si confondevano con la sinistra radicale ritrovando nel marxismo-leninismo un linguaggio universale in grado di legittimare la contestazione di un "popolo oppresso".

A partire da questa situazione, all'inizio degli anni Settanta la Turchia divenne il teatro di molteplici spinte radicali e di scontri quotidiani che indebolirono la classe politica. Tale situazione, insieme alla crisi economica, coi i suoi cicli di svalutazione e di inflazione che acceleravano l'impoverimento della popolazione urbana e rurale, spinsero di nuovo i giovani ufficiali kemalisti a prendere il potere il 9 marzo 1971, per ristabilire l'unità dell'esercito e ripristinare il kemalismo. Il governo di Demirel si dimise e al suo posto si stabilì un governo tecnico diretto da Nihat Erim. Il clima divenne sempre più repressivo: fu promulgato lo stato d'assedio, vennero costituiti tribunali militari e furono vietate le manifestazioni. Il partito islamista di Necmeddin Erbakan fu sciolto, ma i militari presero particolarmente di mira la sinistra e i nazionalisti curdi.

Il regime militare dovette però presto fare i conti con una crisi di legittimità. Di fatto, l'autorizzazione allo svolgimento delle elezioni nell'ottobre 1973 segnò la fine del regime; ma non la fine delle violenze, sia di matrice ideologica che di carattere territoriale e comunitario, che dimostrò come indipendentemente dai suoi protagonisti, erano comunque il risultato dell'incapacità di un sistema politico di integrare i giovani, di riconoscere come legittime le risorse simboliche delle comunità in conflitto e, più in generale, di negoziare un progetto politico e sociale. Tale violenza, mostrava inoltre quanto si fosse indebolito il tessuto sociale del Paese in seguito a una frammentazione della società che a sua volta accelerava; frammentazione della società come, anche, frammentazione simbolica, dissoluzione di quel simbolismo unitario (ricondotto soprattutto al "Padre della nazione") che fino a poco tempo prima aveva costituito il principale collante identitario della Turchia kemalista, rivoluzionaria, nazionalista.

La crisi simbolica e sociale, la crisi economica ed energetica (insieme all'embargo dei paesi occidentali in seguito all'invasione di Cipro nord) aggravarono l'instabilità politica e la sfiducia nel sistema istituzionale.¹³⁷³

Alla fine degli anni Settanta, come ricorda la scrittrice e giornalista Ece Temelkuran, la polarizzazione politica era talmente estremizzata che nei conflitti tra sinistra e destra ogni giorno perdevano la vita almeno venti persone. A proposito di questo clima, Temelkuran cita un episodio emblematico accaduto nel maggio 1980 a Fatsa, piccola cittadina nella regione del Mar Nero, dove il Fronte rivoluzionario di liberazione popolare (*Devrimci Yol*, DHKPC) l'organizzazione più di sinistra attiva a quel tempo nel paese, attraverso il suo primo mandato alla guida di una città, aveva presentato alla nazione una prima ed esemplare amministrazione di sinistra. Un raid colpì la sede locale del governo di Fatsa. Secondo il

¹³⁷³ Il 24 gennaio 1980, il governo annunciò una serie di misure per fronteggiare la crisi economica, note appunto come «decisioni del 24 gennaio», tese più che altro alla liberalizzazione dell'economia attraverso privatizzazioni e ridimensionando, al contempo, il ruolo dello Stato.

governo statale l'amministrazione di Fatsa rappresentava uno Stato nello Stato e per questo fu fatto intervenire l'esercito.

La risposta militare giunse, dunque, sotto forma di diversi ultimatum e poi di un nuovo colpo di stato: un Consiglio nazionale di sicurezza, che riuniva il Capo di stato maggiore interarmi Kenan Evren e i Capi di stato maggiore di ogni arma e delle forze di sicurezza, prese il potere il 12 settembre 1980, proclamò lo stato d'assedio in tutto il paese, arrestò la maggior parte degli uomini politici, sciolse l'assemblea nazionale e vietò le attività della maggior parte dei sindacati e delle associazioni. Scopo principale della nuova giunta era quello di assicurare la stabilità politica, mettere fine alla violenza civile, ripristinare il kemalismo e imporre la disciplina necessaria per le riforme economiche. Un dato significativo sul piano simbolico fu l'abolizione della festa nazionale del 27 maggio, insieme a quella del Primo maggio.

I generali ritenevano loro dovere salvare la democrazia dai politici ed epurare il sistema politico. Tutti i poteri furono concentrati nelle mani dei militari, più precisamente in quelle del Consiglio di sicurezza nazionale guidato dal Capo di stato maggiore, il generale Kenan Evren, che era stato proclamato ufficialmente Capo di Stato il 14 settembre. Il Consiglio di sicurezza nazionale si riservava il diritto di licenziare i singoli ministri, e agiva non solo tramite il governo, ma anche attraverso comandanti regionali e locali ai quali, in regime di legge marziale, erano stati concessi pieni poteri, che essi non esitarono a utilizzare, nei settori dell'istruzione, della stampa, delle Camere di commercio e dei sindacati. Soprattutto a Istanbul, il cuore della vita intellettuale e della stampa, ciò determinò una serie ininterrotta di chiusure di quotidiani e arresti di giornalisti e direttori di giornale. Fu chiuso perfino l'autorevole "Cumhuriyet" (Repubblica), fondato nel 1924 su pressione dello stesso Atatürk.¹³⁷⁴ Nei due anni seguenti al golpe furono poi emesse 3600 sentenze di morte, delle quali solo 20 furono poi effettivamente eseguite. Ma vi furono altre misure di rilievo simbolico che possono darci un'idea della situazione culturale, sociale e politica che si era creata dopo il golpe:

«Dopo il colpo di stato militare del 1980 – scrive Ece Temelkuran – centinaia di parole sono state proibite. I concetti proibiti nella televisione statale pian piano sparivano anche dalla vita sociale. Molte di queste parole furono sostituite dai corrispettivi ottomani, arabi e persiani utilizzati prima della fondazione della Repubblica. Prendiamo per esempio la parola *barış*, in italiano "pace". La parola turca *barış* fu proibita perché i golpisti la associavano al movimento per la pace. Al suo posto si doveva usare la parola araba *sulh*. Ma di queste parole estranee le persone di lingua turca avevano tutt'al più un'idea molto vaga. Fu così che aumentarono le incomprensioni. Inoltre alcune parole furono proibite del tutto, non potevano essere sostituite da altre e una di queste ha pesantemente influenzato la storia della Turchia: *direnış*, resistenza».¹³⁷⁵

Quando la giunta lasciò il potere nel 1983, gli obiettivi della stabilità politica e della fine della violenza civile erano stati raggiunti (non però il ripristino del kemalismo), ma a un prezzo molto elevato dal punto di vista dei diritti umani (una cinquantina di militanti, per lo più di sinistra, erano stati condannati a morte; più di 400 attivisti di sinistra furono uccisi, torturati a morte o fatti scomparire; più di 600,000

¹³⁷⁴ E. J. Zürcher, *Porta d'Oriente. Storia della Turchia dal Settecento a oggi*, op. cit., p. 342.

¹³⁷⁵ E. Temelkuran, *Turchia folle e malinconica*, op. cit., p. 180.

persone furono fermate, 85.000 imprigionate, migliaia di intellettuali e sindacalisti furono incarcerati e molti professori universitari furono destituiti e venne meno quel fenomeno intellettuale che aveva caratterizzato le scienze sociali in Turchia negli anni Sessanta e Settanta). Il regime militare, detto altrimenti, si rivelò molto vicino alle idee della destra conservatrice e radicale, ma anche a ciò che fu chiamata la sintesi turco-islamica-occidentale. I militari decretarono che qualunque scelta ideologica diversa dal kemalismo, qualunque appartenenza etnica diversa da quella turca, qualunque scelta religiosa diversa da quella sunnita doveva essere considerata una «perversione» da curare con trattamento psichiatrico, fornito oltretutto da psichiatri provenienti dalla scuola di Lombroso.¹³⁷⁶

Il kemalismo che l'esercito imponeva alla società, in realtà era influenzato da un islamismo puritano.

«In poco tempo qualunque istituzione, dall'università alla televisione fu “riformata” in funzione delle esigenze di questa ideologia. Nelle prigioni la lettura del *Discorso* di Musata Kemal divenne obbligatoria, e quella del Corano fortemente consigliata. I prigionieri politici erano obbligati a scrivere sui muri delle loro celle gli slogan del nuovo regime: “La Turchia: più grande di qualsiasi altra cosa”; “Chi tocca con la fronte il tappeto di preghiera è mio fratello”».¹³⁷⁷

Si trattava, dunque, di una “forzatura” simbolica, di un simbolismo forzato, imposto, e pertanto snaturato nel suo valore effettivo, spontaneo, emotivo.

Fu preparato un progetto di costituzione, che codificava l'insieme delle pratiche del regime militare, nominava il generale Evren presidente della repubblica ed esentava da ogni responsabilità penale i generali. Nel referendum, dopo che il no era stato dichiarato un atto di tradimento nei confronti della patria, il sì vinse con il 92% dei voti. Forti di questa vittoria, i militari decisero di riformare anche il sistema politico, costituendo loro stessi un partito di destra (il Partito della democrazia nazionalista, diretto dal generale in pensione Turgut Sunalp) e autorizzando la formazione di un partito di sinistra (il Partito populista diretto da Necdet Calp) e un partito liberale (ANAP, il Partito della madrepatria di Turgut Özal). I membri fondatori di questi due ultimi partiti furono scelti sotto la stretta supervisione dell'esercito. Le successive elezioni “pluralistiche”, in questa composizione, malgrado l'aperta campagna elettorale per il Partito sostenuto dall'esercito, videro inaspettatamente la vittoria dell'ANAP (45, 15% dei voti), seguito dal Partito Populista (30,27 %) e, a grande distanza, dal partito dei militari (23,27%).

Il potere dell'ANAP, populista e demagogico, dotato di una solida maggioranza, si presentava come una fusione delle quattro tendenze che avevano caratterizzato la Turchia nel periodo precedente il colpo di stato (destra, sinistra, integralismo islamico e destra radicale).¹³⁷⁸ Alle opposizioni violente che avevano portato il Paese sull'orlo della guerra civile nel 1980, si veniva comunque a sostituire l'idea di una società civile riconciliata con se stessa e con uno Stato inteso come “regolatore” e non più come signore assoluto dello spazio pubblico. Così, le elezioni del 1991 avrebbero potuto dar vita a una Turchia stabile, capace di risolvere la questione curda, di integrare le sue diverse sensibilità politiche e di svolgere un

¹³⁷⁶ Si veda a proposito N. Gurbilek, *Vitrinde Yaşamak*, Metis, İstanbul, 1992, pp. 73-84.

¹³⁷⁷ H. Bozarlan, *La Turchia contemporanea*, op. cit., p. 76.

¹³⁷⁸ Ivi, p. 79.

ruolo stabilizzatore al di là delle frontiere. Tuttavia, quando Demirel (capo del DYP, Partito della giusta via), eletto Presidente della Repubblica, lasciò la direzione del partito e del governo a Tansu Çiller (professoressa universitaria, donna politica “importata” dagli Stati Uniti e senza grande esperienza politica, alla quale si affidava il compito di dare l’idea di una Turchia aperta e occidentalizzata), le cose non andarono in questa direzione. Tansu Çiller si rivelò una convinta sostenitrice del nazionalismo più ferreo e basò gran parte della sua politica sulle questioni di sicurezza (i suoi discorsi si riducevano a qualche frase kemalista e a qualche slogan militare); diversi casi di corruzione interessarono il suo governo, per lo più inteso (soprattutto dai militari) come l’unico bastione contro l’Islam politico. Tuttavia, nelle elezioni del 1995 il DYP perse molti voti, costringendo Tansu Çiller a entrare in una coalizione (con il ruolo di vice ministro) con a capo il partito islamico di Erbakan, coalizione duramente contrastata dai militari. Ed è così che, durante la riunione mensile del Consiglio nazionale di sicurezza del 28 febbraio 1997 l’esercito pose un ultimatum al governo islamico, intimandogli di bloccare qualunque manifestazione e attività islamica in Turchia, in altri termini di “sconfessarsi”. Si trattava, secondo il generale in pensione Erol Özkasnak, di un colpo di stato «post-moderno», sostituto, come prima si è visto, del classico golpe.¹³⁷⁹ Il 28 febbraio 1997, i carri armati cominciarono a sfilare per le strade di Sincan, nella provincia di Ankara. Occorreva dare un segnale forte ad una amministrazione pubblica conservatrice e islamica, impegnata nel rinnegare la laicità dello Stato. E il segnale era forte perché richiamava, simbolicamente, i colpi di stato militari precedenti. Bastava l’evocazione simbolica: il 28 febbraio credò, infatti, le circostanze di un golpe, senza che questo venisse poi attuato (ed è per questo che è passato alla storia come colpo di stato postmoderno). Un’azione legale fu intentata contro il “Partito del Benessere”, conservatore e islamista. Il governo di Erbakan fu costretto a dimettersi nel giugno 1997. I protagonisti dell’Islam politico furono costretti a ritirarsi dal palcoscenico sociale. Il rapporto fra forze sociali e politiche mutò di colpo. Ci furono arresti e processi. Come espressione più evidente, sul piano simbolico, delle tensioni sociali e politiche, fu proibito l’ingresso nelle università alle studentesse con il velo in testa. Nelle università ci furono manifestazioni. I socialdemocratici formarono un nuovo governo di coalizione con i partiti conservatori di destra. Come scrive Temelkuran, «le pressioni nei confronti della fazione politica islamista veniva da ambedue i fronti, giudiziario e politico. Allora nessuno poteva prevedere che la repressione contro l’Islam politico avrebbe generato un tale risentimento da diventare il fondamento per una politica di vendetta senza fine che si sarebbe poi manifestata negli anni a venire».¹³⁸⁰

Sta di fatto che le numerose crisi degli anni Novanta possono essere lette come le conseguenze dell’intervento militare del 1980, che aveva spezzato la struttura bipolare del sistema politico turco. Ma erano anche il risultato di un processo di divisione (e frammentazione) iniziato negli anni Sessanta e che si è andato accentuando – nonostante i colpi di stato che avrebbero dovuto “ripristinare l’unanimità” – nei decenni successivi. Il gran numero di partiti politici rifletteva la difficoltà a creare “una società omogenea” e le sue divisioni. Tutto ciò appariva evidente anche sul piano simbolico, a partire proprio

¹³⁷⁹ H. Cevizoğlu, *Generalinden 28 Şubat İtirafı: «Post-modern Darbe»*, Ceviz Kabuğu, Ankara, 2001.

¹³⁸⁰ E. Temelkuran, *Turchia folle e malinconica*, op. cit. p. 115.

dalla moltiplicazione dei simboli politici (partitici, movimentisti, ma anche religiosi) che iniziarono a diffondersi nel territorio turco.

La divisione della società trovò, oltretutto, la sua espressione più evidente nella questione curda e nella guerriglia del PKK (organizzazione capeggiata da Abdullah Öcalan). Tra gli anni Ottanta e Novanta, la classe politica curda si era andata sempre di più radicalizzando. Intorno alla metà degli anni Novanta, molti politici curdi figuravano nelle file del Partito socialdemocratico, ma tutti si dimisero in blocco per protestare contro l'espulsione di alcuni di loro, puniti per aver partecipato alla Conferenza internazionale sui curdi organizzata dall'Istituto curdo di Parigi nel 1989, fondando nel 1991 un altro partito l'HEP (Partito del lavoro del popolo).

Altra fonte di tensioni e di divisioni sociali si deve alla rapida affermazione dell'islam politico e della popolarità del Refah (nel 1994 vinse le elezioni amministrative a İstanbul). Nel 1995 la campagna elettorale di questo partito venne in parte fatta da donne non velate, un fattore – importantissimo sul piano simbolico – che rompeva con l'immagine di talebani alla quale l'esercito e la stampa kemalista voleva associarlo. Con il passare del tempo anche la linea ufficiale divenne sempre più accomodante, passando dall'islamismo come programma politico all'islam come riferimento culturale e religioso.¹³⁸¹

Il Refah riuscì in questo modo ad attirare simpatie ben oltre il suo elettorato abituale e a conquistare voti nelle periferie povere delle grandi città, nonché tra i giovani, le donne, la borghesia, gli intellettuali e persino fra l'esercito, nonostante le purghe sistematiche. Negli anni Novanta il Refah scelse di presentarsi come un partito “nazionale” turco, dimostrando un rispetto sacrale per l'esercito. Tuttavia, questo partito venne considerato una minaccia per il governo e il Consiglio nazionale di sicurezza: il Refah, a seguito di numerose campagne di screditamento, venne sconfitto nel 1997 e poi vietato nel gennaio 1998. Il 28 giugno 1998 Recep Tayyip Erdoğan, allora sindaco di İstanbul, fu condannato a 10 mesi di prigione e privato dei diritti civili per aver citato un poema di Ziya Gökalp, teorico del nazionalismo turco, peraltro sacralizzato dall'esercito («i minareti sono le nostre baionette, le cupole i nostri elmetti, le moschee le nostre caserme e i credenti i nostri soldati»).1382

Comunque sia, gli anni Novanta videro in Turchia uno sviluppo del tutto nuovo: le moschee traboccavano di credenti e tali credenti divennero una potenza politica ed economica, al punto che il conflitto tra laici e conservatori islamici raggiunse dimensioni tali da mettere in ombra tutti gli altri conflitti. Come annota Ece Temelkuran, «non bastava essere credenti, doveva essere ben visibile per chiunque, in tutto il paese».¹³⁸³ Come dire: l'islam doveva riconquistare quella sua visibilità simbolica che aveva perso con il kemalismo.

Altra questione, viva in quegli stessi anni, è stata quella alevita (comunità confessionale che rappresenta circa il 20% della popolazione, sempre perseguitata sotto la Repubblica, la cui cosmogonia sostituisce il Dio unico sunnita con la trinità Allah-Maometto-Ali). Alla fine degli anni Novanta gli aleviti si distinguevano soprattutto per la loro ideologia “marxista-leninista” o “maoista” e diedero luogo a

¹³⁸¹ H. Bozarslan, *La Turchia contemporanea*, op. cit., p. 88.

¹³⁸² Per una biografia agiografica di Erdoğan si veda M. Pamuk, *Yasakli Umut. Recep Tayyip Erdoğan*, Birey, İstanbul, 2001.

¹³⁸³ E. Temelkuran, *Turchia folle e malinconica*, op. cit., p. 109.

diverse forme di scioperi per la fame portati alle estreme conseguenze (con più di un centinaio di vittime).

In tale clima va anche ricordata l'evoluzione simbolica registrata dalla destra radicale, soprattutto alla fine degli anni Novanta. Il Partito di azione nazionalista di Türkeş si dichiarava difensore dei “martiri” caduti nella guerra curda e cercava di alimentare i conflitti comunitari fra curdi e turchi. Ma il suo stile era cambiato: il «nazionalismo pop», che combinava slogan bellici, musica rock e sfilate di moda, aveva preso il posto dei grandi baffi che caratterizzavano i suoi «Lupi grigi» degli anni Settanta. Questi cambiamenti si rivelarono però efficaci, perché la destra radicale, sostituendo la sua immagine di “terrorista” con quella di “patriota” che la aveva caratterizzata negli anni Settanta, ottenne nel 1995 quasi il 10% dei voti, il suo miglior risultato di sempre.¹³⁸⁴

Come, dunque, si è visto, alla divisione destra-sinistra degli anni Settanta, che come in altre società costituiva anche in quella turca un punto di riferimento (anche se non ne rifletteva l'esatta realtà), si erano sostituiti nell'arco di un ventennio una serie di conflitti sanguinosi e caratterizzati da una forte violenza simbolica: islamici e kemalisti autoproclamatasi difensori nella laicità, curdi e turchi, aleviti e sunniti ecc. Tuttavia, questa frammentazione sociale aveva finito per ridurre, paradossalmente, le divisioni etniche: l'islamismo e l'alevismo, ad esempio, avevano dato luogo a nuove solidarietà. Altre forme di solidarietà hanno interessato il settore privato, le *hemşerilik* (comunità di villaggio), i legami di prossimità e il settore pubblico.

Sta di fatto, comunque, che questo periodo, prendendo a prestito l'espressione di Erik J. Zürcher, può essere definito di «democrazia tormentata». Gli anni dal 1994 al 2002 non furono anni di crisi solo a causa dell'instabilità politica, degli scandali per corruzione, dell'intervento militare e delle crisi economiche, ma anche per il deteriorarsi dei rapporti fra lo Stato e alcuni settori della società.¹³⁸⁵ Le elezioni del 3 novembre 2002 produssero un risultato impreveduto. Gli elettori mostrarono un rifiuto nei confronti dei partiti della coalizione di governo, ritenuti responsabili della crisi finanziaria del momento; erano dunque disposti a seguire chiunque offrisse loro una speranza. In questo senso Recep Tayyip Erdoğan rivestì un'importanza cruciale (il suo “Partito della giustizia e dello sviluppo” raggiunse la maggioranza assoluta). Egli non era solo un leader carismatico con un'origine proletaria, che poteva far presa sulle masse, ma si era anche dimostrato un sindaco efficace e popolare amministrando İstanbul dal 1994 al 1998. Scrive David L. Phillips:

«Nel 1994 venne eletto sindaco di İstanbul. La sua vittoria fu lanciata da Erbakan, che comparve insieme a lui in molte apparizioni pubbliche. Più selettivo, questa volta Erdoğan mirò ai voti dei musulmani. Promise di costruire una mega moschea in piazza Taksim. Si impegnò ad aprire al culto Ayasofya, l'antica basilica cristiana di Santa Sofia, trasformata da moschea in museo nel 1935. Annunciò progetti per la chiusura dei postriboli e per la proibizione della vendita di contraccettivi e dell'alcol. Erdoğan criticò i suoi avversari per la loro corruzione e prese il solenne impegno di creare un'amministrazione specchiata».¹³⁸⁶

¹³⁸⁴ T. Bora – K. Can, *Devlet ve Kuzgun, 1990' lardan 2000' lere Mhp*, İletişim, İstanbul, 2004.

¹³⁸⁵ E. J. Zürcher, *Porta d'Oriente. Storia della Turchia dal Settecento a oggi*, op. cit., p. 401.

¹³⁸⁶ D. L. Phillips, *Erdoğan. L'incerto alleato*, LEG Edizioni, Gorizia, 2017, p. 25.

Nel 2002 Erdoğan era “fuori dal sistema” (a causa della sua condanna per “incitamento all’odio religioso” non poteva neanche candidarsi) e allo stesso tempo aveva credibilità come amministratore. In altri termini, i turchi votarono per Erdoğan perché credevano che potesse mettere fine alla *yoksulluk* (povertà) e alla *yolsuzluk* (corruzione), non perché volessero, come erroneamente si può pensare, uno Stato islamico, come dimostra chiaramente il fatto che il “Partito per la giustizia e lo sviluppo” sconfisse gli islamici “veri” del *Saadet Partisi* anche a Konya, la loro roccaforte, dove nel 1999 avevano ottenuto oltre il 30% dei voti.¹³⁸⁷

Nel 2002 la Turchia assiste, dunque, alla vittoria dell’AKP di Erdoğan, il “Partito per la Giustizia e lo Sviluppo”. Per la prima volta, un partito dichiaratamente islamico, conquista la guida dello Stato. Come vedremo, l’AKP è stato capace di vincere anche le elezioni del 2007 e quelle del 2011 con la percentuale impressionante del 49,83%.

Se all’inizio molti osservatori vedevano nella vittoria di Erdoğan un voto di protesta per la corruzione dei vecchi partiti e per la rabbia causata dall’Unione Europea per i continui rifiuti di fronte alle domande di ingresso del paese nella UE, lentamente le valutazioni sono cambiate. Erdoğan, favorito anche da un costante tasso di crescita economica, ha intrapreso un processo di re-islamizzazione della società (dapprima lento e poi progressivamente sempre più veloce). Re-islamizzazione che se ha irritato le grandi metropoli, ha ottenuto fino ad oggi molto consenso nelle province turche. Erdoğan era un rappresentante delle “Tigri dell’Anatolia”, che anni prima avevano iniziato la loro marcia con i tappetini da preghiera a basso costo.¹³⁸⁸ Ora il clima politico, sociale e culturale era di nuovo cambiato (e dava i segni di un nuovo cambiamento). Non appena gli ambienti laici cominciarono a mostrare la propria preoccupazione riversandosi nelle piazze delle grandi città a far sventolare le bandiere, la fazione opposta condannava quelle manifestazioni repubblicane perché antiquate, insinuava che fossero a favore dell’esercito e del golpe e che invocassero l’interferenza dei militari.

Oltre a questo processo di “re-islamizzazione” culturale, Erdoğan ha avviato una politica estera più autonoma ed indipendente dall’Occidente.¹³⁸⁹ La Turchia ha rotto la storica alleanza con Israele, ha fatto dei passi di riappacificazione verso l’Iran sciita, ha rafforzato la partnership con l’Egitto sunnita (specie dopo la vittoria dei Fratelli Mussulmani) puntando ad essere un attore fondamentale del nuovo Medio Oriente.¹³⁹⁰ Così David L. Phillips ha introdotto Erdoğan in un libro del 2017 a lui dedicato:

«Erdoğan è un politico abile che ha intercettato i sentimenti generali di inadeguatezza, alienazione, e frustrazione. Ha fatto appello all’orgoglio dei suoi concittadini, mettendo di nuovo in primo piano il

¹³⁸⁷ E. J. Zürcher, *Porta d’Oriente. Storia della Turchia dal Settecento a oggi*, op. cit., p. 396.

¹³⁸⁸ E. Temelkuran, *Turchia folle e malinconica*, op. cit., p. 116.

¹³⁸⁹ Come scriveva nel 2014 Stefano Trinchese, «il governo di Erdoğan si propone come ideale congiunzione tra necessità di fedeltà allo stato laico moderno e ineluttabilità di ricupero delle radici religiose tradizionali della società. Eppure l’Europa continua a guardare con evidente timore a questa reale occasione, offerta dalla storia turca. Occorre evitare che Europa e Turchia perdano entrambe questa forse irripetibile opportunità di reciproco incontro e di definitiva comprensione. *În şallah*, che dio acconsenta!» (S. Trinchese, *Turchia d’Europa. Storia di un Malinteso*, cit., p. 224). Sui rapporti tra Turchia ed Europa si veda anche S. Trinchese (a cura di), *Turchia d’Europa, Le ragioni di un ritorno*, Mesogea, Messina, 2012.

¹³⁹⁰ A tal proposito di veda A. Mango, *The Turks Today*, John Murray, London, 2004.

nazionalismo turco. Si è presentato come un uomo del popolo e un musulmano moderno e filoccidentale».¹³⁹¹

Ma subito dopo ha aggiunto:

«Tuttavia, le affermazioni elettorali dell'AKP non hanno rafforzato la democrazia turca. Erdoğan è diventato sempre più autoritario e filoislamista. Ha maturato una visione hobbesiana del mondo. Secondo lui, la Turchia era minacciata su tutti i fronti da “terroristi”. In particolare nutriva risentimento verso Fetullah Gülen, il suo ex amico e alleato, che vive in esilio negli Stati Uniti, nella regione montagnosa del Poconos. Il presidente turco accusava il movimento di Gülen di costituire uno Stato nello Stato il cui fine era quello di scalzare l'AKP».¹³⁹²

E, considerando che il libro è uscito nel 2017, così terminava il suo ritratto:

«Erdoğan ha stabilito un regime presidenzialista di fatto, ignorando il significato dei reciproci controlli degli organi costituzionali e agendo con impunità. È riuscito a eliminare potenziali rivali all'interno dell'AKP. Ha sminuito gli altri partiti politici che avrebbero potuto ostacolarlo. Il risultato delle misure assunte da Erdoğan per il consolidamento del proprio potere è stato un aumento delle divisioni all'interno della Turchia. La democrazia è stata mutilata e la società profondamente polarizzata. Incombe un clima di inquietudine e crisi».¹³⁹³

I.5) Nascita, sviluppo e consolidamento dell'AKP: il “neo-islamismo” e il “neo-ottomanismo” di Erdoğan

I risultati delle elezioni del 3 novembre 2002 rappresentarono, dunque, un momento di frattura paragonabile solo a quelle del 1950, che avevano posto fine al monopolio di potere del “Partito repubblicano del popolo”. Il nuovo “Partito per la giustizia e lo sviluppo” (AKP, *Adalet ve Kalkınma Partisi*) conquistò la maggioranza assoluta nel Parlamento, nonostante il fatto che, come si è visto, il suo leader, Recep Tayyip Erdoğan, non avesse potuto prendere parte alla campagna elettorale né candidarsi, in quanto era ancora detenuto in carcere.

Durante la battaglia elettorale del 2002 Erdoğan si era autodefinito come un “credente musulmano” che si sarebbe attenuto agli ideali di una democrazia secolare e laica e favorevole alla rigorosa separazione tra religione e politica. Il suo rapporto con Dio era di natura “puramente personale” e considerava la religione, nel senso della Costituzione, come una “questione privata”.

Poco dopo le elezioni, Erdoğan venne rilasciato e nel marzo 2003 fu nominato primo ministro della Repubblica di Turchia. La personalità di Erdoğan fu un fattore importante del successo dell'AKP. In lui il partito trovò un leader carismatico, nel quale la massa della popolazione poteva identificarsi (aveva fatto sia il venditore ambulante sia il calciatore semiprofessionista, e fin da quando era studente, negli anni Settanta, come attivista islamico aveva sostenuto valori religiosi, conservatori e nazionalisti).

Il successo elettorale consentì all'AKP di formare un governo autonomamente, sotto la guida prima di Abdullah Gül e poi, dal marzo 2003, di Erdoğan. Come ricorda Zürcher, il governo non aveva da temere molto dall'opposizione, ma in cui il “colpo di Stato post-moderno” del 1997 era ancora vivo nella

¹³⁹¹ D. L. Phillips, *Erdoğan. L'incerto alleato*, LEG Edizioni, Gorizia, 2017, p. 11.

¹³⁹² Ibid.

¹³⁹³ Ivi, p. 196.

memoria di ognuno, era comunque animato da un senso di sicurezza.¹³⁹⁴ «Paradossalmente, anche una volta giunto al potere, l'AKP conservò una mentalità condizionata dal suo precedente stato di marginalità. Ciò si spiega con il fatto che, pur avendo in mano il governo e il Parlamento, non poteva controllare l'apparato statale, quello giudiziario e la polizia. L'attacco all'autonomia dello Stato e l'imposizione di un controllo politico sui suoi organi, e in particolare sull'esercito, sarebbero diventati i temi più rilevanti dell'attività del partito nei successivi cinque anni».¹³⁹⁵

In questa sua lotta, l'AKP trovò una forte sponda nell'Unione europea, con le sue assicurazioni circa l'ingresso del Paese nell'Unione. Tale ingresso in Europa era un obiettivo che raccoglieva ampi consensi nell'opinione pubblica turca. Per essere ammessa, la Turchia avrebbe dovuto introdurre riforme di ampia portata nel sistema politico e giudiziario, miranti specialmente a garantire l'esercizio di un controllo democratico, la trasparenza e l'adozione di una legislazione ispirata alla garanzia dei diritti umani e delle libertà civili.¹³⁹⁶

Fra il 2002 e il 2006 le riforme procedettero senza sosta (tra il 2003 e il 2004 il Parlamento approvò 261 nuove leggi, molte delle quali riguardanti il ruolo dell'apparato militare nel sistema politico, le procedure giudiziarie e i diritti umani).¹³⁹⁷ In sostanza, la posizione dell'esercito venne significativamente trasformata, modificando le attribuzioni del Consiglio di sicurezza nazionale, il quale ridiventò solo un organo consultivo. I Tribunali di sicurezza dello Stato, con i loro giudici militari, furono aboliti nel 2004, mentre lo stato maggiore perse il privilegio che gli consentiva di nominare i propri rappresentanti nei consigli che si occupavano dell'istruzione superiore e del settore radio-televisivo.

Nel gennaio 2005 fu approvata una riforma della legislazione penale, che prese il posto di quella vigente dal 1934 (modellata sul codice penale fascista). Venne inoltre abolita la pena di morte, e furono inoltre varate nuove leggi sulla libertà di stampa e di associazione. «Nel complesso – come riassume Zürcher –, questa ondata di riforme introdotte fra il 2002 e il 2006 modificò in modo sostanziale i rapporti fra lo Stato, i cittadini e i loro rappresentanti eletti. Almeno sulla carta, la Turchia diventò in un breve arco di tempo un paese più europeo».¹³⁹⁸

Tuttavia, a ben vedere, la riforma della legislazione penale, che ha attirato la critica di alcuni osservatori europei occidentali e di un esiguo ceto istruito turco, non ha portato affatto, come pure veniva annunciato, un ulteriore avvicinamento alle concezioni di valori dell'Unione Europea. Al contrario, le limitazioni delle libertà di pensiero preesistenti sono state ulteriormente accentuate. L'ulteriore inasprimento comportava che il divieto di un giornalismo critico non sarebbe stato circoscritto ai mezzi

¹³⁹⁴ E. J. Zürcher, *Porta d'Oriente. Storia della Turchia dal Settecento a oggi*, op. cit., p. 408.

¹³⁹⁵ Ivi, p. 408-9.

¹³⁹⁶ Come ricorda Ece Temelkuran, «I media principali negli Stati Uniti e in Europa salutavano con favore un governo dell'AKP, dichiarando che “la democrazia è finalmente arrivata in Turchia!”. Ai loro occhi l'AKP era il simbolo non soltanto del connubio perfetto tra Islam moderato e democrazia, ma al contempo un modello convincente per il mondo arabo, con la sua intollerabile rabbia post-11 settembre rivolta contro l'Occidente» (E. Temelkuran, *Turchia folle e malinconica*, op. cit., p. 21).

¹³⁹⁷ A tal proposito si veda Ü. Cizre, *Secular and Islamic Politics in Turkey. The Making of the Justice and Development Party*, Routledge, London, 2007.

¹³⁹⁸ E. J. Zürcher, *Porta d'Oriente. Storia della Turchia dal Settecento a oggi*, op. cit., p. 410.

di informazione classici come carta stampata, radio e televisione, bensì sarebbe stato esteso anche alle prese di posizione critiche su Internet. Come afferma Schweizer, «con una simile legge-bavaglio, destinata a soffocare la voce dei giornalisti critici nei confronti del governo, in realtà Erdoğan riportava in auge la tradizione autoritaria dei precedenti governi e faceva apparire timidi e modesti i precedenti tentativi di riforma. Una cosa tuttavia era ben chiara: anche in questo caso il governo di Erdoğan non perseguiva un indirizzo rigorosamente “islamico”. Semmai questa politica assomigliava, fino ad apparire indistinguibile da esso, all’atteggiamento dei nazionalisti radicali “laici”». ¹³⁹⁹

L’AKP, sebbene espressione di un orientamento ideologico di stampo conservatore e islamico, si presentava, più che altro, come il partito capace di combattere, in rappresentanza del “popolo”, lo Stato autoritario ed è così che ottenne un grande consenso da parte della popolazione. ¹⁴⁰⁰ L’unica resistenza, nei suoi primi anni di governo, la trovava nel presidente Necdet Sezer, laico convinto che interpretò le riforme dell’AKP come dei tentativi di intaccare il carattere laico della Repubblica. Sezer fece frequentemente ricorso al suo potere di rimettere al giudizio della Corte costituzionale le leggi approvate dal Parlamento, ottenendo spesso pronunce di incostituzionalità. Oltretutto, tenendo conto dell’alto livello di significazione espresso dai simboli della Repubblica laica, applicò in modo rigoroso il divieto per il personale degli edifici pubblici di indossare il *türban* e rifiutò di ricevere nel palazzo presidenziale le mogli di esponenti politici dell’AKP, le quali erano solite portare il copricapo religioso. Nel 2007, comunque, finì il suo mandato settennale, e gli succedette, con l’appoggio di Erdoğan, Abdullah Gül. I kemalisti, che pur manifestarono in piazza il loro dissenso, rimasero comunque isolati e privati dell’appoggio dell’Europa e degli Stati Uniti, che vedevano nelle politiche dell’AKP sia un riformismo teso a rilanciare la Turchia come Stato “islamico moderato” dotato di un’economia di mercato e di un sistema politico democratico, sia un esempio per tutto il Medio Oriente. ¹⁴⁰¹ Come scrive ancora Zürcher, «il 2007 fu un punto di svolta molto importante. Si assiste a una lotta di potere senza esclusione di colpi fra il vecchio establishment kemalista e l’AKP. Quest’ultimo decise di non piegarsi, e grazie al sostegno elettorale di quasi metà della popolazione (o addirittura dei due terzi, nel caso del referendum [sugli emendamenti costituzionali]), poté presentarsi come una forza tale che né l’esercito né la Corte costituzionale avrebbero osato sfidare. I partiti di opposizione rimasero come prima impotenti, e l’AKP poté a quel punto consolidare il proprio controllo sul paese e regolare i conti». ¹⁴⁰²

In realtà, Erdoğan fino a un certo punto non era riuscito a modificare in modo sostanziale la Costituzione del 1982, per prevenire in linea di principio il ritorno delle Forze armate a un ruolo di potere inattaccabile sotto ogni profilo e voleva, pertanto, liberare una volta per tutte il suo AKP dal pericolo di un intervento dei militari che avrebbero potuto impedirgli di continuare a governare, se non di destituirlo del tutto.

¹³⁹⁹ G. Schweizer, *Capire la Turchia. Da Atatürk a Erdoğan*, op. cit., p. 274.

¹⁴⁰⁰ Come scrive ancora Ece Temelkuran, «L’AKP era il simbolo del capitale conservatore che è venuto alla luce con il colpo di stato militare del 1980 ed ha acquistato influenza sull’Asia Minore rafforzando la sua presa negli anni Novanta quando adottò l’appellativo di “Tigre dell’Anatolia”» (E. Temelkuran, *Turchia folle e malinconica*, op. cit., p. 28).

¹⁴⁰¹ Per tali questioni si rimanda anche a B. Park, *Modern Turkey. People, State and Foreign Policy in a Globalized World*, Routledge, London, 2012.

¹⁴⁰² E. J. Zürcher, *Porta d’Oriente. Storia della Turchia dal Settecento a oggi*, op. cit., p. 414.

Non riuscì però ad assicurarsi la maggioranza dei due terzi dei membri del Parlamento richiesta per le modifiche della Costituzione. Sottopose allora le modifiche al voto elettorale mediante un referendum, per il quale sarebbe stata sufficiente una maggioranza semplice. La data prevista per il plebiscito, il 12 settembre 2010, era stata scelta in modo da poterle attribuire una valenza simbolica. Infatti il 12 settembre del 1980 i militari, guidati dal generale Evren, avevano rovesciato il governo con un colpo di stato, rimpiazzandolo, come si è visto, con una sanguinaria dittatura militare. Quello stesso giorno, trent'anni dopo, sarebbe dovuto diventare la data in cui approvare la nuova Costituzione.

Vennero sottoposti al giudizio degli elettori diversi emendamenti di articoli fondamentali della Costituzione tra cui: i divieti alla costituzione dei partiti non sarebbero dovuti essere emanati più dal Consiglio per la sicurezza nazionale, fortemente caratterizzato dalla presenza dei militari al suo interno, bensì solo da una commissione del Parlamento democraticamente eletto. Il Consiglio per la sicurezza nazionale sarebbe stato preservato, ma non sarebbe più stato sottoposto all'autorità del Capo di stato maggiore delle Forze armate bensì a quella del Presidente del Consiglio. Ciò avrebbe comportato una notevolissima modificazione dell'equilibrio tra le forze. Inoltre in futuro i giudici della Corte costituzionale avrebbero dovuto rispondere al Parlamento e sottostare alle sue deliberazioni (sarebbero stati controllati solo dal Parlamento). Le disposizioni dei tribunali militari sarebbero state limitate a favore dei tribunali civili; inoltre sarebbe stata abolita l'immunità fino a quel momento garantita ai membri della dittatura militare di un tempo. In futuro anche i generali avrebbero dovuto rispondere ai tribunali civili. Pertanto i militari avrebbero potuto essere processati e condannati dai tribunali civili.

Il 12 settembre 2010 il 57,9% dei turchi approvò le modifiche alla Costituzione e sancì il trasferimento dei poteri dai militari al Parlamento. Accolto con favore dai vertici dell'Unione Europea, questo risultato rafforzò non solo l'immagine pubblica di Erdoğan offuscata in Europa, ma anche, e soprattutto, il suo potere nel Paese.

Ancor prima, però, per eliminare la possibilità che l'esercito svolgesse un ruolo politico, il governo utilizzò un'inchiesta penale che si era aperta nel giugno 2007. Si trattava di un'indagine sul cosiddetto «Stato profondo» (*derin devlet*), una rete occulta e clandestina di milizie, servizi di sicurezza, ufficiali delle forze armate (chiamata *kontrgerilla*), politici, burocrati e bande armate coinvolta alla fine degli anni settanta nella persecuzione e soppressione della sinistra radicale turca e negli anni ottanta e novanta in azioni contro il PKK curdo. Nel 1997, per descrivere questa rete si adoperò il termine *Ergenekon*, tratto dal vocabolario ultranazionalista e panturco, che stava ad indicare la mitica patria dei turchi in Asia centrale.¹⁴⁰³ Nel 2007 l'indagine concluse che la rete era coinvolta in una o più attività cospirative miranti ad attuare un colpo di Stato contro il governo dell'AKP: scaturirono ondate di arresti che coinvolsero ufficiali in pensione, giornalisti, ufficiali di polizia in servizio, un sindaco e diversi accademici. Nel complesso, tra il 2008 e il 2009 furono arrestate e processate 275 persone. Più tardi, nell'agosto del 2013 si arrivò alla sentenza per il processo *Ergenekon*, che vide numerosi ergastoli:

¹⁴⁰³ Secondo la leggenda, Ergenekon è un regno mitico situato nelle inaccessibili valli dei monti Altaj. Gli antichi turchi si nascosero nella valle omonima dopo una sconfitta militare, sino a quando un maniscalco fece liquefare la roccia, permettendo ad Asena, il grande lupo grigio, di condurli alla salvezza (D. L. Phillips, *Erdoğan. L'incerto alleato*, op. cit., p. 45).

vennero arrestate, processate e condannate persone che fino a qualche anno prima avevano occupato i vertici delle forze armate. Erano accusati di complotto per rovesciare il governo. Ora il compito dell'esercito veniva limitato alla difesa dei confini nazionali e scompariva dai testi di legge sul servizio interno ogni riferimento al suo dovere di difendere l'ordinamento repubblicano.¹⁴⁰⁴ Da quel momento l'esercito sarebbe stato un semplice strumento del governo.¹⁴⁰⁵

Nel corso del processo emerse anche più volte il nome del movimento di Fethullah Gülen, e, fatto significativo, con riferimento alle due parti in causa. È stato detto che Gülen collaborava con l'organizzazione *Ergenekon*, ma che, allo stesso tempo molti dei pubblici ministeri e dei giudici dei tribunali speciali ai quali era stato affidato il processo erano a loro volta suoi seguaci.

Come si è visto, il movimento di Gülen aveva le sue radici in un'attività educativa rivolta specialmente ai giovani poveri ma di talento: il movimento era conosciuto soprattutto assumendo la forma di una rete di istituti privati per la preparazione delle scuole secondarie. In un secondo tempo, alla rete si aggiunsero anche scuole superiori e istituti universitari. Il movimento fu molto efficace nello scoprire e nel promuovere talenti, e a trent'anni dalla sua nascita poteva disporre di un ampio gruppo di "devoti" economisti, manager, avvocati e amministratori con solidi studi. E ciò, all'indomani della vittoria elettorale del 2002, era quello di cui l'AKP aveva bisogno. Il partito aveva il sostegno di vasti settori della popolazione (tra cui il ceto dei piccoli commercianti e produttori, e gli immigrati poveri delle città) e di una parte importante del mondo degli affari, ma l'apparato giudiziario, la magistratura inquirente, la polizia e la pubblica amministrazione erano ancora in gran parte kemalisti.

Per Gülen (coerente con il movimento *Nurcu* del quale faceva parte), il sistema scolastico era uno strumento di primaria importanza per valorizzare la politica dell'identità islamica, inculcare i valori islamici e deoccidentalizzare la società. Non a caso *Hizmet* aprì più di mille scuole in Turchia, permettendo così quella graduale penetrazione "simbolica" dei valori tradizionali dell'islam utile a ricostruire un'identità perduta con il kemalismo.

Tra il 2002 e il 2012, il movimento *Hizmet* riuscì a rafforzare notevolmente la propria posizione nei settori in cui era stato tradizionalmente attivo (istruzione, mezzi di comunicazione, affari). Anche al livello internazionale la sua rete si estese enormemente, in modo particolare in Europa, negli Stati Uniti e in Asia centrale. Alla fine il movimento sarebbe diventato una forza talmente rilevante da cominciare a costituire una minaccia per lo stesso Erdoğan e il suo partito.

Tuttavia, il monopolio del potere dell'AKP continuò a suscitare nei settori laici della società turca crescenti timori che il partito avrebbe proceduto all'islamizzazione del Paese. Da una parte però, seppur

¹⁴⁰⁴ Così Adriana Destro ha ricostruito la questione: «All'inizio del luglio 2008, durante un procedimento di stato di accusa contro l'AKP, partito al governo, emergono forme di organizzazione para-cospirativa. L'AKP rischia di essere messo fuori legge, a breve. Alcuni generali, insieme a giornalisti e intellettuali, sono arrestati. Scoppia, nella procura di Istanbul, il caso, piuttosto intricato, *Ergenekon*. Il partito AKP trova una via di scampo nel giudizio della legge e continua la sua azione, il governo rimane al suo posto. Il caso *Ergenekon* è chiaramente un sintomo del disagio istituzionale, quanto meno un "affare" che ha fatto deflagrare grossi contrasti. Il paradosso e la novità stanno nel fatto che è la struttura autoritaria delle forze armate, la quale dovrebbe vigilare sulle strutture parlamentari ed elettive, che viene posta sotto accusa, imbrigliata in meccanismi giudiziari-costituzionali. Alcuni militari vengono arrestati» (A. Destro, *I volti della Turchia. Come cambia un paese antico*, op. cit., p. 209).

¹⁴⁰⁵ E. J. Zürcher, *Porta d'Oriente. Storia della Turchia dal Settecento a oggi*, op. cit., pp. 414-7.

conservatore, il governo di Erdoğan non mise in atto tentativi per modificare il sistema politico sostanzialmente laico della Turchia.¹⁴⁰⁶ La *şeriat* non diventò la base della legislazione, la poligamia non venne ammessa, i matrimoni celebrati dagli imam in base al diritto consuetudinario non ebbero valore giuridico e il prestito a interesse non venne abolito. La maggior parte dei provvedimenti presi dal Partito, da quando nel 2007 assunse il controllo dell'apparato statale, tesero a rafforzare il potere esecutivo. Dall'altra parte, comunque, il clima culturale della Turchia subì un mutamento significativo. I dirigenti politici si dichiaravano adesso musulmani devoti conformandosi al conservatorismo religioso in cui si riconosceva il Partito, atteggiamento, oltretutto, che potevano simbolicamente dimostrare inducendo le mogli a coprirsi il capo, oppure digiunando durante il Ramadan, facendosi vedere alla preghiera del venerdì o astenendosi dal bere alcolici. Gli uffici governativi e gli spazi pubblici furono dotati di locali per la preghiera, venne adottata una politica di contrasto (attraverso imposte) all'uso degli alcolici, furono condotte campagne moralizzatrici dei costumi.

In effetti, da quando l'AKP di Erdoğan ha raccolto lo sbalorditivo successo elettorale del 2002, la quota delle donne che indossano il *türban* è notevolmente aumentata. Secondo attuali ricerche, è più che quadruplicata e nel 2007 aveva raggiunto l'11%. Nel frattempo il *türban* è diventato un simbolo distintivo del nuovo ceto medio turco. Nel complesso, nel corso degli ultimi anni, la percentuale delle donne che si coprono il capo con un fazzoletto è aumentata dal 65 al 70%.¹⁴⁰⁷

Sin da quando ha cominciato a governare, nel 2003, Erdoğan, per mantenere la sua promessa elettorale, ha ripetutamente intrapreso tentativi per abolire il divieto del velo nelle scuole statali, nelle università e al Parlamento.¹⁴⁰⁸ Nel febbraio 2008, la maggioranza dei membri del Parlamento turco ha approvato il disegno di legge circa la libertà delle donne di indossare il velo nelle università. Tuttavia il procuratore generale dello Stato, di orientamento kemalista, ha opposto il suo veto alla decisione del Parlamento, riuscendo a convincere la Corte costituzionale turca che la liberalizzazione dell'uso del velo nelle università rischiava di risultare anticostituzionale. Ha opposto l'argomentazione che bisognava avviare un procedimento per mettere fuori legge l'AKP per le sue tendenze "islamiste". I magistrati, reputando però questa misura troppo rischiosa, non hanno provveduto in tal senso. Il 30 luglio del 2008 la Corte costituzionale ha respinto l'istanza del procuratore generale dello Stato. In tal modo, veniva altresì approvata la legge per la liberalizzazione dell'uso del velo nelle università. Già due anni dopo, nel 2010, dopo lunghi dibattiti veniva per la prima volta consentito ufficialmente che le studentesse potessero

¹⁴⁰⁶ Occorre in tal senso rilevare che nel corso del tempo Erdoğan si è mostrato liberale accogliendo la riforma che autorizza gli *imam* donna a predicare nelle moschee, cosa che i musulmani conservatori in parte rifiutano. Anche a questo riguardo però, come sottolinea Schweizer, c'era un limite invalicabile per lo stesso Erdoğan: gli *imam* donna devono limitarsi al contatto con le sole donne (G. Schweizer, *Capire la Turchia. Da Atatürk a Erdoğan*, op. cit., p. 300).

¹⁴⁰⁷ Ivi, p. 310. Come scrive Ece Temelkuran, «Il turbante proibito, l'abbigliamento islamico e, ultimo ma non meno importante, il velo, fecero il loro grande ritorno dagli anni Ottanta in poi. Ritornarono come i simboli più potenti della crisi culturale della Turchia» (E. Temelkuran, *Turchia folle e malinconica*, op. cit., pp. 76-7).

¹⁴⁰⁸ Come ricorda sempre Schweizer, Erdoğan, l'uomo politico più potente della Turchia, ha finito per ritrovarsi in una situazione spinosa per quanto riguarda la sua famiglia: le sue figlie avevano ottenuto il diploma di maturità nelle scuole *Imam Hatip* ma, dato che il proseguimento degli studi in un'università turca rimaneva loro precluso a causa del loro *türban*, il padre le ha mandate a studiare in un'università degli USA (G. Schweizer, *Capire la Turchia. Da Atatürk a Erdoğan*, op. cit., p. 300).

accedere alle aule universitarie con il capo coperto e nel giro di pochissimo tempo il *türban* era entrato a far parte dell'abbigliamento abituale e naturalmente accettato in ogni università turca. Ci sarebbero voluti ancora da due a tre anni prima che le donne potessero lavorare negli uffici statali e partecipare alle sedute del Parlamento indossando il velo. Ma il processo era già da tempo incominciato, favorendo quel clima simbolico-culturale che avrebbe cambiato la fisionomia del Paese. Ece Temekuran racconta un fatto a tal proposito molto significativo:

«Nel 2003, sul quotidiano “Hürriyet”, il più popolare, considerato il rappresentante dello Stato e dello status quo, apparve in prima pagina questo articolo: “Negli ultimi sei mesi il velo della signora Unakitan ha subito un significativo cambiamento e appare adesso molto più moderno. La signora Unakitan fa sì che il suo velo ogni giorno sia intonato con il resto dell'abbigliamento. Per il suo nuovo stile modaiolo, i fashion designer le danno un punteggio pieno. Per loro lo stile moderno della signora Unakitan nell'indossare il velo rappresenta una vera novità nella moda. Questa moda è diffusa in particolare tra le donne giovani. Il velo viene legato dietro con un fiocco e tenuto fermo con uno spillone sulla nuca, in modo da creare una specie di arco”. Con il titolo *La moglie del ministro ha trovato la formula*, questo gioioso articolo ci presenta lo stile “consono” di Ahsen *Hanim*, moglie del ministro delle Finanze Kemal Unakitan, sottolineando ed elogiando quanto sia *à la page*, al contrario delle altre mogli del gabinetto dei ministri che ancora legano il fazzoletto sulla testa alla vecchia maniera.

Vengono elencate ed enfatizzate quelle qualità di Ahsen *Hanim*, adesso detta “allieva modello”, che si considerano adeguate per una “donna repubblicana”: suonare il pianoforte e giocare a tennis. Ma come se non bastasse, l'evolversi della questione della moda moderna del fazzoletto è documentato e osannato con sue foto prima e dopo, come a dire: “Guardate come si è adattata a noi!”».¹⁴⁰⁹

In tal senso, l'islamizzazione della società, seppur non attraverso un'imposizione normativa (anche se non sancita e regolata per legge), procedeva attraverso il piano simbolico e culturale. I musulmani conservatori, forti dell'appoggio dello Stato si sentirono sempre più liberi di imporre le proprie regole e i propri valori (secondo quel fenomeno che il sociologo Şerif Mardin ha chiamato *mahalle baskısı*, pressione del vicinato). Anche alcune dichiarazioni pubbliche degli esponenti dell'AKP andavano in tal senso, come quando nel 2004 il primo ministro Erdoğan, sentendosi il rappresentante assoluto della “volontà nazionale”, aveva ventilato l'ipotesi che l'adulterio avrebbe potuto essere considerato un reato penale o come quando il presidente dell'assemblea Bülent Arınç esprime il suo desiderio di veder trasformare di nuovo la basilica di Santa Sofia in una moschea (già nel 1989 gli islamisti turchi, guidati da Necemettin Erbakan, organizzarono una dimostrazione a İstanbul con megafoni e striscioni, rivendicando l'utilizzo della basilica di Santa Sofia per le preghiere musulmane, tentando così di far apparire discutibile la legge con cui Atatürk aveva contrassegnato sul piano simbolico la transizione verso uno Stato laico); lo stesso Arınç, nel 2014, auspicò un maggior rigore nella morale pubblica, indicando come esempio il comportamento delle donne che ridevano ad alta voce in pubblico.

In molti quartieri di İstanbul si cominciarono, in effetti, a vedere molte più donne che portavano il velo e molte anche con quei pantaloni larghi che si vedono solo nei villaggi dell'Anatolia. Nei ristoranti (in

¹⁴⁰⁹ E. Temelkuran, *Turchia folle e malinconica*, op. cit., p. 121.

quelli che non vendevano alcolici) e nelle sale da thè si vedeva sempre più alle pareti, anziché il ritratto di Atatürk, quello del presidente del consiglio Erdoğan.¹⁴¹⁰

Sul piano simbolico, comunque, il mutamento del clima culturale non segnò la fine del culto di Atatürk. La venerazione per il fondatore della Repubblica è un elemento troppo intrecciato al nazionalismo turco e troppo importante per la coesione nazionale perché ciò avvenisse, ma senza dubbio emerse un diverso atteggiamento nei confronti del passato ottomano. Non solo fin dagli inizi del XXI secolo si registrò una crescita di interesse dell'opinione pubblica per quel periodo (grazie soprattutto a film e sceneggiati televisivi di grande successo), ma lo Stato stesso si identificava con il "glorioso" passato ottomano, come testimoniano, simbolicamente, i nomi assegnati alle nuove costruzioni quali ponti, gallerie, scuole e università. Nonché l'inserimento di (pseudo) elementi architettonici ottomani nei progetti di rinnovamento urbano. Forse un indizio del fatto che alla fine la stessa posizione di Atatürk sarebbe diventata oggetto di discussione fu l'improvvisa abolizione, nel settembre 2013, del "Giuramento dello scolaro", la dichiarazione formale di fedeltà che fin dal 1933 gli alunni turchi erano tenuti a recitare ogni giorno quando erano a scuola.¹⁴¹¹

Oltretutto, come ricorda Phillips, Erdoğan considerava l'AKP come un modello per gli altri Paesi musulmani che si trovavano «a metà strada fra valori tradizionali, laicismo e modernità».¹⁴¹²

I successi elettorali ottenuti dall'AKP fra il 2002 e il 2014 sono anche legati a quelli della sua politica economica, che ha migliorato in modo significativo il livello di vita della maggior parte dei cittadini turchi. L'economia riuscì a riprendersi velocemente dal collasso registrato tra il 2000 e il 2001; tra il 2002 e il 2007 il ritmo di crescita annua del Pil fu di circa il 6%, e tale andamento venne sostenuto dal rapido aumento degli investimenti nell'industria e dalla spesa per i consumi. Il debito sovrano della Turchia, che nel 2001 era ancora attestato al di sopra del 100% del Pil, diminuì gradualmente fino a toccare il 40% nel 2008. Nella vita quotidiana il miglioramento fu visibile, anche se sostenuto in larga misura dal debito privato. Il combinarsi poi di fattori quali la stabilità politica, le politiche di bilancio, il rapido aumento dei consumi e la prospettiva di ingresso nell'Ue generò una notevole fiducia fra gli investitori stranieri, che dal 2004 cominciarono a destinare una massiccia quota di investimenti e prestiti allo Stato turco e alle società turche, le quali aumentarono la propria capacità produttiva. A partire dal 1° gennaio 2005, con l'introduzione della nuova lira turca, la valuta nazionale acquistò maggiore forza, anche se il persistente deficit di bilanciò ha fatto sì che la moneta nazionale restasse vulnerabile. Anche dopo la crisi finanziaria mondiale del 2008, ovvero nel 2009, l'economia si riprese rapidamente, e nel 2010 e 2011 fece registrare un tasso di crescita record pari a circa il 9% annuo.

Dopo il 2011 la crescita economica, però, si ridusse attestandosi su valori compresi fra l'1 e il 3%. Ciò fu in parte il risultato di una tendenza in atto a livello mondiale (gli investitori ritirarono i loro capitali

¹⁴¹⁰ In effetti, in Turchia molti ristoranti, specialmente quelli in Anatolia, ha ancora delle fotografie di Atatürk alle pareti (Atatürk che sorseggia un pò di *raki*, Atatürk seduto su una sedia a dondolo, o semplicemente un ritratto). Queste rappresentazioni di Atatürk vengono affisse nei pinti di maggior visibilità, per legittimare il consumo di *raki* su scala sociale e accentuare la laicità del locale in questione.

¹⁴¹¹ E. J. Zürcher, *Porta d'Oriente. Storia della Turchia dal Settecento a oggi*, op. cit., p. 422.

¹⁴¹² D. L. Phillips, *Erdoğan. L'incerto alleato*, op. cit., p. 47.

dai mercati emergenti come la Turchia) e in parte il risultato di crisi politiche che misero in evidenza la strutturale debolezza del sistema provocando un assalto alla lira: la crisi del 2013 di Gezi Park a maggio e lo scontro con il movimento di Gülen a dicembre. La lira turca tra il 2013 e il 2015 perse il 60% del proprio valore rispetto al dollaro.

In Turchia, come in altri mercati emergenti, il settore edilizio fu il principale volano della crescita economica, dovuto in parte al rapido aumento demografico, e in parte all'espansione dell'urbanizzazione. Venne stimolato dall'AKP attraverso la *Toplu Konut İdaresi* (Toki – Amministrazione degli alloggi collettivi pubblici). Nel 2005 una nuova legislazione conferì ai comuni della Toki poteri ampi e definiti in modo generico, che consentivano di modificare i regolamenti di zonizzazione urbana e di procedere ad espropri. Vennero costruiti molti centri commerciali, multisale e impianti sportivi, nonché appartamenti di lusso per la ricca borghesia, soprattutto ad Ankara e İstanbul (la cosiddetta “*dubaizzazione* della società”¹⁴¹³). Furono questa incontrollata crescita edilizia e febbre speculativa che nel 2013 avrebbero scatenato una resistenza di massa contro la politica dell'AKP.¹⁴¹⁴

Nel maggio del 2013 scoppiarono alcune delle tensioni che si erano andate accumulando nel corso del decennio precedente. A partire dal 28 maggio, ad İstanbul, un gruppo di ambientalisti si accampò nel parco Gezi, una piccola area adiacente piazza Taksim che era stata costruita negli anni quaranta durante il governo di İnönü, al posto di una caserma di artiglieria che occupava la zona fin dai primi dell'Ottocento. Gli ambientalisti, con le tende piantate intorno al parco per proteggere gli alberi destinati all'abbattimento, protestavano contro il progetto del governo e del comune che prevedeva la distruzione del parco (l'unico parco pubblico della zona), per far posto a un complesso comprendente un centro commerciale, appartamenti e una moschea, nello stile della caserma ottocentesca (stile, dunque, che simbolicamente rimandava al periodo ottomano). Della protesta di Gezi Park si parlerà più avanti in modo dettagliato.

¹⁴¹³Come scrive Ece Temelkuran, «A prima vista l'invasione di centri commerciali sovvenzionati dallo Stato sembra essere il prodotto di una proiezione limitata della società, ma guardando più da vicino si capisce che è in realtà un progetto molto ben strutturato per trasformare l'individuo in un essere che porta sulle proprie spalle il consumo obbediente di una società con valori conservatori. [...] La *dubaizzazione* è inoltre un progetto che mira a portare la gente fuori dallo spazio pubblico e confinarla in edifici commerciali per abolire così il ruolo politico e sociale delle piazze e le strade. Non è quindi un caso che le proteste di Gezi Park siano scaturite proprio per l'abbattimento degli alberi che a Piazza Taksim dovevano far posto alla costruzione di un centro commerciale. La protesta di Gezi Park si è rivolta contro questo gigantesco progetto sociale che voleva trasformare non solo le città, ma anche la percezione dei singoli individui» (E. Temelkuran, *Turchia folle e malinconica*, op. cit., p. 146).

¹⁴¹⁴ In effetti, in quel periodo la corruzione dilagava in Turchia. Come ricorda D. L. Phillips, «nel 2013 uno scandalo ha toccato Erdoğan, il figlio Bilal, e alcuni membri della sua cerchia più stretta. Le intercettazioni telefoniche hanno rivelato squallidi episodi di illecito arricchimento, costringendo quattro membri del governo a dimettersi. Erdoğan ha accusato Gülen di essere la mente che aveva diretto le fughe di notizie per metterlo in difficoltà e rovesciare il governo» (D. L. Phillips, *Erdoğan. L'incerto alleato*, op. cit., p. 12). Leggiamo in un altro passo: «Per Tayyip Erdoğan la corruzione era un modo di ricompensare la famiglia e i suoi amici, indebolire gli oppositori e consolidare il proprio potere. La sua concentrazione di potere è un'altra forma di corruzione. Erdoğan è risoluto a mantenere una maggioranza parlamentare al fine di evitare una commissione d'inchiesta che potrebbe indagare sulle sue pratiche corruttive. La riforma costituzionale che istituirebbe la repubblica presidenziale [Phillips scrive nel 2017] con Erdoğan in carica lo proteggerebbe e consoliderebbe i vantaggi acquisiti. Il capo dell'AKP era stimolato anche dal prestigio di cui avrebbe goduto rimanendo in carica fino al 2023, quando la repubblica turca avrebbe celebrato il centenario della fondazione» (Ivi, p. 75).

Comunque, per Erdoğan (e ciò è in linea con la sua strategia “populista”) le dimostrazioni erano strumenti nelle mani di una “lobby di interessi” finanziari e internazionali che puntavano a danneggiare l’economia turca.

Durante questa crisi, dalla Pennsylvania, Fethullah Gülen aveva tenuto, al contrario, una posizione conciliatrice. Respinse nettamente le violenze e auspicò il dialogo, facendo intendere che contestava la linea dura del suo “alleato” Erdoğan. Anche questo fu il segno del fatto che i rapporti fra i due movimenti religiosi che dal 2002 governavano la Turchia – la “Visione nazionale” di Erdoğan e il “Servizio” di Gülen – si erano deteriorati.

Nella primavera del 2014 la tensione nel Paese salì ancora una volta. Erdoğan ottenne di nuovo un successo nelle elezioni municipali di marzo, dopo un’intensa e aggressiva campagna elettorale nella quale aveva denunciato l’opposizione liberale e i seguaci di Gülen come cospiratori e agenti degli interessi stranieri. A seguito delle elezioni di marzo Erdoğan intensificò la propria azione, ordinando ancora epurazioni nella polizia e nel settore giudiziario. Il 10 agosto 2014, per la prima volta, il popolo turco avrebbe eletto direttamente il proprio presidente, ed era chiaro che Erdoğan sarebbe stato l’unico candidato dell’AKP. Vinse al primo turno con il 52% dei voti¹⁴¹⁵. La campagna elettorale da lui messa in atto, di stampo populista, lo aveva disegnato come l’incarnazione stessa della “volontà nazionale” e come l’unico difensore della Turchia contro i complotti dei suoi nemici.

Sempre nel 2014, nel luglio, il Parlamento (tenendo ai margini l’opposizione kemalista e nazionalista) approvò una legge che autorizzava il governo a condurre negoziati con il PKK, procedendo in tal modo ad un “processo di pace” capace, nelle intenzioni, di dare soluzione alla questione curda.

Sul piano della politica internazionale, dopo vari altalenamenti, l’AKP aveva ormai maturato l’idea che non vi era più bisogno dell’Unione europea per portare a compimento il suo programma interno. Come commenta Zürcher,

«Dieci anni dopo la decisione di avviare i negoziati, e cinquanta dopo la conclusione del trattato d’associazione, il processo per l’ingresso della Turchia nell’Ue sembrava ormai diventato un esercizio rituale. Non era nell’interesse di nessuno interrompere i negoziati, ma da una parte e dall’altra vi era sempre minor sostegno a un percorso che avrebbe comportato rilevanti sacrifici per entrambe, se si voleva costruire un futuro comune. Nel 2014, quindi, la Turchia era sostanzialmente ciò che era stata nel 1914 e in certa misura perfino nel 1814: un attore molto importante sulla linea che divideva l’Europa e il Medio Oriente, che non faceva pienamente parte né dell’una né dell’altro, o che, di volta in volta, faceva parte di entrambi».¹⁴¹⁶

In un primo momento la Turchia, richiamando la sua funzione storica di ponte tra Oriente e Occidente, aveva realmente aspirato all’adesione all’Unione Europea. Erdoğan, come capo di un partito islamico, vedeva la Turchia non come un paese musulmano che aveva preso dimora in Medio Oriente, bensì come un Paese europeo con una popolazione musulmana. Pochi anni dopo, questa nuova tendenza della politica estera della Turchia sarebbe stata definita “neo-ottomana” sia dai suoi sostenitori che dai suoi

¹⁴¹⁵ Da più parti sono stati sollevati dei dubbi sulla regolarità delle elezioni e dei risultati elettorali, lo stesso vale anche per il referendum del 2010.

¹⁴¹⁶ E. J. Zürcher, *Porta d’Oriente. Storia della Turchia dal Settecento a oggi*, op. cit., p. 444.

detrattori. Con ciò si intendeva riferirsi al fatto che la Turchia stava tentando sempre più di riallacciarsi al dominio plurisecolare dei sultani ottomani (molti dei suoi avversari designavano Erdoğan come “sultano”) su vaste parti del Medio Oriente, nell’aspirazione di riconquistare quell’egemonia assumendo il ruolo (presto fallito) di “mediatrice” in quanto potenza regionale capace di introdurre una nuova fase di stabilità nella zona tra i raggruppamenti politici rivali (e tale, in fin dei conti, era il progetto di Ahmet Davutoğlu, consigliere di Erdoğan sui temi di politica estera e artefice di questo “neo-ottomanismo”, poi diventato ministro degli Esteri).¹⁴¹⁷ Ma torniamo alle questioni interne.

Nel 2015 l’AKP vinse ancora con ampio margine le elezioni politiche in Turchia (ottenendo il 49,5%), smentendo i sondaggi secondo i quali avrebbe dovuto raggiungere al massimo il 43% dei consensi. Le elezioni non sono state certo ricordate come le più trasparenti nella storia della Repubblica turca.¹⁴¹⁸ Tuttavia, nonostante gli scandali e le gravi accuse come quella di spalleggiare l’Isis, Erdoğan ha dimostrato di essere ancora saldamente al potere, trionfando rispetto al “Partito repubblicano del Popolo” (CHP) e al “Partito curdo democratico dei Popoli” (HDP).

Il momento più critico degli ultimi anni della storia della Turchia contemporanea sarebbe comunque arrivato nell’estate del 2016. Durante la notte del 15 luglio, venne annunciato ad İstanbul un tentativo di colpo di Stato (l’ennesimo nella storia della Repubblica turca, il quarto) da parte dei militari dell’esercito contro il governo con l’intento di rimuovere Erdoğan dalla propria posizione di presidente. Le notizie arrivate riportavano che chiusi i due ponti sul Bosforo con dei carri armati, i golpisti avevano bloccato l’accesso ai principali aeroporti del paese e bombardato l’area del palazzo presidenziale con un elicottero militare.

Erdoğan, si trovava in vacanza a Marmaris, sulla costa dell’Egeo. Nel corso della giornata erano trapelate notizie che il Presidente era stato salvato da un reparto di 28 fidatissimi membri dei reparti speciali dei corpi d’assalto arrivati a bordo di tre elicotteri fino alla località di villeggiatura, per riportarlo “vivo o morto” ad Ankara. Collegandosi attraverso FaceTime con la CNN Türk per denunciare il tentativo di colpo di Stato, Erdoğan incitò il popolo turco a «resistere e scendere in piazza». Numerose persone, accogliendo l’appello del presidente, organizzarono subito dei movimenti di resistenza nei confronti dei militari, e già il giorno successivo le forze di Erdoğan riuscirono a riottenere il pieno controllo dell’intera nazione. Il governo dell’AKP aveva saputo chiamare a raccolta, quella stessa notte, centinaia di migliaia di sostenitori mobilitandoli nelle piazze di tutto il Paese. A questo scopo erano stati allertati soprattutto gli *imam*, chiedendo loro di chiamare i credenti con gli altoparlanti dei minareti delle moschee, affinché costruissero barricate sulle strade per ostacolare i militari golpisti. Quando poi si è diffusa la notizia che i generali e gli ufficiali più importanti si erano schierati dalla parte del governo, la rivolta si è placata spontaneamente.

¹⁴¹⁷ In effetti, rispetto alle premesse iniziali, la politica estera di Erdoğan ha progressivamente cambiato orientamento, volgendo le spalle all’Occidente e dando rilievo a nuove coalizioni in Oriente e con la Russia. La Turchia, infatti, iniziò a rafforzare i legami con la Russia dopo che l’AKP era giunto al potere nel 2004. Su tali problemi di politica estera si rimanda comunque a D. L. Phillips, *Erdoğan. L’incerto alleato*, op. cit., pp. 101-164.

¹⁴¹⁸ Le elezioni sono state viziate dall’accusa di brogli e scorrettezze ai seggi e, di certo, la censura della stampa non vicina a Erdoğan ha fatto in modo che si andasse al voto in un’atmosfera di tensione, dove la paura del terrorismo e il timore per le sorti economiche del Paese hanno giocato un ruolo determinante.

«Erdoğan – ricorda Phillips – fece una teatrale apparizione alle tre e mezzo di notte all'aeroporto di Istanbul. Si levò in piedi sul tetto di un autobus e tenne un discorso a una folla di sostenitori adoranti avvolti nella bandiera turca e che ritmavano il suo nome. “Questo governo, portato al potere dal popolo, è in carica. Io sono qui: io sono con voi”. E dichiarò: “la Turchia è orgogliosa di voi”».¹⁴¹⁹

Come riportato dalle fonti ufficiali, nessun ufficiale di governo venne arrestato o rimase ferito negli scontri, che tuttavia portarono alla morte di 290 persone e al ferimento di molte altre. Rimaneva comunque il fatto che un colpo militare era fallito perché i vertici militari erano divisi ma soprattutto perché il governo minacciato era riuscito a mobilitare grandi masse di popolazione contro i soldati (dimostrando in tal modo che i turchi, malgrado le critiche che si potevano muovere al regime, reputavano che l'AKP potesse fornire alla Turchia maggiori garanzie di “democrazia” di quelle che avrebbero offerto i militari).

Le sequenze video mandate in onda mostravano centinaia di soldati prigionieri ammanettati e in ginocchio davanti ai loro custodi che li sorvegliavano, imbracciando le armi. Le riprese televisive mostravano anche piazza Taksim dove si erano raccolte migliaia di persone che salutavano esultanti il Presidente Erdoğan, agitando bandiere nazionali rosso fiammanti e con la mezza luna bianca.

Fin dal giorno seguente, tutti i partiti (compreso il CHP, partito di ispirazione kemalista che nei decenni precedenti aveva esaltato le Forze armate come le supreme garanti dell'ordine dello Stato) si schierarono unitamente dalla parte di Erdoğan, condannando il colpo di stato militare come un “attentato alla democrazia”.

Tuttavia questa armonia di facciata è durata solo per pochi giorni. Ben presto al posto della solidarietà è subentrata la diffidenza tra i partiti politici e la popolazione. Al contrario dei simpatizzanti dell'AKP, che ora vedevano l'opportunità di ripristinare un nuovo ordine all'interno dello Stato, gli oppositori temevano la trasformazione di una democrazia debole in una democrazia pilotata, capace di riconvertire il Paese in un sistema presidenziale autoritario in cui i diritti democratici sarebbero stati garantiti solo in apparenza.

Come altri ufficiali di governo, Erdoğan ha accusato del tentativo del colpo di Stato Fethullah Gülen (che ha sempre negato il proprio coinvolgimento), definito ora un «terrorista come Bin Laden», e Süleyman Soylu, attuale ministro del lavoro, ha accusato gli Stati Uniti di aver pianificato il golpe.¹⁴²⁰ È tuttavia difficile – lo sostiene Schweizer – capire in quale modo l'“organizzazione segreta” di Gülen sia riuscita a infiltrarsi in tale misura nelle Forze armate. Infatti, nessuna istituzione di quel paese è provvista di un'impronta così marcatamente laico-kemalista come le Forze armate turche. Non c'è ufficiale che non sia formato in una scuola di indirizzo kemalista. Molti degli ufficiali provano una dichiarata avversione per l'AKP conservatore islamico come pure nei confronti del movimento di Gülen con le sue affinità con le dottrine religiose.

¹⁴¹⁹ D. L. Phillips, *Erdoğan. L'incerto alleato*, op. cit., p. 201.

¹⁴²⁰ Erdoğan ha più volte chiesto agli Stati Uniti di estradare Gülen, senza mai però ricevere una risposta affermativa in merito.

In fin dei conti, il tentato colpo di Stato ha provocato ulteriori epurazioni e uno stato di emergenza durato quasi due anni. Le “operazioni di pulizia” sono andate ben oltre il semplice ambito delle Forze armate e hanno interessato tutti gli ambiti della società. Come ricorda ancora Schweizer,

«a rimanere colpito è stato soprattutto il settore dell’Istruzione, dal quale sono stati licenziati nel giro di breve tempo circa 40mila tra insegnanti, collaboratori universitari, funzionari del ministero dell’Istruzione. Sono state chiuse complessivamente 1043 scuole private e oltre 15 università. Le autorità scolastiche hanno destituito 1577 tra rettori e decani delle università. Evidentemente Erdoğan aveva in mente un sistema dell’istruzione omologato e fedele alla sua linea politica».¹⁴²¹

Nella prima conferenza stampa tenuta dopo i disordini il Presidente Erdoğan, non a caso, ha definito il fallito colpo di Stato un “dono di Allah”. L’occasione gli aveva, infatti, permesso di proclamare, il 20 luglio 2016 con l’approvazione del Parlamento, lo stato di emergenza, richiamando le norme che prevedono la durata di tre mesi di tale stato di eccezione con possibilità di estensione a seconda delle necessità. Lo stato di emergenza è terminato il 18 luglio 2018. Ciò ha permesso, tra l’altro, di rafforzare le restrizioni in materia di libertà di informazione. Si può dunque affermare che dopo il fallito colpo di stato militare, Erdoğan abbia predisposto un riuscito “contro-colpo” di stato civile.

Sostenitore da lungo tempo della necessità di trasformare la Turchia da Repubblica parlamentare a Repubblica presidenziale, Erdoğan ha poi stretto un’alleanza con il Partito del Movimento Nazionalista (MHP), schierato in estrema destra, così da attuare questo profondo cambiamento nella forma di governo, approvato tramite un controverso referendum costituzionale nel 2017. Il nuovo sistema è entrato in vigore formalmente dopo le elezioni politiche del 2018, quando la coalizione AKP–MHP ha ottenuto la maggioranza. Da allora, come Presidente, ha dovuto affrontare la crisi della lira turca e del debito nazionale, registrando un significativo calo della propria popolarità. Si ritiene, inoltre, che ciò abbia ampiamente contribuito alla sua sconfitta nelle elezioni locali del 2019, in cui l’AKP, per la prima volta in 15 anni, ha perso il controllo di importanti città come Ankara, İzmir e İstanbul. Dopo la sconfitta elettorale, Erdoğan, denunciando brogli e presumibilmente intimorito dal mutamento del consenso elettorale nei suoi confronti, ha ordinato nuove elezioni a İstanbul, ottenendo però un’ulteriore sconfitta a favore del “Partito popolare repubblicano” (CHP). Queste due sconfitte consecutive hanno inferto un duro colpo alla politica di Erdoğan, aumentando, oltretutto, le preoccupazioni da parte dell’Europa.¹⁴²²

¹⁴²¹ G. Schweizer, *Capire la Turchia. Da Atatürk a Erdoğan*, op. cit., p. 407.

¹⁴²² Del resto, come già aveva scritto Phillips, «gli europei, oltre al loro impegno in termini di principio verso lo Stato di diritto, avevano anche delle preoccupazioni di ordine pratico. Temevano che il giro di vite di Erdoğan avrebbe scatenato una nuova ondata di rifugiati in fuga dalle condizioni inospitali della Turchia. L’accordo tra l’Unione Europea e Ankara per il ritorno dei rifugiati dalla Grecia in Turchia sarebbe stato annullato se il Paese anatolico avesse reintrodotta la pena di morte [provvedimento più volte minacciato da Erdoğan]. I rifugiati avrebbero potuto rifiutare di essere espulsi verso la Turchia, adducendo i rischi impliciti nell’atto e la sua violazione delle leggi umanitarie internazionali. La Turchia era già stata qualificata da Amnesty International come “Paese non sicuro” a causa del trattamento che riservava a rifugiati e migranti. Le condizioni del dopo golpe hanno esasperato le apprensioni relative alla sicurezza. Se l’accordo fosse andato all’aria, ne sarebbe potuta derivare una nuova ondata di rifugiati che avrebbero attraversato il Mediterraneo diretti verso la Grecia» (D. L. Phillips, *Erdoğan. L’incerto alleato*, op. cit., p. 209).

Sul piano simbolico e rituale, nonché ovviamente politico, Erdoğan, in veste di Presidente, ha ripreso molte delle tradizioni dell'Impero ottomano, come nel caso del ricevimento del Presidente dell'Organizzazione per la liberazione della Palestina Mahmoud Abbas, accolto con una cerimonia di stile ottomano imperiale nel nuovo palazzo presidenziale fatto costruire, dallo stesso Erdoğan, nei pressi di Ankara (abbattendo molti alberi all'interno della Foresta Atatürk, un simbolo della Repubblica) e denominato «*Ak Saray*» (Palazzo Bianco – che evoca il ricordo del Palazzo di Dolmabahçe che il sultano Abdülmecid si era fatto costruire a İstanbul, sulla riva del Bosforo, verso la metà del XIX secolo – composto da 1.125 stanze), con guardie vestite con costumi rappresentanti i fondatori dei cosiddetti 16 Grandi Imperi Turchi della storia. Non era certo casuale che la nuova residenza apparisse come il palazzo di un sultano. Infatti, Erdoğan aveva consapevolmente mirato a evocare parallelismi del genere. Né era casuale che nel linguaggio popolare corrente Erdoğan fosse stato soprannominato da tempo “il sultano” in un tono in cui non mancava un accenno di scherno. Anche i particolari simbolici di questo palazzo erano voluti: nelle occasioni ufficiali Erdoğan parlava appoggiandosi a un pulpito; la parete dietro a lui era coperta da un ritratto di Atatürk più grande del vero, accanto al quale faceva bella mostra di sé un ritratto di Erdoğan delle stesse dimensioni. Il paragone tra i due si imponeva con forza, anzi veniva suggerito. Il primo era stato il rivoluzionario fondatore della moderna Repubblica di Turchia, il secondo è il leader carismatico che tiene il potere in Turchia da quasi 20 anni.

Del resto, quando era ancora primo ministro, più volte Erdoğan, durante le campagne elettorali, interrompendo la tradizione nazionalista, laicista e repubblicana inaugurata da Mustafa Kemal Atatürk, aveva fatto riferimento al periodo ottomano chiamando i suoi sostenitori «nipoti degli ottomani» (*Osmanlı torunu*). La sua vera missione politica era quella di trasformare la Turchia in base al modello di una “modernità turco-islamica” come risposta alla “modernità turca” di Atatürk.¹⁴²³ In un libro del 2016 Ece Temelkuran, giornalista e scrittrice turca, così scriveva:

«“*Tu sei la Turchia. Pensa in grande!*”

Da alcuni anni, assieme a questo slogan, innumerevoli e giganteschi manifesti che ritraggono Recep Tayyip Erdoğan, il personaggio forse più ‘straordinario’ di cui la storia politica della Turchia si possa onorare, troneggiano ovunque nel paese. Proprio come i manifesti con il ritratto di Atatürk, in cui l'immagine campeggiava a fianco della scritta “Turco! Sii fiero di te, lavora, abbi fede!”, ma adesso non vale più dire: “Questa è la Turchia!”. Dobbiamo esclamare invece: “Siamo nella grande Turchia!”. Il Partito per la giustizia e lo sviluppo, l'AKP, con l'aiuto degli ambienti intellettuali liberali di destra dai quali è nato, ha creato una nuova retorica nel discorso politico secondo la quale oggi vivremo nella ‘nuova Turchia’, in una ‘democrazia avanzata’. In questo partito al governo fin dal 2002, l'egemonia politica e sociale dell'AKP serve ulteriormente a sottolineare la sua ‘missione sacra’. Essere contro il partito significa essere contro l'idea di una grande Turchia e, per osmosi, significa minacciare la ‘missione sacra’. Significa anche opporsi a Erdoğan, che viene chiamato con l'appellativo *reis* – capo –

¹⁴²³ Così commenta Schweizer: «Atatürk aveva preannunciato che dopo una fase iniziale di dittatura pedagogica sarebbe dovuta subentrare una graduale democratizzazione, e in effetti la Turchia ha raggiunto considerevoli progressi soprattutto in confronto a molti altri paesi con una tradizione culturale islamica. La “modernità turca” prescritta da Atatürk è, se la commisuriamo in base ai nostri canoni occidentali, solo una modernità parziale. Già ai nazionalisti laici, infatti, – e non solo agli ideologi “conservatori islamici” – mancava un tratto distintivo ed essenziale della modernità; il pluralismo. Anche se la società turca di fatto è frammentata in numerosi raggruppamenti di tipo religioso, etnico, politico e sociale, il suo è un pluralismo involontario, non voluto e anzi quasi coatto, a cui viene in ultima istanza negato un vero riconoscimento» (G. Schweizer, *Capire la Turchia. Da Atatürk a Erdoğan*, op. cit., p. 424).

il quale, dal palazzo presidenziale che ha fatto costruire, sta cercando di condurre il paese verso un sistema presidenziale (è ironico che il nome del palazzo, AK, significhi Palazzo Bianco, un po' come la Casa Bianca).¹⁴²⁴

Il Palazzo Bianco come la Casa Bianca, ma bianco anche come il Palazzo ottomano di Dolmabahçe: connubio simbolico pieno di significato, soprattutto se letto in direzione del “neo-ottomanismo” del “Presidente-Sultano”. Nel 2015 Erdoğan aveva anche imposto, con una legge speciale, l’uso del termine ottomano *küllüye* per riferirsi ai campus universitari anziché la parola *kampüs* che veniva utilizzata in turco.

Del resto, fin dal suo primo mandato come Primo ministro, Erdoğan aveva il sogno di trasferire la capitale da Ankara a İstanbul, la capitale dell’Impero ottomano, ha inoltre installato un ufficio nel Palazzo Dolmabahçe.

Ironia della storia: abbiamo incominciato questo capitolo distinguendo l’identità ottomana da quella turca e lo concludiamo tornando alla prima come aspirazione, quanto meno simbolica, dell’attuale Presidente della Repubblica di Turchia. Per dare un nuovo corso alla costituzione politica di una nuova Repubblica turca, Atatürk aveva radicalmente interrotto la tradizione culturale ottomana, sostituendo la simbologia islamista dell’Impero con i simboli del laicismo e nazionalismo moderni e, soprattutto, tornando ad una tradizione simbolica capace di attingere ai miti anatolici (specialmente ittiti) pre-islamici. Solo in tal modo, dal suo punto di vista, la Turchia poteva ritrovare una sua integrazione culturale in grado di conferire al popolo una autentica e vera identità nazionale. Al contrario Erdoğan, proprio per le stesse ragioni, ha finito per richiamare la potenza dell’Impero ottomano e la sua tradizione religiosa come base immaginifica di una nuova società moderna e, al contempo, conservatrice. Ha cercato così di oscurare con una nuova campagna simbolica (soprattutto mediatica) il simbolismo militare e laicista dei precedenti regimi. Sul valore di questa inversione simbolica dobbiamo, allora, tornare. Per ora possiamo concludere utilizzando ancora le parole di Ece Temelkuran:

«Ciò che piaceva agli elettori dell’AKP era la promessa che grazie a questa nuova cultura il popolo turco si sarebbe finalmente riconciliato col suo passato. Finalmente c’era un partito che annunciava che noi turchi eravamo i potenti discendenti degli Ottomani e che eravamo di nuovo sul cammino verso la nostra precedente identità che era splendida e faceva tremare il mondo. Per far ciò doveva però creare un nuovo Impero Ottomano che fosse accettabile per le masse conservatrici. A questo scopo Erdoğan, quando era ancora Primo ministro, era solito interrompersi nello svolgimento dei suoi impegni governativi per commentare, per esempio, che le figure femminili della serie televisiva *Muhteşem Yüzyıl*, “Il secolo magnifico”, ambientata all’epoca di Solimano I e molto amata nei Balcani, in Arabia Saudita e in Turchia, dovessero vestire con maggior contegno, coprirsi di più e che comunque a quei tempi i sultani non perdevano il loro tempo con le donne bensì con le campagne militari.

E subito, nell’episodio della settimana successiva, venivano mostrate donne in preghiera nell’harem e un Solimano il Magnifico che non si attardava a montare sul suo destriero, mostrandoci così in quale direzione il nuovo Impero Ottomano appena reinventato doveva evolversi. E questo è solo un minuscolo esempio di come la cultura veniva rivisitata. L’ambizione del Primo ministro di rendere la cultura più conservatrice con i mezzi dell’arte, non si limitava certo a questi esempi soltanto. Fece demolire il Monumento all’Umanità eretto a Kars appena nel 2006 e visibile fin dall’Armenia perché non affine ai suoi gusti personali. Inoltre egli stesso monitora con grande attenzione i teatri nazionali e cittadini, di

¹⁴²⁴ E. Temelkuran, *Turchia folle e malinconica*, op. cit., pp. 20-1.

prosa o di opera e i balletti. In quanto nuovo “padre ri-fondatore” impone il suo gusto musicale alle masse». ¹⁴²⁵

¹⁴²⁵ Ivi, p. 28.

Capitolo II

Il laboratorio simbolico della Turchia moderna

II. 1) Politica e simbolismo religioso

II.1.1.1) Considerazioni introduttive

Siamo partiti da un presupposto: per cogliere le dinamiche profonde del potere, sul piano politico, non possiamo trascurare la sua valenza simbolica, ovvero i simboli attraverso i quali si manifesta per costituire e garantire (ma anche dissolvere) forme di aggregazione individuale e collettiva. Pertanto, uno degli obiettivi di questo lavoro è stato quello di indagare l'interazione culturale e politica tra il potere e la sfera mitico-religiosa, anche alla luce dei processi di legittimazione dell'azione politica.

In questo senso, abbiamo passato in rassegna i temi delle ideologie politiche prevalenti, dell'immaginario culturale e storico legato alla religione e ai miti, cercando di cogliere le trasposizioni che hanno visto elementi politici trasformarsi in elementi mitici ed aspetti mitici in figure della politica.

Si è scelto, pertanto, di adottare una prospettiva interdisciplinare, al fine di determinare, sul piano storico, sociologico, politologico e culturale, i fondamenti cognitivi e simbolici che caratterizzano, ed hanno caratterizzato, la vita politica della Turchia moderna, il suo immaginario collettivo e le tensioni religiose che attraversano la sua società. A questo livello, le forme simboliche attraverso le quali si organizzano valori condivisi al livello collettivo, si attivano processi di coesione collettiva e si configurano identità politiche, acquistano un significato importante.

Come prima si è detto, nella sfera dell'agire politico, i simboli, in effetti, non sono soltanto semplici strumenti utilizzati dalle élite per manipolare le masse ma sono anche espressioni importanti (ed essenziali) di quel complesso di miti e rituali che caratterizzano, nella loro sostanza, i processi politici stessi.

Come altre dimensioni della vita sociale, la politica, è, al suo strato più profondo, un processo simbolico. Quale espressione culturale, le sue dinamiche si costituiscono e si sviluppano attraverso una varietà di configurazioni simboliche (tendenti alla propaganda e alla strumentalizzazione ideologica ma anche alla coesione e all'identità sociale): servono a creare e mantenere il consenso e a sviluppare legami emotivi tra gli individui e le popolazioni coinvolte. Proprio in tal senso, la simbologia politica trova un suo privilegiato legame con la struttura del potere.

In altri termini, soprattutto negli ordinamenti moderni, sul piano politico, non si può esercitare un potere realmente condiviso senza la costruzione di una realtà simbolica capace di coinvolgere ed attivare (e a volte scatenare) emozioni, passioni, valori e sentimenti (di lealtà, protesta, solidarietà e ribellione). Discorsi, immagini, slogan, bandiere, emblemi, gesti, capi di abbigliamento, leader, eroi, rituali, feste, cerimonie, monumenti, musiche, marcie ecc., sono costellazioni simboliche che accompagnano e rimarcano la fenomenologia del politico.

Proprio in tal senso, ogni aspetto della politica è suscettibile di essere trattato in termini simbolici: l'autorità, il sostegno, la partecipazione, i processi educativi e allocativi, la violenza, i movimenti collettivi, le relazioni internazionali e molte altre cose ancora. Anche le personalità politiche possono assurgere a valore simbolico: si è visto, appunto, con Atatürk, non certo l'unico capo di Stato ad essere assunto come simbolo dell'unità di un popolo. E ciò vale anche per la religione che, sia sul piano dei rapporti di potere, sia su quello dell'integrazione sociale, si presta spesso, come adesso vedremo, ad assumere un valore politico nel suo significato simbolico. Del resto, nelle ideologie moderne, la politica e la religione, al fine di soddisfare il bisogno di appartenenza e coesione (e al fine di sviluppare una "fede"), servono da fonti alternative di simboli.

Proprio a questo proposito, è interessante approfondire il legame che esiste, nella Turchia moderna, tra politica e simbologia religiosa; e ciò soprattutto in considerazione del rapporto problematico e complesso che esiste, in tale Paese, tra tradizione islamica e potere politico. Si è già ricordato, infatti, come la rivoluzione kemalista, nelle sue idee di «nazionalismo» e «laicismo» («*laiklik*»), abbia scatenato la lotta tra le forze della tradizione, che tendono a imporre il dominio delle leggi sacre, e le forze del cambiamento. Il laicismo turco, detto altrimenti, non doveva limitarsi a difendere la sfera pubblica dall'invasione dei valori religiosi; doveva anche portare avanti una lotta contro le forze della religione radicale sul terreno della società civile. In tal senso il kemalismo non veniva, dunque, concepito soltanto come una semplice rivoluzione politica, ma come un drastico tentativo di ricostruzione della società con mezzi politici che avevano forte impatto anche sui modi di vivere la religione. E tale obiettivo fu conseguito con risolutezza: nel 1924 venne abolito il califfato; poi furono dissolte le corti religiose e le scuole islamiche; poi si chiusero le confraternite religiose, alcuni conventi e molti luoghi sacri per evitare l'idolatria. Tutte misure politiche di grande portata simbolica, ma che presto avrebbero incontrato un risentimento nella popolazione musulmana, come, appunto, sarebbe accaduto, in linea con un processo già avviato da tempo, con l'avvento dell'AKP di Erdoğan, quando il «popolo reale» (i musulmani sunniti, conservatori e provinciali), una volta ottenuto il potere, sfruttò di nuovo l'islamismo come risorsa politica.

Prima però di giungere a tale "ripiegamento" nella sfera politica turca, occorre ripercorrere quel potenziale simbolico rielaborato dalla dottrina kemalista fin dal suo primo consolidamento politico. I kemalisti, infatti, guidati da Atatürk, diedero al loro discorso nazionalista un senso religioso, così da mobilitare emotivamente la coscienza popolare. A proposito di questo tipo di mobilitazione possiamo ricordare, come accennato nella terza parte del lavoro, che durante la festa dell'*Essere Supremo* che si tenne a Parigi nel 1794, il regime intensificò i suoi sforzi per sostituire ai riti della Chiesa quelli dello Stato laico. Mezzo milione di persone partecipò alla parata o la osservò sfilare tra gli edifici addobbati e gli imponenti monumenti costruiti per l'occasione, tra cui il più grandioso era un'enorme montagna artificiale eretta al centro della città. Qui, Robespierre dette fuoco a una statua in cartapesta raffigurante l'Ateismo, scoprendo sotto il suo involucro un'immagine della Saggezza, mentre alle sue spalle la folla intonava inni rivoluzionari. Paradossalmente, per affermarsi, la Ragione (la Dea Ragione) aveva bisogno

di un culto, di un rituale “religioso”, qualcosa in grado di raggiungere l’emotività della nuova cittadinanza politica (contraddicendo, in tal modo la pretesa autosufficienza della stessa Ragione).

Dunque, tornando nel contesto turco, questa nuova “religione laica”, la nazione, istituì una serie di pratiche di culto, nonché un vasto corredo di simbologie, allegorie e mitologie patriottiche che avrebbero dovuto incarnare un passato di grandezza turca (alternativa a quella ottomana) e il fecondo avvenire dello Stato-nazione.

Per comprendere, nel profondo, il valore culturale di questa svolta politica, non possiamo, pertanto, non riferirci all’apparato simbolico riportato dal kemalismo sulla scena pubblica turca, che seppur sostenuto da una ideologia radicalmente “laicista”, richiamava in modo consapevole e strumentale il mondo religioso anatolico preislamico; un mondo a cui affidare la conformazione di un’identità nazionale turca, Türkiye, capace di riassumere, sul piano simbolico, la costruzione politico-territoriale di un Paese, coeso, indiviso, luogo solidale capace di accorpore la maggioranza – erede delle genti ottomane, di ascendenza propriamente turca – e altri singoli gruppi, in una collettività unica e definitiva.

In altri termini, la visione di Mustafa Kemal, faceva riferimento a un’idea di integrazione nazionale capace di surclassare il mondo tradizionale religioso abbracciando un regime laico volto al recupero di presupposti tratti politico-simbolici di una autentica “turchicità”. Un’autentica “turchicità” da realizzare, prima di tutto, sul piano della lingua. La tendenza kemalista a creare un carattere uniforme delle popolazioni trovava, appunto, nella lingua turca (traslata nell’alfabeto latino) il suo principale collante simbolico, sul quale adeguare, omogeneizzare e standardizzare il precedente multilinguismo dei popoli ottomani, e sul quale riformare, in modo ufficiale, un alfabeto in precedenza affidato ai caratteri arabi.

II.1.1.2) Simbolismo religioso preislamico anatolico

L’Anatolia è un luogo dove sono nate diverse antiche civiltà, come Göbeklitepe, Catalhöyük, ecc. I simboli di queste antiche culture, seppur in modo latente, sono rimasti impressi negli strati più profondi della coscienza collettiva di popoli che, nella loro storia millenaria, sono passati attraverso diverse dominazioni (veicoli di altre impronte culturali: cristiane, islamiche ecc..). Per ricordare soltanto alcuni di questi simboli, che per la loro potenza immaginifica sono traslati anche in altre civiltà, possiamo citare l’albero della vita, il sole alato, la lupa, l’aquila bicefala: emblemi carichi di significato politico e capaci di evocare la forza cogente del potere.

La Repubblica turca è dunque attraversata, nel suo attuale territorio, da stratificazioni simboliche che rimandano a una cultura millenaria. La cultura – come sosteneva Atatürk – è la fondazione della Repubblica di Turchia. Proprio in tal senso, il “Padre” della Turchia moderna teneva molto alla formazione di archeologi capaci di valorizzare, al livello nazionale, la grande ricchezza culturale presente, già in età preislamica, nell’altopiano anatolico. È ciò, come si è detto, ai fini di stimolare una consapevolezza rispetto al carattere nazionale dei turchi non riducibile soltanto alla presenza islamica, ma anzi, in grado di conferire un’identità più originaria e risalente del popolo turco e alla Repubblica da poco istituita. Nel 1935 fondò la Facoltà di Lingua e Storia Geografica, e riconobbe all’archeologia

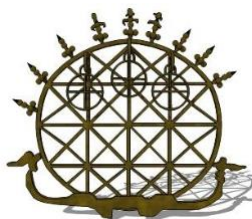
un primato importante nell'ordine delle scienze umane e sociali. Nel gennaio 1936 scrisse le seguenti righe ad Afet İnan, professoressa a cui fu affidato il compito di insegnare storia in questa facoltà:

«L'intelligenza umana, che ogni giorno penetra nell'essenza misteriosa della natura, ha trovato e determinato scienze che daranno soddisfazione ai lavoratori e illumineranno la storia dell'umanità riportandola alla sua luce reale. L'archeologia e l'antropologia sono tra queste scienze. La storia diventa fondamentale in quanto si basa sui documenti trovati da queste ultime scienze. Per questo motivo, ogni pezzo dei nostri documenti storici è uno specchio dei manufatti culturali considerati classici».¹⁴²⁶

Le parole di Atatürk miravano anche a ricondurre entro i confini nazionali la culla delle civiltà anatoliche, e a riconoscere alla Repubblica Turca la proprietà e l'eredità simbolico-culturale di tali civiltà. Egli stesso lasciò la maggior parte della sua eredità alla Società storica turca, da lui fondata nel 1931; e ciò a dimostrare l'importanza e il valore da lui attribuito alla storia turca, alla civiltà anatolica e alla scienza degli scavi (archeologia). «La storia anatolica è la nostra storia – sosteneva Atatürk –, la civiltà anatolica è la nostra civiltà»¹⁴²⁷.

Il progetto politico di Atatürk mirava a conferire alla nazione un'indipendenza culturale (capace di emanciparla dalla sudditanza islamico-ottomana); dal suo punto di vista, l'unione nazionale non poteva non passare attraverso la consapevolezza della propria storia e dei propri valori culturali. E ciò significava riconoscere simbolicamente alla nazione turca il passato storico e culturale dell'Anatolia, unificandone il significato in seno all'idea della nuova nazione.

Tale progetto politico, rendeva necessaria, come si può ben capire, la predisposizione di un'operazione culturale più ampia, capace di utilizzare l'apparato simbolico anatolico ai fini di riportare alla coscienza collettiva le memorie di un passato culturale utile a riedificare il presente. Il simbolo del sole ittita ricompariva così in molti loghi di aziende della nuova Repubblica: tra queste, ad esempio, Eti Bank (la banca con il nome della civiltà ittita), Eti Maden (la industria mineraria con il nome della civiltà ittita), Sümer Bank (la banca con il nome della civiltà sumera).



Il simbolo del sole Ittita

¹⁴²⁶ «Tabiatın esrar dolu sinesine her gün daha çok girmekte olan insan zekası, realiteye kavuşmak için çalışanları tatmin edecek ve insanlık tarihini aydınlatacak ilimler bulmuş ve tespit etmiştir. İşte Arkeoloji ve Antropoloji, o ilimlerin başında gelir. Tarih, bu son ilimlerin bulunduğu belgelere dayandıkça temelli olur. Onun içindir ki, bizim tarih belgelerimizin her parçası klasik sayılan kültür eserlerinin de aynasıdır.» A.İnan, *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*, İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1969; A.İnan, *Mustafa Kemal Atatürk'ten Yazdıklarım*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971; *Atatürk'ün Kültür ve Medeniyet Konusundaki Sözleri*, Atatürk Kültür, Dil Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını 37, Ankara, 1999; Ş. Karagöz, *İdol Dergisi*, Sayı 2, s.22-24, 1999; F. Gerçek, *Türk Müzeciliği*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1999; R. Galip, *Türk Tarihi*, Arkeologya ve Etnografya Dergisi 1, İstanbul 1933.

¹⁴²⁷ Atatürk'ün Kültür ve Medeniyet Konusundaki Sözleri, Atatürk Kültür, Dil Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını 37, Ankara, 1999.

Ancor più di rilievo sul piano politico è il fatto che il simbolo solare degli ittiti fu scelto da Atatürk come stemma della città di Ankara: un fatto di per sé rivoluzionario perché, per la prima volta, una concezione laica della storia, che manifestava rispetto anche per i popoli “pagani”, trovava applicazione pratica in uno Stato d'impronta islamica.

Il valore simbolico di questa scelta l'ha sottolineato, per certi versi, la storia successiva della Turchia, quando appunto i conflitti sui simboli religiosi accesi dalle nuove forze politiche islamiste hanno coinvolto anche lo stemma della città di Ankara. Così Gerhard Schweizer ha ricostruito gli scontri del 1994 in seguito alla decisione dell'allora sindaco islamista di modificare lo stemma cittadino:

«Il nuovo stemma della città con i minareti della moschea di Kocatepe aveva preso il posto di uno stemma che era stato scelto da Atatürk in persona nel 1923: un cervo stilizzato sullo sfondo di un disco solare. Il simbolismo scelto da Atatürk si rifaceva all'iconografia degli Ittiti, la cui civiltà è una fra le più antiche dell'Anatolia e afferisce specificamente alla regione di Ankara. Atatürk aveva voluto lasciare consapevolmente un'indicazione del fatto che l'Islam non avrebbe più determinato (quantomeno non in maniera predominante) la memoria storica. Invece il sindaco islamista in carica nel 1994 aveva pensato appunto a restituire alla capitale un'identità fondamentalmente islamica. I kemalisti annunciarono subito che, qualora avessero vinto le prossime elezioni, avrebbero anzitutto reintrodotta lo stemma ittita della città».¹⁴²⁸



Il monumento del simbolo del sole ittita con le teste di cervo, Ankara



Simbolo della città di Ankara

Anche l'aquila bifronte (l'aquila bicipite, simbolo di Dio Ülgen nella mitologia turca) proviene dall'antica civiltà anatolica (probabilmente ittita), e come simbolo del potere e del dominio ha trovato spazio in molte altre civiltà (ed è presente ancora in alcune bandiere nazionali). Nella cultura turca preislamica e ottomana ha ricoperto un valore molto importante: lo testimonia soprattutto la sua diffusione nel periodo della dominazione Selgiuchide.

¹⁴²⁸ G. Schweizer, *Capire la Turchia. Da Atatürk a Erdoğan*, Beit, Trieste, 2018, pp. 237-8.

Di grande importanza è anche il simbolo dell’“albero della vita”, raffigurato nella moneta da 5 centesimi di lira turca (in corso dal 2008). Tale simbolo, di origine anatolica, rappresenta l’energia infinita ed il potere che possiede la natura di rinnovarsi e riprodursi.

L’“albero del mondo” o “albero della vita” è, dunque, un simbolo centrale nella mitologia turca (rappresentato spesso anche nei tappeti kilim). Secondo gli Altai Turchi, gli esseri umani discendono dagli alberi, e per gli Jakuti, la Madre Bianca (o Dea Madre) si trova alla base di un albero i cui rami raggiungono il cielo, dove sono occupati da varie creature soprannaturali che hanno preso vita lì. Spesso nelle raffigurazioni il cielo blu intorno all'albero riflette la natura pacifica del paese e l’anello rosso che circonda tutti gli elementi simboleggia l’antica fede di rinascita, crescita e sviluppo delle popolazioni turche.

In effetti nelle culture anatoliche, la Dea Madre e le divinità femminili, ancor prima di essere raffigurate per mezzo di idoli in forma umana (a Efeso diventa Artemide, dea che indossava una corona a forma di torre, presso i Sumeri si chiamava Inanna, in Egitto Iside, tra gli Ittiti Hapat e presso i Fenici e i Frigi Kybele) venivano rappresentate da un albero. La leggenda “Erzobotof” del popolo degli Jakuti narra, appunto, che l’albero della vita era grande; era la madre di tutte le cose esistenti; l’esistenza dipendeva da esso, il cielo e la terra erano sue costruzioni, le sue radici avvolgevano il mondo intero, i suoi rami attraversavano i nove stadi del cielo. Al di sotto si trovava la sorgente che si chiamava “Acqua della vita” e che passava attraverso le sue radici. Le loro vacche che erano generalmente pezzate bianche e nere se abbeverate a questa fonte non invecchiavano mai, ma restavano fertili e produttive. La leggenda dell’albero sovrano, come noto, dà una descrizione della vita che si ritrova in molte altre credenze.



5 centesimi di lire con la figura dell’albero della vita

Come risultato della cultura nomade, anche il cavallo (considerato un’estensione dell’individuo) occupava un posto principale nella mitologia turca (“*at-beyi*”, cavallo-signore). Così come la figura fantastica del drago (*Evren*, o anche *Ebren*), spesso rappresentato come un serpente o una lucertola, simbolo della forza e del potere. Soprattutto nell’Asia centrale montagnosa, si riteneva che i draghi vivessero ancora tra le montagne di Tian Shan / Tengri Tagh e Altai. Nell’antica tradizione turca, i draghi simboleggiavano anche il dio Tengri (*Tanrı*), sebbene i draghi stessi non fossero stati mai adorati come dei.

Anche il Grifo era un simbolo molto importante e ricorrente in Anatolia¹⁴²⁹ e come il drago appena menzionato, pure il grifo si associa geograficamente anche nell’Asia centrale, nei luoghi di partenze dei

¹⁴²⁹ Per tali argomenti rimando al mio Ö. Kolasin, *Il Grifo. Potere simbolico, mito e storia. Una ricerca interdisciplinare dalle origini ad oggi*, Morlacchi Editore, UP, Perugia, p.30-35.

turchi, nel versante orientale degli Urali e nel versante a nord-ovest dell'Altai. Grifo (dal greco gryphôn che significa curvato, adunco) è il nome usato nell'Europa medievale fino ad oggi per indicare l'animale composito, con corpo (con o senza ali), zampe posteriori e coda di leone e con le parti anteriori e la testa di uccello, di solito un'aquila.

La zona centrale dell'Anatolia (l'area asiatica dell'odierna Turchia) fu il territorio degli ittiti. Questo popolo indoeuropeo, il più noto tra i popoli anatolici, vi abitò dal II millennio a.C.: la molteplicità delle lingue da loro parlate, sembra rendere plausibile il fatto che il regno ittita sia stato abitato da popoli diversi. Per convenzioni didascaliche, la storia del regno ittita viene abitualmente suddivisa in due fasi: Antico e Nuovo Regno (o Impero), con un'eventuale fase intermedia. La discendenza reale seguiva una linea matriarcale, con i re appartenenti tutti a un ristretto numero di famiglie. La divinità più importante nella religione ittita era il dio del Cielo con il toro come simbolo e Arinna, dea del Sole. Il grifo, non a caso, è spesso raffigurato proprio con Arinna, enfatizzando sempre il suo legame solare. Invece, durante il Nuovo Regno, la divinità più importante, come per i frigi, diviene Cibele, la dea Madre di tutti gli dei, tutt'oggi conosciuta in Anatolia.

Si può dire che il grifo ittita abbia caratteri più siriani e hurriti che mesopotamici. Nel mondo ittita, esso viene importato dall'ambiente nord-siriano. Il grifo anatolico neo-ittita è il padre dei grifi greci arcaici, giacché i grifi greci non presentano affinità così significative con quelli egiziani, mesopotamici e siriani. Il grifo anatolico mostra, in genere, un carattere pacifico, è un attributo o un custode delle divinità, non una creatura con un atteggiamento pure aggressivo come in Mesopotamia, dove viene rappresentato anche come sconfitto dagli dei.

I grifi anatolici dei tempi più tardi hanno anche una forte simbologia magico-religiosa. Così, pure nelle terrecotte architettoniche della frigia Pazarlı, i grifi ricoprono un ruolo magico e protettivo. Gli esempi di grifi scolpiti sulle tombe rupestri nelle zone interne dell'Anatolia sembrano avere il ruolo dello psicopompo, nella misura in cui essi accompagnano il defunto nel suo viaggio o, comunque, legandosi alla partecipazione rituale alle cerimonie funerarie. Esiste una ricca serie di sigilli a stampo con grifi provenienti da Boğazköy¹⁴³⁰ (dov'era l'antica Hattuşas, capitale degli Ittiti, fondata nel VI millennio e abbandonata nel 1200 a.C., oggi nella provincia anatolica di Çorum) in cui si vedono i grifi passanti mentre camminano e fiancheggiano un albero sacro, oppure coricati sulle zampe posteriori e variamente posizionati.

Il grifo appare ininterrottamente sui sigilli mitannici con la treccia ornamentale. In un gran numero di questi sigilli, esso compare insieme ad un albero sacro o ad un emblema solare, con le varie simbologie connesse. Con simili significazioni si possono ricordare i demoni-grifi, come la coppia neo-ittita che porta i paradisi o quello da Karatepe, che sorregge il disco solare alato¹⁴³¹. Oltre al grifo neo-ittita in Anatolia abbiamo anche il grifo frigio e urarteo.

La Frigia era una regione storica dell'Anatolia centrale, abitata dai Frigi, che si stabilirono nella zona dell'odierna Ankara (l'attuale capitale della Turchia), nel 1200-1100 a.C. circa, estendendosi ad oriente

¹⁴³⁰ Guterbock H.G., *Siegel aus Bogazköy. Zweiter Teil*, Berlin, pp. 38, 216, 218-19, 226, 1942.

¹⁴³¹ Akurgal E., *Die Kunst der Hethiter*, München, tav. CXLIX. 1961.

fino al fiume Halys (in turco Kızılırmak) e a occidente fino alle coste del Mare Egeo, stabilendo la loro capitale a Gordio. Altri centri importanti sono Arslankaya, Pazarlı e Fidanlık. I frigi, arrivati in Anatolia attraverso l'Ellesponto, molto verosimilmente, erano stati alleati dei Troiani. Nella civiltà frigia abbiamo importanti esemplari dei grifi del VII e VI secoli a.C. provenienti da Gordion, Arslankaya, Pazarlı, Fidanlık. Invece i grifi urartei erano nella forma di protome di calderoni. L'Urartu fu uno stato sorto nel I millennio a.C. nella regione del Lago di Van, nell'Anatolia dell'est¹⁴³².

Ancora tra gli animali, nella mitologia e nel folklore turco, il cervo (che, come si è visto compare nello stemma di Ankara) era considerato il mediatore per eccellenza tra il mondo degli dei e quello degli uomini: durante la cerimonia funebre si riteneva che il defunto fosse accompagnato nel suo viaggio negli inferi (o dimora degli antenati) dallo spirito di un cervo offerto come sacrificio funerario (o presente simbolicamente alla cerimonia funeraria) che agiva come psicopompo¹⁴³³. Una narrazione tardiva di questo motivo appare in epoca islamica nel celebre racconto circa il mistico sufi del 13 ° secolo Geyikli Baba (che significa “padre cervo”) di Khoy, che nei suoi ultimi anni di vita ha vissuto come un asceta tra le foreste montane di Bursa, a cavallo di un cervo (o vagando con branchi di cervi selvaggi oppure semplicemente vestito con la pelle di cervo, secondo le diverse versioni). Possiamo qui riscontrare la continuità con le antiche cerimonie funerarie del cervo, per via dell'associazione (in epoca islamica) con la morte metaforica del *fanaa* (la pratica sufi di morire a se stessi) che porta alla rinascita spirituale nel rapimento mistico di *baqaa*)¹⁴³⁴. Un curioso parallelo con questa leggenda che ha come protagonista un mistico eremita che cavalca un cervo, lo troviamo anche nella *Vita Merlini* di Geoffrey di Monmouth, che narra la storia del profeta celtico Merlino raffigurato, anche lui, a cavallo di un cervo.

II.1.2) Mitologia ed epica turca

II.1.2.1) Ideologia kemalista e mitologia anatolica

Come si è già ricordato, tra gli impegni di Mustafa Kemal, che vedeva nel processo laicista di costruzione nazionale un fattore di coesione, vi era dunque quello di “turchizzare” il popolo insistendo su un “carattere turco” da ritrovare e da implementare attraverso la lingua e la storiografia. Su quest'ultimo versante, furono fatte tante ricerche che illuminano la storia dei turchi che risale ai millenni passati.

L'Istituto turco di storia e l'Istituto turco di lingua, fondati rispettivamente nel 1931 e nel 1932, promossero le ricerche che hanno studiato tutte le civiltà anatoliche e mesopotamiche (ittiti, sumeri ecc.) trovando molte prove delle origini turche. In tal senso, soprattutto le teorie dell'Istituto per lo studio della storia turca miravano a infondere nei turchi un senso di orgoglio per la loro storia e la loro identità

¹⁴³² Kolasin 2016

¹⁴³³ Jens Peter Laut, *Vielfalt türkischer Religionen*, Spirita 10, p. 25., 1996.

¹⁴³⁴ Deniz Karakurt, *Türk Söylence Sözlüğü* (Turkish Myths Glossary), Turkish Mythology and Legends, Open Library, OL25430196M, 2011.

nazionale distinto da quello del recente passato, vale a dire dall'epoca ottomana. Dichiarando gli Hurriti e quindi anche gli Ittiti (che usavano la lingua di questi ultimi, una lingua agglutinante), dei prototurchi, con tali teorie si aprivano le indagini per poter dimostrare che l'Anatolia era stata fin da tempi antichissimi un territorio turco. Fu questo, in fin dei conti, un modo attraverso il quale il governo kemalista tentò di costruire una nuova identità e una forte coesione nazionale.

Lo strumento principale per la configurazione di una nuova identità nazionale fu, dunque, accompagnato dalla creazione di una "mitologia storica", che si voleva prendesse il posto della religione. Su questo piano, gli studi sulla mitologia anatolica non solo trovarono un forte stimolo nell'ideologia kemalista, ma rappresentarono anche un fulcro strategico essenziale per la politica di costruzione della nazione turca moderna.

I ricercatori dell'Istituto turco di storia, dietro l'impulso di Mustafa Kemal, cercarono pertanto di riportare alla luce la tradizione storica dell'Anatolia, per evincere da quella cultura (densa di miti e leggende) anche il carattere etnico tipico del turco e l'idea della nazione.

Della mitologia anatolica allora, anche se per pochi e brevi tratti, ci dobbiamo ora occupare, al fine soprattutto di comprendere il retroterra culturale, stratificato per millenni, al quale l'ideologia kemalista attingeva per dare una veste simbolica all'identità nazionale.

Occorre subito avvertire che la mitologia anatolica presenta strati di credenza tengriista¹⁴³⁵ e sciamanica insieme a molti altri costrutti sociali e culturali legati all'esistenza nomade dei popoli turchi dei primi tempi. Più tardi, specialmente dopo la migrazione turca¹⁴³⁶, e dopo che una parte dei turchi furono costretti a convertirsi all'Islam, alcuni dei miti furono arricchiti e integrati con alcuni elementi del simbolismo islamico.

Allo stesso tempo, la mitologia turca condivide numerosi punti in comune con la mitologia mongola ed entrambi probabilmente presero forma in un ambiente in cui una mitologia a carattere essenzialmente nazionale fu presto sincronizzata con elementi derivanti dal buddismo tibetano. Ma si registra anche l'influenza di altre mitologie locali (ad esempio, nella mitologia tatara – il cui Pantheon si riferisce a

¹⁴³⁵ Il tengrismo, noto anche come tengriismo, tenggerismo o tengrianismo, è un'antica religione di stato centrata sul tengri dell'Asia centroasiatico-eurasiatica, nonché un numero di moderni movimenti e insegnamenti religiosi nativi turco-mongoli. Era la religione prevalente delle popolazioni turche e mongole (tra le quali possiamo comprendere anche i Bulgari, gli Unni, e gli Xiongnu e, presumibilmente, i Manciu e i Magiari), appartenenti a diversi Stati: Göktürk Khaganate, Turkhan occidentale, Khaganate turca orientale, Vecchia grande Bulgaria, Danubio Bulgaria, Volga Bulgaria e Tourkia orientale (Khazaria). Nel manoscritto Irk Bitig, Tengri è menzionato come Türik Tängri (in turco: Türk Tanrısı), Dio dei turchi. Secondo molti accademici, nel periodo imperiale, in particolare tra il XII e il XIII secolo, il tengrismo era una religione monoteista; e così la presentano anche la maggior parte dei tengristi contemporanei. Irk Bitig, o Irq Bitig (nell'antico alfabeto turco: 𐰉𐰺 𐰽𐰺𐰍𐰏), manoscritto del X secolo scoperto a Dunhuang in Cina da Aurel Stein nel 1907 (ed ora custodito nella collezione della British Library di Londra), è una delle fonti più importanti per la mitologia e la religione turca. Noto come il "Libro dei presagi" o "Libro della divinazione", è scritto in antico alfabeto turco (noto anche come "Orkhon" o "rune turche").

¹⁴³⁶ La migrazione turca si riferisce all'espansione delle tribù turche e delle lingue turche in Asia centrale, Europa orientale e Asia occidentale, principalmente tra il VI e l'XI secolo. Le tribù turche erano conosciute già nel VI secolo e nel X secolo occupavano gran parte dell'Asia centrale. La dinastia Selgiuchide si stabilì in Anatolia a partire dall'XI secolo, diventando stanziale nel territorio. Allo stesso tempo, altre tribù turche formarono nazioni indipendenti, come il Kirghizistan, il Turkmenistan, l'Uzbekistan e il Kazakistan, o nuove enclave all'interno di altre nazioni, come la Chuvashia, il Bashkortostan, il Tatarstan, i tatari di Crimea, gli Uiguri in Cina e la Siberia nella Repubblica di Sakha.

divinità come Äbädä, Alara, Şüräle, Şekä, Pitsen, Tulpar e Zilant – coesistono elementi della mitologia finnica ed indo-europea).

I primi turchi che praticavano diverse religioni, come il buddismo, come appunto il tengrismo, lo sciamanesimo ecc., per via delle pressioni violenti da parte dei popoli arabi, si dovettero convertire all'islam, altri al cristianesimo, altri ancora all'ebraismo e al manicheismo.¹⁴³⁷.

II.1.2.2) Divinità anatoliche

L'Anatolia (in turco: Anadolu, dal greco: Ἀνατολή che significa est: l'alba, la parola *anatolia* 'greca' deriva dal sumerico An (cielo)+ Ut (sole) +Il (sorgere) > Anutil¹⁴³⁸), nota anche come Asia Minore, la Turchia asiatica, la penisola anatolica o l'altopiano anatolico, è una grande penisola dell'Asia occidentale e la sporgenza più occidentale del continente asiatico. Il suo territorio comprende la maggior parte della Turchia moderna. La regione è delimitata dal Mar Nero a nord, dal Mar Mediterraneo a sud, infatti la Turchia ha la costa più lunga sul Mar Mediterraneo, dagli altopiani armeni a nord-est, dall'Iran, dall'Iraq e dalla Siria a est, dal Mar Egeo a ovest e dalla Bulgaria a nord-ovest. Il Mar di Marmara costituisce un collegamento tra il Mar Nero e l'Egeo attraverso lo stretto del Bosforo e dei Dardanelli e separa l'Anatolia dalla Tracia sulla penisola balcanica d'Europa.

Il confine orientale dell'Anatolia è tradizionalmente delineato da una linea tra il Golfo di Alexandretta e il Mar Nero, delimitato dalle Highlands armene a est e dalla Mesopotamia a sud-est. Oggi l'Anatolia è sinonimo di Turchia asiatica, che comprende quasi l'intero paese.

Gli antichi abitanti dell'Anatolia parlavano lingue ormai estinte, che furono in gran parte sostituite dalla lingua greca a partire dall'antichità classica e durante il periodo ellenistico, romano e bizantino. Le principali lingue anatoliche erano quelle degli hurriti, degli ittiti, dei luvi, dei frigi e dei lidi. Si usa dire che la "turchizzazione" dell'Anatolia iniziò sotto l'Impero Selgiuchide alla fine dell'XI secolo ma come ribadito prima, le ricerche sulle origini proto-turche degli antichi popoli dell'Anatolia dimostrano la presenza turca nella penisola da molto prima dei selgiuchidi. Diverse lingue non turche continuano ad essere oggi parlate da alcune minoranze, tra cui il curdo, il neo-aramaico, l'armeno, l'arabo, il laz, il georgiano e il greco. Altre popolazioni antiche della regione includevano Galati, Uragani, Assiri, Hattiani, Cimmeri, nonché Ioni, Dori ed Eoli.

Nel recupero della simbologia preislamica, particolare attenzione fu, dunque, rivolta alle mitologie e ai simboli ittiti e alle divinità come quelle frigie che popolavano l'immaginario delle popolazioni anatoliche prima della dominazione musulmana. Tra questa, un posto particolare va riservato a Cibele. Molto prima dell'avvento dell'Islam, il culto della "Grande Dea" dell'Anatolia, Kybele, raggiunse la Kaaba alla Mecca. Si crede al proposito che la parola "qibla / kible", la direzione dove, secondo l'Islam, bisogna rivolgersi mentre si prega, derivi proprio dal nome di Kybele. Come vedremo, a tale Dea fu dedicata la parte centrale del Museo delle civiltà anatoliche di Ankara (inizialmente chiamato Museo

¹⁴³⁷ Peter Laut 1996

¹⁴³⁸ Sumerian - English dictionary at University of Pennsylvania

degli ittiti), la cui fondazione fu promossa da Atatürk in persona. Il popolo turco avrebbe potuto così rammentare, anche attraverso il ruolo riservato alla divinità, la sua storia, la sua cultura, la sua identità e i suoi valori. Esposta al pubblico, Cibele poteva infatti comunicare non solo le antiche origini delle civiltà anatoliche ma anche l'importanza della forza femminile, della maternità (in Anatolia, nella terra turca): valori questi, che ben si sposavano con la nuova ideologia nazionalista che non voleva più riferirsi al contesto islamico per trovare i suoi punti di riferimento. Proprio in tal modo, come prima si è accennato, la storiografia islamica veniva così accantonata per dar spazio ad un'altra ricostruzione storica della identità turca, che affondava le sue radici in un periodo molto più risalente rispetto a quello del sultanato ottomano.

Torniamo però alla mitologia. Molte divinità dell'Olimpo turco potrebbero essere pensate come angeli nell'accezione occidentale moderna, o spiriti, creature intermedie, come Kayra, che viaggia tra il mondo umano e quello superiore degli dei¹⁴³⁹. Gli İye sono gli spiriti custodi associati a specifiche potenze naturali. Molto numerosi, spesso mancano di tratti personali¹⁴⁴⁰. Accanto a loro vi sono altre entità come i Genien (Çor) e i demoni (Abasi)¹⁴⁴¹.

Kök Tengri (in turco moderno *Gök Tanrı*) è la divinità primordiale dei primi popoli turchi (il suo culto è attestato per la prima volta nelle iscrizioni dell'Orkhon¹⁴⁴² dell'inizio dell'VIII secolo). Era conosciuto come *yüce* o *yaraticı tengri* ("Dio Creatore"). Non è noto il suo aspetto, ma conosciamo le sue funzioni: associato alla sfera celeste (le parole Tengri e Cielo compaiono come sinonimi) Tengri regola le sorti di tutto il popolo e agisce liberamente. È un giudice onesto che premia e punisce. Il benessere delle persone dipende dalla sua volontà, simile a Zeus della mitologia greca.

Alla teogonia tengriista appartengono altre divinità: Umay (la parola turca *umay* originariamente significava "placenta") è la dea della fertilità e della verginità. Nella lingua mongola significa anche l'utero. Ricorda le dee "terra-madre" che si trovano in altre religioni del mondo ed è la figlia di Tengri. Öd Tengri, altro figlio di Kök Tengri, è il dio del tempo, come attestano le iscrizioni di Orkhon ("Öd tengri è il sovrano del tempo"). Altro membro della dinastia è Boz Tengri, dio dei terreni e delle steppe. Kayra è lo Spirito di Dio. Dio primordiale del cielo più alto, aria superiore, spazio, atmosfera, luce, vita e figlio, a sua volta, di Kök Tengri. Ülgen è il figlio di Kayra e Umay ed è il dio della bontà. L'Aru (Arı) denota "buoni spiriti" nella mitologia turca e altaica. Sono sotto l'ordine di Ülgen e sono artefici delle cose buone sulla terra¹⁴⁴³. Ay Dede (Nonno Luna) è il dio della luna, infatti noi quando eravamo piccoli

¹⁴³⁹ Deniz Karakurt, *Türk Söylence Sözlüğü (Turkish Myths Glossary), Turkish Mythology and Legends*, Open Library, OL25430196M, 2011.

¹⁴⁴⁰ *ibid.*

¹⁴⁴¹ *ibid.*

¹⁴⁴² *Le iscrizioni dell'Orkhon* (note anche come iscrizioni dell'Orhon, iscrizioni dell'Orhun, monumenti di Khöshöö Tsaidam, o steli di Kul Tigin), sono due installazioni commemorative erette dai Göktürk, scritte nell'alfabeto turco antico e datate all'inizio dell'VIII secolo nella valle dell'Orkhon in Mongolia. Furono erette in onore di due principi turchi, Kul Tigin e suo fratello Bilge Khagan. Le iscrizioni, sia in cinese che in turco antico, narrano le origini leggendarie dei Turchi, l'età d'oro della loro storia, il loro assoggettamento da parte dei Cinesi e la loro liberazione da parte di Ilterish Qaghan. In realtà, secondo diverse fonti, le iscrizioni contengono "brani ritmici e parallelistici" che assomigliano a quelli dell'epica.

¹⁴⁴³ Özhan Öztürk, *Foklör ve Mitoloji Sözlüğü*, Phoenix Yayınları, Ankara, 2009.

chiamavamo la luna Ay Dede; Gün Ana (Madre del Giorno) è la dea del sole; Alaz è il dio del fuoco; Erlik è il dio della morte e degli inferi.

A seguito delle migrazioni dall'Asia centrale, attraverso il contatto con le religioni monoteiste, il tengrismo perse le sue origini politeiste/pagane assimilandosi, per somiglianza, allo zoroastrismo, e mantenendo (riadattate alla nuova spiritualità) soltanto due delle divinità originarie: Tengri, appunto, il “dio buono” che rappresentava l'Uçmag (un luogo come il paradiso o valhalla), infatti in turco moderno usiamo la parola *Tanrı*, per la parola ‘Dio’, che deriva da Tengri, e Erlik il “dio cattivo” dell'inferno.

II.1.2.3) Leggende anatoliche

Si è già parlato, a proposito di alcuni sviluppi del nazionalismo turco nei suoi aspetti più radicali, della rappresentazione simbolica riferita alla leggenda del “lupo grigio” e al mitico *Kürşad*, nome di un leggendario eroe dell'antichità preturca. Diversi ideologi del nazionalismo turco hanno scelto il lupo grigio a simbolo di una forte identità nazionale turca, perché vedevano impersonate in questo animale le energie che secondo la loro opinione contraddistinguevano anche i guerrieri nomadi turchi. Come si è visto, nella loro propaganda i Giovani turchi pensavano ad un Impero panturanico che avrebbe dovuto unificare tutti i popoli turchi, dal Bosforo fino ai turkmeni e agli uzbekhi. Di conseguenza avevano tracciato delle carte geografiche, sulle quali questo grande Impero veniva delineato con i suoi esatti confini. Queste carte erano sempre corredate dal simbolo di un lupo grigio.

Dal 1923 Atatürk non aveva più tollerato in Turchia alcun gruppo ultra-nazionalista che propagandasse una soluzione panturanica. Tuttavia, ideali turanisti rimasero sempre accesi, e si rinfiammarono soprattutto nel 1941, tre anni dopo la morte di Atatürk, quando i nazionalisti panturchi intravidero la possibilità di liberare i popoli turanici dell'Asia centrale dal “giogo sovietico” e consentirne l'assimilazione politica con i turchi anatolici. A questa aspirazione diede espressione un'edizione apparsa nel 1941 della loro rivista “Bozkurt” (“Lupo grigio”).

In quanto simbolo del vigore turco, conosciuto e apprezzato da diversi strati della popolazione, il simbolo del “lupo grigio” è diventato, dunque, espressione e strumento degli ideali nazionalisti. Negli anni Sessanta del secolo scorso comparve sulla scena politica turca un gruppo politico che si richiamava espressamente, fin dal nome, ai “lupi grigi”. Si tratta, appunto, nel nome non ufficiale, dei *Bozkurtlar* (i “Lupi grigi”), oppure nome più comune “Ülkücüler”, “Ülkücülük” (idealismo), un'organizzazione paramilitare a tendenza ultra nazionalista, connessa con il Partito del Movimento nazionalista, *Milliyetçi Hareket Partisi* (MHP), fondato nel 1965 da Arparslan Türkeş con il nome di Partito Nazionale d'Azione, messo al bando nel 1980 per alcuni anni a causa delle sue azioni sovversive (soprattutto nei confronti delle minoranze curde), e riapparso negli anni novanta con il nome adesso ricordato. Arparslan Türkeş (in realtà si chiamava Ali Arslan) rimandava il suo nome al sultano selgiuchide che alla fine del XI secolo conquistò l'Anatolia, Arparslan appunto, e alla tribù turca dell'epoca preislamica, Türkeş.

Come si è visto, il colpo di stato militare del 1980 mise provvisoriamente fine alle attività sovversive dei “Lupi grigi”. Gli ufficiali reagirono alla destabilizzazione dei gruppi di estrema destra e di estrema sinistra che stavano portando la Turchia sull’orlo di una guerra civile. Il Partito di Türkiye fu messo fuorilegge, ma pochi anni dopo fu rifondato con il nome di Partito nazionale del lavoro e, verso la fine degli anni novanta (nel 1999), con l’attuale denominazione, MHP, ottenne il 19 per cento dei voti, riuscendo ad entrare nella coalizione del governo socialdemocratico del kemalista Bülent Ecevit. Fu estromesso dal potere soltanto quando nel 2002, vinse le elezioni il Partito AKP di Recep Tayyip Erdoğan, pur rimanendo un termine di riferimento, così come lo era la sua organizzazione paramilitare dei “Lupi grigi”.

Ora, come si è detto, l’orizzonte simbolico di questa organizzazione attingeva alla leggenda anatolica del “lupo grigio”. I lupi, del resto, sono ancora oggi diffusi nei territori della steppa dell’Asia centrale: quella regione in cui erano insediate originariamente le tribù turchiche, prima delle migrazioni. Nella mitologia turca, il lupo simboleggia l’onore e la lupa, Ashine / Asena è considerata la madre della maggior parte dei popoli turchi¹⁴⁴⁴.

Ci sono diverse versioni della leggenda della lupa. Una di queste narra di un ragazzo come l’unico sopravvissuto nella tribù dei turchi. Una lupa, trovato il bambino ferito, lo porta nella sua tana che si trovava in mezzo ai Monti Altai, lo allatta e lo cresce. Diventato adulto, il ragazzo, oramai uomo, si accoppia con la lupa che dà alla luce dieci bambini maschi metà lupo e metà umani. Quando era incinta della prole del ragazzo, la lupa fuggì dai suoi nemici attraversando il Mare occidentale e si rifugiò in una grotta vicino alle montagne del Qocho, una delle città dei Tochariani. I primi turchi emigrarono successivamente nelle regioni dell’Altai, dove sono conosciuti come esperti nella lavorazione del ferro, come è noto anche agli sciti¹⁴⁴⁵. Questi figli della lupa poi una volta cresciuti hanno preso mogli e hanno avuto dei figli. Tutti questi figli hanno preso dei nomi di stirpe (cognomi) diversi. Uno di questi ha preso il cognome A-Se-Na. Si narra che Ashina, diventa il loro leader e fonda il clan Ashina che governava i Göktürk e altri imperi nomadi turchi¹⁴⁴⁶. Altra leggenda richiamata dalle vicende politiche turche, e di cui si è già fatto menzione, è quella riferita al regno mitico di Ergenekon situato nelle inaccessibili valli dei monti Altaj. Secondo la leggenda, gli antichi turchi, a seguito di una sconfitta militare si nascosero nella omonima valle dove rimasero intrappolati per quattro secoli, sino a quando un fabbro, facendo liquefare la roccia, creò un passaggio fondendo la montagna e permettendo ad Asena, la grande lupa

¹⁴⁴⁴ Dursun Yıldırım, *Ergenekon Destanı, Türkler*, Vol. 3, Yeni Türkiye, Ankara, 2002; *Book of Zhou*, Vol. 50, citato in Graff David, “*Bei shi 北史*”. In Dien Albert E.; Chennault, Cynthia Louise; Knapp, Keith Nathaniel; Berkowitz, Alan J. (eds.). *Early Medieval Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley, CA: Institute of East Asian Studies, University of California, 2015, pp. 18–23.

; *History of Northern Dynasties Vol. 99* citato in Wu, Huaiqi; Zhen, Chi, *An Historical Sketch of Chinese Historiography (e-book)*. Berlin: Springer, 2018.; *Book of Sui*, Vol. 84, citato in Graff David, “*Bei shi 北史*”. In Dien Albert E.; Chennault, Cynthia Louise; Knapp, Keith Nathaniel; Berkowitz, Alan J. (eds.). *Early Medieval Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley, CA: Institute of East Asian Studies, University of California, 2015, pp. 18–23.

¹⁴⁴⁵ Christopher I. Beckwith, *Empires of the Silk Road: A History of Central Eurasia from the Bronze Age to the Present*, Princeton University Press, 2011, p.9.

¹⁴⁴⁶ Findley Carter Vaughin, *The Turks in World History*. Oxford University Press, 2005, p. 38.; Roxburgh D. J. (ed.) *Turks, A Journey of a Thousand Years*. Royal Academy of Arts, London, 2005, p. 20.

grigia, di condurli alla salvezza.¹⁴⁴⁷ Si tratta, dunque, di un racconto che narra una grande crisi tra gli antichi popoli turchi¹⁴⁴⁸, e la cerimonia di capodanno commemora questa leggendaria fuga ancestrale¹⁴⁴⁹. Il nome di questa leggenda è tornato alle cronache quando il governo dell'AKP aprì un'inchiesta penale nel giugno 2007. Si trattava di un'indagine sul cosiddetto «Stato profondo» (*derin devlet*), una rete clandestina di milizie, servizi di sicurezza, ufficiali delle forze armate (chiamata *kontrogerilla*), politici, burocrati e bande armate coinvolta alla fine degli anni settanta nella persecuzione e soppressione della sinistra radicale turca e negli anni ottanta e novanta in azioni contro il PKK curdo. Nel 1997, per descrivere questa rete si adoperò appunto, come si è già ricordato, il termine *Ergenekon* che stava appunto ad indicare la mitica patria dei turchi in Asia centrale. Nel 2007 l'indagine concluse che la rete era coinvolta in una o più attività cospirative miranti ad attuare un colpo di Stato contro il governo dell'AKP: scaturirono ondate di arresti che coinvolsero ufficiali in pensione, giornalisti, ufficiali di polizia in servizio, un sindaco e diversi accademici.

Vi sono poi altre leggende come quella di Oghuz Khagan / Oğuz Kağan Destanı (i turchi Oghuz governarono in Anatolia e in Iran) che affonda le sue radici in una mitologia politica centrale per i popoli turchi dell'Asia centrale¹⁴⁵⁰. L'epopea di Oguz Khan ha un posto importante nella storia della cultura turca perché Oguz Khan ha stabilito alcune regole e requisiti per rivelare e realizzare l'idea del dominio del mondo. Ci sono due punti di vista fondamentali per la personalità storica e la sua identità. In primo luogo, è l'opinione che Mete sia il Grande Khan degli Unni. In secondo luogo, è l'opinione che appartiene a un periodo più antico, cioè al periodo degli Sciti, esponendo i movimenti di conquista che sono stati raccontati nell'epopea. La convinzione è che l'epopea di Oguz Khan in lingua uigur contenga alcuni strati storici al suo interno e indichi un periodo più antico del periodo di Unno come periodo preliminare. Questo periodo corrisponde al periodo dell'Alp Er Tunga, il grande conquistatore turco, chiamato anche dagli iraniani Afrasyab. Così, è stato possibile stabilire una relazione tra Oguz Khan e Alp Er Tunga nella vita di pensiero turca e nella tradizione di stato turca¹⁴⁵¹.

Il libro di Dede Korkut dell'XI secolo narra poi dodici storie leggendarie dei turchi Oghuz, uno dei principali rami, come si è detto, del popolo turco¹⁴⁵². Proviene anche questo dal periodo preislamico dei turchi, quando gli elementi tengriisti erano ancora predominanti. Consiste in un prologo e dodici storie

¹⁴⁴⁷ Oriental Institute of Cultural and Social Research, Vol. 1-2, 2001, p.66; Murat Ocak, *The Turks: Early ages*, 2002, pp.76; Dursun Yıldırım, "Ergenekon Destanı", *Türkler*, Vol. 3, Yeni Türkiye, Ankara, 2002, pp. 527–43.; İbrahim Aksu, *The story of Turkish surnames: an onomastic study of Turkish family names, their origins, and related matters, Volume 1*, 2006, p.87; H. B. Paksoy, *Essays on Central Asia*, https://www.academia.edu/7477061/Essays_on_Central_Asia, 1999, p.49; Andrew Finkle, *Turkish State, Turkish Society*, Routledge, 1990, p.80.

¹⁴⁴⁸ Yıldırım, 2002

¹⁴⁴⁹ Michael Gervers, Wayne Schlepp, *Religion, Customary Law, and Nomadic Technology*, Joint Centre for Asia Pacific Studies, 2000, p.60.

¹⁴⁵⁰ Roxburgh, D. J. (ed.) *Turks, A Journey of a Thousand Years*. Royal Academy of Arts, London, 2005, p. 20.

¹⁴⁵¹ Bang W., G.R. Rahmeti, Oğuz Kağan Destanı, İÜEF, Türk Dili semineri, İstanbul, 1936; Bayat Fuzuli, Oğuz Destan Dünyası, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2006.

¹⁴⁵² Il libro di Dede *Qorqud/Korkut Ata/Dede Korkut* (manoscritto di Dresden: *Kitab-ı Dedem Qorqud Ala Lisan-ı Taife-i Oğuzhan: The Book of my Grandfather Korkut according to the language of the tribe of the Oghuz*), anonimo, patrimonio dell'UNESCO, le storie epiche di *Dede Korkut* sono tra le leggende turche meglio conosciute tra migliaia di leggende appartenenti alle famiglie linguistiche mongole e turche.

diverse. La leggendaria storia che inizia in Asia centrale¹⁴⁵³ è narrata da una *dramatis personae*, nella maggior parte dei casi lo stesso Korkut Ata¹⁴⁵⁴. Il patrimonio di Korkut Ata (storie, racconti, musica relativi a Korkut Ata) appartenente all'Azerbaijan, al Kazakistan e alla Turchia è stato incluso nell'elenco rappresentativo del patrimonio culturale immateriale dell'umanità dell'UNESCO nel novembre 2018 come "esemplare di cultura multietnica"¹⁴⁵⁵.

II.1.2.3) Il Museo delle civiltà anatoliche di Ankara

Fu proprio Atatürk, come si è già ricordato, a promuovere la fondazione di un Museo delle civiltà anatoliche ad Ankara, nuova capitale della Turchia, al fine di favorire quello sviluppo di assimilazione culturale in linea con l'ideologia nazionalista tesa a riconfigurare l'identità turca sulla base di un processo di civilizzazione che avrebbe, tendenzialmente, ricollegato il popolo turco alle sue origini anatoliche e al suo passato preislamico. Si trattava, pertanto, di un'operazione simbolica di estrema importanza, diretta a ristabilire (se non a ricostruire) la continuità politica della moderna e "laica" Turchia con le popolazioni anatoliche e dunque a creare una frattura con il sultanato ottomano ormai percepito come un periodo di dominazione per certi versi estraneo all'autentica identità etnico-culturale dei turchi.

L'apertura di un Museo delle civiltà anatoliche permetteva, dunque, di dare legittimità storica e culturale ad una identità costruita al di fuori dell'Islam. Permetteva, dunque, di rideterminare, attraverso distinzioni, tassonomie e classificazione, la storia della nazione turca e il passato dei suoi cittadini. E permetteva altresì di riportare alla luce, per questi stessi fini, il "mito" anatolico attraverso l'esposizione e la ricollocazione (geografica, storica e culturale) della sua mitologia. Alla cultura iconoclasta dell'Islam veniva a sostituirsi una cultura delle immagini, e così facendo le vecchie "idolatrie" condannate potevano ritrovare una loro nuova ricollocazione storica, politica e simbolica.

Se parte del processo di "turchizzazione" doveva necessariamente passare per i programmi educativi (l'istruzione era un punto essenziale, come prima si è detto, del progetto ideologico kemalista) l'edificazione di un "Museo delle civiltà anatoliche" non poteva, quindi, non apparire come un'opera politica di primaria importanza, soprattutto per la sua capacità di ridisegnare (su base scientifica), la storia e la cultura del popolo turco e di rievocare, al contempo, il "mito" politico della grande Anatolia, riaffermando così un immaginario sociale (simbolico-mitologico) fino a poco tempo prima ritenuto idolatra e blasfemo.

Attraverso la sua mitologia ancestrale, il popolo turco avrebbe potuto così rammentare, anche attraverso il ruolo riservato alle divinità, la sua storia, la sua cultura, la sua identità e i suoi valori. Ma veniamo alla

¹⁴⁵³ Murat O., *The Turks: Early ages, Vol.1*, Yeni Türkiye, Anlara, 2002, pp.76.

¹⁴⁵⁴ Miyasoğlu M., *Dede Korkut Kitabı*, Akçağ Yayınları, Türkiye, 1999.

¹⁴⁵⁵ "Intangible Heritage: Nine elements inscribed on Representative List". UNESCO. Il libro di *Dede Qorqud/Korkut Ata/Dede Korkut* (manoscritto di Dresden: *Kitab-ı Dedem Qorqud Ala Lisan-ı Taife-i Oğuzan: The Book of my Grandfather Korkut according to the language of the tribe of the Oghuz*), anonimo, le storie epiche di *Dede Korkut* sono tra le leggende turche meglio conosciute tra migliaia di leggende appartenenti alle famiglie linguistiche mongole e turche.

descrizione del museo, che presenta statue di divinità, immagini rivivificate come simboli (sotto il dominio dell'Impero ottomano non si poteva certo presentare ufficialmente la figura di Cibele come "Dea madre"), seguendo, appunto il progetto di Atatürk di restaurare l'ordine simbolico preislamico conferendogli un nuovo significato politico e culturale non strettamente legato alla religiosità ma all'identità di un popolo erede di una grande cultura.

Il Museo delle Civiltà Anatoliche (turco: *Anadolu Medeniyetleri Müzesi*) si trova sul lato sud del castello di Ankara nella zona di Atpazarı. Consiste del vecchio edificio di stoccaggio del bazar ottomano Mahmut Paşa e del Kurşunlu Han. Per rispondere al desiderio di Atatürk di istituire un museo ittita, gli edifici furono acquistati su suggerimento di Hamit Zübeyir Koşay, che allora era ministro della Cultura, dal ministro dell'Istruzione nazionale, Saffet Arıkan. Dopo che la ristrutturazione e le riparazioni furono completate (1938–1968), l'edificio fu aperto al pubblico come Museo Archeologico di Ankara.

Oggi, il Kurşunlu Han, utilizzato come edificio amministrativo, ospita le stanze di lavoro, la biblioteca, la sala conferenze, il laboratorio e l'officina. Il vecchio edificio del bazar ospita le mostre. All'interno di questo edificio ottomano, il museo conserva una serie di reperti di archeologia anatolica. Si inizia con l'era Paleolitica e si continua cronologicamente attraverso i periodi del Neolitico, dell'età del Bronzo antico, degli Assiri, Ittiti, Frigi, Urartei, Greci, fino al mondo Ellenistico, Romano, Bizantino, Selgiuchide e Ottomano. È presente anche una vasta collezione di manufatti provenienti dagli scavi di Karain, Çatalhöyük, Hacılar, Canhasan, Beyce Sultan, Alacahöyük, Kültepe, Acemhöyük, Boğazköy (Gordion), Pazarlı, Altintepe, Adilcevaz e Patnos.

I reperti di opere in oro, argento, vetro, marmo e bronzo risalgono alla seconda metà del I millennio a.C. Le collezioni di monete, con esemplari che vanno dalle prime monete coniate fino ai tempi moderni, rappresentano i rari tesori culturali del museo.

Il 19 aprile 1997, il Museo delle Civiltà Anatoliche, giunto ai giorni nostri con i suoi edifici storici e la sua storia profondamente radicata, è stato eletto primo "Museo europeo dell'anno" in Svizzera.

La prima sede del Museo, aperto da Mübarek Galip Bey, Direttore della Cultura, nel 1921, era collocata nella sezione del Castello di Ankara chiamata Akkale. Per consentire di acquisire, oltre ai tesori già conservati nel Castello, anche reperti provenienti dal tempio di Augusto e dai bagni bizantini e, soprattutto, manufatti ittiti provenienti da altre parti della regione di Ankara (su raccomandazione di Atatürk e nella sua ottica di istituire un "Museo Eti"), si rese necessaria l'apertura di una sede più ampia, quella attuale appunto.¹⁴⁵⁶

I manufatti attualmente esposti risalgono, dunque, a differenti periodi che qui cercheremo di delineare per brevi tratti.

L'età paleolitica (... 8000 a.C.): nel Museo tale età è rappresentata dai reperti scoperti nella grotta di Antalya Karain. Si ritiene che la composizione delle popolazioni del Paleolitico fosse caratterizzata dai

¹⁴⁵⁶ Ö. Mehmet, *Atatürk and Museums, our Turkey*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999. Atatürk mostrò l'importanza che dava alla cultura ittita contribuendo finanziariamente alla rivista *Revue Hittiteet Asanique*, che iniziò ad essere pubblicata nel 1931, e istituendo il museo ittita; A. İnan, *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*, Ankara, 1969; A. İnan, *Mustafa Kemal Atatürk'ten Yazdıklarım*. Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971.

cosiddetti “cacciatori-raccoglitori”, che usavano strumenti di pietra e ossa¹⁴⁵⁷. Nel Museo, gli strumenti in pietra sono distribuiti in tre categorie temporali: Paleolitico inferiore, Paleolitico medio e Paleolitico superiore e tardo superiore.

L’età neolitica (8000-5500 a.C.): in quest’epoca, si dice che, apparvero i primi villaggi e iniziò l’agricoltura. Nella sezione dedicata a quest’epoca sono esposti i manufatti di Çatalhöyük e Hacılar, che sono due dei siti più importanti dell’età neolitica. La collezione comprende sculture della Dea Madre, pitture murali, figurine di argilla, contenitori di terracotta e attrezzi agricoli. Le esposizioni più rilevanti riguardano una scena di caccia su intonaco del VII millennio a.C., una riproduzione di una stanza Çatalhöyük con teste di toro montate a parete, la scultura della Dea Madre Kybele (poi Cibele), strumenti di ossidiana, pitture murali che mostrano il Monte Hasan in eruzione e la figura di un leopardo.

Età calcolitica (rame-pietra) (5500-3000 a.C.): durante quest’epoca, oltre agli strumenti di pietra, il rame veniva lavorato e utilizzato nella vita di tutti i giorni. I manufatti recuperati a Hacılar, Canhasan, Tilkitepe, Alacahöyük e Alişar Hüyük sono esposti in una sezione del museo. La collezione comprende un vasto repertorio di strumenti in pietra e metallo, statuette di divinità, sigilli e gioielli decorativi.

Prima età del bronzo (3000-1950 a.C.): le popolazioni anatoliche, amalgamando per fusione rame e stagno crearono il bronzo all’inizio del 3000 a.C. Lavorarono anche altri metalli con tecniche di fusione e martellatura. Oltre a preziosi manufatti in metallo sepolti come corredi funerari nelle tombe reali di Alacahöyük, sono visibili manufatti di Hasanoğlan, Mahmatlar, Eskiyapar, Horoztepe, Karaoğlan, Merzifon, Etiyokuşu, Ahlatlıbel, Karayavşan, Bolu, Beycesultan Semazöyük. Ancora in altre sezioni vengono presentate le tribù Hatti, che dominano la scena dell’età del bronzo. La collezione comprende dischi solari, statuette a forma di cervo, versioni più sottili di statuette femminili e gioielli d’oro. Si propone anche la ricostruzione di una cerimonia di sepoltura che sottolinea le pratiche religiose di questo antico popolo.

Colonie commerciali assire (1950-1750 a.C.): sin dai tempi accadici, le popolazioni mesopotamiche erano consapevoli delle risorse e delle ricchezze dell’Anatolia. Di conseguenza, si impegnarono in ampi rapporti commerciali, guidati dagli assiri, e portarono le loro lingue e sigilli a cilindro e timbro che in seguito svilupparono un sistema di scrittura. Oltre 20.000 tavolette di argilla, iscritte in cuneiforme assiro, fanno luce su questo periodo. La maggior parte dei documenti scritti riguarda il commercio, l’economia e il diritto. Latta, tessuti e vestiti furono portati dalle carovane di asini assire alla popolazione locale e questi beni furono scambiati con argento e oro. Kültepe era il centro della rete commerciale. Di conseguenza, assistiamo a un’esplosione nella diversità dei reperti. Tavolette cuneiformi, i *rhytà*, recipienti per bere a forma di animali sacri come il toro, il leone, l’aquila, il cinghiale, il coniglio, utilizzati nelle cerimonie religiose, oggetti di culto, sigilli cilindrici, armi di ogni tipo e coppe metalliche di gran valore artistico fatte di argilla, pietra, oro, argento, piombo, rame, bronzo, pietre preziose e tegole provenienti dalle colonie commerciali assire furono scoperti a Kültepe, Acemhöyük, Alişar e Boğazköy.

¹⁴⁵⁷ Ovviamente le ultime scoperte dei siti che risalgono a circa 12000 anni fa, tra cui Göbeklitepe, ci hanno fatto scoprire la presenza delle civiltà molto avanzate in età cosiddetta Paleolitica e nelle seguenti età fino ad ora considerate “primitive”.

Periodo ittita (1750-1200 a.C.): la prima unione politica degli antichi ittiti fu stabilita vicino alla mezzaluna del fiume Kızılırmak in Anatolia intorno al 2000 a.C. I siti più importanti sono Boğazköy (Hattušaš), İnandık, Eskişehir, Alacahöyük, Alishar, Ferizant. Il punto culminante della sezione del Grande Impero ittita è il rilievo del Dio della Guerra recuperato dalla Porta del Re a Boğazköy. Contenitori con figure di toro in rilievo, varie ciotole di frutta e vasi con forme di animali, il famigerato vaso İnandık che raffigura una cerimonia di matrimonio, tavolette di archivi governativi e sigilli dei re, statue in bronzo di divinità della fertilità, tori e cervi sono altri oggetti interessanti. L'esposizione comprende anche immagini di Boğazköy, la ricostruzione di una cerimonia religiosa, la ricostruzione della Porta del re a Boğazköy e immagini degli scavi di Boğazköy. Uno dei manufatti più importanti è la tavoletta scritta in accadico (1275-1220 a.C.) – che testimonia una corrispondenza tra la regina egiziana Nefertari (moglie di Ramses II) e la regina ittita Puduhepa (moglie di Hattusili III) scritta dopo il Trattato di pace di Kadesh – il primo trattato di pace nella storia del mondo, datato 1275-1220 a.C. trovato a Boğazköy.

Periodo Frigio (1200-700 a.C.): si crede che i Frigi (il Popolo del Mare) fossero arrivati in Anatolia nel 1200 a.C. Acquisirono il controllo dell'Anatolia centrale e fecero di Gordion la loro capitale. I reperti del tumulo reale di Gordion costituiscono la maggior parte di questa sezione. Il tumulo misurava 300 m (980 piedi) di diametro e 50 m (160 piedi) di altezza. Qui è esposta anche la riproduzione della tomba del re Mida, rinvenuta nell'antico tumulo. Mobili in legno intagliato e intarsiato, spille da abito incernierate, vasi rituali, raffigurazioni di animali come leoni, arieti e aquile, la ricostruzione di una cerimonia di sepoltura e la statua della Dea Madre Cibele (che i Frigi adoravano come loro divinità principale) sono rappresentati in questa sezione.

Periodo tardo ittita (1200-700 a.C.): dopo la caduta dell'Impero Ittita a seguito dell'invasione dei Frigi, alcuni Ittiti si trasferirono nell'Anatolia meridionale e sud-orientale e stabilirono nuovi stati. I siti più importanti di questo periodo sono Malatya – Arslantepe, Karkamış (Carchemish) e Sakçagözü. Il vecchio bazar a 10 cupole che forma la sala centrale del museo ospita rilievi e statue del periodo neo-ittita. Il tema della guerra è sottolineato nei rilievi con soldati e carri. Inoltre, sono rappresentati rilievi scavati nella roccia che ritraggono i sovrani ittiti, gli dei del pantheon ittita e statue di animali potenti come leoni e tori.

Periodo Urarteo (1200-600 a.C.): gli Urartei vivevano nell'Anatolia orientale durante lo stesso periodo dei Frigi. I siti urartei più importanti sono Altintepe, Adilcevaz, Kayalıdere, Patnos, Van, Haykaber. Gli urartei fecero nuovi progressi nell'architettura e nell'estrazione mineraria.

Periodo Lidio (1200-546 a.C.): l'origine dell'arte lidia risale all'età del bronzo in cui si registrano rapporti, amichevoli o ostili, tra i loro antenati e gli Ittiti. I Lidi fecero grandi progressi nell'età del ferro, in particolare dal periodo di Gige a Creso (dal 685 al 547 a.C.). I manufatti esposti risalgono per lo più al VI secolo a.C.

Periodo classico e Ankara attraverso i secoli: la collezione comprende manufatti del periodo greco, ellenistico, romano e bizantino come statue, gioielli e vasi decorativi in oro, argento, vetro, marmo e

bronzo, nonché monete con esemplari che vanno dal primo denaro coniato fino ai tempi moderni. Inoltre, c'è una sezione che mostra reperti scoperti di recente nei dintorni di Ankara.

Come si può ben comprendere, l'organizzazione cronologica ed espositiva del Museo delle civiltà anatoliche di Ankara ricostruisce e stabilisce, in linea genealogica, la storia culturale del popolo turco. Come si è detto, si tratta di un'operazione culturale ad alto valore simbolico e politico voluta dall'ideologia kemalista e tesa ad infondere un sentimento di identità ed unione nella popolazione. Vi era infatti la consapevolezza strategica che proprio attraverso la valorizzazione simbolica degli strati culturali presenti nei popoli anatolici si potesse raggiungere una nuova coscienza politica mirante all'unità e alla coesione nazionale.

Potremmo anche dire che il Museo, nella sua disposizione organizzativa ed elevando a significato simbolico i reperti archeologici presenti sul territorio anatolico, ricostruisca e rilegga, in chiave politica, la genealogia della nazione e del popolo turco, ricollegandolo direttamente al suo passato preislamico.



Magna Mater di Çatalhöyük (Cibele, Kybele), ca.7000 a. C.,
Ankara, Museo delle civiltà anatoliche

II.1.3) La disputa su Santa Sofia

La basilica di Santa Sofia (Aya Sofya), nella sua ultima forma, fu consacrata al culto nel 537 dall'imperatore bizantino Giustiniano I, era rimasta, fino alla conquista di Costantinopoli da parte degli Ottomani nel 1453, la chiesa simbolo della cristianità: tre giorni dopo l'ingresso di Mehmed II *Fatih* ("Il Conquistatore") nella città, era stata riconvertita in una moschea. Per quasi 470 anni questo edificio, ampliato con quattro minareti, era rimasto, grazie alla sua architettura, un esempio di "stile" (un modulo) per tutte le altre moschee ottomane ed era considerato il principale luogo di preghiera per i musulmani della capitale dell'Impero ottomano.

Tutto ciò, però, era bruscamente cambiato nel 1934, quando Atatürk aveva emanato un decreto con cui riconvertiva la moschea di Santa Sofia in museo. La conseguenza fu che, in quanto museo, i mosaici bizantini raffiguranti il Cristo pantocratore, la vergine Maria, gli angeli e i santi, tornarono di nuovo alla luce per essere ammirati da visitatori di tutto il mondo. Atatürk aveva concepito questa apertura al pubblico come un segnale del fatto che i turchi di mentalità laica avrebbero potuto contemplare come un monumento culturale, al di là di qualsiasi ambizione di appropriazione politico-religiosa, quella che un tempo era stata la più importante chiesa dei cristiani greco-ortodossi e poi era diventata la moschea più densa di significato per i turchi ottomani. Quello che era in gioco di fronte a questo celebre edificio

storico erano i “valori condivisi della civiltà” e non i caratteri divisivi della religione.¹⁴⁵⁸ In questo simbolo della cristianità e del mondo islamico, Atatürk aveva colto un valore universale, celebrandolo come emblema dell’intera umanità.

Sotto il governo di Necmettin Erbakan gli islamisti misero in discussione questa concezione “laica” della cultura e della storia (punto fermo, come si è visto, del kemalismo). Nell’agosto del 1989 gli islamisti turchi, guidati appunto da Erbakan, organizzarono una dimostrazione a İstanbul con megafoni e striscioni, rivendicando l’utilizzo della basilica di Santa Sofia per le preghiere musulmane. In tal modo gli islamisti intrapresero un ulteriore tentativo di fare apparire discutibile una legge con cui Atatürk aveva contrassegnato la transizione verso uno stato laico. Quando ebbe luogo la manifestazione essi erano animati da una forte consapevolezza del proprio ruolo per via del fatto che pochi mesi prima, in aprile, alle elezioni municipali di İstanbul, avevano ottenuto un chiaro successo. Strumentalizzare politicamente il tema di Santa Sofia avrebbe offerto la prima opportunità di incrementare considerevolmente il numero dei simpatizzanti a favore del “Partito del benessere”: questo, almeno, era ciò che doveva accadere secondo i calcoli di Erbakan.

La reazione dei politici dei partiti rivali di orientamento islamico di fronte a quella manifestazione provocatoria dimostrò come Erbakan avesse stimato correttamente la situazione. Perfino un politico religioso moderato come Demirel, capo del “Partito della giustizia”, mostrò comprensione per la rivendicazione di revocare a Santa Sofia lo status di museo, dichiarando: «Anche se il *muezzin* chiamerà alla preghiera a Santa Sofia, il mondo non crollerà per questo».¹⁴⁵⁹ Quanto a Galip Demirel, vicepresidente del “Partito della madrepatria” di Özal, ritenne opportuno rilevare che era necessario riconvertire Santa Sofia in una moschea, perché questo avrebbe significato attuare il testamento del sultano Mehmed II che nel 1453 aveva trasformato quella chiesa bizantina in una moschea.¹⁴⁶⁰ I rappresentanti di entrambi i partiti si espressero in accordo con Erbakan, perché pure loro avevano ben presenti le imminenti battaglie elettorali in cui si sarebbero trovati a contendersi i voti dei musulmani di orientamento tradizionalista.

Questa polemica sulla destituzione d’uso di Santa Sofia andò inasprendosi ancor di più quando il “Partito del benessere” ottenne un trionfo alle elezioni municipali del 1994, assicurando ai suoi rappresentanti la carica di sindaco in molte città importanti. Particolare attenzione suscitavano le vittorie elettorali degli islamisti nei municipi più densamente popolati di İstanbul e di Ankara, le due principali metropoli della Turchia che fino a quel momento erano state le roccaforti dei ceti istruiti laici. Fu proprio in queste due città che in seguito sarebbero state inscenate le campagne islamiste a favore di una rivalutazione dei simboli religiosi.

Un punto apicale di questo scontro fu registrato ad İstanbul, dove Recep Tayyip Erdoğan, a quel tempo ancora uomo di fiducia del capo degli islamisti Erbakan, esercitò il ruolo di sindaco dal 1994 al 1998. Come si è visto, nelle campagne elettorali Erdoğan si era battuto su temi neutri e oggettivamente

¹⁴⁵⁸ G. Schweizer, *Capire la Turchia. Da Atatürk a Erdoğan*, op. cit., p. 235.

¹⁴⁵⁹ Ibid.

¹⁴⁶⁰ Ibid.

condivisibili come la lotta al malgoverno e alla corruzione. Tuttavia furono proprio i musulmani tradizionalisti del suo partito a riportare il dibattito pubblico sulla questione di Santa Sofia. Erdoğan tollerò queste campagne anche se preferì mantenere un basso profilo sulla situazione, limitandosi ad accontentare le aspirazioni dei musulmani credenti per quanto riguardava la rigorosa separazione dei sessi nei bagni pubblici emanando altresì ordinanze sul divieto di somministrazione di alcolici in alcuni ristoranti per via della vicinanza alle scuole e alle moschee.

La polemica sulla futura destinazione d'uso di Santa Sofia ha, comunque, valicato ben presto anche i confini della Turchia scuotendo l'opinione pubblica della vicina Repubblica greca. Per la maggior parte degli elleni la fede greco-ortodossa rimane tuttora un elemento centrale dell'identità storica e nazionale e in questo senso essi ancora considerano Santa Sofia un simbolo della loro religione anche se Santa Sofia era bizantina/romana e non ellena, che si sa che sono due cose diverse (Costantinopoli era bizantina dunque dell'Impero romano dell'Oriente), gli ex abitanti di Costantinopoli venivano chiamati dagli ottomani come i *Rum*, gli elleni non hanno mai veramente accettato la riconversione in moschea di Santa Sofia. Per questo accolsero con sollievo la decisione del 1934 di Atatürk di trasformare la basilica in un museo. L'offensiva degli islamisti turchi che ora volevano riconvertirla in una moschea, minacciava di fomentare nuovamente un conflitto che veniva ormai dato per sopito, non solo con la Grecia ma altresì con diversi Stati dell'Europa occidentale. Le onde della polemica si placarono solo quando, nel 1984, il ministro della Cultura della Repubblica di Turchia proclamò pubblicamente che non era mai stata presa effettivamente in considerazione una riconversione in moschea del museo.

Tuttavia, con il passare del tempo, Erdoğan si è impegnato a condurre la battaglia per riaprire al culto Santa Sofia sostenendo così alcune dichiarazioni pubbliche degli esponenti dell'AKP che a più riprese hanno insistito sulla necessità di riconvertire Santa Sofia; come quando, nel 2004, il presidente dell'assemblea Bülent Arınç ha espresso nuovamente il suo desiderio di veder trasformata la basilica-museo in una moschea.

La promessa di aprire Santa Sofia al culto islamico è stata dunque un mezzo di propaganda importante di ogni partito islamista in Turchia (soprattutto a ogni elezione). Ora, però, siamo arrivati ad un punto di svolta. Ormai Santa Sofia non è più una promessa ma una realtà. Il 10 luglio 2020, pochi minuti dopo l'annuncio del decimo dipartimento del Consiglio di Stato, il presidente della repubblica Recep Tayyip Erdoğan ha pubblicato il decreto che stabilisce che il museo di Santa Sofia, a partire dal 24 luglio, riapre alle funzioni religiose come moschea. Erdoğan si è rivolto alla popolazione sottolineando tre punti. Primo, con questo passo ha raggiunto un traguardo politico che fin dagli anni trenta era una priorità non solo dei partiti islamici, ma anche di quelli conservatori e nazionalisti. Secondo, questa decisione è un monito al mondo esterno sulla supremazia della Turchia. Terzo, la promessa di mantenere lo status di patrimonio dell'umanità di Santa Sofia, e con questo l'impegno a conservare i mosaici bizantini.¹⁴⁶¹ Dopo tale decisione, il presidente del parlamento Mustafa Şentop non ha nascosto che negli ideali della

¹⁴⁶¹ L'Unesco, in realtà, aveva avvertito che Santa Sofia rischiava di essere tolta dalla lista del patrimonio mondiale. E questo in realtà poteva considerarsi anche un avvertimento a non danneggiare i mosaici nell'entusiasmo della vittoria.

sua generazione e in quelli di molte generazioni prima di lui, riconvertire Santa Sofia era un obiettivo, un sogno (spezzare le catene, aprire Santa Sofia era uno tra gli slogan più diffusi della sua gioventù). Tuttavia, poco più di un anno fa, prima delle elezioni amministrative, per mettere a tacere lo slogan “apriamo Santa Sofia” Erdoğan si era rivolto alla popolazione incitando a non cedere alle provocazioni e a riempire prima di tutto la moschea di Sultanahmet (la moschea blu), situata di fronte alla basilica, dall'altra parte della Piazza di Sultanahmet. Qualche giorno dopo, il 18 marzo 2019, il presidente, in un intervento televisivo aveva poi affermato che non era sua intenzione, quale leader politico, di “prevalere”, e di non cadere in un tranello che avrebbe messo a repentaglio centinaia di moschee in molti paesi del mondo.

Ma in questi ultimi tempi qualcosa ha cambiato l'atteggiamento del Presidente della Turchia: l'AKP, nonostante il sostegno del Movimento nazionalista (MHP), ha subito una forte sconfitta alle amministrative del 31 marzo 2020 e soprattutto alla ripetizione delle comunali di İstanbul il 23 giugno. İstanbul e Ankara sono passate dall'AKP al “Partito repubblicano del popolo” (CHP). Dopo anni, l'opposizione è riuscita per la prima volta a raggiungere le masse. E l'AKP ha perso tutti i vantaggi di amministrare le due città più importanti del paese. L'emergenza Covid ha peggiorato la già fragile situazione economica. La recessione in settori come il turismo e i trasporti ha ridotto le entrate di valuta estera. Secondo un sondaggio nemmeno i politici dell'AKP credono ai dati sull'inflazione e sulla disoccupazione diffusi dall'Istituto nazionale di statistica turco. Due partiti fondati da ex esponenti dall'AKP si sono aggiunti allo scacchiere politico, influenzando l'elettorato del partito nazionalista MHP e aggiungendosi al “Buon partito” (*İYİ Parti*): il “Partito futuro” (*Gelecek Partisi*) dell'ex ministro degli esteri e premier Ahmet Davutoğlu e il partito *Deva* di Ali Babacan, ex ministro dell'economia dell'AKP. Questi tre sviluppi hanno intaccato il sostegno ai partiti di governo AKP e MHP. La decisione di restituire Santa Sofia al culto ha, dunque, l'aria di essere un ultimo tentativo di appello all'elettorato per restare. Intanto, mentre ci si attendeva una reazione negativa dal CHP, la dichiarazione del leader dell'opposizione Kemal Kılıçdaroğlu può aver disatteso le aspettative: “Aprite pure la moschea, d'altra parte lì si prega già”.

Sul piano internazionale, però sono giunte di nuove reazioni da parte di Atene. Certo, la Grecia può nuocere alla Turchia solo attraverso l'Unione europea, ma i rapporti tra Europa e Turchia sono già abbastanza tesi. Anche la reazione giunta dagli Stati Uniti non è da sottovalutare, anche perché, in periodo elettorale, Donald Trump ha dovuto ascoltare le lobby ostili alla Turchia, molto influenti al congresso (compresa la lobby greca). Vi è stata poi la reazione della Russia. Ankara e Mosca hanno una collaborazione problematica in Siria e sono avversarie in Libia, mentre l'economia turca ha bisogno del sostegno russo.

In tale situazione, l'attuale Presidente Erdoğan è forse più interessato a riguadagnare il consenso del suo elettorato (cercando un paragone simbolico con il sultano Mehmet II, che ha reso formale la conquista ottomana in nome dell'Islam pregando nella basilica di Santa Sofia) che a preoccuparsi per le conseguenze internazionali della sua decisione.

Ciò che comunque a noi più interessa, in questa disputa simbolica per Santa Sofia, è la negazione di una decisione presa da Atatürk in nome della secolarizzazione. La polemica sui simboli religiosi non è che il sintomo di una frattura che ancora lacera il tessuto politico, sociale e culturale dell'odierna Turchia.¹⁴⁶²

II.1.4) Indumenti come simboli politici

Come si è visto nella prima parte del lavoro, gli indumenti, nei contesti entro i quali vengono indossati ed esibiti, interdetti o consentiti, imposti o negati, assumono un valore simbolico essenziale. E ciò, come vedremo, anche e soprattutto in ambito politico. In tale ambito, infatti, gli indumenti, i capi d'abbigliamento, non sono soltanto segni o segnali, ma definiscono un vero e proprio linguaggio visivo capace di assumere un significato simbolico ovvero, di rimandare, nel contesto entro il quale trovano espressione, ad una dimensione politica controllata e stigmatizzata dal potere vigente.

Non a caso abbiamo parlato di “linguaggio”. Non solo, infatti, il linguaggio verbale, l'idioma, la lingua, la grammatica o l'alfabeto, sono “fatti” e “processi” simbolici, come prima si è osservato, ma anche il linguaggio non verbale, iconico e visivo.

Tornando allo specifico piano di studio del nostro lavoro, abbiamo già visto come la lingua (parlata, scritta, ufficiale e colloquiale), abbia assunto, nel progetto di governo kemalista, un significato simbolico fondamentale, anzi, un significato simbolico rivoluzionario.

Nel 1928 Atatürk introdusse l'alfabeto latino al posto di quello arabo. Nel 1929 abolì lo studio obbligatorio dell'arabo, la lingua del Corano, e del persiano, la lingua della grande letteratura islamica classica, sostituendo loro lo studio del francese, dell'inglese e del tedesco come lingue straniere del futuro. Tali misure, si è detto, non veicolavano soltanto altri saperi (capaci di avvicinare la Turchia alla cultura europea), ma servivano in primo luogo a recidere un legame simbolico e culturale che fino a quel momento aveva unificato tutti i musulmani, che fossero arabi, turchi, persiani, indiani, malesi, indonesiani, africani o d'altra origine. Più importante di leggere il Corano era, per la Nazione nascente, far conoscere l'etica, branca di insegnamento in cui venivano presentati anche gli ideali del nazionalismo turco e della civiltà occidentale.

Vi è una foto che ritrae Atatürk accanto ad una lavagna che presenta il nuovo alfabeto. Con il gessetto in mano mostra alla nazione le lettere dell'alfabeto latino. La riforma dell'alfabeto, espressione della rivoluzione culturale kemalista, avrebbe permesso l'alfabetizzazione della maggioranza del popolo e facilitato i contatti con il resto del mondo ma avrebbe anche reciso, di un sol colpo, il legame del popolo turco con il suo passato. I nipoti non avrebbero saputo più leggere le lettere dei loro nonni, i testamenti

¹⁴⁶² Su questo piano, Erdoğan e Atatürk rappresentano la dicotomia tra religione e secolarismo tanto quanto Modi e Nehru indicano le tensioni estreme tra le quali è lacerata l'idea di India. Se Santa Sofia è il risultato di “passati” in competizione, lo è anche la rappresentazione più iconica dell'India appartenente al passato Mughal: il Taj Mahal. Perdere (o sottovalutare) il passato Mughal significa rinunciare al Taj Mahal, nel caso in cui non venga insegnato a pensarlo come un tempio al dio indù Shiva. L'impulso del revanscismo rimane lo stesso, sia nella costruzione di un tempio di Rama in India o nella riconversione di Erdoğan di Santa Sofia in moschea, poiché entrambi gli atti, nel tentativo di orchestrare movimenti maggioritari, sono un simbolo della lotta identitaria e valoriale che ancora si conduce nei due Paesi.

o i certificati catastali di epoca ottomana non sarebbero stati più comprensibili, così come vecchie poesie o lettere d'amore ritrovate negli scantinati o nelle soffitte. Si sarebbe creato un vuoto nella coscienza collettiva sempre pronto a riempirsi di altri contenuti simbolici, vecchi e nuovi. Ma, si è detto, la lingua, come sistema di segni, dà un'organizzazione simbolica alla realtà, veicolando valori che trattengono un elevato significato politico. Il cambiamento politico avviato dalla fondazione della Repubblica turca non poteva, dunque, in quanto riforma culturale, non partire dalla lingua e dal suo alfabeto.



Ora, come presto vedremo, anche il linguaggio visivo, per ciò che riguarda gli indumenti, ha assunto nel contesto politico turco, un significato simbolico rivoluzionario, capace di suscitare polemiche e conflitti, entusiasmi e dissapori, adesioni e critiche.

Come ricordato prima, ciò che, dunque, in linea di massima, ha caratterizzato i regimi totalitari del XX secolo, è stato un uso politico pervasivo dell'apparato simbolico, capace di penetrare ogni aspetto pubblico (ma, a volte, anche privato) della vita sociale degli individui (fino al modo di salutare). Possiamo anche dire che il nuovo “potere disciplinare”, per usare una categoria di Foucault, si è servito di un potente sistema simbolico in grado di “modellare” e “plasmare” a fondo il corpo sociale. Per cogliere questo passaggio basta guardare a come, in questo periodo, il potere finisca per appropriarsi della forza simbolica delle arti visive per costruire politicamente il corpo sociale.¹⁴⁶³

II.1.4.1) La questione del velo

Nel contesto islamico, il velo si riferisce perlopiù alla copertura dei capelli, del collo, del torace, del viso o di una combinazione di questi¹⁴⁶⁴; in Turchia, oltre a un significato religioso il velo ha finito per assumere, come presto vedremo, anche un valore simbolico sia nell'ambito della sfera pubblica che in quello della moda.¹⁴⁶⁵ Oggi, le donne turche che scelgono di velarsi si trovano a ridefinire la propria

¹⁴⁶³ Si veda a tal proposito T. Marci, *Codificazione artistica e figurazione giuridica; Dallo spazio prospettico allo spazio reticolare*, Giappichelli, Torino, 2014, specialmente la parte dedicata allo *spazio totale*.

¹⁴⁶⁴ Amer S., *What is Veiling?*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2014.

¹⁴⁶⁵ In effetti, per quasi tutta l'area del mediterraneo, molte donne anziane sono ancora solite coprirsi il capo con il velo, indipendentemente dalla religione nella quale credono. Così in Anatolia, anche se proprio da qualche anno la questione del velo ha qui assunto un significato politico. Indossare il velo in un contesto laico assume infatti, inevitabilmente, un valore politico. Su tali problemi si può vedere anche Y. Navaro-Yahin, *The Market for Identities: Secularism, Islamism, Commodities*. In D. Kandiyoti and A. Saktanber (ed.) *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey*, I.B. Tauris, London, 2002, pp. 221–53.

identità nel rapporto/tensione tra sfera politica e religiosa¹⁴⁶⁶, andando proprio con il velo a svelare le contraddizioni di un Paese prevalentemente musulmano ma politicamente laico.¹⁴⁶⁷

Come ha osservato, con sguardo etnografico, Adriana Destro,

«Si ritiene che il vestiario delle donne dei paesi musulmani indicizzi la posizione culturale e morale del loro paese. Ciò è vero e ha senso a patto che si tenga conto, da un lato, il ruolo dell'abito come indicatore e standard normativo e, dall'altro, della sua variabilità in termini di scelte e di desideri della donna stessa. È noto che in ambiente musulmano rigido, la donna può rendersi visibile e ben accetta in pubblico a certe condizioni. Ha bisogno di segnalare la sua appartenenza sociale e religiosa coprendosi. Se il suo capo è coperto e i suoi capelli nascosti può rendersi “visibile, a tutti, anche agli sconosciuti».¹⁴⁶⁸

Il copricapo delle donne musulmane in Turchia ha molte forme e nomi (da *türban*, *baş örtüsü*, ad altri termini) che vengono solitamente tradotti con “velo”, “fazzoletto”, “sciarpa”.¹⁴⁶⁹ La tradizione più comune oggi, per convenzione, è quella di “foulard” che rimanda a un significato non esclusivamente religioso. L'uso di un “foulard” è, infatti, una questione pubblica di grande rilievo. Il modo di portare il “velo” cambia i ritmi della vita, le basi della socialità e in alcuni momenti diventa un vero affare di Stato, canalizzando importanti questioni politiche.¹⁴⁷⁰ Alla questione del velo si legano vicende critiche di grande valore simbolico, come quella che ha riguardato, dopo il 1970, il velo nero, diventato un marcatore discriminante e utilizzato in modo provocatorio, così da diventare un indice tra i più visibili dell'evoluzione sociale islamica.

Non a caso, oggi si può giustamente parlare di un processo di “politicizzazione” del velo: da simbolo prettamente religioso questo indumento ha acquisito un significato politico tale da suscitare conflitti ideologici che vanno al di là della semplice religione e capaci anche di ridefinire il rapporto tra posizioni sociali, questioni di genere, religiosità, moda e modernità¹⁴⁷¹.

In effetti, il velo delle donne musulmane costituisce in Turchia un argomento di polemiche da quando Atatürk, come si è visto, ha messo al bando dalla sfera pubblica questo indumento in quanto simbolo di un islam retrogrado.

In realtà, il velo in quanto tale non è mai stato proibito dalla Repubblica turca e pertanto è un costume lecito a tutti i livelli e in tutte le classi sociali. Non è stato però concesso alla donna che svolge un ruolo

¹⁴⁶⁶ Gökanıksel B., Secor A., *The Veil, Desire, and the Gaze: Turning the Inside Out*, Signs, Vol. 40, No. 1, Autunno 2014, pp. 177-200.

¹⁴⁶⁷ Göl A., *The Identity of Turkey: Muslim and Secular*, Third World Quarterly, Vol. 30, No. 4, 2009, pp. 795-810.

¹⁴⁶⁸ A. Destro, *I volti della Turchia. Come cambia un paese antico*, Carocci, Roma, 2012, p. 229.

¹⁴⁶⁹ Scrive ancora Adriana Destro: «Va tenuto in conto il fatto che esistono varie tipologie del velo musulmano: da quello nero “pesante” che lascia scoperti solo gli occhi, a quello bianco “leggero” che copre solo la testa, a quello che accompagna il cappotto lungo fino alle caviglie, al *burqa* afgano, al *chador* iraniano, al mantello colorato di tipo siriano (si incontra ad esempio a Şanlıurfa), a quello sostenuto da una piccola coppa sulla nuca (diffusissimo nelle grandi città). Senza dubbio questa varietà di fogge non è presente in ogni regione della Turchia. Le frequenze sono difficili da determinare. Poche comunque le donne totalmente avvolte nel mantello nero (al quale vanno accompagnati accessori altrettanto neri). Sono spesso qualificate come “straniere”, gente di fuori» (Ivi, pp. 232-3).

¹⁴⁷⁰ Göle N., *Modern Mahrem, Medeniyet ve Örtünme*, Metis Yayınları, İstanbul, 1991.

¹⁴⁷¹ Per tali problemi si può vedere anche L. Ahmed, *Women and Gender in Islam*, Yale University Press, New Haven, 1992.

pubblico diventando un tramite tra Stato e società civile. La donna, infatti, in questo caso, ha dovuto sempre mostrare di essere un funzionario dello Stato laico e un'operatrice del servizio pubblico (nell'università, Parlamento o amministrazione dello Stato).

D'altro canto, però, le donne che portano questo tradizionale copricapo di stoffa passano, secondo il modo di intendere ufficiale dei kemalisti, per persone che non si sono ancora emancipate dai numerosi meccanismi di oppressione che imponeva la tradizione islamica. Al contrario i politici che, in opposizione ai kemalisti, hanno preso posizione a favore dell'uso del velo, si sono esposti al sospetto di legittimare e difendere l'oppressione delle donne, forse anche per trarne un vantaggio personale.

Tale dibattito interessa la sfera pubblica turca ormai da decenni. E, oltretutto, si registra un aumento delle donne che indossano il velo anche, e soprattutto, nelle città della Turchia occidentale, dove la rivoluzione laica dei kemalisti si è affermata con più forza che nell'Anatolia orientale.

Come da più parti evidenziato, a tale processo hanno contribuito in particolar modo distinti fenomeni ascrivibili soprattutto a due raggruppamenti di donne: da un lato quelle che provengono dalle zone rurali, le cui famiglie si sono trasferite in massa nelle metropoli negli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso, portando con sé molte delle usanze tradizionali, tra cui anche il tradizionale abbigliamento dei villaggi. Interi quartieri cittadini, tra vecchi rioni e moderne periferie con insediamenti precari (le già menzionate *gecekondu*) danno l'impressione di un tradizionalismo rurale. Dall'altro, vi è il crescente gruppo di donne, sia nelle piccole città sia nei centri urbani di medie dimensioni, che portano ancora il velo per dimostrare di condividere la convinzione che la religione lo prescrive. Questo sviluppo che ha luogo nelle città e che è abbastanza recente, si può capire meglio attraverso la cosiddetta islamizzazione politica.¹⁴⁷²

Tuttavia, nel corso del tempo non è cambiato il fatto che le donne che portano il velo e indossano l'abbigliamento tradizionale costituiscono una minoranza nei centri urbani moderni. Ma anche là dove le donne per la maggior parte indossano il velo, il loro modo di presentarsi non sempre rimanda ad una mentalità retrograda (come al contrario, secondo gli stereotipi, si potrebbe pensare). Oltretutto vedere insieme camminare o parlare donne con il velo e donne con capelli sciolti e con mini gonne contraddice l'assunto per il quale il velo, in quanto simbolo religioso, divide la popolazione turca in due raggruppamenti inconciliabili che adottano un diverso codice di comportamento.

Ancora si discute, oltretutto, se il velo sia un capo d'abbigliamento prescritto dalla religione o una tradizione antiquata che si potrebbe anche abolire senza per questo incorrere in conflitti più profondi con gli ammonimenti del Corano. Tale questione, nel mondo islamico, tocca un problema sia di ordine religioso che di ordine politico. Al velo e, in senso lato, al "decoro" sono legate molte disposizioni religiose che limitano la vita delle donne nel contesto sociale. Non vi è, però, traccia di tale disposizione nel Corano (e molto si è scritto in proposito). Non vi si trova, infatti, scritto che le donne debbano coprirsi i capelli con un fazzoletto, né tantomeno che debbano tenere coperto tutto il viso oppure la metà inferiore del viso. Nelle *sure* del Corano (XXIV, 31 e XXXIII, 59) si trovano solo istruzioni formulate in termini vaghi, secondo cui la donna deve tenere coperto in pubblico il suo corpo in misura tale da

¹⁴⁷² G. Schweizer, *Capire la Turchia. Da Atatürk a Erdoğan*, op. cit., p. 306.

evitare che la sua visione possa eccitare sessualmente lo sguardo di uomini estranei. Gli studiosi del Corano continuano a dibattere sui particolari di questa “copertura”, sicché non è escluso che proprio in Turchia vi sia una scuola di teologi che non propagandano affatto il velo come capo di vestiario indispensabile e prescritto in maniera obbligatoria. Di conseguenza vi è una grande parte delle donne turche che si riconosce quale “musulmana credente” pur non portando affatto il velo.

Comunque sia, in Turchia il decoro prescritto alle donne assume forme diverse e, di conseguenza, anche l’atteggiamento morale è diversificato. L’immagine che caratterizza più spesso la realtà che si incontra in pubblico, è quella del velo tradizionale, legato con un nodo davanti sotto il mento o sulla nuca. È particolarmente diffuso tra le contadine e in generale tra le donne delle piccole città anatoliche nonché nei grandi *gecekondu* che contornano le periferie delle città più popolose, e nelle quali si sono insediati molti contadini inurbati. La loro resistenza all’occidentalizzazione è perlopiù spontanea e non meditata. Si attengono a un’unica antica tradizione, ad un costume consolidato, perché a loro dire “ci si è sempre comportati così”, senza che loro si fossero mai resi consapevoli del problema, e senza che avessero avuto modo di riflettere sulla strumentalizzazione ideologico-politica delle tradizioni e sulla arbitrarietà dei vincoli sociali.

In tal senso, il copricapo della donna, nella forma di semplice fazzoletto o di sciarpa, non è mai scomparso in Turchia. Anzi, è stato conservato da una parte della popolazione femminile meno privilegiata, con semplicità e costanza.

Il caso dei ceti medi urbani è, però, diverso: vi è, infatti, una resistenza più o meno ragionata che si alimenta del timore che una occidentalizzazione radicale minacci la cultura islamica nella sua sostanza. Di qui il velo è riapparso in certe forme più evidenti nel 1979 sotto l’effetto della rivoluzione iraniana. Fra alcune donne si è poi diffusa, nel corso degli ultimi trenta – quarant’anni, un’altra forma di velo: il cosiddetto *türban*. Questo fazzoletto viene avvolto intorno a tutta la testa, a mo’ di turbante, in modo da coprire, oltre ai capelli, il collo e in alcuni casi anche il mento.

La maggior parte delle donne del ceto medio che usano questo copricapo dispongono di un’istruzione, spesso universitaria. Ma si tratta pur sempre di donne le cui madri, tendenzialmente, non portavano alcun velo. Non poche figlie, infatti, portano il velo come una forma di protesta consapevole e adottano per questo motivo il cosiddetto *türban*. A questa tendenza corrisponde anche il fatto che, come si è visto, negli ultimi trenta – quarant’anni è aumentato in modo rilevante il numero delle scuole *imam Hatip*. In queste scuole, a differenza di ciò che avviene negli istituti statali, l’uso del velo non è soltanto esplicitamente consentito, bensì incoraggiato.

Detto altrimenti, le donne che indossano il *türban* da un lato dimostrano, con la loro volontà di assicurarsi un’istruzione scolastica superiore e di intraprendere una carriera professionale, che vogliono combattere le tradizioni più opprimenti, ma dall’altro ci tengono a mettere in chiaro di non volersi in ogni caso assoggettare al modello occidentale d’emancipazione femminile. Queste donne perlopiù inquadrate nell’istruzione delle scuole *imam Hatip* si confrontano più o meno criticamente con l’Islam tradizionale e per lo più sottolineano il fatto che le donne si pongono umanamente sullo stesso piano

degli uomini. Tuttavia non mettono in discussione i privilegi sociali degli uomini così come vengono formulati nel Corano.¹⁴⁷³

In realtà, nell'uso del *türban* si esprime anche il gesto di “ribellione” rispetto ad un'imposizione laicista (sentita come espressione di una “dittatura” ideologica di una élite minoritaria e “occidentalizzata”) tesa a rimuovere dallo spazio pubblico forme di vita religiosamente conservatrici. Alla coercizione collettiva dei riformatori laici, il *türban* contrappone la rivendicazione di una identità islamica: la possibilità di una scelta individuale sull'opportunità di indossare o no il velo, viene sentita come, paradossalmente, esercizio di “democrazia” rispetto a un divieto “dittatoriale”. Di qui, un ribaltamento simbolico paradossale per il modo consueto con cui, in Occidente, consideriamo le libertà democratiche, secondo una visione che collega la secolarizzazione occidentale a un processo di democratizzazione rispetto all'islamizzazione percepita come forma di pressione sociale.

Ora, la polemica sul velo quale simbolo di una fede genuinamente musulmana è diventata una questione politica a partire dai successi elettorali dei partiti di orientamento islamico. Come è noto, e come abbiamo già accennato, la moglie di Erdoğan, come altre mogli di altri esponenti politici del governo AKP, si presenta in pubblico sempre con il capo coperto da un *türban*: un atto dimostrativo così inequivocabile assume un valore simbolico di grande rilievo politico per la Repubblica di Turchia che pur si definisce ancora secolare e laica e che fino a poco tempo fa precludeva l'accesso alle università pubbliche, come pure al Parlamento, alle donne con il velo, che non potevano neanche prendere parte ai ricevimenti politici perfino se erano le legittime consorti di uomini di governo.

Come si è ricordato, lo stesso Erdoğan, l'uomo politico più potente della Turchia, era finito per ritrovarsi in una situazione scomoda riguardo alla sua famiglia: le sue figlie avevano ottenuto il diploma di maturità nelle scuole *Imam Hatip* ma, dato che il proseguimento degli studi in un'università turca rimaneva loro precluso per via del loro *türban*, il padre ha dovuto mandarle a studiare in un'università degli USA.¹⁴⁷⁴

Nelle università, il “foulard” fu autorizzato verso la fine degli anni Ottanta, ma questa decisione portò a un'interdizione della Corte Costituzionale, che lo vietò nel 1989. La polemica sul velo fu alla base dell'assassinio, nel 1994, di un'insegnante di Ankara, contraria al *türban*. Nel 1998, un divieto di coprirsi riguardò l'Università di İstanbul, ma l'anno successivo una deputata della Grande Assemblea Nazionale si presentò in aula con il velo. Venne attaccata e privata della nazionalità turca (era già in possesso della nazionalità americana).

Tuttavia, da quando l'AKP di Erdoğan ha raccolto lo sbalorditivo successo elettorale del 2002, la quota delle donne che indossano il *türban* è notevolmente aumentata. Secondo attuali ricerche, è più che quadruplicata e nel 2007 aveva raggiunto l'11%. Nel frattempo il *türban* è diventato un simbolo distintivo del nuovo ceto medio turco. Nel complesso, nel corso degli ultimi anni, la percentuale delle donne che si coprono il capo con un fazzoletto è aumentata dal 65 al 70%.¹⁴⁷⁵

¹⁴⁷³ Ivi, p. 309.

¹⁴⁷⁴ Ivi, p. 310.

¹⁴⁷⁵ Ibid.

In effetti, fin da quando ha cominciato a governare, nel 2003, Erdoğan, per mantenere la sua promessa elettorale, ha ripetutamente intrapreso tentativi per abolire il divieto del velo nelle scuole statali, nelle università e al Parlamento. Nel febbraio 2008, la maggioranza dei membri del Parlamento turco ha approvato il disegno di legge circa la libertà delle donne di indossare il velo nelle università, cosa che non era riuscita a precedenti premier che volevano enfatizzare i valori “islamici” come Necmettin Erbakan. Anche il partito di opposizione MHP ha votato in favore, visto che tra i suoi seguaci annoverava molti musulmani conservatori per i quali era importante mantenere le promesse fatte in campagna elettorale. Tuttavia il procuratore generale dello Stato, di orientamento kemalista, ha opposto il suo veto alla decisione del Parlamento, riuscendo a convincere la Corte costituzionale turca che la liberalizzazione dell’uso del velo nelle università rischiava di risultare anticostituzionale. Ha opposto l’argomentazione che bisognava avviare un procedimento per mettere fuori legge l’AKP per le sue tendenze “islamiste”. Ancora una volta la questione del velo assumeva connotazioni politiche di altissimo livello simbolico: veniva ad essa associata la possibile messa al bando del partito del premier dell’AKP.

In effetti, il 13 dicembre del 2007 Devlet Bahçeli, leader dell’MHP (“Partito dell’azione nazionalista”), aveva dichiarato di voler collaborare con l’AKP per la soluzione della questione del velo. Il premier Erdoğan e Bahçeli cercarono un accordo per introdurre emendamenti agli articoli 10 e 42 della Costituzione in vigore (che appunto vietava ancora l’uso del velo nelle università). Nel febbraio si votò in Parlamento: l’80% dei deputati fu d’accordo con gli emendamenti, ma il capo della Corte Suprema, come si è visto, intraprese un’azione per chiudere il partito del premier. L’intreccio di accuse e difese (legate al caso *Ergenekon*) si dilungò fino alla fine di luglio 2008, quando la Corte Suprema decise di non bandire il partito. I magistrati, reputando questa misura troppo rischiosa, non adottarono provvedimenti in tal senso. Il 30 luglio del 2008 la Corte costituzionale respinse l’istanza del procuratore generale dello Stato. La Corte ridusse alla metà i suoi finanziamenti pubblici. Il numero dei voti richiesti per il bando era sette, la votazione ne raccolse solo sei.¹⁴⁷⁶

Veniva comunque approvata la legge per la liberalizzazione dell’uso del velo nelle università. Già due anni dopo, nel 2010, in seguito ai risultati di un referendum (12 ottobre 2010) e dopo lunghi dibattiti, veniva per la prima volta consentito ufficialmente che le studentesse potessero accedere alle aule universitarie con il capo coperto e nel giro di pochissimo tempo il *türban* era entrato a far parte dell’abbigliamento abituale e naturalmente accettato in ogni università turca. Ci sarebbero voluti ancora da due a tre anni prima che le donne potessero lavorare negli uffici statali e partecipare alle sedute del Parlamento indossando il velo. Ma il processo era già da tempo incominciato, favorendo, sul piano politico, quel clima simbolico-culturale che avrebbe cambiato la fisionomia del Paese. Un sondaggio di opinione realizzato da un istituto di ricerca turco nell’ottobre del 2010 aveva già, in effetti, rilevato che circa l’80% dei turchi era favorevole all’abolizione del divieto del velo nelle università e nelle scuole

¹⁴⁷⁶ K. Yılmaz, *The Emergence and Rise of the Conservative Elite in Turkey*, in “Insight Turkey”, 11, 2, pp. 128 - 9.

pubbliche.¹⁴⁷⁷ Dal loro canto, i sostenitori del laicismo kemalista hanno visto nella vicenda del *türban* un ulteriore ed evidente indizio di come l'AKP sia intervenuto deliberatamente, e strumentalmente, per allontanare sempre di più la società turca dai principi di uno Stato laico e moderno.

Comunque sia, già a partire dagli anni Ottanta il velo è stato, a vari livelli, un argomento di dibattito e discussione. Più precisamente, è dal 1984 che la questione del “coprirsi” è diventata argomento di battaglie politiche a causa di alte tensioni nazionali. Alcune studentesse non accettarono di venir riprese senza velo negli ID universitari, altre ragazze della facoltà di Medicina si rifiutarono di esaminare i cadaveri e altre ancora nelle scuole d'arte si rifiutarono di posare come modelle.¹⁴⁷⁸

Su questo piano, ancora più interessante è rilevare come un simbolo religioso, nella scena di una società che potremmo definire “post-secolare”,¹⁴⁷⁹ come quella turca odierna, intrecci il tema politico (l'islamizzazione della società) con quello della moda (e del valore simbolico della moda abbiamo già in precedenza parlato).

Si è già detto dell'articolo del quotidiano “Hürriyet” del 2003, citato da Ece Temelkuran, in cui si trattava del velo “moderno” (legato dietro con un fiocco e tenuto fermo con uno spillone sulla nuca) nello stile *à la page* della signora Ahsen Hanım (moglie del ministro delle Finanze Kemal Unakıtan), intonato con il resto dell'abbigliamento e come questa maniera avesse incontrato il consenso dei fashion designers. Per questi, infatti, lo stile moderno (adatto ad una “donna repubblicana”) della signora Unakıtan nell'indossare il velo rappresentava una vera novità nella moda, diffusa in particolare tra le donne giovani.¹⁴⁸⁰

Proprio in tal senso, attraverso il costume e la moda, il nuovo processo politico di islamizzazione della società, seppur non per mezzo di un'imposizione normativa (seppur non sancito e regolato per legge), ha trovato il modo di penetrare nel mondo sociale sfruttando il piano simbolico dell'abbigliamento, rafforzando, al contempo, il consenso popolare¹⁴⁸¹. I musulmani conservatori, forti dell'appoggio dello Stato si sono sentiti sempre più liberi di imporre le proprie regole e i propri valori.

Il *türban*, oggi pubblicamente indossato dalla moglie del Presidente Erdoğan, è assurto così a emblema e simbolo di una battaglia politica capace, attraverso le donne, di mobilitare l'elettorato verso le nuove frontiere di islamizzazione sociale.

Nel 2008, come si è visto, il parlamento aveva approvato un emendamento costituzionale per sopprimere il divieto di indossare il velo nelle università. Il provvedimento, successivamente ritirato, suscitò comunque forti reazioni da parte dell'opinione pubblica laica e riaprì il dibattito sulla minaccia rappresentata dall'AKP nei confronti dell'ordinamento secolare del paese.¹⁴⁸² Ciò che già alla fine degli

¹⁴⁷⁷ Ivi, p. 311.

¹⁴⁷⁸ N. Göle, *Modern Mahrem, Medeniyet ve Örtünme*, op. cit., pp. 85-95.

¹⁴⁷⁹ Per un concetto di società “post-secolare” si rimanda a J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, Laterza, Roma-Bari, 2015, soprattutto alle pp. 286-304.

¹⁴⁸⁰ E. Temelkuran, *Turchia folle e malinconica*, op. cit., p. 121.

¹⁴⁸¹ Su tali problemi si può vedere anche B. Kılıçbay e M. Binark, *Consumer Culture, Islam and the Politics of Lifestyle: Fashion for Veiling in Contemporary Turkey*. *European Journal of Communication*, 17(4), 2002, pp. 495-511.

¹⁴⁸² In realtà, già alla fine degli anni Ottanta del secolo scorso, la discussione sulla laicità si concentrò in particolare sul divieto di indossare il *türban* (il velo appunto, la sciarpa che copriva completamente i capelli delle donne) negli

anni Ottanta del secolo scorso aveva interessato il dibattito sulla laicità, era proprio la questione sul divieto di indossare il *türban* negli edifici pubblici, soprattutto nelle università. Come ricorda ancora Ece Temelkuran, «Il turbante proibito, l'abbigliamento islamico e, ultimo ma non meno importante, il velo, fecero il loro grande ritorno dagli anni Ottanta in poi. Ritornarono come i simboli più potenti della crisi culturale della Turchia».¹⁴⁸³ Gli studenti islamici, la maggior parte donne, si mobilitarono contro il divieto. La Corte costituzionale dichiarò l'incostituzionalità del permesso di indossare il velo. Nel 1999, però, un decreto abolì il divieto e rimise ai rettori delle università la facoltà di decidere se permettere o meno l'utilizzo del *türban*.

Tutto ciò che, comunque, può apparire inizialmente come una contraddizione è riemerso, al contrario, come una negoziazione politica abile e creativa rispetto ai principi dell'Islam e agli ideali di bellezza e moda. Il velo, detto altrimenti, ha offerto paradossalmente alle donne possibilità e limitazioni in ordine alla costruzione della loro identità politica moderna. Ed è in questi termini, in fin dei conti, che la questione del velo ha assunto un valore di politicizzazione simbolica.

Come si è visto, non mancano ragioni storiche per spiegare tale fenomeno. Il nazionalismo turco, influenzato dai modernismi europei, aveva assunto i suoi modelli in modo troppo apologetico. A differenza di altri paesi laici, la Turchia si era sviluppata attraverso un laicismo imposto dall'alto, per cui la pratica e le istituzioni religiose venivano regolate e amministrare dallo Stato. La questione dell'Islam, seppure rimossa al livello politico, è sempre rimasta presente nella coscienza collettiva, dando spesso luogo a un risentimento sociale verso proprio quelle disposizioni governative, frutto dell'ideologia laica kemalista, tese a mettere dei limiti all'esercizio pubblico, e la rappresentazione simbolica, delle pratiche e dei sentimenti religiosi.

Così, con grande disappunto dei secolaristi, la ripresa negli anni '80 dell'utilizzo del velo anche da parte delle donne appartenenti alle classi medio-alte delle aree urbane, è divenuto un fatto sempre più popolare, mescolando al simbolismo religioso la rivendicazione politica e la conformità ad una moda sempre più apprezzata in quegli stessi ambienti che fino a poco tempo fa vedevano ogni espressione dell'identità religiosa come un sintomo di arretratezza e turbamento sociale.¹⁴⁸⁴

La maggior parte delle donne turche, in particolare le contadine, non aveva mai usato il velo (un fazzoletto per coprire i capelli) in questa accezione ovvero, conferendogli un significato politico e ostentandolo, al contempo, come un vezzo alla moda. Ora, molte di queste donne che sfoggiano il *türban* in luoghi pubblici, affermano di indossare il velo anche come simboli di protesta verso un laicismo dittatoriale e soggetto ai modelli occidentali. In questo senso, la loro scelta di coprirsi la testa appare come una sfida lanciata a quegli stigmi precedentemente imperanti che impedivano la piena libertà di

edifici pubblici, soprattutto nelle università. Gli studenti islamici, la maggior parte donne, si mobilitarono contro il divieto. La Corte costituzionale dichiarò l'incostituzionalità del permesso di indossare il velo. Nel dicembre del 1999, però, un decreto abolì il divieto e rimise ai rettori delle università la facoltà di decidere se permettere o meno l'utilizzo del *türban*.

¹⁴⁸³ E. Temelkuran, *Turchia folle e malinconica*, op. cit., pp. 76-7.

¹⁴⁸⁴ Olson E. A., *Muslim Identity and Secularism in Contemporary Turkey: "The Headscarf Dispute"*, *Anthropological Quarterly*. Vol. 58, No. 4, *Self & Society in the Middle East*, Ottobre 1985, pp. 161-171.

dare pubblica espressione al proprio credo religioso (quello condiviso da quasi la totalità del popolo turco).

Tuttavia, su un altro versante, i sostenitori della laicità vedono nell'utilizzo odierno del *türban* (indossato soprattutto da donne appartenenti all'alta borghesia, che lavorano con il governo oppure mogli di imprenditori, amministratori o politici che hanno bisogno del consenso dell'opinione pubblica controllata dal governo per mantenere i privilegi lavorativi), soltanto un modo opportunistico e strumentale di ingraziarsi i favori dell'AKP di Erdoğan, attraverso un look consono al tradizionalismo religioso e al nuovo islamismo governativo.

In realtà, sul divieto del “velo” in ambito pubblico, esiste una vasta gamma di interpretazioni: c'è chi dice, ad esempio, che in un paese di credenti non servirebbero leggi costrittive, chi sostiene che occorre rispettare la riservatezza delle donne, chi ritiene il velo necessario per protezione e chi suggerisce il ricorso a parrucche o capelli laddove non sia possibile velarsi. Molte donne temono discriminazioni e denunciano disparità nelle opportunità di lavoro e di socializzazione per le donne velate e quelle senza velo.¹⁴⁸⁵

L'uso del velo è poi spesso visto come negazione delle riforme kemaliste e segno di arretratezza. Qualcuno suggerisce che è solo un fatto di costume o di gusto femminile, una consuetudine dell'area musulmana più sobria. Altri lo vedono come simbolo degli islamisti in campo politico.

Alla base di tanti giudizi confliggenti riposa un paradosso. Il fatto del velo contrasta con la vicenda delle donne turche, che hanno avuto una storia pubblica singolare. C'è stata una legge di emancipazione delle donne (1934) che ha dato loro diritto di voto (prima ancora di tanti altri paesi anche occidentali), e di eleggibilità e che ha portato nel 1935 a una presenza femminile nell'Assemblea generale (5% dei seggi). Lo spazio pubblico dato alle donne è stato oltretutto guadagnato sul campo: esse hanno mostrato dedizione e coraggio durante la guerra di liberazione (1920-23). Tutto ciò rende più acuto il problema della variabilità dei segni pubblici che la donna porta su di sé.

Di norma, in effetti, il velo è in primo luogo un esplicito segno di distinzione e del grado di tenuta sociale di una famiglia, di una classe sociale, di una persona.¹⁴⁸⁶ È ritenuto, da chi lo indossa, prova di condizione musulmana buona o superiore alla media. È l'indice più significativo dell'obbedienza femminile e maschile all'Islam. Porta a serrati confronti fra donne religiose e donne “moderniste”, che assumono talora toni accesi e incidono sulla società civile, sulle professioni, sugli inserimenti sociali. Il velo, a volte, non è stato di aiuto nei percorsi verso l'inserimento lavorativo, ma qualcuno lo considera, al contrario, come una garanzia della rispettabilità e affidabilità lavorativa femminile.

Nel momento di ascesa islamista, il velo ha, in effetti, giocato più che altro in favore delle reti politiche maschili più di quanto si possa credere. La questione è solo parzialmente da collegare a tendenze politiche delle donne. I trend politici femminili recenti sono difficili da rappresentare in dettaglio. Perlopiù le donne si presentano marginali o disinteressate alla politica. Ancora agli inizi degli anni

¹⁴⁸⁵ J. D. Jacob, *Conflicting Voices: A Study of Youth Perspectives on Contemporary Turkish Politics*, in “Turkish Policy Quarterly”, 5, 4, 2006-07, pp. 95-110.

¹⁴⁸⁶ A. Destro, *I volti della Turchia. Come cambia un paese antico*, op. cit., p. 230.

novanta, votavano poco, circa il 60% era assente dalle urne. Peraltro, nel 1989, solo il 7% votava i partiti di orientamento islamista.¹⁴⁸⁷ Attraverso il caso del velo, nel 1995 sorsero invece conflitti per le candidature femminili in Parlamento. Parecchie donne si impegnarono e scalarono, in qualche misura, il potere.

Certo è che non si può considerare il “foulard” soltanto un mezzo di lotta fra uomo e donna. Si finirebbe così per ridurre la questione a una semplice e implicita accettazione della priorità dell’uomo e dell’obbedienza della donna. In realtà non si tratta solo di un segno della fragilità sociale, culturale, psichica femminile o il marchio di un dominio irrevocabile dell’uomo. Le scelte delle donne a proposito del velo “islamico” sono spesso anche legate, come in parte si è già detto, ai loro ambienti di origine ma anche a proprie rivendicazioni: sono effetti del tradizionalismo ma anche della diversità che il velo può svelare, e del gusto femminile.¹⁴⁸⁸

Sta di fatto, comunque, che le donne turche si velano sempre di più. Per convenzione, emulazione o piacere personale. Ormai le mode che insistono sul velo sono moltissime. Ritenuto o segno del femminismo antioccidentale o sintomo di un’arretratezza culturale inestirpabile, il velo pesa simbolicamente sul corpo delle donne, rende visibili le loro intenzioni, il loro campo d’azione, l’influenza di persone in rapporto a loro e tutto ciò, come si può ben capire, acquista valore politico.¹⁴⁸⁹

In realtà, questa attitudine simbolica attribuita al velo rimanda alla sua capacità di “comunicare” precise condizioni, che esulano dal campo del puro “precetto islamico” e che, al di là della dogmatica radice religiosa, intercettano, nel contesto politico-sociale di riferimento (oggi sempre più competitivo), i piani dell’“innovazione”, della “provocazione” e del “risveglio culturale”. Anche il “velo *casual*” (che richiede educazione, buono status sociale, gusto, senso estetico e ricercatezza) non è privo di valore cognitivo: rimanda al comportamento elegante e all’auto-promozione. Si tratta sempre, dunque, di qualcosa che ha a che fare con specifiche pratiche sociali di grande rilievo simbolico.

Paradossalmente, le professioni liberali in Turchia, sono piene di donne che con il velo sono uscite dall’ombra, hanno superato barriere familiari ed extra-familiari, hanno conquistato i diritti di esercitare la professione di avvocato o di medico.¹⁴⁹⁰ E sempre il velo, quale veicolo di comunicazione (quale simbolo che sfugge a significati unilaterali e quale strumento pubblico, manipolabile), può sottolineare una militanza politica che agli occhi di alcuni può suonare come oscurantismo e tradimento degli ideali dello stato kemalista: un misto tra riflusso tradizionalista e islamismo moderno (un Islam re-interpretato,

¹⁴⁸⁷ J.-P. Touzanne, *L’islamisme turc*, L’Harmattan, Paris, 2001, pp. 197-9.

¹⁴⁸⁸ A. Destro, *I volti della Turchia. Come cambia un paese antico*, op. cit., p. 232.

¹⁴⁸⁹ Leggiamo ancora: «Non si possono inventariare tutti i tipi di velo turco: contadino e cittadino, di denuncia, di protezione, di scelta politica, alla moda o fuori moda. L’uso del velo risponde a etichette e modalità stabilizzate o puramente contingenti. Di conseguenza, usarlo è visto come un atto impeccabile, trasandato, abitudinario, imposto, vietato. Non è un comportamento superficiale o irriflesso. Possono riservare sorprese lo stesso tessuto o il colore, la decorazione o la maniera di fissare il foulard, di annodarlo (alla sommità del capo, sotto il mento, sulla nuca, in un nodo stretto o lento, di lato, con spilli o ben avvolto attorno al collo, con coppa sulla testa). Sembra che, soprattutto tra le contadine, siano una quarantina i modi di “comunicare” precise condizioni attraverso il foulard. Anche il semplice merletto che ingentilisce la garza bianca delle donne delle campagne è un indice di tutto rispetto. Si possono contare (ad esempio in Cappadocia) oltre trenta tipi di merletti a forma di fiore. Sono usati come distintivo delle donne nubili, sposate, vedove, in cerca di marito. Il tipo di merletto floreale indica proprio desiderio di corteggiamento, disponibilità a un fidanzamento o innamoramento» (Ivi, pp. 233-4).

¹⁴⁹⁰ Ivi, p. 234.

riformulato e riletto culturalmente), inteso però, perlopiù, come simbolo di una nuova islamizzazione del corpo politico-sociale. Ed è così che nelle famiglie e negli ambienti professionali, possono presentarsi contemporaneamente più stili femminili, e non solo laici (anche stili e costumi laici coesistono in modo diverso), senza che uno prevalga sull'altro. Non è raro vedere ormai in uno stesso gruppo domestico quattro generazioni, nonna, madre, figlia e nipote, con abiti diversi, con e senza velo. Il mondo simbolico del velo attraversa generi diversi e trova espressione politica nella misura in cui si affaccia sulla sfera pubblica.

Tuttavia, come si è visto, la vittoria alle elezioni nel novembre 2002 del "Partito per la giustizia e lo sviluppo" (AKP), ha rappresentato una sfida per la democrazia turca con la sua forte tradizione laicista. Alcuni episodi pubblici sono diventati sintomatici delle continue tensioni nate attorno al problema del velo. Nel 2003, ad esempio, a un anno circa della vittoria dell'AKP di Erdoğan, si è aperta una crisi tra l'Assemblea generale e la presidenza della Repubblica sull'uso pubblico del velo da parte delle mogli dei parlamentari eletti. In occasione dell'anniversario della fondazione della Repubblica, non furono invitate al ricevimento le mogli "velate" dei deputati e ministri dell'AKP. A causa del bando decretato dalle leggi repubblicane affiorarono così di nuovo, sulla scena pubblica, quei problemi e quelle tensioni che, ordinate al significato simbolico del velo, facevano riemergere a galla la vulnerabilità del rapporto tra islamismo e secolarizzazione.

L'uso politico della religione, sia come provocazione sia come strumento di consenso, ci fa allora capire come la questione del velo sia oggi l'indice di una battaglia simbolica per ridefinire lo "stile di vita" in una società "post secolare" come quella dell'attuale Turchia.

«La donna islamica, principalmente quella con il "velo bello e sobrio" è una creazione – scrive Adriana Destro – molto tipica di un ambiente sociale forte e modernizzante. Le donne con questo tipo di velo sono spesso politicizzate o simpatizzanti di aree politiche o gruppi militanti. Sanno muoversi tra varie mode. Resta il fatto che la donna cura il proprio velo: lo aggiorna e lo perfeziona. Lo trasforma in bandiera.

In breve, sulle donne islamiche coperte si accumulano molti progetti. Alcuni propositi femminili si collocano fra l'utopico e il realistico, tra la concreta soggettività e il puro idealismo. Le declinazioni del femminismo sono diverse in casa o in piazza, al lavoro o all'università. Facilmente si intersecano, creano anche qualche imbarazzo.

In ambienti islamici, l'opposizione al femminismo occidentale non è lieve. Le ragazze più riservate lo ignorano, altre ne parlano appena. Non concedono attenzione o simpatia all'argomento perché questo femminismo corrisponde a una visione della vita criticata e combattuta in partenza. Le donne con velo rigoroso contestano parecchie forme di emancipazione moderna. Pensano di avere un destino diverso, più nobile di quello della donna occidentale.

Spesso l'immagine occidentale del corpo femminile è rifiutata da donne che, pur impregnate nella modernizzazione della Turchia, non desiderano duplicare i modelli della donna occidentale. La donna turca che imita l'Occidente è vista dai tradizionalisti come un soggetto che corre il rischio di banalizzarsi e svalutarsi».¹⁴⁹¹

La laicità non è certo tramontata in Turchia, e le tutele predisposte dallo Stato repubblicano hanno indubbiamente migliorato la condizione delle donne rispetto al passato ottomano. C'è però da capire se

¹⁴⁹¹ Ivi, pp. 240-1.

oggi in Turchia si possa parlare di una variante secolarista attraverso la realizzazione di un “laicismo islamico” capace di far convivere il rispetto per l’Islam (e la sua secolare tradizione conservata soprattutto nell’ambiente familiare) con il riconoscimento dello Stato laico; in grado, in altri termini, di compenetrare lo stile religioso dei ceti e delle famiglie e l’ordinamento giuridico improntato alla laicità della sfera pubblica.

Ma c’è anche da capire, a un livello psicologico profondo, se sia possibile mantenere questa identità “sdoppiata” oppure “variegata”, sospesa oppure fluttuante tra tradizionalismo islamico e modernità laica. A tal proposito, di sicuro interesse è la serie turca creata da Berkun Oya e distribuita da Netflix con il nome *Ethos* (il titolo originale è *Bir Başkadır*, “è un altro/a”). Qui è in scena, senza pregiudizi, un rapporto tra “solitudini” nel contesto urbano di İstanbul, tra quartieri moderni e periferie rurali, tra borghesia laica e gente semplice che nel disorientamento moderno si rifugia nell’Islam e nella tradizione (che per le donne significa ubbidienza e per gli uomini comando). Entro questo orizzonte che compone la vita complessa della metropoli, si muove Meryem, giovane donna musulmana che indossa il velo, soggetta frequenti svenimenti che la portano nello studio della psichiatra Peri, donna borghese, istruita nelle università americane, laica e senza velo. Al di là del semplice confronto tra le due figure femminili (che in tal modo apparirebbero troppo stereotipate) emerge l’inconscio: desideri, legami psichici e proibizioni che popolano la psiche di Meryem, ma anche la mente di Peri, professionista algida nel suo distaccato controtransfert. La pratica psicoanalitica fa emergere a galla le tante anime turche, le loro culture e le loro storie, gli abusi della società islamica arcaica e i traumi e le frustrazioni di quella moderna. I personaggi sembrano partecipare, nelle loro tensioni e nelle loro oscillazioni, a questa messa in scena di un inconscio collettivo lacerato da opposte tendenze che strabordano il semplice binario che oppone la “saggezza” coranica di un *Hoca* dai costumi tradizionali e la pratica psicoanalitica di una psichiatra fragile e perplessa dietro lo scudo della sua professionalità. Per certi versi, è come se si trattasse di una terapia collettiva e di una consapevolezza psicologica (non edulcorata) che non ha lasciato indifferente il pubblico turco al quale la serie è, prima di tutto, dedicata. Ciò che vediamo, in fin dei conti, sono le componenti di una psiche individuale e, al contempo, di un inconscio collettivo che accedono, tramite i segni, i marchi, gli stigmi che costellano lo spazio pubblico, al simbolismo del profondo (non a caso, il giovane seguace del *Hoca*, innamorato proprio di Meryem è un ammiratore di Jung).

II.1.4.2) Capi di abbigliamento come simboli politici

Non solo la questione del velo, soprattutto nel suo significato politico, ha dato corso in Turchia ad una vera e propria battaglia simbolica. Anche altri capi di abbigliamento, in particolar modo i cappelli, hanno suscitato polemiche capaci di attraversare la sfera pubblica.

Come si è visto, con l’affermarsi dell’ideologia kemalista, l’abbigliamento non doveva più essere ispirato a regole religiose e così le donne venivano invitate ad abbandonare il velo e gli uomini a vestirsi all’occidentale. Indossare il *türban*, il velo, il “fazzoletto”, atto di evidente devozione religiosa, fu proibito nei pubblici uffici.

In realtà, già i funzionari della corte ottomana, in virtù di un decreto del 1835 del sultano Mahmud II, al posto dei caftani e degli ampi pantaloni con lo sbuffo, indossavano il completo all'occidentale e la cravatta. Segno inequivocabile di un cambiamento simbolico che si rifletteva sul modo di vestire per il suo valore di rappresentare pubblicamente una nuova volontà politica. Al posto del turbante poi, i funzionari indossavano il *fez* (così chiamato perché i modelli più eleganti provenivano dall'omonima cittadina del Marocco). Questo copricapo, che a suo tempo aveva rappresentato un ulteriore segnale di rinnovamento, sarebbe stato rigorosamente vietato dallo stesso Atatürk, giacché cento anni dopo era diventato il simbolo dell'irrigidimento politico degli Ottomani.

Si è già detto, del resto, di come, sul piano culturale, Atatürk avviò un rapido processo di modernizzazione, strettamente connesso al nazionalismo laicista e all'occidentalizzazione economica e istituzionale. Si cercò di marginalizzare la tradizione islamica, attraverso misure quali la soppressione degli ordini religiosi, la fine della poligamia, l'obbligatorietà del matrimonio civile e, appunto, la proibizione del *fez*. Nel novembre del 1925 il turbante e il *fez*, il rosso cappello di feltro che era stato tradizionalmente copricapo dei gentiluomini ottomani sin dall'epoca di Mahmud II, furono proibiti e sostituiti con cappelli o berretti in stile occidentale. Come era ovvio, tale provvedimento, di rilevante significato simbolico, come altri in materia religiosa, incontrò una vivace resistenza da parte della popolazione. Il cappello, che andava a sostituire il *fez*, era considerato un simbolo dell'Europa cristiana. Se ancora l'ufficiale di marina e scrittore francese Pierre Loti, in piena fascinazione "esotista", subendo il fascino per l'Impero ottomano (dove, a suo modo di vedere, la tolleranza si confondeva con la sensualità), si faceva ritrarre con il *fez* in un caffè di Eyüp a Istanbul, Atatürk, invertendo l'ordine simbolico della sua rappresentazione politica, e per dar seguito alla "rivoluzione culturale" che ebbe inizio con la fondazione della Repubblica, si faceva fotografare spesso con un cilindro o con un cappello di fattura europea.





Proprio riguardo a quest'ultima foto, e riferendosi al periodo della cosiddetta “riforma del cappello”, Ece Temelkuran ha dato un commento che vale la pena qui riportare:

«Nel Gran Bazar di İstanbul la maggior parte dei turisti molto probabilmente acquisterà un fez, ma dal 1925 in Turchia il fez non si porta più. Mi sia premessa una breve nota al margine: anche il tè alla mela non si beve in Turchia, così come non si porta il fez. Non so quale genio del marketing l'abbia messo in testa ai turisti, ma tutti sono fissati con il tè alla mela. Ma il tè alla mela in Turchia si trova soltanto nei negozi di souvenir e al duty free dell'aeroporto. Prima o poi andava detto!

“Questo copricapo si chiama cappello”. Con queste parole il 27 agosto 1925 Atatürk presentò il cappello che subito venne introdotto nella quotidianità turca, mentre gli altri copricapi, e in generale l'abbigliamento orientale, vennero proibiti. Gli europei conoscono questa proibizione da *Il Piccolo Principe* di Antoine de Saint-Exupéry. Nel libro è un astronomo turco a scoprire l'asteroide B612 sul quale vive il piccolo Principe. L'astronomo presenta le sue scoperte durante un congresso internazionale ma a causa del suo abbigliamento orientale, che comprende il fez, nessuno lo sta ad ascoltare. A seguito di una riforma dell'abbigliamento messa in atto da un dittatore turco che costringe i suoi sudditi a vestirsi come europei, lo stesso astronomo partecipa nuovamente alla conferenza. Siccome questa volta indossa abiti moderni il pubblico lo ascolta e si convince delle sue scoperte. Questo capitolo del libro, ben noto ai lettori europei, è invece alquanto sconosciuto in Turchia dove fino a pochi anni fa, era possibile leggere solo la versione censurata della storia proprio a causa di questo passaggio che si prende gioco di Atatürk e della sua riforma dell'abbigliamento.

Perché allora questa fotografia, che ha avuto conseguenze perfino su *Il Piccolo Principe*, è così significativa per la Turchia? Perché fra tutte le foto nell'album scegliamo di tirare fuori questa invece di una fotografia della Guerra d'indipendenza che rappresentò la salvezza della nazione?

Questo cappello sta a significare molto più di ciò che appare ed ecco perché. Come la pipa di Magritte, il cappello che Atatürk tiene in mano nella fotografia “n'est pas un chapeau”! È come un'immagine di un frammento dello spirito di questo paese. Allo stesso modo in cui la riforma dell'alfabeto rappresenta l'abbandono di un passato così esteso in favore di un futuro radioso, così la riforma del cappello è l'immagine della separazione tra Stato e Chiesa.

Diciotto persone furono giustiziate in varie zone della Turchia per essersi opposte alla Legge del Cappello, che entrò in vigore nel 1925. Molte altre furono arrestate o esiliate. Ai funzionari statali, per i quali indossare il cappello era obbligatorio, fu elargito il cosiddetto “anticipo del cappello”, col quale acquistarne alcuni. All'epoca in cui l'anticipo ammontava a ottanta lire turche, una pagnotta costava cinque *kuruş*. Ciò significa che per acquistare un cappello occorreva l'equivalente di 1600 pagnotte. Si sentono raccontare migliaia di storie sulle rivoluzioni culturali nei paesi che hanno vissuto una forzata

modernizzazione da parte dei loro governi. Il fatto interessante è lo sforzo per ‘impacchettare’ il popolo che si era unito nella difesa del paese, con copricapo, fez, turbanti e veli, il popolo che aveva sacrificato i propri figli e le proprie figlie durante la guerra. Immagina di essere un reduce quasi morto di fame che ha combattuto per difendere la repubblica, tornato dalla guerra da tre anni. Mi aspetterei che la tua storia sul cappello sia non meno cupa e tragica del *Il cappotto* di Gogol’. Così come si ritiene che la letteratura russa sia nata dal *cappotto* di Gogol’, allo stesso modo si può dire che la miriade di assurde tragedie vissute dai turchi oggi scaturisca da questo cappello. Di una tradizione che è stata riscoperta, che è rinata, non si può certo dire che sia identica a quella che è esistita in precedenza. Torna carica di un sentimento sempre più forte di rancore o scontento. Questo è il motivo per cui il cappello è ritornato a far parte dell’agenda della Turchia negli anni Novanta e Duemila. Questa volta il cappello rappresentava il simbolo delle donne pro-Atatürk che volevano difendere i valori occidentali contro l’ascesa del conservatorismo di stampo islamico. Queste “zie laiche” sono tuttora riconoscibili, grazie ai loro cappelli. Le “zie”, nella Turchia di oggi, ricordano quegli impiegati in pensione che ancora festeggiano il Primo maggio nella Russia post-sovietica. Eroi di un progetto sociale obsoleto che tentano di mostrare come questo progetto esista ancora.

Il turbante proibito, l’abbigliamento islamico e, ultimo ma non meno importante, il velo, fecero il loro grande ritorno dagli anni Ottanta in poi. Ritornano come i simboli più potenti della crisi culturale della Turchia. ...».¹⁴⁹²

Questa “parabola” sul cappello in Turchia, ci dice molto sul valore simbolico affidato all’abbigliamento, soprattutto nella sua rappresentazione politica. Utilizzato come simbolo del kemalismo (sostituto simbolico del tradizionale *fez*), ed anche per questo deprecato, è riapparso sulla testa delle “zie laiche” in polemica con il velo. Segno e stigma di una nuova, o vecchia, ideologia, il cappello ci parla ancora di una lotta simbolica che attraversa e coinvolge la sfera pubblica e la politica turca.

Ma di questa lotta ce ne parlano ancora altri indumenti, stili, modi di vestire che per il valore simbolico assunto nell’ambito del mondo di vita, hanno acquisito un significato politico di tutto rilievo, ben oltre la loro configurazione meramente estetica.

A certe condizioni politiche e sociali, gli indumenti, come si è visto, travalicando il piano del gusto, dello stile e della moda (ma comunque in concordanza con tali espressioni), diventano simboli politici ed acquistano un significato emblematico capace di mobilitare l’opinione pubblica. La storia della Repubblica turca, nella sua tensione, tra fratture e continuità con l’Impero ottomano, è costellata di tali simboli, ammessi e proibiti, ripensati, reintegrati, rinegoziati e riadattati con visioni innovative.

In questi ultimi anni, ciò che sembra sempre di più caratterizzare il dibattito pubblico sul tema, è la politicizzazione dei simboli religiosi che accompagna quel processo di islamizzazione della società spesso identificato con differenti termini quali “neo-islamismo”, “neo-ottomanesimo” o “dubaizzazione” della società.

II.1.5) Simbolismo “neo-islamico” e islamismo politico

Come si è visto, la rivoluzione kemalista, con il suo nazionalismo e laicismo condotto dall’alto, ovvero quale progetto politico-culturale impegnato a realizzare, con azioni di governo, la nuova Repubblica di Turchia, aveva prodotto inevitabilmente tensioni, contraddizioni e lacerazioni in una società prevalentemente musulmana. Le stesse riforme simboliche, tese ad imporre una nuova ritualità laica e

¹⁴⁹² E. Temelkuran, *Turchia folle e malinconica*, op. cit., pp. 73-6.

un'identità nazionale ripensata su basi e radici pre-islamiche, e volte a sostituire, eliminare e rimuovere residualità dell'immaginario ottomano, tradizionale e retrogrado, avevano incontrato non poche resistenze, soprattutto su base locale, da parte di confraternite religiose e comunità, specialmente rurali, ancorate ad un mondo di vita basato sui precetti dell'Islam e scandito dalla sua organizzazione sociale. Tuttavia, le prime tensioni, su scala nazionale, tra laicità kemalista e rivendicazione islamista quale istanza ideologica riformulata dai ceti sociali in ascesa, si sarebbero verificate a partire dagli anni Cinquanta. Il Partito democratico al governo guidato da Adnan Menderes, che si era presentato col progetto di consolidare la "richiesta di libertà" contro la politica dell'era monopartitica, aveva istituito il proprio regime autoritario, attraverso limitazioni politiche e divieti imposti alla stampa. Adesso le "masse" erano al potere. La chiamata alla preghiera, che fin dalla fondazione della Repubblica si recitava in turco, dal 1950 fu convertita nuovamente all'arabo. Durante il periodo di Atatürk, per circa 13 anni, l'appello alla preghiera si faceva in turco (anche il Corano era stato tradotto in turco). Un passo indietro, dunque, rispetto al laicismo kemalista. Le masse si sentirono finalmente riunite con la loro religione, e ciò era ciò che esattamente volevano.

Tuttavia, anche se apparentemente stabile, il governo Menderes, durante gli anni Cinquanta fu caratterizzato da molteplici tensioni. Come si è visto, vi furono molti cambiamenti, anche sul piano architettonico e urbanistico: si inaugurarono grandi piazze, vennero demoliti i vecchi palazzi per creare posto a nuovi spazi, a nuove vie che, i qualche modo, ricordavano lo stile urbanistico sovietico. Gli ampi viali che in quel periodo vennero costruiti dal comune di İstanbul, causarono la demolizione di migliaia di abitazioni. Furono costruiti nuovi edifici condominiali per la classe media, in stile modernista internazionale, grazie a una nuova legislazione che per la prima volta rendeva possibile possedere singole parti di un edificio. Nei decenni successivi, in tutte le città turche l'abitazione standard della grande maggioranza della popolazione divenne l'appartamento.¹⁴⁹³ In quegli anni prese piede, tra la borghesia urbana, uno stile di vita moderno, sul modello americano: si adottarono comportamenti consumistici, si crearono nuove mode commerciali. L'emblema di questo nuovo stile di vita divenne l'Hilton, Hotel ipermoderno, costruito a partire dal 1952 nel quartiere Elmadağ di İstanbul con gli aiuti del piano Marshall e inaugurato nel 1955. Era più di un hotel: era l'incarnazione dello stile e delle ambizioni degli anni di Menderes.¹⁴⁹⁴ Allo stesso tempo, però, con le migrazioni forzate dalle campagne alle città, venne indebolito il tessuto sociale dei villaggi tradizionali.

La Turchia, che durante la Guerra Fredda si era decisamente schierata con gli Stati Uniti, abbandonò l'idea di raggiungere la totale indipendenza economica e sociale. A Eskişehir, ad esempio, fu abbandonata (per via delle manipolazioni e minacce) una fabbrica di aerei poco prima dell'inizio della produzione. Si preferiva, infatti, (obbligare) l'importazione dagli Stati Uniti.¹⁴⁹⁵

Ed è così che, in questo clima che combinava modernismo e recrudescenze islamiste, cominciò a formarsi l'opposizione dell'élite kemalista e dell'esercito contro il governo Menderes. L'élite

¹⁴⁹³ E. J. Zürcher, *Porta d'Oriente. Storia della Turchia dal Settecento a oggi*, op. cit., p. 280.

¹⁴⁹⁴ Ivi, p. 279.

¹⁴⁹⁵ E. Temelkuran, *Turchia folle e malinconica*, op. cit..

repubblicana trovò nella figura di Musafa Kemal e nella sua eredità sacralizzata (condivisa anche dal Partito democratico) una fonte di resistenza e di radicalismo. Fu invocato Atatürk, il «Capo eterno», per reagire ad ogni possibile «tradimento» nei confronti dello spirito laicista e nazionalista e si faceva appello al suo nome, un simbolo molto potente, per rinnovare l'idea di una Turchia forte, orgogliosa e indipendente di fronte a una Turchia debole, forzata a perdere ancora un'altra volta la fiducia nei propri mezzi e sottomessa agli Stati Uniti di America. Tali convinzioni spinsero molti intellettuali, giovani ufficiali e studenti a elaborare un «neokemalismo» (criticato di essere in gran parte immaginario), distaccato dalla realtà degli anni Venti e Trenta.¹⁴⁹⁶

Proprio le «concessioni» del «Partito democratico» in campo religioso (la nuova arabizzazione dell'*ezan*, appunto, l'appello alla preghiera, l'introduzione facoltativa dell'insegnamento religioso nelle scuole elementari, la creazione di una facoltà di teologia, la legalizzazione delle scuole coraniche, l'autorizzazione al pellegrinaggio sulle tombe di alcuni «santi», la tolleranza verso le confraternite e sostegno del movimento *Nurcu* ecc.) furono considerate come un tradimento dello spirito laicista della rivoluzione. Menderes usò il richiamo ai sentimenti religiosi soprattutto durante le campagne elettorali. Al congresso del Partito Democratico (DP) del 1958 dichiarò apertamente che la Turchia doveva considerarsi uno Stato musulmano e come tale avrebbe dovuto rimanere.¹⁴⁹⁷

Come svolta simbolica di importante rilievo politico e sociale, l'appello alla preghiera in arabo fu reso, dunque, di nuovo legale (e adottato subito in ogni moschea del Paese); l'insegnamento religioso venne esteso, e ora i genitori dovevano scegliere se rifiutarlo invece di doverlo richiedere espressamente. Crebbe il numero delle scuole per predicatori, si registrò un deciso aumento del numero delle moschee in costruzione e fu di nuovo permessa la vendita di libri a carattere religioso. Si veniva, in tal modo, incontro alla sensibilità della popolazione musulmana riducendo i limiti alla libertà di espressione dei sentimenti religiosi e combattendo, altresì, alcune tendenze laiciste dei kemalisti (artefici, come si è visto, di una strategia di modernizzazione basata su una visione positivista del mondo, nella quale la religione era vista come un ostacolo al progresso verso la ristrutturazione dello Stato e della società). Nel difendere tali riforme, Menderes faceva una distinzione tra le riforme kemaliste che si erano pienamente affermate (e di conseguenza dovevano essere mantenute) e quelle che al tempo di Mustafa Kemal erano state ritenute necessarie, ma non erano entrate pienamente nell'uso. E nella sua opinione queste ultime potevano adesso essere revocate senza intaccare il carattere laico della Turchia.

È in questo spirito che appunto, sotto Menderes, si giunse a una cosiddetta «rinascita dei valori musulmani». E fu in questo contesto che, nel 1951, furono riaperte – si è già detto – le scuole *imam Hatip* (istituti di chiara impronta religiosa aboliti da Atatürk tra il 1931-32) che tornarono a essere un ramo separato del sistema scolastico statale. Da allora, la diffusione di queste scuole diventò un fenomeno inarrestabile, dimostrando anche il bisogno di un sistema scolastico orientato religiosamente e la sentita necessità sociale di consentire un'educazione «islamica». Ovviamente tale bisogno nasceva, non solo dal fatto che il nuovo sistema messo in moto da Atatürk non aveva avuto il tempo necessario

¹⁴⁹⁶ H. Bozarslan, *La Turchia contemporanea*, op. cit., p. 64.

¹⁴⁹⁷ A. N. Yücekök, *Türkiye'de din ve siyaset*, Gerçek, İstanbul, 1971, p. 90.

per diventare la “normalità”, ma anche come risultato delle sistematiche lavaggi del cervello ai fini di un uso strumentale della religione per poter controllare le masse.

Sotto il governo dei democratici, dunque, la Turchia se da un lato accelerò il suo sviluppo, dall’altro, soprattutto sul piano delle politiche religiose, aumentò anche le contraddizioni, così da portare nel 1960 a agitazioni che indussero i militari, fedeli al kemalismo, a un colpo di stato. Menderes venne giustiziato (messo a morte per impiccagione). Soltanto nel settembre del 1990, dopo la sua riabilitazione, sono stati infine concessi a Menderes i funerali di Stato a İstanbul. L’esercito, fedele al kemalismo, consapevole del ruolo di guardiano della Rivoluzione e della Repubblica laica e nazionalista e custode dei valori costituzionali, non poteva, del resto, non reagire rispetto alle “aperture” in campo religioso promosse dal governo di Menderes (trattandosi però di una reazione molto discutibile).

Dopo l’impiccagione di Menderes venne instaurato il cosiddetto «Regime dei colonnelli», regime militare che sostituiva la democrazia parlamentare con il principio delle «forze dinamiche» (*zinde kuvvetler*). Proclamava di seguire la volontà di Mustafa Kemal, unico riferimento simbolico in grado di assicurargli una legittimità.

Non serve ora ripercorrere gli eventi della storia della Turchia repubblicana, già trattati nel precedente capitolo, che videro il Paese procedere tra colpi di stato e governi militari. Va tuttavia ricordato che ormai le premesse per un inesorabile processo di “ri-islamizzazione” sociale erano state avviate, e malgrado i tentativi di contenimento da parte dei kemalisti, tale processo avrebbe pian piano trovato un suo più facile percorso.

Menderes aveva, in effetti, rappresentato l’inizio di uno sviluppo nel corso del quale sarebbe diventato sempre più evidente che in Turchia non sarebbe stato possibile sostenere un ordine sociale rigorosamente laico secondo l’accezione kemalista e proprio perché Menderes era il primo politico di un’ideologia nuova e alternativa, la reazione della dirigenza militare lo colpì in modo particolarmente duro.

Ancora oggi, malgrado le circostanze degradanti della sua esecuzione, Menderes non è stato dimenticato. Anzi, la sua memoria è stata addirittura strumentalizzata, quattro decenni dopo, all’inizio del XXI secolo. Come si è ricordato, dal 1987 l’aeroporto internazionale di İzmir è intitolato al politico condannato a morte. Nel 1990 i suoi resti sono stati traslati dalla prigione dell’isola di İmralı a İstanbul: questo, da un punto di vista simbolico, ha rappresentato un ulteriore passo verso la sua riabilitazione. È stato poi sepolto in un mausoleo monumentale nei pressi delle storiche mura bizantine della città sul Bosforo, dove nel 1993 è stato sepolto anche un altro presidente intellettualmente affine che gli è succeduto in carica, Turgut Özal. Inoltre il grande viale di accesso che parte dal centro cittadino e passa accanto al cimitero porta, oltre al nome antico *Vatan Caddesi*, anche il nome *Adnan Menderes Bulvarı*. Nel 2006 la vita di questo controverso presidente del Consiglio è stata raccontata in uno sceneggiato televisivo turco. Nel luglio dell’anno seguente, poi, il presidente del Consiglio di orientamento islamico Recep Tayyip Erdoğan si è fatto ritrarre su un manifesto per la campagna elettorale in corso accanto a

una fotografia di Menderes, un politico che egli evidentemente considerava un suo predecessore e che utilizzava in modo del tutto consapevole per i suoi intenti propagandistici.¹⁴⁹⁸

Ancora oggi, fatto di rilievo simbolico, nella città di Nevşehir vi è una grande statua di Menderes raffigurato con una mano alzata in quell'atteggiamento imperioso che altrimenti si vede solo nell'iconografia stereotipata dei monumenti di Atatürk, e sempre a lui sono dedicate un'università e un'autostazione.

Comunque sia, tornando un po' indietro, gli anni '90 in Turchia furono quelli delle coalizioni politiche e delle crisi economiche. Fu eletta primo ministro Tansu Çiller, sotto il cui governo fu condotta nel 1995 una vasta azione militare contro i curdi dell'Iraq. Dopo che il governo Çiller fu travolto da un'ondata di scandali, e più importante, da una grandissima crisi economica dove fu proprio Çiller ritenuta responsabile, le elezioni del 1995 videro la vittoria relativa del partito islamico "Refah Partisi" ("Partito del benessere", RP), il cui leader, Necmettin Erbakan, solo nel 1996 poté formare un governo superando le ostilità dei partiti laici. L'RP diventò, comunque, la prima formazione politica del Paese, giocando un ruolo essenziale contro la disintegrazione del sistema turco.

Il partito di Necmettin Erbakan (l'RP, *Refah Partisi*, il "Partito del benessere"), in effetti, era il primo della Turchia a perseguire una linea ideologica dichiaratamente islamista, avventurandosi così più in là dell'ideologia imperniata sull'islamismo che era stata adottata da Adnan Menderes. Anche se politici come Adnan Menderes, Süleyman Demirel e Turgut Özal avevano, infatti, insistito affinché all'Islam venisse consentito di assolvere una funzione più marcata e rilevante nella vita pubblica (ma senza che nessuno dei tre potesse essere considerato di filo islamista), soltanto adesso, con Erbakan, in un clima di frustrazione e malessere, la Turchia si lanciò oltre le barriere del tabù islamista, lasciando al governo la possibilità di prendere apertamente posizione a favore di uno Stato di chiara ispirazione islamica e di valutare l'ipotesi di abolizione della Costituzione secolare e laica.¹⁴⁹⁹

Erbakan entrò nella coalizione del governo nel giugno del 1996, e divenne primo ministro.¹⁵⁰⁰ Nell'RP (partito che possedeva e gestiva media, giornali e televisioni), il campo dei servizi sociali, dell'educazione e della comunicazione ebbe un'importanza strategica. Erbakan, oltretutto, aveva costruito gran parte del suo «stile carismatico» su simboli e gesti, che avevano costruito, per secoli, l'autorità dei capi della «confraternità», e aveva amministrato «il partito come se si trattasse di una comunità spirituale (*cemaat*)».

In effetti, nel periodo di un kemalismo non più dominante, le confraternite avevano pian piano fatto emergere élite e gruppi di potere. Il successo delle confraternite era dovuto in buona parte dal fatto che tali istituzioni avevano sempre incentivato istruzione, pratica religiosa e organizzazione assistenziale. Alcune confraternite, dopo essere state abolite dalla legislazione kemalista, avevano continuato a vivere in clandestinità e più o meno indirettamente avevano esercitato una loro influenza su aggregazioni e

¹⁴⁹⁸ G. Schweizer, *Capire la Turchia. Da Atatürk a Erdoğan*, op. cit., pp. 197-8.

¹⁴⁹⁹ G. Schweizer, *Capire la Turchia. Da Atatürk a Erdoğan*, op. cit., p. 232.

¹⁵⁰⁰ Il partito di Erbakan aveva vinto le elezioni di Istanbul del 1994 e sindaco della metropoli di Istanbul era diventato Erdoğan.

schieramenti politici. Avevano riservato attenzione alle classi più basse con attività educative, con aiuti diretti e attraverso varie fondazioni.

Nel 1997, però, i militari (sempre fedeli al kemalismo e allo Stato laico) imposero, come si è visto, la caduta del governo (con un colpo di Stato “virtuale”, “postmoderno”), al quale seguì un debole governo di coalizione con a capo Mesut Yılmaz, che si fece interprete di una energica reazione anti-islamica. L’esercito, che mal tollerava il nuovo regime, costrinse Erbakan alle dimissioni.

In realtà, proprio il 28 febbraio 1997, i carri armati cominciarono a sfilare per le strade di Sincan, nella provincia di Ankara. Si rendeva, infatti, necessaria, un’intimidazione militare per un’amministrazione pubblica conservatrice ed islamica, evidentemente impegnata a negare la laicità dello Stato. Si crearono così le condizioni per un golpe, senza che questo venisse poi effettivamente attuato. Pochi giorni prima era avvenuto un incidente d’auto nella contea di Susurluk (conosciuto come “l’incidente di Susurluk”). I passeggeri della Mercedes che si scontrò con un camion erano un parlamentare del partito al governo, un capo della polizia e un ex militante fascista con un documento falso.

Come sappiamo, malgrado il controllo dell’esercito laico, gli sforzi dell’élite kemaliste, e il golpe virtuale, il processo di re-islamizzazione sociale condotto dall’Islam politico avrebbe continuato comunque a procedere inarrestabile per vie culturali, riallacciandosi a più risalenti tradizioni. Già a partire dal governo di Menderes, in effetti, i politici di orientamento islamico presero decisamente posizione a favore dell’equipollenza delle scuole *imam Hatip* rispetto alle scuole statali. Questo sviluppo avrebbe subito una pausa d’arresto di alcuni anni, allorché, nel 1980, i militari posero in atto un altro colpo di stato per arginare il crescente potere del “Partito di salvezza nazionale” d’ispirazione islamica, nonché di alcuni partiti nazionalisti estremisti. Tuttavia, le Forze armate non fecero neanche in tempo a indire nuove elezioni democratiche nel 1983 che le scuole *imam Hatip* avevano già cominciato a espandersi senza incontrare più ostacoli.

Molti dei dirigenti dell’AKP di Erdoğan appartengono proprio a questo nuovo tipo di élite colta d’orientamento islamico che ha conseguito un diploma nelle scuole con indirizzo religioso e da lì ha proseguito gli studi all’Università. Proprio questi diplomati delle scuole *imam Hatip*, seppure con chiare tendenze islamiste, hanno comunque condotto, fino a un certo momento, una politica in qualche modo filo-occidentale.¹⁵⁰¹ Ed è proprio in questa congiuntura che vanno ricercati i processi simbolici ascrivibili al fenomeno del cosiddetto “neo-islamismo”.

Nel 1994, ad esempio, ad Ankara, si è scatenata una polemica sui simboli religiosi che abbiamo già in parte descritto raccontando del cambiamento dello stemma cittadino. Ciò avvenne proprio nella metropoli che Atatürk aveva scelto di fare diventare la nuova capitale della Turchia, prendendo come modello le città occidentali e facendo in modo che nulla più potesse richiamare alla memoria le “arretrate tradizioni islamiche”. Il sindaco di Ankara, eletto appunto nel 1994 con i voti raccolti dal “Partito del benessere” introdusse un nuovo stemma della città: i quattro minareti della moschea di Kocatepe. Questa moschea era stata costruita fra il 1967 e il 1988 con i soldi raccolti grazie a donazioni private, ma soprattutto con i finanziamenti giunti dall’Arabia Saudita. Il nuovo luogo di culto aveva una capienza

¹⁵⁰¹ G. Schweizer, *Capire la Turchia. Da Atatürk a Erdoğan*, op. cit., pp. 277-9.

di 20mila persone e, sotto il profilo dell'impianto architettonico, superava addirittura la moschea di Solimano il Magnifico a İstanbul. Il suo profilo è pienamente visibile anche da lontano e sovrasta la fisionomia urbana, come simbolo di una religiosità politicamente amplificata, superando per importanza persino il colossale mausoleo di Atatürk eretto sulla collina di Amlak Kabir.¹⁵⁰²

Tale scelta simbolica rappresentava di per sé una provocazione per i kemalisti e dimostrava ormai la capacità dei nuovi governanti di dare una nuova configurazione politica ai simboli religiosi dell'Islam, gli stessi oscurati e messi in ombra dal laicismo kemalista.

Sempre nello stesso periodo, altri simboli di ispirazione islamista trovarono una loro circolazione in Turchia. Non solo simboli altisonanti, di alto valore estetico, ma anche simboli più dozzinali e comuni, ma proprio per questo in grado di penetrare negli strati più inconsapevoli e irriflessi della vita quotidiana. Come nel caso del tappeto da preghiera di plastica, ricordato anche da Ece Temelkuran. Questo tappeto, di foggia economica e squallida, all'inizio degli anni Novanta, si trovava speso, arrotolato (ma sempre pronto per l'uso), in molti uffici dei piccoli e medi imprenditori conosciuti come le «Tigri dell'Anatolia» perché avevano contribuito allo sviluppo dell'economia in Anatolia centrale. In sostanza, bisognava avere e far sfoggio di questo tappeto per “fare affari”, per essere credibili e dimostrare l'appartenenza al “movimento”. Non bastava essere credenti, doveva essere ben visibile per chiunque, in tutto il Paese.

«Questo fu il motivo per cui – commenta Temelkuran – gli anni Novanta videro un tale sviluppo, del tutto nuovo per la Turchia: il movimento faceva in modo che le moschee traboccassero, letteralmente, perché i passanti a malapena riuscivano a passare. I fedeli crebbero a tal punto che le moschee non riuscivano più a contenerli e quando questa marea divenne una potenza politica ed economica, il conflitto tra laici e conservatori islamici raggiunse dimensioni tali da mettere in ombra tutti gli altri conflitti. Ma al contempo tutti gli altri conflitti non cessavano certo di esistere».¹⁵⁰³

La battaglia per i simboli iniziò a colonizzare sempre di più la sfera pubblica. Non appena gli ambienti laici cominciavano a mostrare la propria preoccupazione riversandosi nelle piazze delle grandi città a far sventolare le bandiere, la fazione opposta condannava queste manifestazioni repubblicane perché antiquate, insinuava che fossero a favore dell'esercito e del golpe e che invocassero l'interferenza dei militari. Iniziò così la grande stagione degli epici discorsi di stampo nazionalista infarciti di riferimenti alla religione.

Recep Tayyip Erdoğan, il “capo”, l’“alto”, i “boss”, il “sultano”, nel 1994 venne eletto sindaco di İstanbul. La sua vittoria fu lanciata da Erbakan, che comparve insieme a lui in molte apparizioni pubbliche. Erdoğan mirò ai voti dei musulmani. Promise di costruire una mega moschea in piazza Taksim. Si impegnò ad aprire al culto, come si è detto, Ayasofya. Annunciò progetti per la chiusura dei postriboli e per la proibizione della vendita di contraccettivi e dell'alcol.

Dei caratteri simbolici di questo nuovo “neo-islamismo” politico parleremo anche nei paragrafi seguenti. Per ora, comunque, per dare un disegno più generale del contesto politico entro il quale i nuovi simboli (restaurati, riformulati o ricreati) hanno trovato una loro precisa significazione, vale la pena

¹⁵⁰² Ivi, p. 237.

¹⁵⁰³ E. Temelkuran, *Turchia folle e malinconica*, op. cit., p. 109.

spendere alcune parole sul passaggio al presidenzialismo ultimamente promosso dal Presidente Erdoğan.

In effetti, il fatto che il sistema presidenziale, implementato da Tayyip Erdoğan, sia passato attraverso regolamenti costituzionali, significa un cambiamento nel sistema amministrativo dello Stato per la prima volta nella storia della Repubblica turca. Contro il sistema parlamentare che ha creato nella Repubblica di Turchia una cultura statale e amministrativa, vengono proposti un esecutivo “forte” e un Presidente “altrettanto forte” per guidare l’esecutivo. Ciò vuol dire che i simboli, i valori e i rituali formati nella cultura politica parlamentare troveranno sostituzione nei simboli, nei valori e nei rituali del sistema presidenziale. Il governo, che ha fissato gli obiettivi per il 2023, data emblematica e altamente simbolica perché in coincidenza con le celebrazioni dei 100 anni dalla fondazione della Repubblica turca, già da tempo è impegnato in una trasformazione simbolica e culturale della società turca, tale appunto da preparare il campo al passaggio politico e costituzionale. Per dare un’idea di questo imminente passaggio è bene ritracciarne, in breve, le tappe fondamentali.

Dopo il mancato colpo di Stato del 2016, il referendum costituzionale del 16 aprile 2017 e la decisione di Erdoğan di anticipare le elezioni presidenziali e parlamentari al 24 giugno 2018 hanno chiaramente risposto al suo disegno politico di concentrare nella carica presidenziale – e dunque in sé – amplissimi poteri, dando vita a quello che alcuni politologi hanno chiamato il “super-presidenzialismo alla turca”.

Il referendum è stato di cruciale importanza per il sistema politico del Paese. Incidendo sulla forma di governo e dunque sull’allocazione dei poteri, tale referendum ha sancito il formale passaggio ad un presidenzialismo e ampliato notevolmente i poteri del Presidente della Repubblica. Tuttavia, tale situazione politica è il frutto di un graduale mutamento della forma di governo. Il referendum costituzionale deve essere, infatti, collegato alla consultazione popolare del 21 ottobre 2007, la quale ha introdotto l’elezione a suffragio universale diretto del Presidente della Repubblica; in tal senso le prime elezioni con questo sistema si sono celebrate nel 2014 e hanno portato proprio alla vittoria di Erdoğan.

In occasione del referendum del 16 aprile 2017, i cittadini turchi sono stati chiamati a decidere circa l’approvazione di diciotto emendamenti costituzionali, i quali sono stati proposti dall’AKP e dal Partito del Movimento Nazionalista (MHP). In un primo momento, le proposte di modifica erano ventuno, tuttavia la commissione costituzionale parlamentare, adibita a tali analisi, ne ha respinte tre.

Sono stati circa cinquanta milioni i cittadini che il 16 aprile 2017 si sono presentati alle urne, pari all’85.32% degli elettori registrati, il che testimonia l’ampia risonanza e il coinvolgimento popolare del referendum, il quale si è concluso con la vittoria del sì che ha ottenuto il 51.41% dei voti; tale referendum ha rappresentato un’ulteriore vittoria personale di Erdoğan che, in seguito alle elezioni del 24 giugno 2018, ha ormai realizzato il suo sogno di divenire un Presidente della Repubblica dai “super-poteri”.

Per comprendere i mutamenti che hanno interessato (e che tutt’ora interessano) il sistema politico turco, il quale tende verso un connubio tra autoritarismo e “super-presidenzialismo”, è opportuno ricordare le modifiche costituzionali apportate dal referendum, le quali hanno di fatto rafforzato le funzioni del Presidente della Repubblica, enfatizzando il ruolo personale di Erdoğan (che negli ultimi anni non ha esitato ad esercitare poteri al di là del dettato costituzionale). Sebbene gli emendamenti siano diciotto,

sono cinque i grandi mutamenti che hanno interessato il sistema politico turco. In primo luogo, si registra il formale passaggio da una forma di governo parlamentare ad una presidenziale (e ciò comporta una nuova allocazione del potere esecutivo, la cui titolarità viene attribuita al Presidente della Repubblica, essendo abolita la carica di Primo Ministro); il referendum ha inoltre ridotto il numero dei membri di alcuni organi giurisdizionali e modificato la procedura di impeachment, richiedendo maggioranze dei 3/5 e dei 2/3 rispettivamente per l'avvio e l'approvazione. Comunque sia, le modifiche più interessanti concernono le funzioni attribuite al Presidente della Repubblica, il quale è divenuto titolare dei poteri di: emanare decreti aventi forza di legge e non soggetti al controllo parlamentare ovvero giurisdizionale; decretare lo stato di emergenza; sciogliere il Parlamento; nominare e rimuovere i ministri senza il voto parlamentare; nominare sei dei tredici membri del Consiglio dei Giudici e dei Pubblici Ministri.

Il contesto in cui si è svolta la consultazione popolare, caratterizzato da manipolazione e controllo mediatico, può essere considerato come una delle ultime testimonianze della deriva autoritaria dell'odierna Turchia. L'esito del referendum ha infatti incontrato le denunce dei partiti di opposizione e di alcuni osservatori internazionali; i primi hanno ufficialmente richiesto un ulteriore conteggio delle schede, ritenendo falsi i risultati diffusi dall'Agenzia di Stato – il no avrebbe ottenuto il 52% dei voti – e denunciando numerosi brogli elettorali, laddove i secondi hanno criticato le modalità con cui si è svolto il referendum stesso (oltretutto, il rapporto stilato dall'OSCE ha pubblicamente affermato che *la consultazione si è svolta in un clima politico in cui le essenziali libertà fondamentali per un processo sinceramente democratico sono state ridotte dallo stato d'emergenza e le due parti non hanno avuto le stesse opportunità di presentare le loro ragioni agli elettori*. Inoltre, nello stesso rapporto si legge che *la consultazione non ha rispettato gli standard internazionali in vari ambiti*).¹⁵⁰⁴

Tuttavia, l'esito del referendum è stato ritenuto valido e gli emendamenti sono già entrati in vigore; la riforma costituzionale che porta la firma di Recep Tayyip Erdoğan ha così preso il via. Il suo disegno politico è continuato con le elezioni presidenziali e parlamentari del 24 giugno 2018, le quali sono state le prime a svolgersi con le nuove modalità introdotte dal referendum del 16 aprile 2017. Erdoğan ha ottenuto il 52.59% dei voti al primo turno, essendo così riconfermata la sua carica alla Presidenza della Repubblica fino al 2023. Quanto alle elezioni parlamentari, l'AKP e l'MHP hanno deciso di allearsi, andando a costituire la coalizione denominata "Alleanza Popolare". Le elezioni si sono concluse con la vittoria di questo schieramento, che ha ottenuto il 54% dei voti, divisi tra il 42.5% dell'AKP e l'11,5% del MHP. Come già accaduto in occasione del referendum del 16 aprile 2017, le elezioni del 24 giugno 2018 si sono celebrate in un clima caratterizzato dalla permanenza dello stato di emergenza, dalla difficoltà di accesso ai media riscontrata dalle opposizioni e dal controllo politico sul comitato elettorale, sui media e sulle testate giornalistiche; a ciò poi si aggiungano le denunce di brogli elettorali da parte delle forze di opposizione.

¹⁵⁰⁴ Anche il Consiglio d'Europa si è espresso in merito, affermando che il referendum non ha rispettato gli standard imposti, sia perché la competizione è stata impari, essendosi svolta in un contesto in cui le due parti non hanno avuto eguali opportunità durante la campagna, sia perché sono state ritenute valide un milione e mezzo di schede elettorali non timbrate e dunque suscettibili di manipolazione.

In tale scenario politico, che vede Erdoğan titolare esclusivo del potere esecutivo, ormai solo alla guida del Paese, forte dell'appoggio della maggioranza parlamentare e del supporto del suo partito (che gode della maggioranza in seno all'organo legislativo) nonché al riparo dalle opposizioni e dalla magistratura, il progetto di islamizzazione della società sembra poter procedere senza particolari intoppi di carattere istituzionale. E il sentore di ciò può essere già valutato, appunto, a livello simbolico. Da ultimo, infatti, una proposta di legge ha rinfiammato il conflitto tra tradizionalisti islamici e laici progressisti. Questa la proposta.

A dispetto delle proteste di piazza e di quelle che sono arrivate in Parlamento, per volere dell'esecutivo, chi è accusato di violenze sessuali potrà uscire di prigione, evitare la condanna e “riparare” sposando la propria vittima. A patto che la differenza d'età fra i due sposi sia minore di 10 anni.

Di qui, il vecchio concetto di “matrimonio riparatore” ha ripreso nuovo slancio, dopo appunto che l'AKP ha deciso di rilanciare una proposta di legge che se non è molto piaciuta nelle grandi città dell'Ovest turco, ha trovato invece vasti consensi negli strati più larghi dell'Anatolia e del profondo Sud est. Non è la prima volta che il partito ci prova. Ma dopo aver ritirato la bozza di legge nel 2016 per le proteste e l'indignazione dell'opinione pubblica, adesso Erdoğan si è sentito più forte.

Nei primi di gennaio 2020, annacquato in un pacchetto più ampio di riforma del sistema giudiziario, il testo sul “matrimonio riparatore” era stato portato all'Assemblea di Ankara. Dove però le deputate del partito repubblicano, all'opposizione, lo avevano subito contestato con una vivace protesta. I video mostrano le parlamentari della compagine istituita a suo tempo da Atatürk, battere con i palmi aperti i banchi parlamentari, e poi alzarsi, di fronte ai colleghi conservatori, a cantare una canzone cilena subito cantata in strada.

Poco dopo, in una piazza di Istanbul centinaia di donne, controllate a vista dalla polizia, si sono riunite per ballare il brano che termina con le parole: "Lo stupratore sei tu!". L'interpretazione non è piaciuta a Erdoğan il quale ha ripreso la vecchia bozza di legge, per portarla in Parlamento. Ancora una volta il conflitto tra governo conservatore e forze laiche si è scaricato sulla piazza, con i limiti di legge consentiti in Turchia a manifestazioni che non eccedano nelle dimostrazioni. Si tratta anche di una battaglia di dati, numeri e cifre sulle violenze ai danni delle donne. Ma è soprattutto uno scontro simbolico di approcci diversi, quello laico e quello islamista tradizionale. Quest'ultimo ormai sembra avere il sopravvento.

I segni di tutto ciò sono già visibili, come si è ricordato, nell'impronta “neo-ottomana” data da Erdoğan alla sua politica estera e riflessa nella realizzazione scenica del marchio simbolico del suo apparato di potere. Il “Palazzo Bianco” di Ankara, sede presidenziale (come il Palazzo ottomano di Dolmabahçe, dove ha oltretutto installato un suo ufficio) mostra il connubio simbolico tra “neo-ottomanismo” del “Presidente-Sultano” e l'ascesa del suo potere politico.

Atatürk, si ricorderà, per dare un nuovo corso alla costituzione politica di una nuova Repubblica turca, aveva radicalmente interrotto la tradizione culturale ottomana, sostituendo la simbologia islamista dell'Impero con i simboli del laicismo e nazionalismo moderni (e, soprattutto, tornando ad una tradizione simbolica capace di attingere ai miti anatolici – specialmente ittiti – pre-islamici). Solo in tal

modo, dal suo punto di vista, la Turchia poteva ritrovare una sua integrazione culturale in grado di conferire al popolo una autentica e vera identità nazionale, anche perché, nel momento che Atatürk ha dovuto prendere in mano la situazione, quella ottomana stava oramai da tempo subendo una sistematica contaminazione per colpa delle manipolazioni esterne e dei radicalismi pericolosi.

Al contrario Erdoğan ha finito per richiamare la potenza dell'Impero ottomano e la sua tradizione religiosa come base immaginifica di una nuova società moderna e, al contempo, conservatrice. Ha cercato così di oscurare con una nuova campagna simbolica (soprattutto mediatica) il simbolismo militare e laicista dei precedenti regimi. La promessa che grazie a questa nuova cultura il popolo turco si sarebbe finalmente riconciliato col suo passato è ciò che è piaciuto agli elettori dell'AKP. Un partito annunciava finalmente che i turchi erano i potenti discendenti degli Ottomani e che potevano procedere verso una precedente identità splendida e imponente, come quella rappresentata dalla serie televisiva *Muhteşem Yüzyıl*, "Il secolo magnifico", ambientata all'epoca di Solimano I. Occorreva rivisitare la cultura con i mezzi dell'arte; e, al contempo, bisognava andare al passo con i tempi, quelli richiesti dalle nuove forme emergenti del capitale internazionale. Attraverso la *Toplu Konut İdaresi* (Toki – Amministrazione degli alloggi pubblici) sono stati costruiti molti centri commerciali, multisale e impianti sportivi, nonché appartamenti di lusso per la ricca borghesia, soprattutto ad Ankara e İstanbul: al "neo-islamismo" e al "neo-ottomanismo" si associava la cosiddetta "dubaiizzazione della società" un progetto molto ben strutturato per trasformare l'individuo in un essere che porta sulle proprie spalle il consumo obbediente di una società con valori conservatori.

II. 2) Simboli della nazione

Come si è visto, negli ordinamenti repubblicani, come appunto la Turchia moderna, l'azione politica e il potere non possono essere giustificati e legittimati soltanto attraverso la forza, ma hanno bisogno del consenso popolare (e di una "guida" capace di orientare il consenso) e ciò, come ormai si può ben capire, necessita di una forte componente simbolica, capace di catalizzare e aggregare le masse e di conferire un'identità nazionale al popolo.

A partire dall'affermarsi del kemalismo, il mondo dei simboli identitari turchi (il suo simbolismo "politico") si è sviluppato, lo abbiamo già visto, in senso, soprattutto, nazionalista e laicista. E ciò ha comportato una fucina simbolica diffusa e travasata in toponimi, solennizzata in luoghi di culto, celebrata in rituali pubblici e innalzata attraverso monumenti.

Già di per sé, la legittimità della laicità nella Repubblica turca, conquistata con la guerra indipendentista di Mustafa Kemal, costituisce un fattore simbolico e identitario di indiscutibile valore ed è il frutto irrinunciabile del processo rivoluzionario che ha condotto alla moderna Turchia; si è trattato, in altre parole, di un processo coesivo senza precedenti, anche se incardinato in quella forza di coesione dell'Islam che non ha mai comunque comportato, in linea di massima, un ripudio radicale dei principi laicisti dello Stato laico e dello sviluppo del Paese nel suo progetto di modernizzazione.

Come è noto, i principi e i programmi kemalisti, dopo la vittoria contro i poteri imperialisti, si sono comunque ispirati ai progressi delle culture occidentali, con alcune variazioni e adattamenti alla realtà turca e qualche anticipazione rispetto alla stessa Europa. In Turchia, oltretutto, si sono verificati cambiamenti precoci rispetto all'Occidente e ciò, soprattutto, per via del pragmatismo dei paradigmi rivoluzionari kemalisti.

Alcuni principi che guidarono la lotta indipendentistica nacquero durante la rivoluzione stessa, sotto l'impeto dell'urgenza, del bisogno d'agire. Si può dire, in generale, che le aspirazioni che hanno condizionato la vita sociale e istituzionale dello Stato hanno mostrato la loro peculiarità nel fatto di essere state immediatamente tradotte nell'azione, di aver avuto una forte ricaduta simbolica sulla coesione sociale reale, di aver dato luogo a sinergie e alleanze fra risorse diverse, fra capi religiosi, forze conservatrici e rivoluzionarie.¹⁵⁰⁵ Sul piano dell'azione e della condivisione, il kemalismo istituzionalizzato, già nel periodo della guerra di indipendenza, ha dato vita a un movimento di forza straordinaria. Tra coloro che aderirono al programma rivoluzionario vi erano combattenti della resistenza, élite, gente comune e il popolo dell'Anatolia che aveva vissuto la Guerra sul campo, essendo stato testimone delle azioni del "Salvatore". Tra quelli che non volevano aderire c'erano coloro che stavano a Istanbul dove non si vedeva la guerra sul campo (che erano sotto l'influenza dei poteri stranieri ancora forti nella "città") e gli ex potenti dell'Impero Ottomano che non volevano perdere i privilegi che avevano.

Anche alle varie Società di difesa dei diritti e alla stessa Grande Assemblea Generale contribuirono forze di diversa estrazione raccolte nell'idea e nella volontà di opporsi e respingere le invasioni esterne. Queste società rappresentarono sia fronti di resistenza politica popolare, sia luoghi di confronto tra turchi di diversi ceti e con differenti esperienze alle spalle.

La rivoluzione di Mustafa Kemal riuscì a trasformare le popolazioni delle zone di guerra, in particolare del Nord-Ovest e della costa occidentale, aggregandole (anche sul piano simbolico) in un ideale nazionalista. Nacquero compagnie di gruppi in lotta accanto alle truppe dell'esercito. Le narrazioni popolari dei combattimenti fra rivoluzionari e truppe nemiche sono costellate di sacrifici eroici, simboli e speranze condivise. Su questa base i Turchi passarono, attraverso le ideologie dell'"anti-ottomanesimo", del "pan-islamismo" e del "pan-turchismo".

I rappresentanti delle varie componenti sociali che entrarono nelle file dei seguaci di Mustafa Kemal erano funzionari dello Stato, coalizzati con le élite dei proprietari terrieri e con alcuni leader religiosi (all'inizio, infatti, le componenti tradizionali religiose si allearono con Mustafa Kemal). La prima Grande Assemblea Nazionale (1920-23) includeva, oltre a un gran numero di funzionari (43%), una porzione di commercianti (12%), di agricoltori (6%) e molti membri di formazioni religiose (17%). Le alleanze non durarono poiché molti rappresentanti non erano pronti a lottare a lungo spalla a spalla. Da un certo momento in poi, il calo delle presenze di uomini delle istituzioni religiose fu l'effetto della tendenza dei programmi governativi alla laicizzazione.¹⁵⁰⁶ I rappresentanti religiosi sintomaticamente

¹⁵⁰⁵ A. Kazancıgil, E. Özbudun (eds), *Atatürk: Founder of a Modern State*, Hurst and Co., London, 2006, p. 27.

¹⁵⁰⁶ A. Destro, *I volti della Turchia. Come cambia un paese antico*, Carocci, Roma, 2012, p. 183.

diminuiro dal 17% nel 1920 ad 11% nel 1923, a 4% nel 1927, a 3% nel 1931, a 2% nel 1939 e all'1% nel 1943.¹⁵⁰⁷

Come si è visto, il nuovo Stato, chiamato Turchia, diventò una Repubblica nel 1923. Già nel novembre 1922 il Parlamento, riunitosi ad Ankara, aveva deposto il sultano Mehmed VI. Ma dopo la firma del Trattato di pace di Losanna il parlamento proclamò la repubblica e il 29 ottobre il generale Mustafa Kemal *Paşa* fu nominato presidente per acclamazione. La nuova capitale diventò Ankara anziché İstanbul, dato che proprio ad Ankara si trovava, già dal 1919, cioè dall'inizio della rivolta contro il sultano, il quartier generale dell'armata turca.

Negli anni successivi Atatürk mise in pratica i principi fondamentali sui quali si basava il suo pensiero e introdusse alcune riforme molto importanti per trasformare la Turchia in una nazione unita, indipendente, laica e moderna.

Da allora le riforme kemaliste proseguirono a ritmo rapido: la capitale, come si è detto, fu trasferita (strategicamente e simbolicamente) da İstanbul ad Ankara, lo Stato fu laicizzato, venne introdotto l'alfabeto latino, emanato un codice civile adatto alla vita moderna, si assicurò la libertà religiosa, la donna fu sottratta alle restrizioni dei costumi tradizionali, furono introdotte riforme dell'istruzione inferiore e superiore. Tra le prime iniziative tese a mettere in pratica i principi del programma politico, nazionalista e laicista, ci furono, come si è visto, la chiusura delle scuole religiose in favore di un sistema di istruzione pubblica centralizzato, l'abolizione dei tribunali religiosi e la cancellazione del divieto alla vendita e al consumo di bevande alcoliche.

Popolo, laicità e nazione finirono, dunque, per diventare dimensioni simboliche essenziali per definire l'identità culturale della Turchia repubblicana moderna.

In effetti, la politica di Mustafa Kemal spostò precocemente il fulcro delle proprie operazioni all'esterno dei luoghi simbolici (ottomani) consacrati da secoli al potere e alla politica, ormai usurati. L'area centrale anatolica non era considerata soltanto una regione lontana dall'influenza del sultano, ma un luogo dotato di una propria configurazione culturale (pre-islamica, ittita, ecc.). Un luogo dunque, come in parte si è visto, capace di offrire importanti risorse e risonanze simboliche utili alla creazione della nuova nazione, laica e moderna; una nuova nazione ispirata ai modelli occidentali ma con radici in una cultura "turca" (non "ottomana") ancora, in parte, da rendere visibile e attuale in vista della creazione politica di un corpo sociale unito e coeso nella sua identità di popolo.

Nella precedente parte della tesi si è cercato di mostrare come per la realizzazione di tale funzione politica i simboli rivestono un ruolo essenziale, proprio per la loro capacità di favorire l'integrazione culturale e sociale e di conferire un sentimento (emotivo) a progetti ideali che altrimenti rimarrebbero artificiali e astratti. Come adesso vedremo, la rivoluzione kemalista, in vista del suo programma nazionalista di "turchizzazione" del popolo, si è servita di configurazioni simboliche, feste, rituali capaci di trasmettere emotivamente il senso della nuova appartenenza nazionale. Di alcune di tali espressioni ci dobbiamo ora occupare.

¹⁵⁰⁷ A. Kazancıgil, E. Özbudun (eds), op. cit., pp. 80-5.

II.2.1) Simbolismo dell'inno nazionale

İstiklâl Marşı ("Marcia di indipendenza") è l'inno nazionale turco, ufficialmente adottato il 12 marzo 1921, due anni prima della fondazione della moderna Repubblica, il 29 ottobre 1923. Il componimento è stato adottato come inno nazionale anche dalla Repubblica Turca di Cipro Nord, Stato riconosciuto dalla sola Turchia (e simbolicamente anche dalla Repubblica autonoma di Nakhichevan che fa parte dell'Azerbaijan).

Per la scelta del componimento originale più adatto a divenire inno nazionale, venne indetta una competizione su scala nazionale, alla quale concorsero un totale di 724 poemi. Tra tutti, la Grande Assemblea Nazionale turca (TBMM), decise di adottare all'unanimità una lirica in dieci strofe scritta dal celebre poeta Mehmet Akif Ersoy (1873-1936). Il poema dell'inno nazionale è composto da dieci strofe, solo due delle quali sono cantate.

Korkma! Sönmez bu şafaklarda yüzen al sancak,
Sönmeden yurdumun üstünde tüten en son ocak.
O benim milletimin yıldızıdır, parlayacak;
O benimdir, o benim milletimindir ancak.

Çatma, kurban olayım, çehreni ey nazlı hilal!
Kahraman ırkıma bir gül; ne bu şiddet, bu celal?
Sana olmaz dökülen kanlarımız sonra helal...
Hakkıdır, Hakk'a tapan milletimin istiklal.

Ben ezelden beridir hür yaşadım, hür yaşarım,
Hangi çılgın bana zincir vuracakmış? Şaşarım.
Kükremiş sel gibiyim, bendimi çiğner, aşarım,
Yırtarım dağları, enginlere sığmam, taşarım.

Garbın afakını sarmışsa çelik zırhlı duvar,
Benim iman dolu göğsüm gibi serhaddim var.
Ulusun, korkma! Nasıl böyle bir imanı boğar,
"Medeniyet" dediğin tek dişi kalmış canavar?

Arkadaş! Yurduma alçakları uğratma sakın,
Siper et gövdeni, dursun bu hayâsızca akın.
Doğacaktır sana vadettiği günler Hakk'ın,
Kim bilir, belki yarın belki yarından da yakın.

Bastığın yerleri "toprak" diyerek geçme, tanı,
Düşün altındaki binlerce kefensiz yatanı.
Sen şehit oğlusun, incitme, yazıktır atanı,
Verme, dünyaları alsan da bu cennet vatanı.

Kim bu cennet vatanın uğruna olmaz ki feda?
Şüheda fışkıracak, toprağı sıksan şüheda.
Canı, cananı, bütün varımı alsın da Hüda,
Etmesin tek vatanımdan beni dünyada cüda.

Ruhumun senden İlahî, şudur ancak emeli:
Değmesin mabedimin göğsüne namahrem eli.
Bu ezanlar, ki şehadetleri dinin temeli,

Ebedî, yurdumun üstünde benim inlemeli.

O zaman vecdile bin secde eder, varsa taşım,
Her cerihamdan, İlahî, boşanıp kanlı yaşım,
Fışkırır ruhumücerret gibi yerden naaşım,
O zaman yükselerek arşa değer belki başım.

Dalgalar sen de şafaklar gibi ey şanlı hilal!
Olsun artık dökülen kanlarımın hepsi helal.
Ebediyen sana yok, ırkıma yok izmihlal.
Hakkıdır, hür yaşamış bayrağımın hürriyet;
Hakkıdır, Hakk'a tapan milletimin istiklal.

(Non temere; Perché lo stendardo cremisi che si increspa orgogliosamente in questa gloriosa alba, mai svanirà,

Prima che l'ultimo fornellino acceso nella mia terra natia si spenga.
Perché quella¹⁵⁰⁸ è la stella del mio popolo e risplenderà per sempre;
È mia; e appartiene esclusivamente alla mia valorosa nazione.

Non aggrozzare le ciglia, ti supplico, oh timida mezzaluna!¹⁵⁰⁹
Sorrìdi alla mia eroica nazione¹⁵¹⁰! Perché la rabbia, perché l'ira¹⁵¹¹?
Il nostro sangue che abbiamo versato per te non sarà altrimenti degno;
Per la libertà che è il diritto incondizionato del mio popolo che adora l'Assoluto¹⁵¹².

Io sono stato libero fin dal principio e per sempre lo sarò.
Quale pazzo mi metterà in catene! Sfido l'idea stessa!
Sono come il diluvio ruggente; calpestando le mie sponde e superando il mio corpo,
Squarcerò le montagne, supererò le Distese¹⁵¹³ e sgorgherò ancora!

Gli orizzonti occidentali possono essere legati con pareti di acciaio,

¹⁵⁰⁸ Una mezzaluna bianca e una stella sovrapposte su uno sfondo cremisi compongono la bandiera turca. Il poeta qui si riferisce alla stella della bandiera cremisi e sta dichiarando che appartiene al cuore di coloro che compongono la nazione turca, che la adorano profondamente e si rifiutano di essere privati di essa (e quindi della loro libertà) da chiunque.

¹⁵⁰⁹ L'autore invoca l'immagine curvilinea della mezzaluna e la confronta con le sopracciglia corrugate di una faccia accigliata, così antropomorfizzando la bandiera suggerendo che la sua "faccia imbronciata" è un'espressione esteriore del suo risentimento a causa degli eserciti stranieri invasori. Il poeta elabora queste immagini suggerendo che la bandiera non è solo scontrosa, ma anche schiva. In particolare, raffigura la bandiera (e lo spirito di libertà che incarna, sotto la minaccia di invadere le nazioni contro le quali la vittoria inizialmente sembra impossibile da raggiungere, quindi "schiva").

¹⁵¹⁰ Sebbene la parola usata qui, "ırk", nel turco contemporaneo significa "razza", nel turco ottomano dava luogo a diverse associazioni capaci di connotare l'idea di "generazione", "prole" e "lignaggio familiare"; in breve, l'idea di "parentela". Si noti inoltre che il poeta era di origine albanese e uzbeka. Quindi, la traduzione corretta potrebbe essere "Sorrìdi ai miei eroici parenti" (o "antenati"), piuttosto che "Sorrìdi alla mia razza eroica".

¹⁵¹¹ Il poeta elabora la sua precedente antropomorfizzazione della bandiera suggerendo che contiene rabbia e risentimento e riprende il suo nobile e onorevole sé al fine di convalidare gli sforzi dei patrioti turchi che combattono per proteggerla.

¹⁵¹² C'è un gioco di parole qui che è difficile da replicare in italiano. Il gioco è sulle parole omofoniche "hak" (giustizia, diritto) e "Hakk" (Dio). Ciò consente due interpretazioni: "i miei concittadini che adorano Dio meritano la libertà"; "i miei concittadini che adorano la giustizia meritano la libertà".

¹⁵¹³ La parola originale usata ("Enginler"), che può essere in qualche modo resa per approssimazione come "gli Infiniti" o "le Grandi Distese", è una parola poetica turca romantica (senza traduzione diretta in italiano) che si riferisce a qualsiasi cosa percepita dall'umanità come una vasta distesa sconfinata: i cieli, gli oceani, l'orizzonte, l'Universo, ecc. Il poeta esprime così che il suo amore per la libertà e il suo vigore spesi nella sua ricerca non possono essere contenuti da nulla di noto all'umanità e trascenderebbero anche il più grande "infinito".

Ma i miei confini sono custoditi dal poderoso seno di un credente.¹⁵¹⁴
Lascia che ululi / sei grandioso¹⁵¹⁵, non aver paura! E pensa: come può mai estinguersi questa fede
infuocata,
Quello che chiami “mondo civilizzato” è un mostro con solo un dente rimasto¹⁵¹⁶.

Amico mio! Non lasciare la mia patria nelle mani di uomini infami!
Rendi il tuo corpo uno scudo e così che si fermi questa vergognosa invasione.
Perché presto arriveranno i giorni gioiosi della promessa divina;
Chissà? Forse domani? Forse anche prima!

Non considerare il suolo che calpesti come mera terra: riconoscila.
E pensa alle migliaia di morti senza sudari¹⁵¹⁷ che giacciono sotto di te.
Sei figlio di un martire, non affliggere i tuoi antenati!
Non consegnare questa patria idilliaca anche se in cambio ti danno interi mondi.

Chi non si sacrificherebbe per questa terra paradisiaca?
Se tu strizzassi il terreno, i martiri ne sgorgherebbero fuori.
Lascia pure che Dio prenda la mia vita, il mio amore, ogni cosa;
Ma possa Egli non privarmi mai dalla mia Patria.

Oh tu che sei sacro, l'unico desiderio del mio cuore è,

¹⁵¹⁴ Il versetto qui allude alla ben finanziata potenza militare degli eserciti stranieri invasori di varie nazioni europee, vale a dire “l'Occidente”, e lo confronta con i corpi esausti e le risorse limitate della squadra di patrioti di stracci che comprende l'esercito di resistenza turco. Usando “acciaio” come rozzo sinonimo di “forza militare”, il poeta afferma che gli uomini e le donne che stanno combattendo per difendere la nazione dalle invasioni delle potenze straniere non devono essere scoraggiati dalle armi e dalla tecnologia superiori di questi Paesi, perché è sua convinzione che la forza dello spirito che proviene da un sincero ottimismo e dalla fede sia forte quanto qualsiasi “muro d'acciaio” che il nemico potrebbe costruire intorno a loro.

¹⁵¹⁵ C'è un gioco di parole difficile da tradurre rispetto al termine “*ulusun*”, che si compone di una radice, “*ulu*” e di un suffisso del congiuntivo “*-sun*”. La forma verbale della radice “*ulu*”, significa “ululare”, “gridare”, “urlare”, e può essere quindi reso come “che ululi”, mentre la forma aggettiva significa “grandioso”, “sublime”, “nobile”. Il suffisso “*-sun*” serve a modificare la forma dell'aggettivo di questa radice per dargli una connotazione singolare in seconda persona, mentre modifica la forma del verbo per dargli una connotazione in terza persona. Pertanto, il termine “*ulu-sun*” può essere interpretato in due modi: “lascia che ululi!” (vale a dire “lascia che l'animale, il mostro, cioè il nemico ululi”) oppure “tu (*sun*) sei nobile, sei grande quindi non avere paura”.

¹⁵¹⁶ Il termine “civiltà” viene qui utilizzato come sinonimo degli eserciti invasori di vari paesi europei civicamente e tecnologicamente avanzati (quindi “civili”). Le immagini della “bestia/mostro con solo un dente” si riferiscono al grave maltrattamento inflitto a questi eserciti stranieri dalle forze turche come parte dei loro sforzi di indipendenza. In particolare, il poeta sta creando di restituire un'immagine in base alla quale gli uomini e le donne patriottiche che stanno combattendo per la resistenza nazionale hanno eliminato tutti i denti, tranne uno, dei feroci mostri (invasori). In sostanza, il poeta si sta basando sul suo precedente messaggio alla Nazione nel mostrare pazienza e resistenza contro probabilità di vittoria apparentemente impossibili. Afferma che la vasta superiorità degli invasori in termini di tecnologia, equipaggiamento e forza lavoro sulle sottovalutate forze turche colpite dalla guerra e indebolite (e affrettatamente assemblate da patriottici civili ed ex ufficiali militari dopo la prima guerra mondiale) non può solo essere uguagliata, ma in realtà superata e persino sconfitta dallo spirito encomiabile del popolo turco. Pertanto, il poeta fa appello alla Nazione, dicendo: “Mentre le terre dell'Occidente potrebbero essere armate di mura d'acciaio”, vale a dire, “mentre questi eserciti europei potrebbero avere tecnologia moderna e armi apparentemente impenetrabili / imbattibili, non lasciatevi ingannare / scoraggiare dalla loro apparente superiorità. Guardate cosa abbiamo realizzato finora con armi e forniture praticamente inesistenti! Siamo orribilmente affaticati e svantaggiati in ogni modo immaginabile, eppure siamo ancora in grado di riuscire nella nostra battaglia per libertà! Questo “mostro” apparentemente imbattibile ha quasi tutti i suoi denti eliminati dalla nostra campagna vittoriosa! La nostra motivazione, la nostra fede e la spinta interiore è ciò che ci ha portato e continuerà a portarci verso la vittoria, e ciò è qualcosa che i nostri nemici non possono eguagliare. Tutto ciò di cui abbiamo bisogno per la vittoria finale è la capacità di riconoscere le nostre vere “forze innate”: una “fede infuocata” e il “potente petto (cioè il cuore) di un credente”.

¹⁵¹⁷ In Turco, “senza sudario” è una metafora usata per i martiri, cioè quelli che hanno sacrificato la propria vita per il proprio paese e la propria fede. Nella tradizione islamica, i morti devono essere lavati cerimoniosamente e vestiti con teli di lino prima della sepoltura per avere un passaggio sicuro in Paradiso. I corpi dei martiri sono esenti da questi rituali e vanno direttamente in Paradiso.

Che nessuna mano estranea tocchi il seno del mio sacro tempio.
Queste chiamate alla preghiera e le loro testimonianze sono i fondamenti della mia religione,
E possa il loro suono nobile prevalere fragorosamente sulla mia eterna patria.

Perché solo allora la mia lapide, se ce ne sarà una, si prostrerà¹⁵¹⁸ mille volte in estasi,
E lacrime di sangue, o Signore, sgorgheranno da ogni mia ferita,
E il mio corpo senza vita esploderà dalla terra come uno spirito eterno,
Forse solo allora, potrò ascendere pacificamente e raggiungere finalmente i cieli¹⁵¹⁹.

Così ondeggia e ondeggia come il luminoso cielo albeggiante, oh gloriosa mezzaluna,
In modo che ogni nostra ultima goccia di sangue possa essere finalmente benedetta e degna!
Né tu né la mia discendenza sarete mai estinti!
Perché la libertà è il diritto assoluto della mia bandiera sempre libera;
Perché l'indipendenza è il diritto assoluto della mia nazione che adora l'Assoluto!)

Come si può ben capire, l'inno, nella sua liricità, rimanda a quei sentimenti e a quegli stati emotivi che trovano già una loro espressione simbolica nelle narrazioni popolari dei combattimenti fra l'esercito kemalista e le truppe nemiche in cui si rievocano sacrifici eroici e speranze condivise.

L'inno richiama emotivamente, attraverso la figura dell'eroe svantaggiato che attraverso il suo coraggio e la sua fede sconfigge il nemico, l'appartenenza ad una "terra natia", ad una "valorosa" ed "eroica nazione". La nazione, "terra paradisiaca", "sacro tempio", "eterna patria", assurge a simbolo di un'appartenenza e di una unità spirituale raggiunta attraverso sacrifici e sangue versato; un'appartenenza, ed una unità di combattenti, che trova la sua identità distinguendosi, ed opponendosi ai paesi invasori, a quegli eserciti europei a cui non si oppone più una diversità culturale, ma un'etica della volontà e del coraggio. Il senso e il sentimento di unità politica è dato da questa opposizione (che è poi sempre, come nelle categorie di Carl Schmitt, l'opposizione amico/nemico¹⁵²⁰).

Come spesso accade in altre narrazioni, il mito nazionalista si alimenta nell'eroismo e nel coraggio di un popolo che si ribella ai suoi oppressori, si nutre dei simboli della bandiera e si rafforza nell'opposizione ai nemici e nella sua lotta di liberazione. Ma la cosa più rilevante è che la presa di coscienza dell'identità nazionale turca, si fa qui derivare dalla Guerra di Indipendenza condotta sotto il simbolismo della bandiera: "lo stendardo cremisi che si increspa orgogliosamente in questa gloriosa

¹⁵¹⁸ La prostrazione è l'atto di mettere la fronte a terra come parte del rituale sacro musulmano (vedi *Namaz, As-Sajda o salat*). L'immagine che vuole restituire qui il poeta è quella in cui persino la lapide del caduto in battaglia si impegna in un rituale sacro in onore del sacrificio dei combattenti.

¹⁵¹⁹ L'immagine qui dipinta è quella di un patriota caduto in battaglia e colpito dal dolore, che diventa un asceta dopo la fine vittoriosa della Guerra d'Indipendenza. Pur non avendo una pietra tombale nel suo ultimo luogo di riposo, si tratta di un eroe la cui mente, corpo e anima hanno finalmente trovato la pace, e quindi può finalmente salire e raggiungere i cieli, sapendo che la sua patria è sana e salva una volta per tutte e che alla fine ne è valsa la pena.

¹⁵²⁰ Tale concezione, nelle categorie di Carl Schmitt si esprime proprio nel concetto di "politico" ovvero, nella distinzione – che configura lo *status* politico di un popolo organizzato su un territorio chiuso – di *amico* (*Freund*) e *nemico* (*Feind*). «Nemico politico», afferma Schmitt, «è semplicemente l'altro, lo straniero (*der Fremde*) e basata alla sua essenza che egli sia esistenzialmente, in un senso particolarmente intensivo, qualcosa d'altro e di straniero, per modo che, nel caso estremo, siano possibili con lui conflitti che non possono venir decisi né attraverso un sistema di norme prestabilite né mediante l'intervento di un terzo "disimpegnato" e perciò "imparziale"» (C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'* (1932), in *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 109). Il "politico", su questo piano, indica il «grado di intensità di un'associazione o di una dissociazione di uomini» (Ivi, p. 121).

alba, mai svanirà”. Ed è proprio l’introiezione simbolica dei sentimenti e dei valori associati alla “gloriosa mezzaluna” che sorride alla “eroica nazione”, ciò che infiamma gli animi convocati ad un’ascesi capace di costituirsi come fuoco unitario e di ricongiungersi con l’Assoluto.

Proprio da questo punto di vista è interessante sottolineare come, sul piano religioso, l’inno, per definire Dio, non si riferisca ad *Allah*, ma ad un generico Assoluto. La parola turca *Hakk* (concettualmente differente dall’arabo *Allah*, parola, oltretutto che, sul piano semantico, rimanda ancora alla religione e alla lingua araba) evidenzia una posizione “deista”, tipica di una mentalità laico-illuminista che, a differenza del credo che caratterizza l’*Umma* islamica, pone a riferimento nazionale un Assoluto divino (che trova un suo primo aggancio nell’idea di giustizia, “*hak*”).

II.2.2) La bandiera turca

Nella prima parte della tesi si è già fatto riferimento, per ciò che riguarda il simbolismo delle bandiere in generale, a quanto scritto da Raymond Firth. Si è poi, più nel dettaglio, analizzato, nella terza parte del lavoro, il valore simbolico delle bandiere in quanto capaci di conferire una presenza materiale ad una realtà immateriale utilizzando, nel modo più espressivo possibile, una modalità del pensiero mitico. Soltanto una determinata bandiera, con i suoi determinati colori, tende ad essere considerata l’autentico simbolo nazionale.

Si è visto, dunque, come la bandiera (cosa visibile, tangibile, capace di catalizzare su di sé una serie di stati di coscienza che formano l’emozione dell’affetto) diventi essa stessa, come la patria, oggetto di amore e venerazione.

Dunque, torniamo per una breve parentesi alla prima parte del lavoro dove abbiamo visto i due punti di vista di Durkheim e di Firth riguardo le bandiere nazionali;

«L’affermazione durkheimiana secondo cui la bandiera nazionale è il punto focale di carattere sacro dei sentimenti concernenti la società, è valida solo in parte. Questi “sentimenti” di solito sono stati interpretati come positivi, implicanti consenso. Ma scrivendo che nella società aborigena australiana il totem è la “bandiera del clan”, Durkheim non teneva conto della dimensione politica. Limitatamente alla credenza e al comportamento totemico l’assunto di sentimenti positivi e del consenso era ragionevole, anche se contestabile. Ma mettere sullo stesso piano la bandiera nazionale, o la bandiera di un’unità militare, voleva dire ignorare l’importanza della componente del potere. La bandiera nazionale di uno stato moderno è un *simbolo definito ufficialmente*, non già un simbolo scelto casualmente dalla popolazione o scaturito dalla tradizione. Perciò la sua ‘sacralità’ è una qualità attribuibile ufficialmente e la sua ‘profanazione’ diventa una questione leale, da giudicarsi alla luce di dichiarazioni ufficiali, o codificate o espresse nella legge consuetudinaria»¹⁵²¹.

Detto altrimenti, per Durkheim (come per altri sociologi e antropologi della sua scuola) il significato delle bandiere nazionali come simboli sta nel servire da punti di riferimento per la solidarietà sociale, suscitando sentimenti di coesione. Al contrario, dal punto di vista di Firth, un simbolo è sempre un’arma a doppio taglio. Di qui la sua conclusione:

¹⁵²¹ R. Firth, *I simboli e le mode*, cit., p. 340.

«Quando, come nel caso delle bandiere nazionali, è associato a una struttura di potere e di autorità, diventa un'immagine definita ufficialmente, con la possibilità di dissentire dai valori che è destinato a trasmettere. Il simbolo rappresenta sempre la società, o il potere egemonico nella società, ma la componente "sentimento" si differenzia, e conseguentemente il potere egemonico può adoperarsi a prendere misure correttive. Così una società non si limita a scegliere i suoi simboli; può scegliere anche il grado di reazione contro di loro che è disposta a tollerare. Tutto ciò indica, nel comportamento verso i simboli di bandiera, una complessità che ancora non ho visto esaminata sistematicamente»¹⁵²².

Come in altre nazioni, anche in Turchia, in occasioni di feste, cerimonie e anniversari, il popolo, insieme all'immagine di Mustafa Kemal, porta orgogliosamente la bandiera, che qui è un simbolo sicuramente kemalista, condiviso e intramontabile, che pone al centro la patria, la sua vittoria, la sua modernità. La bandiera, detto altrimenti, ricorda i valori della Repubblica e risveglia emotivamente la società civile, rendendola consapevole ed entusiasta.¹⁵²³ Vi è un episodio che ricorda Adriana Destro, che per il clima che descrive, vale la pena di citare:

«Nel 1998 tutta la Turchia ha celebrato il settantacinquesimo anniversario della Repubblica. L'occasione ha incentivato manifestazioni, mostre, pubblicazioni, comitati pubblici. Il paese era fisicamente tappezzato di bandiere: il viso di Mustafa Kemal appariva su tutti i manifesti della celebrazione. Il tono dei manifestanti era repubblicano, ma il sentimento era para-religioso. Nuove tecnologie della propaganda e nuovi slogan santificarono la ricorrenza come un momento di concordia, a metà strada tra lo stile dei festival e le commemorazioni religiose».¹⁵²⁴

In realtà, non è molto facile spiegare l'autentico significato di una bandiera: ci sono leggende, storie vere o fantasiose sul motivo per cui alcuni colori o disegni sono stati apposti sulle bandiere nazionali (oltretutto, ognuno può dare una propria interpretazione della propria bandiera nazionale). Per quanto riguarda i caratteri e i simboli della bandiera turca possiamo, in breve, ricostruirne la storia.

Il colore rosso è stato prominente nelle bandiere turche per 700 anni. Nel mondo contemporaneo, la stella e la mezzaluna sono simboli musulmani ma tali simboli, a ben vedere, conservano un lungo passato pre-islamico in Asia Minore.

La forma base della bandiera nazionale fu presumibilmente stabilita nel 1793 sotto il Sultano ottomano Selim III, quando le bandiere verdi utilizzate dalla marina furono cambiate in rosse e furono aggiunte una mezzaluna bianca e una stella a otto punte. Durante il periodo del sultano Abdülmecid I., nel 1842, fu deciso che la stella dovesse avere cinque punte. La stella a otto punte simboleggiava la vittoria mentre quella a cinque punte simboleggia l'uomo. La luna nelle religioni pre-islamiche turche simboleggia sia la sfera divina del cielo sia la dea madre. Ad eccezione di alcune specifiche di progettazione, nessun cambiamento fu introdotto quando dall'Impero ottomano si passò alla Repubblica di Turchia e il Califfato (autorità religiosa) fu abolito da Atatürk.

Nel 29 maggio 1936 sono state giuridicamente determinate dal Consiglio dei ministri della Repubblica di Turchia le dimensioni e le proporzioni della bandiera turca. Così, la bandiera è diventata ufficiale.

¹⁵²² *Ivi*, p. 242.

¹⁵²³ A tal proposito si veda E. Özyürek, *Nostalgia for the Modern, State Secularism and Everyday Politics in Turkey*, Duke University Press, Durham-London, 2006, p. 33-6 e 136-50.

¹⁵²⁴ A. Destro, *I volti della Turchia. Come cambia un paese antico*, op. cit., p. 194.

Un tentativo di spiegazione dei simboli della stella e della luna crescente si trova in molte tradizioni. È noto che Diana (Artemide) era la dea protettrice di Bisanzio e che il suo simbolo è la luna crescente. Nel 330, l'imperatore Costantino dedicò la città – che chiamò Costantinopoli – alla Vergine Maria, il cui simbolo stellare era sovrapposto alla luna crescente. Nel 1453 Costantinopoli fu conquistata dai turchi ottomani e chiamata poi İstanbul ma a differenza di quello si pensa, i primi sultani ottomani hanno a lungo continuato ad usare il nome Costantinopoli, e si ritiene che i suoi nuovi sovrani abbiano adottato l'emblema esistente per adattarlo ai nuovi costumi.

Un'altra tradizione afferma che sia stato il riflesso della luna e di una stella sul “lago di sangue” dopo la vittoria turca della guerra in Kosovo, nel 1448, ad ispirare il sultano Murad II, che avrebbe poi cominciato ad usare questo simbolo per le bandiere dello Stato. E ancora un'altra storia narra che il fondatore dell'Impero Ottomano (*Osmanlı İmparatorluğu*), nonché il padre nominativo, Osman Bey, avrebbe sognato questo simbolo crescere nel proprio petto e, interpretandolo come segno del futuro Impero, l'avrebbe usato come simbolo della bandiera.

Sta di fatto che ancora oggi la bandiera turca è più che altro simbolicamente associata al padre dei turchi, Mustafa Kemal Atatürk.



Ciò che spesso accomuna le storie delle aggregazioni politiche (come di quelle religiose) è la forza dei grandi leader e i simboli delle bandiere. Il 10 Novembre, nel giorno della morte di Atatürk, le bandiere in tutto il Paese si abbassano a mezz'asta in segno di lutto nazionale.

II.2.3) Il “giuramento dello scolaro”

Il progetto kemalista, come si è visto, prevedeva di sostituire la morente civiltà ottomana con una europea più moderna, mantenendo al tempo stesso la cultura turca. Per Mustafa Kemal si trattava, in altri termini, di riallineare l'antica cultura turca ai più moderni modelli europei: di qui la ripresa di varie correnti ideologiche che ponevano al centro il nazionalismo, il credo positivista nel valore dell'oggettiva verità scientifica, la fede nella capacità dell'istruzione di diffondere la sua verità e di elevare gli individui, la credenza nel ruolo dello Stato centrale come primo motore della società e la fiducia nel cambiamento e nel progresso.

Il kemalismo capace di disporre di un apparato simbolico in grado di penetrare emotivamente il corpo sociale e di esercitare un richiamo emotivo era definito attraverso una linea ideologica ispirata ad un

laicismo radicale. Per conseguire tali risultati, oltre all'esercito e ai mezzi di informazione, furono mobilitate le istituzioni educative (l'istruzione scolastica). E tali istituzioni, per avere efficacia nel processo di cambiamento culturale promosso dal nuovo regime, avevano bisogno di un'alta ispirazione, calibrata sulla personalità di Atatürk. Non a caso, almeno fino a poco tempo fa, i bambini a scuola devono imparare a memoria i suoi discorsi più importanti.

Come però si è già detto, un indizio del fatto che in questi ultimi tempi il progetto nazionalista di Atatürk è diventato oggetto di discussione, è stata l'improvvisa abolizione, nel settembre 2013, del "Giuramento dello scolaro", la dichiarazione formale di fedeltà che fin dal 1933 gli alunni turchi erano tenuti a recitare ogni giorno quando erano a scuola. E così recitava il "voto":

Türküm, doğruyum, çalışkanım, - İlkem: küçüklerimi korumak, büyüklerimi saymak, yurdumu, milletimi özümden çok sevmektir. - Ülküm: yükselmek, ileri gitmektir. - Ey Büyük Atatürk! - Açtığın yolda, gösterdiğin hedefe durmadan yürüyeceğime ant içerim. - Varlığım Türk varlığına armağan olsun. - Ne mutlu Türküm diyene!

(Sono turco/a, sono corretto, lavoro sodo. - Il mio principio: proteggere i più piccoli, rispettare i più grandi, amare la mia patria e il mio popolo più della mia essenza. - Il mio ideale: elevarmi e andare avanti. - O Grande Atatürk! - Faccio il voto di camminare sulla strada che tu hai aperto, verso l'obiettivo che hai indicato. - Che la mia esistenza sia il dono all'esistenza turca. - Beato chi dice di essere turco!)

Questo giuramento, di altissimo valore simbolico per il progetto nazionalista di Mustafa Kemal, è stato fatto appunto recitare dagli studenti delle scuole ogni giorno per 80 anni. Il "voto" scritto da Reşit Galip è stato introdotto per la prima volta il 23 aprile 1933 (data in cui ancora oggi si festeggia in Turchia la giornata dell'infanzia) ed è stato abolito nel 2013: segno dei tempi, e delle lotte per i simboli di cui si è parlato.

II.2.4) Simbolismo militare

Fino a poco tempo fa (e secondo alcuni ancora adesso) l'esercito dei livelli alti, per molta parte della popolazione, incarna un elemento patriottico che dopo le guerre di indipendenza viene stabilizzandosi e convalidandosi per dare sicurezza al Paese laico. Prima dell'ascesa dell'AKP, si trattava, simbolicamente, di una forma organizzativa sempre mobilitata e pronta. A un livello ancora più alto, in quanto entità collettiva, l'esercito possedeva poteri di decisione e di gestione facenti capo a un organo autoritario, il Consiglio nazionale della sicurezza, a maggioranza militare. Tale Consiglio, nel corso della storia della Repubblica, ha emesso giudizi inappellabili nei momenti di crisi: ha sempre cercato di ottenere l'appoggio della società civile, ma ha al contempo obbedito a impegni contratti con la classe politica che ha fondato la Repubblica.

Comunque sia, sul piano politico, l'esercito turco ha sempre ricoperto la funzione simbolica di garante della costituzione laica; ha sempre incarnato un potere simbolico, espressione di quella "violenza" coercitiva (nel senso, come prima si è visto, indicato da Bourdieu) non riducibile soltanto alla forza fisica ma anche, e soprattutto, ad una minaccia potenziale già manifesta (sempre e comunque) nel suo

stesso apparato e visibile nei simboli della sua configurazione esteriore. E ciò fin quando, con il governo di Erdoğan, le funzioni effettive del potere militare non sono state drasticamente ridotte.

Fra il 2002 e il 2006, come si è infatti ricordato, le riforme dell'AKP al governo procedettero in questa direzione: tra il 2003 e il 2004 il Parlamento approvò 261 nuove leggi, molte delle quali riguardanti il ruolo dell'apparato militare nel sistema politico e le procedure giudiziarie. In sostanza, la posizione dell'esercito venne significativamente trasformata, modificando le attribuzioni del Consiglio di sicurezza nazionale. I Tribunali di sicurezza dello Stato, con i loro giudici militari, furono aboliti nel 2004, mentre lo Stato Maggiore perse il privilegio che gli consentiva di nominare i propri rappresentanti nei Consigli che si occupavano dell'istruzione superiore e del settore radio-televisivo.

Alcuni rituali simbolici relativi alla forza militare dell'esercito sono comunque ancora vivi, e vanno ricondotti al potere carismatico di Mustafa Kemal.

Atatürk aveva, in effetti, inaugurato un'aristocrazia militare (non di sangue, di discendenza o religiosa), attribuendole il ruolo di garante della laicità dello Stato e della Costituzione. Sul piano del simbolismo, dunque, tale "aristocrazia" rivestiva un ruolo fondamentale.

Lo stesso Mustafa Kemal si era formato nella Scuola di Guerra, *Mekteb-i Harbiye* di İstanbul nel 1899. Questa scuola ospita oggi un museo militare dove ogni giorno di apertura il coro e la banda militare ottomana (*mehter*), con costumi giannizzeri, cavalli e inni bellicosi, fa rivivere l'atmosfera di tempi di grande potenza. Il motivo per cui la banda tiene un concerto ogni giorno al museo militare è dato dal legame storico intrattenuto dall'esercito turco con il *mehter* ottomano.

L'uso di strumenti musicali nei battaglioni militari dei popoli turchi è risalente nei tempi. Nelle iscrizioni di Gökürk sono menzionate le squadre *tuğ*, considerate l'origine del *mehta*.

Il *Mehter*, con la sua missione di dare supporto e di esortare l'esercito durante le guerre, era un elemento dell'esercito stesso. La tradizione del tamburo, della bandiera e del *tuğ*¹⁵²⁵, simbolo della sovranità, si diffuse in tutto il mondo islamico attraverso i turchi. I rituali legati alle imprese militari, accompagnati dalle percussioni ritmiche dei tamburi, hanno continuato ad essere praticati negli eserciti di molti stati turchi, a partire dagli Unni fino ai nostri giorni.

Il *Mehterhane*, o corpo della banda militare, era stato a lungo una caratteristica distintiva dell'esercito ottomano. Le bande di *mehterhane* si trovavano normalmente in una formazione a mezzaluna. Prima che la banda iniziasse a suonare, il suonatore di *kös* stava leggermente in avanti, come una stella posta di fronte alla mezzaluna (si pensi alla bandiera turca); poi un sergente si faceva avanti e gridava:

¹⁵²⁵ Il *Tuğ* è il simbolo della sovranità nella tradizione statale dei popoli turchi ed altaici. La coda di cavallo attaccata in cima alla bandiera (una bandiera simbolica che si usava per guidare l'esercito, non da confondere con quella nazionale) costituisce la parte mobile. Prima era appeso alla bandiera, in seguito fu appositamente progettato come un bastone con nove braccia e le code di nove animali benedetti furono appese alle estremità a causa del buon auspicio del numero nove. Nel corso del tempo, queste code furono sostituite da nappi colorate. La simbologia dei nove *tuğ* nella tradizione dei turchi rappresenta i nove pianeti nel cielo. Nella comprensione del mondo turco pre-islamico si credeva che il cielo fosse composto da nove piani e la terra fosse divisa in nove regioni. Le bandiere di guerra dei sultani prima del periodo *Tanzimat* consistevano in nove *tuğ* secondo la tradizione *Oghuz*. Tale rappresentazione era un simbolo dell'Impero mondiale. Quando Gengis Khan dichiarò il suo khanato, fece cucire un *tuğ* bianco a nove braccia.

“Attenzione Mehterbaşı Ağa, è tempo di felicità e divertimento”. Quindi si cominciava a cantare un inno iniziando con il *Mehterbaşı* che urlava “*Haydi Ya Allah!*” – “Attenzione, andiamo”.

La storia del *Mehter*, la prima banda militare che ha consegnato alla storia i ritmi emotivi dell’antica musica turca fino ai nostri giorni, viene menzionata anche nelle iscrizioni di Orhun.

L’abbigliamento del *Mehter* ha distinte caratteristiche per quanto riguarda il colore e il taglio. È possibile vedere tutti i colori nei costumi della banda. Gli strumenti utilizzati, oltre la voce umana, sono la tuba, la tuba acuta, il tamburo *kös*, il tamburo bollitore, e la campana.

Il *Mehter*, considerato come l’inizio della storia della musica militare e il fondamento delle bande militari mondiali, continua oggi le sue performance al Museo Militare di İstanbul e al Centro Culturale dello Stato Maggiore, attirando l’interesse di tutto il mondo con i suoi concerti (anche all’estero). Per il suo valore simbolico continua a dare ancora oggi un carattere all’esercito della Repubblica turca.

La musica *Mehter*, che per secoli ha accompagnato in battaglia l’esercito ottomano in marcia, risuona ancora attraverso il tamburo e la *zurna* (strumento a fiato simile a un oboe con sette fori sopra e uno sotto), strumenti che fanno parte della cultura popolare turca. Ma non si tratta soltanto di folklore: questa musica, che infondeva forza e coraggio nei soldati, è stata anche un simbolo di sovranità e indipendenza. Le percussioni dei grandi tamburi *kös* erano capaci di innervosire il nemico, e grandi compositori di musica si sono presi la briga di creare opere che producessero questo effetto. La banda più importante fu fondata nel 1299, quando Osman Gazi fu nominato Bey dal sultano Selgiuchide Keykubat III, che gli consegnò un *tabl* (*kettledrum*) come simbolo di rango. Tuttavia, con lo scioglimento del corpo dei giannizzeri da parte del Sultano Mahmud II nel 1826, tutte le bande cessarono la loro funzione militare, fino a quando Ferik Ahmed Muhtar Pasa fondò il Museo militare nel 1908 e decise di rilanciare la tradizione. Nel 1914 fu ristabilita la sede del *Mehterhane-i Hakani* – Banda Regale di *Mehter* - attaccanto al museo. La banda fu nuovamente abolita nel 1935 dall’allora ministro della difesa Zekai Apaydin Bey, per poi essere riformata nel 1952 come istituzione di interesse storico collegata al Museo militare di İstanbul. Oggi la banda, nel rievocare l’antica gloria ottomana, si esibisce più volte alla settimana al Museo, e in altre cerimonie ufficiali.

La banda ha il suo peculiare passo di marcia, il cui ritmo scandisce le parole “Dio è compassionevole”; marcia dietro il comandante chiamato *çorbacıbaşı*, che indossa un copricapo noto come *iüsküf*. Dietro a lui sulla sinistra e alla sua destra marciano rispettivamente i portatori degli stendardi bianchi e rossi, con una guardia armata. Ancora dietro questi nove portatori di stendardi, divisi in tre file, si posiziona il “pennacchio di attacco” issato dietro uno stendardo rosso. Nella cerimonia il maestro della banda si pone al centro, e dietro di lui si posizionano gli *çevgân* (strumenti tintinnanti), *zurna*, trombe, *nakkare* (piccoli tamburi bollitori suonati con le mani o con due bastoncini), piatti, *davul* (grancasse) e infine i tamburi di *kös* (tamburi giganti). I membri più importanti della banda formano una mezzaluna: suonano in piedi, ad eccezione dei musicisti di *nakkare*, che siedono a gambe incrociate sulla punta destra della mezzaluna, seguiti in senso antiorario da *zurnas*, grancasse, piatti e trombe. Quando marciano, i membri della banda fanno una pausa ogni tre passi e girano a destra e a sinistra in segno di saluto, attraverso un ritmo scandito dalla batteria cantando "*Rahim Allah, Kerim Allah*" (Dio misericordioso, Dio gentile).

Nei secoli scorsi la banda suonava anche di notte sul campo di battaglia per impedire alle guardie del campo di addormentarsi. Oltre agli strumenti già menzionati, una banda completa potrebbe includere anche due tipi di *zurna* (la *cura* e la *kaba*), il *kurrenay* (una specie di corno con un'estremità curva), il flauto *mehter*, strumenti a fiato del tipo dei clarinetti, la *tabl*, un tamburello, e altri strumenti a percussione. Della banda di *Mehter* fanno parte anche i cavalli che portano alcuni membri durante la marcia.

Nel passato, le bande più importanti erano principalmente bande militari, e quelle sotto il comando di generali includevano tamburi di guerra di altezza superiore a un metro conosciuti come *harbî kûs* o *kös*. Questi venivano trasportati sui cammelli e erano suonati con i bastoni. Suonarli richiedeva una grande abilità. Lo scrittore e viaggiatore turco del 17 ° secolo, Evliya Çelebi, ci ha consegnato questa descrizione:

«Ogni *kûs* ha le dimensioni di una cupola di *hammam*. Vengono suonati nelle notti e nei giorni festivi e il loro suono è come un tuono. Durante le esibizioni, i tamburi *kös* erano posizionati in una linea a terra al centro del cerchio dei musicisti e durante la marcia venivano caricati in coppia sui cammelli. Il suonatore cavalcava e colpiva a turni i tamburi alla sua destra e alla sua sinistra. I *kös* erano sempre e solo suonati da gruppi di corte, anche in quello capeggiato dal comandante in capo che guidava l'esercito quando il sultano era impegnato in una campagna. Ogni gruppo di suonatori aveva un capo chiamato *ağa*. Il leader dei bassisti era chiamato il *başmehter ağa* e il maestro di tutta la banda si chiamava *mehterbaşı ağası*. Tutti i capi suonatori, *ağa*, e i *çevgân* indossavano turbanti bianchi avvolti attorno a un *kavuk* (berretto), un cappotto rosso sopra una veste gialla e pantaloni rossi, uno scialle avvolto intorno alla vita e scarpe di cuoio gialle. Gli altri musicisti erano vestiti in modo simile, tranne per il fatto che i loro *kavuk* e cappotti erano di colore blu scuro». ¹⁵²⁶

Mentre gli ottomani avanzavano verso ovest in Europa, molti elementi di questa musica influenzarono i compositori occidentali, in particolare nel 17 ° secolo. Più tardi Mozart e Haydn composero musica ispirata a questi ritmi e suoni, e l'uso dei *kös*, grancassa e *zurna* nella Nona Sinfonia di Beethoven, nell'ultimo movimento, ci dà un altro esempio eclatante di tale ricezione. Mozart, Bizet e molti altri compositori hanno prodotto pezzi "alla Turca". Le bande militari *Mehter* simboleggiavano la sovranità dello stato ottomano e la loro musica potente e commovente aveva uno spirito che si può ancora oggi apprezzare ascoltando la banda *Mehter* del Museo militare, che evoca ancora questi ritmi del passato. Per tale capacità evocativa, e nello spirito politico-militare che l'esercito ha sempre rappresentato in Turchia, il valore simbolico di tal cerimonie, seppur ormai dissociato dall'aspetto militare, mantiene un significato politico e culturale che valeva la pena ribadire. È proprio, infatti, a tali rituali, ricondotti a un mito del passato (ottomano e pre-islamico), che è affidato il compito di custodire e alimentare, emotivamente, il senso di una coesione nazionale che sul valore militare (legato soprattutto alle guerre di indipendenza) ha edificato uno dei caratteri portanti della sua identità.

¹⁵²⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatnâme: İstanbul 1. cilt*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014.

II.2.5) Simbolismo partitico

Si è in precedenza parlato del monopartitismo e del sistema multipartitico nella storia della Repubblica di Turchia. Il sistema politico che nel 1923 ereditava la Repubblica era al tempo stesso pluralista (le condizioni della guerra avevano, infatti, spinto ad accettare un “secondo gruppo” politico che raggruppava ex unionisti e liberali, un Partito comunista, i cui dirigenti furono uccisi nel 1921, e alcune tendenze politiche islamiste) e subordinato all’autorità di Mustafa Kemal.

Nel 1923 e 1924 i due “gruppi” più importanti si trasformarono in partiti politici: il Partito del popolo (ribattezzato “Partito repubblicano del popolo” CHP) di Mustafa Kemal (statalista, nazionalista e “rivoluzionario”) e il Partito progressista repubblicano (liberale e moderato). Tale pluralismo, però, non durò a lungo: la legge del «ristabilimento dell’ordine» (4 marzo 1925) mise al bando il Partito progressista. Il sistema politico, per il momento, rimaneva dunque monopartitico.

Più tardi, dal 1945 al 1960, all’indomani della Seconda guerra mondiale, si registrò in Turchia l’introduzione del pluralismo e la fine del regime a partito unico. Nel 1945 İnönü appianò la strada verso il sistema parlamentare multipartitico, autorizzando la costituzione dei partiti d’opposizione forse come nell’esempio del Partito liberale sotto Mustafa Kemal. A partire da questo momento İnönü si presentò come difensore della democrazia. Diventava, infatti, sempre più necessario assumere una posizione ben precisa nel nuovo mondo che nasceva sulle ceneri della guerra e schierarsi nel campo dell’Occidente.

Il 7 gennaio 1946 fu costituita una nuova formazione, il “Partito democratico” diretto da Celal Bayar e da Adnan Menderes. İnönü perse il suo titolo di «Capo nazionale» e le strutture del partito-stato, che attribuivano ai prefetti la presidenza delle sezioni locali del partito, furono abolite. Le prime elezioni pluraliste furono organizzate nello stesso anno. E anche se non completamente libere, in alcune province rappresentarono la fine del voto pubblico e dello spoglio segreto. Il risultato fece vacillare il regime. Il 14 maggio 1950 si arrivò, dunque, al trionfo del nuovo partito. Le elezioni del 1950 furono, infatti, vinte dal “Partito democratico”, sorto nel 1946 da una corrente del Partito repubblicano, e portarono al potere come presidente Celâl Bayar e come primo ministro Adnan Menderes.

A partire da questo periodo, tornarono comunque sulla scena pubblica le istituzioni religiose (movimenti islamisti). Le elezioni del 1995 videro la vittoria relativa del partito islamico “Refah Partisi” (“Partito del benessere”, RP, *Refah Partisi*), il cui leader, Necmettin Erbakan, solo nel 1996 poté formare un governo a causa dell’ostilità dei partiti laici. L’RP diventò, comunque, la prima formazione politica del Paese, giocando un ruolo essenziale contro la disintegrazione del sistema turco. In realtà, si trattava di una integrazione tra aggregazione spontanea e movimento del salvataggio. Il partito di Erbakan, in effetti, era il primo della Turchia a propugnare una linea ideologica dichiaratamente islamista, avventurandosi così più in là dell’ideologia imperniata sull’islamismo che era stata adottata da Adnan Menderes. È stato sciolto nel 1998 dalla Corte Costituzionale turca. I fedeli di Erbakan hanno dato comunque vita, nel 1997, al “Partito della Virtù”, nel quale sono confluiti gran parte degli organi e dei membri del Partito del Benessere. Il suo emblema è una spiga di grano che nasce al centro della mezzaluna bianca in campo rosso.



Le elezioni dell'ottobre 2002 hanno invece segnato la vittoria del Partito islamico AKP, “Partito della giustizia e dello sviluppo” guidato da Recep Tayyip Erdoğan. I risultati delle elezioni hanno rappresentato un momento di frattura paragonabile solo a quelle del 1950, che avevano posto fine al monopolio di potere del “Partito repubblicano del popolo”. L'AKP (Adalet ve Kalkınma Partisi) riuscì a conquistare la maggioranza assoluta nel Parlamento, nonostante il fatto che il suo leader, Recep Tayyip Erdoğan, non avesse potuto prendere parte alla campagna elettorale né candidarsi, in quanto detenuto in carcere. Per la prima volta, un partito dichiaratamente islamico, ha assunto la guida dello Stato.

Ora, al di là di questa brevissima ricostruzione (per un discorso più ampio si rimanda alla precedente parte della tesi), occorre analizzare sul piano simbolico alcuni dei principali partiti politici turchi.

In generale, il nome che un partito possiede segnala scelte risonanti e discriminanti, a seconda della sua linea ideologica e degli interessi (di parte, partitici appunto) che vuole perseguire e difendere. Di norma la denominazione del partito suggerisce un tipo ben riconoscibile (anche sul piano simbolico) di socialità politica. Viene ad esempio data priorità, di volta in volta, all'immagine ideale della democrazia, dell'ordine, della giustizia, dello sviluppo, dell'unità nazionale, della madre patria ecc. Alcune formazioni mettono in primo piano l'etica usando termini come “salvezza”, “virtù”, “felicità”. “prosperità”. I modelli possono fare presa su un pubblico che proviene da esperienze di grandi trasformazioni e lotte (dal cosiddetto illuminismo ottomano, dai Giovani Turchi, dalle politiche kemaliste). Sul versante sociale, in Turchia, tra il 1970 e il 1980 sono cresciuti i populistici, movimenti dei lavoratori e comunisti. Nell'area alevita poi, il TBP (Türkiye Birlik Partisi, Partito dell'Unità della Turchia), del 1966, è stato il primo ad assumere connotazioni e definizioni politiche. Il suo logo mostra un leone incoronato da 12 stelle rappresentanti Ali e i 12 Imam.



Il CHP (*Cumhuriyet Halk Partisi* – Partito democratico del popolo), fondato da Mustafa Kemal e di tendenza socialdemocratica, è stato per diversi anni l'unico e poi il maggior partito della Turchia. Il partito e le sue numerose emanazioni sono stati diretti da İsmet İnönü, Bülent Ecevit, Erdal İnönü, Murat Karayalçın e Deniz Baykal. Il logo riporta simbolicamente, su campo rosso (il che richiama il colore della bandiera turca) le «sei frecce» programmatiche del governo kemalista (elaborate nel 1931 e integrate nella costituzione del 1937, data che segna il passaggio dal regime del “partito unico” a quello del “partito-stato”); vettori che nell'ideologia kemalista indicano: nazionalismo, repubblicanesimo,

populismo, statalismo, laicismo e rivoluzionarismo. L’emblema del Partito richiama, dunque, una propensione programmatica, un impegno da realizzare (più che uno stato di fatto), un’estensione verso il futuro. Del resto, Mustafa Kemal guidava proprio una rivoluzione, sia per liberare il califfato e il sistema imperiale dal controllo occidentale, sia per liberare la Turchia dal tradizionalismo retrogrado islamico.



Tuttavia, come si è ricordato, il regime di Kemal non aveva condotto a un abbandono dell’Islam, ma lo aveva normativizzato o incluso nelle proprie competenze. I settori religiosi avevano collaborato ma anche preso le distanze. Avevano comunque cercato di organizzare una vita intensa, sotterranea e a volte autocentrata. La loro riemersione – che è apparsa non senza contraddizioni – è stata proprio una conseguenza di questi passati intrecci. Mostre, centri culturali, associazioni femminili o giovanili, pubblicazioni, trasmissioni televisive, *malls*, hotel islamici, sono fenomeni o strumenti messi in campo dagli islamisti recenti. Rivelano una inaspettata “traduzione” della modernità e insieme della comunità religiosa islamica. Questa tendenza è stata chiamata “mercantificazione” dei simboli e dei gusti religiosi.¹⁵²⁷

A partire dagli anni Cinquanta gli islamisti sono stati più consapevoli dell’arena politica, hanno ottenuto una rete di sostegno più ampia e sono stati capaci di mobilitare larghi consensi. Fin dall’inizio della “liberalizzazione politica” nacquero partiti che si presentavano come “difensori della religione”. Nei venti anni che hanno seguito la nascita dei partiti, l’Islam politico ha riguadagnato terreno. Le nuove formazioni non sono sempre durate, oppure sono state bandite dai militari.

Nel 1946 Adnan Menderes, divenuto poi Primo ministro dopo aver vinto le elezioni nel 1950, fondò il “Partito Democratico” insieme a Celâl Bayar, Mehmet Fuad Köprülü e Refik Koraltan, in continuità con l’estinto “Partito nazionale per lo sviluppo” per contrastare il predominante “Partito Popolare Repubblicano”. Il partito, pur non ripudiando del tutto la politica di occidentalizzazione, la mitigò rivelandosi inoltre meno laicista e più aperto alle concessioni religiose. I militari, perciò, ritenendo che non rispettasse i principi fondanti della Repubblica, in un clima di crescente insoddisfazione verso l’operato di Menderes, lo rimossero, come si è visto, dal governo con un colpo di Stato guidato da Cemal Gürsel. In seguito Menderes fu giustiziato, e il 29 settembre 1966 il partito sciolto.

Nel novembre del 1992, alcuni membri fondatori del partito – come preannunciato al 5° Gran congresso – lo ricostituirono con lo stesso nome e simbolo, ponendo inizialmente alla sua guida Hayrettin Erkmen,

¹⁵²⁷ E. Özyürek, *Nostalgia for the Modern, State Secularism and Everyday Politics in Turkey*, op. cit., 2006, pp. 97-100.

anche se il suo esponente di maggior spicco fosse Aydın Menderes, figlio di Adnan, che fu eletto terzo presidente del partito nel febbraio del 1994 e lo guidò fino a un incidente stradale nel 1996.



Il rifondato “Partito Democratico” non si è mai uniformato alle ideologie politiche dominanti, e non ha partecipato alle elezioni del novembre 2002. Alle politiche del 2007 si è presentato un nuovo “Partito Democratico”, anch’esso conservatore e ispirato al vecchio PD. Il nuovo PD è nato dal “Partito della Giusta Via” (DYP, *Doğru Yol Partisi*, partito di destra, diretto da Süleyman Demirel, Tansu Çiller e dal 2003 da Mehmet Ağar).



Il nuovo PD, però, ha conseguito alle elezioni il 5,4% dei voti, quasi dimezzando il risultato che il “Partito della Giusta Via” conseguì nel 2005 (9,6%). I democratici, inoltre, non superando lo sbarramento del 10%, non hanno conseguito seggi.

Nell’ottobre 2009, il “Partito della Madrepatria” (ANAP, *Anavatan Partisi*, Partito liberal conservatore di destra, fondato da Turgut Özal, diretto dal 1989 da Yıldırım Akbulut e Mesut Yılmaz e dal 2005 da Erkan Mumcu) è confluito nel PD. Del resto, già nel 2007 il “Partito della Giusta Via” aveva tentato di coinvolgere l’ANAP nel nuovo progetto. È indicativo che come logo il “Partito della Madrepatria” abbia scelto un’ape e l’alveare come emblemi della Madre-patria, rimandando così ad una simbologia di purezza e di operosità risalente nel tempo alle mitologie e alle divinità mediterranee.¹⁵²⁸

¹⁵²⁸ Le api sono da sempre investite di un profondo significato simbolico: agli occhi degli antichi l’ape era una messaggera, che viaggiava sui sentieri della luce portando con sé i messaggi che gli uomini inviavano agli Dei. Nell’antico Egitto i rimandi simbolici alla luce e al colore dorato del miele fecero dell’ape un insetto solare, nato dalle lacrime del Dio Sole “Ra”. Quando le sue lacrime caddero a terra, vennero trasformate in api che costruirono arnie e produssero miele. Ciò fece sì che la cera d’api venisse onorata come sacra e che le candele fatte con la cera d’api venissero usate unicamente dai capi spirituali. Non solo gli egizi, ma diversi popoli antichi trassero lezioni dall’organizzazione sociale delle api, dove le operaie provvedevano al reperimento e trasporto del nettare e del polline, alla costruzione e pulizia del favo, alla nutrizione dei giovani e alla difesa dell’alveare. Emblemi della diligenza e del coraggio, incarnavano virtù spirituali e politiche. La loro regina (allora pensata come il Re) era il simbolo della regalità, e loro, in quanto “esseri di fuoco” alati, erano associate alla purezza e rappresentavano l’anima in molte culture mediorientali ed in tutta la zona che si estendeva dalla Siberia all’Asia centrale e al golfo del Bengala. Nell’arte hindu, Vishnu viene anche ritratto come un’ape posata su un loto e Shiva come un’ape sopra un triangolo. Le antiche dee mediterranee delle api in Egitto, Mesopotamia, Grecia e Roma sono connesse con la dea indiana Hindu: Brahmari Devi, la dea delle api, nelle sue connessioni con gli insegnamenti inerenti i chakra. La Maha Devi (o Grande madre), la Kundalini, si manifesta in forma di suono come un’ape regina (Brahmari Devi) circondata da nuvole di api ronzanti. In ambito rituale nel mondo celtico e in Mali, con il miele fermentato e acqua consumata, si ricavava una bevanda chiamata “il vino degli dei” conosciuta con il nome di idromele. Nella



Comunque sia, dopo gli anni settanta e ottanta si è creata un'aggravata rivalità tra i partiti, che è diventata un elemento di instabilità per la vita politica nazionale.

La gente oggi esprime visioni contrapposte rispetto ai partiti. Il "fare politico" non gode sempre di buona fama. Esiste un certo discredito nei confronti dei partiti e del mondo che li circonda. La società civile, a volte, si sente in balia di campagne mediatiche, di manovre, di decisioni segrete. Le piazze si riempiono inneggiando; gli elettori frequentano sedi di partito, si impegnano nella propaganda e in varie forme di militanza, ma la voce comune non risparmia critiche al sistema politico. I combattenti di Kemal sono spariti da tempo, e fino a poco tempo fa restavano in circolazione pochi vecchi soldati, nostalgiche figure di "rivoluzionari".

In effetti, la linea politica kemalista laica (promossa perlopiù da burocrati-militari) si basava essenzialmente su un supposto consenso dell'intera nazione. Il processo di sensibilizzazione politica, invece, non rispondeva ad una unità di intenti di una maggioranza. Ci sono voluti molti anni per consolidare la posizione di Mustafa Kemal e del partito unico: mancava un consenso universale. Si faceva però leva sul carattere generale della rivoluzione kemalista, eterogeneo e battagliero; e ciò avrebbe consentito un passaggio agevole dalle fasi delle lotte iniziali a quelle costituzionali. Verso la fine degli anni venti, però, la Turchia era reduce da estenuanti battaglie, devastazioni di città ottomane, perdita di grandi territori imperiali. Vi era un clima di "umiliazione culturale". Alla fine degli anni trenta nacquero teorie di sostegno all'orgoglio nazionalistico, di recupero simbolico, come si è visto, di un glorioso passato perduto, di antiche nobiltà etniche. Le classi intellettuali si appassionarono alla riscoperta di una storia turca primordiale, a quella della "lingua del sole" (di alto significato simbolico),

mitologia indo-europea, l'idromele è la bevanda tipica dell'aldilà, nel mondo celtico come in quello germanico, è simbolo di immortalità. Questa bevanda unisce la sacralità dell'ape, quale animale messaggero celeste che trasforma il sole in miele, e la sacralità dell'acqua vista come la linfa vitale che scorre nelle vene della madre terra, rendendo l'idromele sacro presso i Celti, come essenza del divino nell'unione fra cielo e terra. In Grecia, lo stesso Zeus sarebbe stato nutrito dalle api, o meglio nutrito di solo miele da sua madre Melissa. Omero narra che nelle anfore «le api ripongono il miele». I teologi usano il miele in numerosi e disparati simboli, trattandosi di una sostanza che ha molte potenze, in quanto possiede sia il potere di purificare sia il potere di conservare. Infatti, grazie al miele, molte cose si mantengono immuni da putrefazione, e col miele si mantengono pulite le piaghe croniche. È dolce al palato e lo colgono dai fiori le api che nascono dai buoi. Perciò nelle cerimonie del Leone, quando agli iniziati si purificano le mani cospargendole di miele anziché d'acqua, li si esorta a mantenere le mani pulite da ogni cosa che possa arrecare dolore, danno o lordura, e come si addice a un iniziato, avendo il fuoco proprietà catartica, ciascuno viene purificato con un liquido compatibile col fuoco, e si scarta l'acqua in quanto sostanza ostile al fuoco. Col miele viene inoltre purificata anche la lingua da ogni errore. Secondo Porfirio, commentatore di Omero, il miele viene usato per purificare, per preservare dalla putrefazione, nonché come simbolo del piacere che induce alla generazione; per questo si addice anche alle Ninfe dell'Acqua, come simbolo della purezza incontaminata delle acque – cui le Ninfe presiedono – della loro virtù catartica e della loro energia fecondante: l'acqua, infatti, coopera alla generazione. Ed è anche per questo che «le api ripongono il miele nelle anfore e nei crateri», perché i crateri simboleggiano le fonti – come nei misteri di Mithra, dove un cratere è collocato al posto di una fonte; le anfore poi sono simbolo di ciò con cui si attinge acqua alle fonti. (Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, Adelphi, Milano, 2006).

alle visioni “turaniane”. Questi quadri ideologici tendevano a sostenere una superiorità turca a molti livelli. I turchi sarebbero stati fra gli antichissimi popoli anatolici, la loro lingua sarebbe stata all’origine di ogni altra lingua e cultura (per cui quella turca andava purificata da acquisizioni esterne). Si esaltavano i tratti morali turchi (coraggio, lealtà, onestà) rispetto a quelli di altre culture. Queste tesi, più o meno intellettualmente raffinate, hanno avuto presa su alcuni strati di popolazione, soprattutto grazie a un certo sentimentalismo emotivo, alimentato dalla forza evocativa dei simboli del passato e grazie alle nuove scoperte scientifiche.¹⁵²⁹

Come, però, si è detto, l’Islam ha continuato ad esercitare una notevole influenza nella società turca perché ha, paradossalmente, mostrato la propria posizione di alternativa culturale (e forse anche perché, come per milioni di individui di tante altre società nel mondo, è più facile consegnarsi alla comodità della religione immobile, che dover tenere passi con la scienza in continuo movimento; leggendo, indagando, pensando, ragionando e anche assumendosi la propria responsabilità di vita). Offriva una base introiettata nella tradizione, pur non essendo una forza immediata di opposizione programmata. L’Islam turco è sempre stato un universo ampio e variegato e la sua incidenza non è riducibile soltanto a un consenso culturale o a strategie partitiche. La socialità politica islamica ancora oggi si muove, sul malessere degli strati sociali disagiati, su una critica etica all’Occidente e su spinte verso la modernità. Dopo la seconda guerra mondiale, tra il 1945 e il 1950, si è visto, molti partiti sono nati come riformulazione o derivazione di altri più antichi. In un clima di rifondazione della vita pubblica, accanto al CHP nasce, nel 1945, il “Partito per lo sviluppo nazionale” (MKP - *Millî Kalkınma Partisi*, fondato da Nuri Demirağ, che come emblema richiama i simboli della bandiera turca) che insieme al primo diventa esempio dell’impegno etico verso la modernizzazione.



Nel 1946, come porzione del “Partito repubblicano del popolo” nasce il già menzionato “Partito democratico”. Tali emersioni possono essere prese come indici di un groviglio di correnti e di prospettive. E lo stesso può dirsi rispetto all’Islam politicizzato che, come si è visto, presenta diverse sfumature. Tra il 1946 e il 1951 nascono il “Partito per la difesa dell’Islam”. Il “Partito della purificazione e della protezione”, il “Partito conservatore turco”, il “Partito democratico dell’Islam”. Nel 1961 la Turchia vara una seconda costituzione a cui segue la fondazione di un’altra serie di cinque partiti.

In questo periodo, il CHP, forma politica aggregante senza precedenti, ha dovuto ammorbidire le proprie posizioni e fare i conti con una diffusa tendenza tradizionalista e conservatrice. Dopo il colpo di stato del 1960, anche il DP ha dovuto fare concessioni agli islamisti facilitando così il processo di “autonomizzazione” dell’opposizione religiosa negli anni successivi. In seguito a una breve esperienza

¹⁵²⁹ A. Destro, *I volti della Turchia. Come cambia un paese antico*, op. cit., p. 193.

nell'MNP (*Millî Nizam Partisi*, “Partito dell’ordine nazionale”, fondato da Erbakan sulla spinta della comunità religiosa İskenderpaşa, ramo dell’ordine derviscio *Nakşibendi*, con emblema dell’indice che dal pugno si rivolge verso l’alto), dal 1972 gli islamisti si sono organizzati nell'MSP (*Millî Selamet Partisi*, “Partito della salute nazionale”, con emblema una chiave che si innalza da un cuore) e nel giro di alcuni anni, anche l'AP (*Adalet Partisi*, “Partito della giustizia”, con emblema un cavallo in corsa) si è aperto alle classi medie tradizionaliste, mentre l'ANAP (*Anavatan Partisi*, “Partito della madre patria”) ha favorito il conservatismo di destra.



In effetti, nel corso dei decenni, la fase rigida kemalista in campo religioso non ha ottenuto molto successo.

Dal 1973 al 1997 la Turchia ha conosciuto un periodo di consolidamento dell’Islam politico. Sono nate molte formazioni, alcune effimere: sono state messe al bando o si sono fuse con altri partiti. Nei programmi dei partiti, la laicità e la sua libera affermazione sono diventati concetti meno importanti. In sostanza, i partiti sono stati coinvolti nei campi religiosi e la religione ha assunto compiti sociali.

In altri termini, da quando il sistema multipartitico si è sviluppato, sono nate molte linee di affiliazione politica. Sono emersi nuovi leader politici che si differenziano dai funzionari dello Stato e dalle vecchie élite. Sono nate figure di “capo politico”, contraddistinte da appartenenze religiose. Alcuni premier, nel corso degli ultimi decenni, almeno dopo gli anni sessanta, con senso di realismo e consapevoli del valore del compromesso, hanno creato coalizioni fra partiti di vario orientamento.

Sul piano della società civile, alla fine del periodo del partito unico, dopo gli anni cinquanta, il sistema partitico abituato alle pratiche di difesa del regime si è trovato di fronte ad una nuova società: non essendosi realizzata la dissociazione dell’azione statale e dell’azione religiosa, l’Islam è diventato una funzione pubblica fra le altre. Ed è così che la necessità di riorganizzazione sociale è apparsa una delle spiegazioni più plausibili della proliferazione di correnti che si appellano all’Islam. Dopo il 1990 le coalizioni tra le numerose forme partitiche si sono sempre più intrecciate. I nessi tra i partiti riflettono sia le aspirazioni inseguite che le delusioni patite. Alcune regioni anatoliche si sono rilevate il serbatoio elettorale del cosiddetto islamismo politico.

Ancora oggi, l'AKP (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, il “Partito della giustizia e dello sviluppo, formazione di destra “islamica moderata”), fondato nel 2001 da Abdullah Gül, Recep Tayyip Erdoğan e Bülent Arınç, è il maggior partito turco. Il suo emblema è una lampadina, simbolo moderno di luce e, forse, di saggezza.



Come è noto, i principi della Repubblica turca laica non consentono di fondare un partito islamista. Ciò impedisce che i partiti adottino formalmente un indirizzo religioso. Lo possiamo anche capire dai simboli dei partiti che si ispirano alla tradizione islamica che, appunto, non utilizzano esplicitamente loghi od emblemi che rimandano direttamente all'Islam e al suo immaginario simbolico.

Alcuni partiti però, come l'AKP, hanno lavorato e lavorano per orientare l'elettorato verso l'Islam. Per la componente fortemente conflittuale che possiedono, i partiti non creano ambiti pacifici oppure comunità ideali. Danno vita a gruppi che vincono o perdono (in termini normativi e di consensi), che sorgono, spariscono o sono fatti tacere. In tal senso, la nervatura sociale dei partiti è ben lontana da quella delle confraternite più o meno sopravvissute, caratterizzate da operosità, solidarietà e lealtà ai propri principi e alle proprie aspirazioni. I partiti politici di ispirazione islamista, perlopiù, hanno assorbito energia e idealità dalle confraternite (si pensi soltanto all'“ex” rapporto tra Erdoğan e Gülen). Per quanto invece riguarda i partiti di area politica curda, occorre ricordare, tra gli altri, il “Partito democratico del popolo” (DEHAP, *Demokratik Halk Partisi*). Formazione politica filocurda, fondata nel 1997, ha preso il posto di altri partiti vietati dalla Corte costituzionale (come dell'HADEP, bandito per il suo supporto al PKK). Diretto da Tuncer Bakırhan, ne è stata annunciata la fusione, nel 2005 con il “Movimento della società democratica”, DTH, di Leyla Zana. Il suo emblema è una fiaccola accesa.



Occorre anche ricordare le vicende del “Partito socialdemocratico populista” (SHP, *Sosyaldemokrat Halkçı Parti*), risultato della fusione, nel 1985, del “Partito socialdemocratico” (SODEP, *Sosyal Demokrasi Partisi*) di Erdal İnönü e del “Partito popolare” di Aydın Güven Gürkan, entrambi fondati nel 1983 con il ritorno alla democrazia dopo il colpo di stato del 1980. Nelle elezioni amministrative del 1989 l'SHP è emerso come il partito più forte ottenendo il 27,8% dei voti e andando al governo in 6 aree metropolitane, 39 province e 283 distretti. La questione curda, però, ha messo il partito sotto grave tensione poiché aveva sette parlamentari di origine curda in un momento in cui l'uso della lingua curda

era pubblicamente vietato in Turchia. Il partito si è sciolto nel 1995. Comunque sia, come si evince dal suo emblema, che richiama le “sei frecce” kemaliste, l’ideologia del partito (collocabile al centro sinistra) era sostanzialmente ispirata alla socialdemocrazia, al secolarismo, al laicismo, al riformismo e al nazionalismo civico.



Tra i partiti di ultima formazione va invece ricordato il “Partito Giovane” (*Genç Parti*), formazione nazionalista, secolarista, kemalista, repubblicana e populista diretta, dal 2002, dall’uomo d’affari Cem Uzan, il quale condannato a carcere per 23 anni, fuggì in Francia con asilo politico dopo che gli furono sequestrate più di 200 società di proprietà familiari. Il momento delle accuse e delle espropriazioni coincide con i dibattiti accesi e la forte rivalità avuti con Recep Tayyip Erdoğan.



Per ciò che riguarda i simboli dei movimenti di sinistra, soprattutto di quelli attivi a partire dagli anni settanta, ne parleremo più tardi, nella parte dedicata ai simboli di protesta. Per ora basta solo riportare i loghi, che rimandano perlopiù ad una grafica e ad una simbolica internazionalista comune a molti altri paesi dell’Europa occidentale e orientale, di quei partiti di sinistra ispirati ai movimenti dei lavoratori e ideologie socialiste e comuniste come, ad esempio, il “Partito del lavoro”, *Emek Partisi*, fondato nel 1996, ispirato al “socialismo scientifico” (e al “Partito Comunista Rivoluzionario di Turchia”, suo apparato clandestino) e immediatamente messo fuori legge dalla Corte Costituzionale turca, poi rifondato con il nome *Partito Laburista (Emeğin Partisi, EMEP)* nello stesso anno. Nel 2005 il partito ha riassunto il nome originario, mantenendo comunque la sigla *EMEP* e seguendo la linea della “Conferenza Internazionale dei Partiti e delle Organizzazioni Marxiste-Leniniste (Unità e Lotta)” di orientamento hoxhaista.



Oppure il TKP, “Partito comunista turco”, il *Türkiye Komünist Partisi*, che ha cambiato il nome da “Partito del Potere Socialista” (*Sosyalist İktidar Partisi*, SİP) nel 2001. Il Partito si considera erede dello storico Partito Comunista di Turchia, fondato nel 1920 a Baku, Azerbaigian, in seguito alla Rivoluzione Russa. I fondatori del partito, Mustafa Suphi (1881-1921) e altri 14 militanti, furono assassinati nel gennaio dell'anno seguente. Dagli anni venti agli anni trenta il TKP operò in clandestinità. Questo non impedì a numerosi intellettuali, tra i quali il famoso poeta Nazım Hikmet, di unirsi al partito e dare un importante contributo al consolidamento del movimento comunista negli anni seguenti.

Durante il periodo della Guerra fredda, il TKP continuò a essere perseguitato dai diversi regimi militari che governarono il paese. Collaborò con altri partiti comunisti europei condannati alla clandestinità allo scopo di creare un movimento di massa a carattere rivoluzionario. Il colpo di Stato del 1980 costituì un duro colpo per il TKP, che nel 1988 si fuse nel Partito Comunista Unito della Turchia (TBKP), nel tentativo di guadagnare lo status legale.



Un discorso a parte lo merita il Partito di azione nazionalista (MHP, *Milliyetçi Hareket Partisi*), formazione di estrema destra fondata negli anni '70 da Alparslan Türkeş. Il MHP si è caratterizzato subito come un partito a forte vocazione nazionalista, avverso alle minoranze etniche, in modo particolare curdi, e contrario alle politiche del CHP. Nel suo programma si trovano anche riferimenti all'ideologia panturanica. Nel 1980, dopo il golpe del generale Kenan Evren, il partito, come molti altri, venne messo fuori legge dai militari e costretto allo scioglimento. Nel 1983 è stato rifondato con il nuovo nome “Partito dell’Impegno Nazionalista” (MÇP, *Milliyetçi Çalışma Partisi*) e nel 1992 ha riacquisito il nome originario. Dopo la morte di Türkeş e sotto la guida di Devlet Bahçeli il partito ha assunto posizioni più moderate ed ha accentuato la sua componente laica. Ciò ha provocato la frattura con la componente filo-islamica, che ha dato vita al “Partito della Grande Unione”, che, però, a causa della concorrenza dell’AKP, islamico-conservatore, ha ottenuto alle elezioni del 2002 appena l’1,1% dei voti. Il logo dell’MHP, adottato nel febbraio del 1969, rappresenta tre mezzelune bianche in campo rosso, configurazione molto simile alla bandiera militare usata nel primo periodo dell’Impero ottomano. Come si è poi già ricordato, il partito è stato connesso con i cosiddetti “Lupi grigi”.



Dei “Lupi grigi” si è già più volte parlato. Al momento, pertanto, vale ancora la pena soltanto di ricordare il ruolo ricoperto dal lupo nella simbologia turca.

Come già detto, la lupa dell'*Ergenekon*, un mito associato alle origini etniche turche nelle steppe dell'Asia centrale, si ispira all'antica leggenda di *Asena*. Il lupo simboleggia anche l'onore: i lupi grigi, nel regno animale, riconoscono fortemente la leadership e l'organizzazione gerarchica, simile a quella militare degli uomini. La leggenda di Ergenekon racconta che a seguito di una sconfitta militare, i turchi si rifugiarono nella leggendaria valle di Ergenekon, dove rimasero intrappolati per quattro secoli. Furono infine rilasciati quando un fabbro creò un passaggio fondendo la montagna, attraverso il quale la lupa *Asena* di guidò fuori¹⁵³⁰. La cerimonia di capodanno commemora la leggendaria fuga ancestrale da Ergenekon¹⁵³¹.



I lupi grigi (*Bozkurtlar*)¹⁵³², ufficialmente noti come *Ülkü Ocakları*¹⁵³³ (“Circoli idealisti / Focolari”), sono un’organizzazione ultranazionalista con stretti legami, si è visto, con il “Partito del movimento nazionalista” (organizzazione descritta come l’ala paramilitare o militante di MHP)¹⁵³⁴. I suoi membri negano la sua natura politica e sostengono che sia una fondazione culturale e educativa, secondo il suo nome ufficiale completo: *Ülkü Ocakları Eğitim ve Kültür Vakfı* (“Fondazione educativa e culturale dei club idealisti”).



Sotto Devlet Bahçeli, che assunse la guida dell’MHP e dei Lupi Grigi dopo la morte di Türkeş nel 1997, l’organizzazione (attiva anche nella parte controllata da Cipro in Turchia) è stata riformata. Ha diverse affiliazioni in Paesi dell’Europa occidentale con significativa presenza di popolazioni turche, come

¹⁵³⁰ M. Ocak, *The Turks: Early ages*, Yeni Türkiye, Ankara, 2002, pp.76; D. Yıldırım, *"Ergenekon Destanı", Türkler, Vol. 3*, Yeni Türkiye, Ankara, 2002, pp. 527–43; H. B. Paksoy, *Lectures on Central Asia*, Carrie/ European University Institute, 2005, p.49.; A. Finkle, *Turkish State, Turkish Society*, Routledge, London, 1990, p.80.

¹⁵³¹ M. Gervers, W. Schleppe, *Religion, Customary Law, and Nomadic Technology*, Joint Centre for Asia Pacific Studies, Toronto, 2000, p.60.

¹⁵³² Jenkins G., *Political Islam in Turkey*, Palgrave Macmillan, New York, 2008, p. 130.

¹⁵³³ Hürriyet Daily News. 25 aprile 2011. I lupi grigi, comunemente chiamati anche Ülkü Ocakları, sono un'organizzazione giovanile con stretti legami con l'MHP.

¹⁵³⁴ S.E. Atkins, *Grey Wolves (Turkey). Encyclopedia of Modern Worldwide Extremists and Extremist Groups*. Westport, Connecticut, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 2004, pp. 110–111.; C.C. Combs, M. Slann, *"Grey Wolves". Encyclopedia of terrorism*, Facts On File, 2007, New York, p. 110.

Belgio, Paesi Bassi e Germania. Secondo una stima del 2014, i lupi grigi sono sostenuti dal 3,6% dell'elettorato turco. In Germania formano la più grande organizzazione estremista di destra¹⁵³⁵.

Sul piano ideologico, i lupi grigi sono pan-turchici e cercano di unire i popoli turchi in uno Stato che si estende dai Balcani all'Asia centrale¹⁵³⁶. Dopo lo scioglimento dell'Unione Sovietica nel 1991, i Lupi Grigi aspirarono all'idea di «un impero turco rianimato, capace di abbracciare gli stati dell'Asia centrale di recente indipendenza». Hanno così ripensato «un'estensione pan-turca della nazione turca».

Il lupo grigio (o la lupa, “madre del popolo turco”) è diventato il simbolo sia dell'onore che dell'amore per la patria: un elemento chiave per comprendere la storia delle origini turchiche. La leggenda di “*Boz Kurt*” (“Lupo grigio”, che narra appunto la storia di *Asena*, una lupa che ha generato la nascita del primo popolo turco) vede la grande lupa risvegliarsi e favorire la nascita, l'identità e l'eredità dei turchi attraverso la conquista e la costruzione della civiltà.

Utilizzato, comunque, strumentalmente (e in modo ambiguo) da politici di diversa estrazione ideologica, il simbolo del lupo appare ancora controverso.



Erdoğan fa il segno dei lupi grigi

Non si può poi ovviamente non ricordare il cosiddetto “Partito dei Lavoratori del Kurdistan” (PKK, *Partîya Karkerên Kurdîstan*), organizzazione paramilitare sostenuta dai ceti popolari (prevalentemente agricoli) del sud-est della Turchia, zona popolata dall'etnia curda, ma attiva anche nel Kurdistan iracheno.

Inizialmente si trattava di un'organizzazione nazionalista curda d'ispirazione marxista-leninista. A partire dal 1999, il leader incarcerato Abdullah Öcalan ha abbandonato questa ideologia rimuovendo il simbolo della falce e martello dalla bandiera del PKK (ora rimane la stella, portando il partito ad adottare la prospettiva politica del “confederalismo democratico”).

Il partito, tuttavia, è stato da più parti accusato di terrorismo per i suoi metodi di lotta (come l'uso di attentati dinamitardi e kamikaze contro obiettivi civili e militari turchi. È stato accusato dal regime turco e da ambienti filo-turchi di essere un vero e proprio sindacato criminale, implicato soprattutto nel traffico di stupefacenti, tramite il quale finanzierebbe la propria attività insurrezionale. Oggi è considerata un'organizzazione terroristica dalla Turchia, dagli Stati Uniti e dall'Unione europea, dall'Iran, dalla

¹⁵³⁵ Meier, Marcus (16 November 2013). "Graue Wölfe heulen in Oberhausen". *Neues Deutschland* (in German). Die »Grauen Wölfe« sind die mitgliederstärkste rechtsextreme Organisation in Deutschland. <https://www.neues-deutschland.de/artikel/915132.graue-woelfe-heulen-in-oberhausen.html>

¹⁵³⁶ Hunter Shireen T., *La politica estera dell'Iran nell'era post-sovietica: resistere al nuovo ordine internazionale*, ABC-CLIO, Santa Barbara, California, 2010, p. 158.; E. Østergaard-Nielsen, *Transnational Politics: The Case of Turks and Kurds in Germany*. Routledge, London, 2003, pp. 51–52.

Nato, ma non dalla Russia, dall'India, dalla Cina, dal Brasile, dalla Svizzera, dall'Egitto e dalle Nazioni Unite.



II.2.6) Simboli di monete e banconote

Si è già parlato, nel precedente capitolo, del simbolismo dell'“albero della vita” raffigurato nella moneta da 5 centesimi di Lira turca (in corso dal 2008). Se dovessimo tornare a Florenskij e ai suoi studi sulla scrittura ideografica come lingua universale dell'umanità, potremmo ancora condividere l'idea che i significati semantici dei simboli politici, analogamente ai simboli araldici, ai marchi commerciali ai segni numismatici (le immagini sulle monete) e di molti altri prodotti poligrafici (francobolli, marchi editoriali, ex libris, réclame, manifesti) o digitali della cultura odierna (emoticon ecc.) si creano sugli stessi principi della simbolizzazione che giacciono negli strati più profondi della nostra coscienza (o del nostro subcosciente).¹⁵³⁷ Si pensi solo alle monete, e a come spesso l'estetica sia stata messa al servizio della politica.¹⁵³⁸ «La moneta romana – scrive ad esempio Manuel García Pelayo – non era solo un mezzo di pagamento ma anche di propaganda politica attraverso le sue figure e le sue scritte».¹⁵³⁹ L'emissione delle banconote a seguito della fondazione della Repubblica turca rivela il passaggio a un ordine simbolico coerente con il nuovo corso politico.¹⁵⁴⁰

Ora possiamo dare un breve sguardo al simbolismo delle banconote turche.

Le prime emissioni, antecedenti alla riforma dell'alfabeto del 1° Novembre 1928, insieme ai valori in francese utilizzavano ancora la scrittura in turco ottomano con l'alfabeto arabo. Su un lato comparivano immagini che rappresentavano i primi anni della Repubblica; sull'altro, ovviamente, veniva riportata l'immagine del “Padre dei turchi”, Mustafa Kemal Atatürk.

¹⁵³⁷ P. A. Florenskij, *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, Bollati-Boringhieri, Torino, 2007, pp. 250-2.

¹⁵³⁸ Si rimanda in tal senso a Paul Zanker e al suo libro dedicato alle immagini nell'età augustea, «immagini che parlavano da sole» anche sulle superfici delle monete coniate a quel tempo dai Romani (P. Zanker, *Augusto e il potere delle immagini*, Bollati Boringhieri, Torino, 2018, pp. 61-2).

¹⁵³⁹ M. G. Pelayo, *Miti e simboli politici*, Borla, Torino, 1970, p. 143. Tali monete, infatti, ci mostrano gli imperatori come portatori di speranze salvatrici, attraverso titoli come “Salvatore del genere umano”, “Guida della fortuna”, “Tempi di felicità”, “Conservatore della vita sempiterna”, “Porta la luce eterna”, ecc.

¹⁵⁴⁰ Le prime banconote sono state messe in circolazione il 5 dicembre 1927; le precedenti sono state tolte dalla circolazione il giorno prima e l'anno seguente hanno perso il loro valore.



Su una banconota da 1 lira, ad esempio, davanti vi è la scritta “Atatürk è il signore del popolo” e sul retro l’immagine di un contadino che ara il campo, per simboleggiare le riforme agrarie e la ripresa dell’agricoltura. In altre, sul retro affiora l’immagine del palazzo del parlamento.



Ancora in un’altra banconota da 5 lire, al centro è rappresentato il lupo grigio, simbolo del nazionalismo turco, mentre al lato compare di nuovo l’immagine del palazzo del parlamento.



Nelle banconote della seconda emissione venivano più che altro enfatizzate immagini di monumenti e luoghi simbolici, come il castello di Ankara, o emblemi tipici della cultura rurale anatolica, come la capra di Ankara.

Nella terza emissione i monumenti sono stati sostituiti con immagini prese dal mondo del lavoro: prodotti agricoli di grande valore di esportazione come l’uva, manufatti industriali, altri simboli della nuova industrializzazione (compaiono studenti rappresentati nell’atto di lavorare alle macchine industriali), e vi sono poi figure dei boy scout, testimoni di un’attività molto valorizzata nei primi anni della Repubblica.

Il fatto che nelle banconote della seconda e terza emissione sia stata usata l'immagine di İsmet İnönü al posto di quella di Atatürk è stato motivo di grandi dibattiti e lo stesso İnönü è stato accusato di aver rimosso l'immagine del suo predecessore. Su questa scia, ancora in tempi recenti, anche Erdoğan, nel 2008, per fini propagandistici contro il partito rivale, disse che lo stesso CHP aveva tolto l'immagine di Atatürk dalle banconote¹⁵⁴¹. Già Menderes, in effetti, aveva utilizzato questo stratagemma per discreditarlo il partito rivale; in tal senso fu varata una legge che stabiliva che su tutte le banconote, su un lato, doveva essere obbligatoriamente riportata l'immagine di Atatürk. Tuttavia, l'ipotesi più probabile per dar conto di tale questione, che vedeva appunto in origine la sostituzione dell'immagine di Atatürk in favore di quella di İnönü, è che la decisione fosse stata presa in accordo tra i due circa la necessità di riportare sulle banconote l'immagine del primo ministro corrente, in nome della democrazia¹⁵⁴².



Nelle emissioni seguenti, per la maggior parte, sono state utilizzate immagini di luoghi e monumenti statali, nonché di importanti personaggi storici turchi: su quella da 200 lire turche (TL), l'immagine di Yunus Emre, il rappresentante più importante della poesia sufi turca del XIII secolo; su quella da 100 TL Buhurizade Mustafa İtrî, grande compositore di musica classica turca del XVII secolo; su quella da 50 TL Fatma Aliye Hanım, la prima romanziera turca; su quella da 20 TL Mimar (Architetto) Ahmed Kemaleddin, il rappresentante più importante della prima corrente di architettura nazionale; su quella da 10 TL il Professore Dott. Cahit Arf, un matematico di fama mondiale e su quella delle 5 TL Professore Ordinario Dott. Aydın Sayılı, primo studioso mondiale con il PhD in storia della scienza.

¹⁵⁴¹ Da un articolo di Sinan Meydan sul quotidiano Sözcü, <https://www.sozcu.com.tr/2018/yazarlar/sinan-meydan/paralardaki-ismet-İnönü-resimleri-2719528/>

¹⁵⁴² in questo articolo si possono trovare sia le testimonianze storiche che il documento che attestava tale legge <https://tibbiyelihikmet.com/2015/05/25/ismet-İnönü-neden-paralara-kendi-resmini-bastirdi/>



In altre stampe sono stati rappresentate alcune delle grandi opere del periodo repubblicano: nell'ultima banconota della sesta emissione, quella da 1000 lire, è stato utilizzato il Ponte del Bosforo (il primo ponte), in quella da 5000 lire della settima emissione la centrale termica Afşin-Elbistan, nelle banconote da 1 milione di lire della stessa emissione e in quelle del 1° YTL (la nova lira turca, dopo che sono stati tolti i sei zeri - dal 1 Gennaio 2005) della ottava emissione è stata utilizzata l'immagine della diga Atatürk di Şanlıurfa.

Nel 2001 è stato deciso di creare un nuovo simbolo per la lira turca, fino ad allora rappresentata dalla sigla TL. La Banca Centrale della Repubblica di Turchia ha ritenuto necessario disporre di un simbolo per la lira turca al fine di rafforzarne il prestigio e accrescerne il riconoscimento a livello internazionale; per tale motivo ha organizzato, nel 2011, un "Concorso per il segno della lira turca". L'obiettivo generale del concorso era quello di selezionare un simbolo semplice ed efficace, dotato di originalità, chiarezza, praticità ed estetica. Di questo simbolo è stata criticata la sua somiglianza con altri emblemi di altre valute.

Erdoğan ha dichiarato che il simbolo della lira turca richiama una somiglianza con l'ancora, una metafora che indica sicurezza: investire nella lira turca è come buttare l'ancora in un porto sicuro e le linee che danno un'angolazione verso l'alto simboleggiano il valore crescente della valuta (in effetti nel momento di questa dichiarazione l'economia turca viveva un momento di prosperità).

Notizia di questa estate, riportata dal quotidiano Sözcü, è che sono state coniate monete da 1 TL con l'immagine di Santa Sofia¹⁵⁴³.

¹⁵⁴³ <https://www.sozcu.com.tr/2020/ekonomi/ayasofya-icin-ozel-para-basildi-5948835/>



II.3) Rituali, feste e cerimonie della Turchia moderna

II.3.1) Riti e feste come celebrazioni simboliche

Come abbiamo cercato di dimostrare nella III parte di questo lavoro, non può esservi politica senza rappresentazione simbolica ovvero, senza i rituali e i miti attraverso cui la stessa trova espressione. Soprattutto nelle società moderne, al centro della politica di massa, vi è la necessità per le élites di creare gruppi, ossia di indurre un numero significativo di persone a considerarsi parte di una collettività rappresentata dal leader. E ciò, come si può ben capire, ha bisogno di ritualità e celebrazioni simboliche. I simboli emergono nella mentalità, nei comportamenti, nelle etiche, nei discorsi scientifici, nei processi identitari collettivi, nelle dinamiche conflittuali e associative.

Non a caso, negli studi sul simbolismo politico particolare attenzione è stata riservata ai rituali, nelle loro diverse configurazioni e nel loro differente significato espressivo. È attraverso la “cornice” rituale, infatti, che viene data, con solennità, pubblica espressione ai simboli, ed è sempre attraverso i rituali che i vincoli emozionali catalizzati dai simboli trovano un loro consolidamento politico e sociale. Nel rituale trovano una caratterizzazione formale sequenze di azioni altamente standardizzate e strutturate, celebrate in luoghi specificatamente designati (e spesso custoditi e isolati) o in momenti (ricorrenze temporali) dotati di rilevanza simbolica.

La ripetitività e ciclicità dell’azione rituale collega il passato al presente e il presente al futuro; è evocativa di significati simbolici e comporta una complessa stimolazione della psiche, indotta spesso attraverso movimenti, gesti, suoni, canti, immagini, colori, odori ecc. L’emotività collettiva espressa nei riti corrisponde a determinate idee e visioni del mondo.

Sociologi e antropologi hanno da tempo riconosciuto l’intima connessione esistente tra mito e rituale. Ogni società custodisce e celebra i propri “miti”: miti di fondazione (che rimandano a tempi o ad azioni particolari) che stabiliscono, “sacralmente”, regolarità normative. Qualunque sia la loro attendibilità storica, tali miti sono capaci di suscitare, attraverso ritualizzazioni simboliche, emozioni collettive e processi mentali.

Proprio il carattere pubblico e sociale dei rituali politici riesce, attraverso il riferimento all’espressione simbolica dei miti, a suscitare emozioni e a rinsaldare la coesione sociale, e finisce per essere associato a quei simboli stessi che, appunto, sono al centro del rito.

Il rituale, dunque, consacra l'identità politica e culturale, come nel caso delle feste nazionali; ma anche le feste di partito sono in grado di generare sentimenti di unità e di identità che hanno un forte potenziale politico. Tali rituali comunitari possono, infatti, consolidare od accrescere la legittimità delle forze politiche: attraverso il rituale si può esprimere la solidarietà condivisa.

I rituali pubblici, le feste nazionali, come elementi di integrazione politica, sono anche finalizzati alla conservazione e legittimazione del potere, o alla celebrazione e al rafforzamento dell'autorità dei capi. Spesso si tratta di cerimoniali che mantengono una struttura costante nel tempo, rifacendosi a tradizioni che garantiscono legittimità e una certa sacralità all'evento. E ciò, innanzitutto, perché le feste politiche, spesso legate a celebrazioni civili, anniversari politici, manifestazioni stagionali di partiti, rimandano a ritualità cicliche di tipo regressivo ovvero, alla tradizione o a un ritorno verso un mitico evento originario: a un tempo mitico che riporta il passato nel presente (salvo i casi in cui la festa celebra un evento eccezionale, dal forte coinvolgimento emotivo).

Sta di fatto che la festa politica richiede sempre un coinvolgimento particolare segnato da emozioni, forti sentimenti, passioni e condivisioni che attraversano il "corpo sociale" riunito per l'occasione in un clima particolare di «effervescenza» collettiva. E questo accade non solo quando la festa mantiene un carattere rituale/celebrativo tale da rinforzare i legami di potere nei gruppi sociali, ma anche quando diventa, come presto vedremo, strumento di contestazione dell'autorità politica e di elaborazione di pratiche alternative o di opposizione ai rituali ufficiali.

Come, dunque, si può ben capire, le feste di una nazione costituiscono un osservatorio privilegiato per l'analisi politica dei processi di integrazione e dei conflitti sociali. Si pensi soltanto alle società democratiche. Attraverso le feste civico-politiche si possono ricostruire l'identità e la memoria pubblica di una nazione e le sue trasformazioni nel corso del tempo. Con le celebrazioni ufficiali e rituali, una nazione mette in scena e racconta simbolicamente se stessa, plasma i suoi caratteri identitari in rapporto con il clima politico-culturale che percorre la società nel succedersi delle sue differenti congiunture storiche e nel susseguirsi delle generazioni.

Feste e riti, memoria pubblica e identità collettiva danno rilievo, sul piano emotivo, alle diverse credenze che orientano la sfera politica, sia a livello di élites sia a quello di massa; coinvolgono passioni e sentimenti, simboli e miti di aggregazione e consolidano, attraverso il consenso, il potere legittimato a governare. E ciò perché la politica, nel suo farsi cultura, è anche manifestazione, produzione, circolazione e controllo della sfera emotiva (nonché conflitto per il controllo di credenze e linguaggi, idee, simboli e riti, miti e memorie, o per l'"egemonia" politico-culturale). Attraverso i rituali, i discorsi pubblici e ufficiali (in occasione di feste nazionali, commemorazioni, cerimonie civili), e attivando simboli di identificazione, di potere o di contropotere (monumenti e bandiere, inni ed emblemi, gesti corali, motti e slogan), la politica recupera la propria matrice "religiosa" (nel senso del *re-legare*) rinsaldando i legami sociali.

Il tema delle feste, delle celebrazioni e dei rituali politici nella Repubblica turca, di cui qui ci andremo ad occupare, si inserisce dunque in un quadro concettuale come quello adesso richiamato.

Non siamo più entro l'orizzonte dei rituali ottomani, soprattutto quelli organizzati intorno all'esperienza spirituale dei sufi definita dal desiderio di un contatto personale col divino e ricca di significati arcani. Prima del crollo dell'Impero, il tessuto sociale era condizionato da "corpi religiosi" diretti da personalità eccezionali, che hanno dato espansione alle proprie forme di aggregazione e di ritualità. Tra i costumi rituali dei vari sistemi sufi (danze, musica, ritiri), che vanno ben oltre la sobria e contenuta ritualità islamica turca, possiamo ricordare, ad esempio, la performance della danza-*sema*, cerimonia coreutica tradizionale riservata ai membri della confraternita (della quale oggi esiste anche una versione turistica di vago aspetto folkloristico, e poco spirituale) che si sviluppa intorno a un movimento corporale di avvitemento attorno a un asse ideale costituito dallo stesso danzatore. La danza è controllata e regolamentata dal maestro (sceicco, istruttore), ed è frutto di un lungo apprendimento nelle scuole-convento (*tekke*) da parte del danzatore che nella performance indossa una tunica bianca (nella danza vorticosa si gonfia), stretta alla cintura e lunga fino alle caviglie. Il costume prevede anche un mantello (che viene abbandonato prima di iniziare a danzare) e un alto cappello di feltro (a tronco di cono) che simboleggia la morte dell'individualità nell'elevazione rotante della danza. La danza-*sema*, in tal senso, è ben più di un simbolo: implica una serie di comportamenti coscientemente perfezionati in senso religioso-mistico. La vigilanza sui movimenti del corpo si accompagna a forme di elevazione verso il divino e il "disegno cosmico" che penetra il danzatore.

La dimensione ascetica del sufismo aveva anche una sua funzione politica. Durante l'Impero i sufi erano situati in una zona centrale della vita, del cosiddetto "illuminismo riformista ottomano", dei servizi imperiali, istituiti e coltivati nelle *medrese* che dominavano l'apparato statale. Il Kemalismo laico ha interrotto questa tradizione, questa spiritualità e i suoi rituali simbolici. Si pensava che i sufismi rappresentassero una pericolosa irrazionalità o staticità. Lo Stato repubblicano decise di combattere le confraternite, rendendoli proibite nel 1925. Atatürk, decise di far diventare Museo il mausoleo (*türbe/tekke*) di Mevlana Celaleddin Rumi per via del rispetto e amore che nutriva verso la Persona e la filosofia del grande padre del sufismo anatolico, così da permettere che tutti potessero ammirare e visitare questo luogo di culto di grande spiritualità e filosofia religiosa con la quale lo stesso Padre dei turchi si trovava molto d'accordo.

A partire dalla sua fondazione, la Repubblica di Turchia ha assunto forme di celebrazioni rituali basate su culti e miti laici e nazionali. Non ha più esaltato la spiritualità di quelle cerimonie che collegavano la vita terrena alla trascendenza divina, ma ha ripiegato la sua "religiosità laica" alla positività storica del suo farsi nazione, identità nazionale (malgrado ciò la celebrazione di Rumi e la danza/*sema* mantiene fortemente viva la sua importanza). Ed è così che le feste della Repubblica turca, la loro persistenza nel tempo, seppur nel mutamento culturale, sociale e politico della storia repubblicana, rivelano come la democrazia turca possieda una memoria collettiva e una coesione nazionale ben consolidata. I conflitti, le polemiche e le lacerazioni, che pure a volte rivelano memorie divise, non hanno impedito il persistere di una condivisione di valori, né sono finora mai arrivate al punto di azzerare davvero la valenza simbolico-identitaria della nazione: finiscono, piuttosto, per riconsolidarla e riproporla, anche se spesso, ormai, in forma ritualistica, con emotività politica spesso nostalgica. Infatti le feste nazionali rituali

politici. Nel rituale trovano una caratterizzazione formale sequenze di azioni altamente standardizzate e strutturate, celebrate in luoghi specificatamente designati (e spesso custoditi e isolati) o in momenti (ricorrenze temporali) dotati di rilevanza simbolica.

Come vedremo di seguito anche nei casi specifici delle feste nazionali della repubblica turca, ciò che ritroviamo nella festa politica sono gli elementi del *rito*: la periodicità e l'organizzazione sociale del tempo, l'esperienza interpersonale, una pratica simbolica partecipata, il coinvolgimento delle emozioni e l'«effervescenza» (termine caro a Durkheim) che si accompagna insieme all'agire (a cui possiamo aggiungere, come hanno sottolineato molti degli antropologi che hanno studiato i rituali delle feste antiche, una certa partecipazione al “sacro”, al religioso, nel senso di “re-ligare”, mettere insieme persone la cui esistenza nella vita ordinaria è di solito strettamente individuale). Elemento, pertanto, imprescindibile alla definizione del rituale politico (della “festa”) è proprio la dimensione simbolica. Del resto, come ha sottolineato Marc Abélès, «l'attività politica è sempre un'attività simbolica».¹⁵⁴⁴

Come già ricordato prima in questo lavoro, Steven Lukes, nel definire il rituale come «un'attività di carattere simbolico governata da regole, che concentra l'attenzione dei suoi partecipanti su oggetti cognitivi ed effettivi che essi ritengono particolarmente significanti», ha ricordato due aspetti importanti anche in ambito politico: la ripetitività e, appunto, l'attività simbolica: «un'azione standardizzata, ripetitiva a cui manchi tale simbolizzazione è un esempio di abitudine o usanza, e non di rituale, la simbolizzazione dà all'azione un significato molto più importante».¹⁵⁴⁵

Marina Villa, su tale scia, ricordando che il rito è frequentemente usato in politica, anche in quegli eventi apparentemente spontanei come le manifestazioni, ne ha individuato quattro fondamentali funzioni: la capacità di creare solidarietà e integrazione, di mostrare un potere e i rapporti di potere, di costruire il significato delle azioni collettive e di distruggere l'immagine pubblica di un nemico o scaricare su di esso la violenza raccolta in seno al gruppo (e qui si va dalla delegittimazione dell'avversario fino a vere e proprie costruzioni di “capri espiatori”, per usare le categorie di René Girard precedentemente menzionate).

La pratica rituale, in effetti, come il mito condiviso collettivamente, può avere l'effetto di creare un senso di appartenenza e identità (un “noi”) in cui si rafforzano i vincoli sociali. Tale funzione, tipica della festa, l'ha ben sottolineata Lombardi Satriani:

«La festa è un'espressione di trasparenza, un arricchimento di senso [...] non solo rende visibile ciò che era invisibile, ma riconcilia il sé e l'altro [...]. È riconoscendo il sé negli altri e gli altri nel sé che si accede allo spirito festivo; ed è per questo che la festa consiste in un accrescimento della solidarietà e rinnova il legame sociale. Essa tende a costruire o ricostruire una comunità del ‘noi’».¹⁵⁴⁶

La festa, dunque, consacra l'identità politica e culturale, come nel caso delle feste nazionali.

¹⁵⁴⁴ M. Abélès, *Anthropologie de l'Etat*, A. Colin, Paris, 1991, p. 24.

¹⁵⁴⁵ S. Lukes, *Political Ritual and Social Integration*, cit., p. 291.

¹⁵⁴⁶ L. M. Lombardi Satriani, *La festa dello sguardo, lo sguardo della festa*, in A. Arino e L. M. Lombardi Satriani (a cura di), *L'utopia di Dioniso. Festa tra tradizione e modernità*, Meltemi, Roma, 1997, p. 27.

II.3.1.1) 23 Aprile: Festa della sovranità nazionale e dei bambini

Abbiamo già in parte parlato, in diversi capitoli e in varie occasioni, della “Festa della sovranità nazionale e dei bambini” (*Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı*): celebrazione laica che commemora l’istituzione della Grande Assemblea Nazionale della Turchia, fondata il 23 aprile 1920. Fatto particolare è che questa festa, per volontà di Mustafa Kemal Atatürk, è stata dedicata ai bambini e ad essi simbolicamente associata, per rimarcare un impegno verso il futuro e per consegnare una viva memoria alle nuove generazioni che si succedono nel tempo.

Durante la Guerra d’Indipendenza, la Grande Assemblea Nazionale si riunì ad Ankara e pose le basi per la costituzione di una Repubblica nuova, indipendente, laica, secolare e moderna. Dopo la sconfitta delle forze alleate il 9 settembre 1922 e la firma del Trattato di Losanna il 24 luglio 1923, Atatürk si impegnò nello stabilire le istituzioni del nuovo Stato. Negli otto anni successivi, i kemalisti adottarono radicali riforme per creare una nazione nuova, indipendente e con forti radici nel suo passato anatolico e turco. Proprio per commemorare gli sforzi e le battaglie intraprese per ottenere l’indipendenza e la coesione nazionale, la Giornata della sovranità è stata dedicata ai bambini, affidando simbolicamente alla loro custodia la protezione di questo importante passaggio.

Ogni anno, dunque, i bambini celebrano in Turchia la Giornata della sovranità come festa nazionale. Come altri eventi in aprile, le celebrazioni si svolgono spesso all’aperto. Le scuole partecipano alle cerimonie che durano una settimana e contemplano esibizioni che spaziano in campi diversi. Tra le attività di questa giornata, i bambini prendono posto nel parlamento turco e governano simbolicamente il paese per un giorno; inviano i loro rappresentanti per sostituire i funzionari statali e gli alti funzionari pubblici nei loro uffici. Il presidente, i ministri del gabinetto, i governatori provinciali e i sindaci cedono le loro posizioni ai rappresentanti dei bambini. Questi, a loro volta, firmano ordini esecutivi relativi alle politiche educative e ambientali. Vengono sostituiti anche i parlamentari nella Grande Assemblea Nazionale e si tiene una sessione speciale per discutere questioni riguardanti i problemi dell’infanzia.

In tutto il territorio si svolgono diverse celebrazioni. I bambini, dagli otto ai quattordici anni, provenienti da diversi Paesi del mondo, sono ospitati da famiglie turche per una settimana e partecipano alle feste che culminano con uno spettacolo di gala il 23 aprile.

Per rendere ancora più forte il senso repubblicano affidato alla festa, una grande cerimonia si tiene al Mausoleo di Atatürk ad Ankara; la sovranità è rappresentata dalle bandiere sventolate nei luoghi di celebrazione; i bambini, che spesso formano cerchi tenendosi per mano, simboleggiano l’unità, la coesione e la solidarietà nazionale e insieme ad altri bambini di altri paesi, anche quella internazionale.



II.3.1.2) 29 Ottobre: Festa della Repubblica

La Festa della Repubblica (*Cumhuriyet Bayramı*), istituita sempre da Atatürk, è una delle più importanti festività pubbliche nazionali, che commemora la proclamazione della Repubblica turca il 29 ottobre 1923 (giorno in cui lo stesso Mustafa Kemal è diventato il primo Presidente della Turchia); dura 35 ore, con inizio ogni anno alle 13:00 del 28 ottobre.

Vi sono spettacoli, sfilate e processioni con bandiere e bande musicali. A sottolineare lo spirito nazionale e laico delle celebrazioni, le decorazioni ufficiali (ad esempio stelle filanti, palloncini e vestiti) sono generalmente di colore rosso e bianco, i colori della bandiera turca.

Ogni anno, per la ricorrenza, Anıtkabir (il mausoleo di Atatürk) è visitato da più di centomila persone. Una grande cerimonia di governo è celebrata nel Palazzo Çankaya di Ankara. Le sfilate si tengono spesso al mattino, mentre la sera, dopo il tramonto, si celebra la Giornata in parchi, fiere o piazze con concerti e fuochi d'artificio (İstanbul annovera il più importante spettacolo pirotecnico, mentre a İzmir si svolge una rinomata fiaccolata). Si intonano canzoni patriottiche come “Onuncu Yıl Marşı” (Marcia del decimo anniversario della Repubblica).

Per l'occasione si incentivano mostre, pubblicazioni, comitati pubblici. Il Paese è fisicamente tappezzato di bandiere: il volto e l'immagine di Atatürk appare su tutti i manifesti della celebrazione. Il tono dei manifesti è repubblicano, ma il sentimento può dirsi “para-religioso”. Di recente, nuove tecnologie della propaganda e nuovi slogan “santificano” la ricorrenza laica come un momento di concordia, a metà strada tra lo stile dei festival e le commemorazioni religiose.



II.3.1.3) 30 agosto: la Festa della Vittoria

Ogni 30 agosto si celebra in Turchia il Giorno della Vittoria. Con questa festa nazionale si festeggia il “passo finale” della guerra d'indipendenza turca: la vittoria del 30 Agosto 1922. Bandiere turche e immagini di Mustafa Kemal Atatürk adornano piazze, strade, negozi, uffici pubblici e case private. Momento apicale della celebrazione, oltre alle parate militari, ai voli dimostrativi delle forze aeree e le visite ai monumenti, è la cerimonia in cui si issa la bandiera nazionale di fronte al Mausoleo di Atatürk ad Ankara.

II.3.1.4) 19 Maggio: festa della commemorazione di Atatürk, della Gioventù e dello Sport

La Giornata nazionale di commemorazione di Atatürk, associata a quella della gioventù e dello sport (*Atatürk'ü Anma, Gençlik ve Spor Bayramı*), è celebrata il 19 maggio per ricordare lo sbarco di Mustafa Kemal a Samsun il 19 maggio 1919 (considerato come l'inizio della guerra d'indipendenza turca nella storiografia ufficiale). Ai giovani e allo sport è affidato simbolicamente il ruolo di esaltare la forza e il vigore dell'unità nazionale.

Le cerimonie di stato e gli eventi sportivi si svolgono ad Ankara, İzmir, Samsun, İstanbul e in altre grandi città del paese. I giovani portano la bandiera turca dal porto di Samsun ad Ankara, praticano sport, sfilano, cantano e ballano (la barca sulla quale Atatürk è arrivato a Samsun è custodita come un cimelio simbolico di alto valore nazionale).

Si canta l'inno nazionale, si recitano poesie, si fanno sfilate e parate sportive (l'immagine di Atatürk è ovunque), ci si impegna in attività culturali e folkloristiche come esibizioni di danze popolari, si recitano drammi epici per commemorare quell'inizio della lotta nazionale di Atatürk che avrebbe portato all'indipendenza e alla fondazione della Repubblica di Turchia nel 1923.

Ece Temelkuran ricorda una fotografia, scattata nei primi decenni di vita della Repubblica durante la Festa del 19 maggio, in cui si vede una piramide umana, composta da giovani uomini all'interno di uno stadio. E commenta anche un'altra foto, in occasione della stessa celebrazione, che ritrae delle ragazze durante una manifestazione sportiva.

«Al pari dei ragazzi sono vestite di bianco e impugnano trombe mentre marciano su e giù a ritmo militare ogni anno, per le stesse strade, le stesse città. Come fece notare uno dei più acuti scrittori in lingua turca, Sevgi Soysal, in un brillante articolo verso la fine degli anni Sessanta, le ragazze indossavano anche guanti bianchi immacolati. Questi giovani ragazzi e ragazze marciano decisi con i loro vestiti bianchi verso un futuro luminoso e formano piramidi, in barba alla forza di gravità. Quando gli studenti di ogni scuola e grado riempiono gli stadi fino a farli scoppiare, ognuno mette in atto la propria rappresentazione. Ragazze ballano in pantaloncini corti, con i loro corpi formano sul prato verde una grande figura, come la bandiera turca o la carta geografica o anche la firma di Atatürk».¹⁵⁴⁷

A partire da questa immagine di indubbio significato simbolico, Ece Temelkuran, guardando ancora altre foto delle celebrazioni per il 19 maggio degli anni Quaranta, stabilisce un confronto tra passato e presente. Ed è proprio attraverso questo confronto che ci si accorge come a causa del crescente conservatorismo in Turchia, i pantaloncini corti che le ragazze indossano nelle foto divennero prima gonne fino alle ginocchia e infine pantaloni alla turca dal taglio più moderno (operazione simbolica densa di conseguenze). «Ad un occhio esterno – ancora leggiamo – il golpe militare del 1980 può sembrare un primo passo verso il secolarismo, ma il decreto che impose l'allungamento delle gonne delle divise scolastiche fu l'inizio della regressione».¹⁵⁴⁸

¹⁵⁴⁷ E. Temelkuran, *Turchia folle e malinconica*, op. cit., p. 79.

¹⁵⁴⁸ Ivi, p. 80.

In effetti, mentre dopo il colpo di stato del 1980 il regime torturava i giovani studenti universitari, allo stesso tempo riempiva gli stadi di gioventù vestita di bianco, per mostrare «la luce eterna della mente immacolata».

«Una volta – scrive ancora Temelkuran – la celebrazione del 19 maggio rappresentava un’occasione per manifestare i sentimenti più nobili incarnati nella gioventù più pura e nei poteri della repubblica presenti al massimo del loro splendore. Ben presto però tutto ciò venne considerato obsoleto. Il momento più significativo di questa trasformazione, o regressione, fu quando, nei primi anni della disputa che si andava facendo sempre più accesa tra laici e conservatori, in occasione del 19 maggio, le ragazze ballarono con l’accompagnamento della Marcia del decimo anniversario della Repubblica, remixata da un dj pop. Questo brano rimase un tormentone nelle discoteche per anni e la gioventù apoliticizzata dei cosiddetti “turchi bianchi”, l’élite urbana repubblicana, si sbracciava, sfogando all’unisono tutta la carica del sentimento secolarista che li univa».¹⁵⁴⁹

Ad una gioventù privata di ogni ideologia che si trovava ad affrontare il conservatorismo islamico, non veniva lasciata altra scelta se non quella di rimanere aggrappata a queste cerimonie, a questi rituali senza più la forza del mito, a questi simboli privi di emozioni.

Allo stesso modo, negli anni Duemila la parte laica della società non trovò altro simbolo cui riconoscersi se non la bandiera turca e il ritratto di Atatürk, per difendere il proprio stile di vita.¹⁵⁵⁰

II.3.1.5) Anniversario del 15 luglio: Giornata della Democrazia e dell’Unità Nazionale

Si tratta di una Festa nazionale di nuova istituzione, voluta da Recep Tayyip Erdoğan per commemorare gli “eroi” caduti per proteggere la democrazia contro i golpisti artefici del tentativo di colpo di stato sventato il 15 luglio 2016.

I fatti li abbiamo già narrati: la notte del 15 luglio 2016, una piccola giunta militare, accusata dal governo di far parte di un’associazione terroristica *Pro-Gülen (FETÖ)*, ha cercato di rovesciare il governo democraticamente eletto e di assassinare il presidente Recep Tayyip Erdoğan, allora in vacanza nel distretto di Marmaris nella provincia della Muğla sudoccidentale. Secondo la ricostruzione ufficiale, i golpisti, che hanno usato armi pesanti, compresi aerei da combattimento, elicotteri e carri armati, hanno attentato alla democrazia turca trovando però resistenza in cittadini mobilitati dai circuiti di comunicazione e dagli imam delle moschee, e riversati nelle strade per difendere il Paese e il suo Presidente.

Il 15 luglio del 2020, la celebrazione della festa ha visto il presidente Erdoğan partecipare alla cerimonia di commemorazione presso il complesso presidenziale Beştepe nella capitale Ankara, incontrando le vittime e i sopravvissuti del fallito tentativo di colpo di stato. Erdoğan ha deposto una corona di fiori sul monumento dei martiri del 15 luglio (edificato per celebrare l’evento). La cerimonia è stata seguita dalla visita di Erdoğan alla Moschea Beştepe Millet di Ankara, dove ha recitato i versi del Corano in memoria delle vittime.

¹⁵⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁵⁰ Ivi, pp. 80-1.

Come si può ben capire, seppure la Festa mantenga ufficialmente e formalmente (anche nella sua intitolazione) il carattere laico delle celebrazioni politiche nazionali, il background del nuovo islamismo politico si fa sempre più manifesto, richiamando il popolo ad una democrazia e unità nazionale “riconciliata” con i valori dell’Islam.



Commemorazione presso il complesso presidenziale Beştepe ad Ankara



Erdoğan in visita al monumento dei martiri del 15 luglio



Erdoğan prega alla Moschea Beştepe Millet

II.3.2) Riti e simboli di contestazione e protesta

II.3.2.1) Simboli di protesta

Ece Temelkuran racconta che nel maggio del 1950 sulle mura di Ankara si poteva leggere una scritta in codice: 555k.

Dei giovani intellettuali, stavano segretamente organizzando la loro protesta e si sarebbero incontrati il quinto giorno del quinto mese alle cinque del pomeriggio nel quartiere Kızılay per manifestare contro Adnan Menderes che era giunto al potere grazie alle sue promesse di libertà.

Quello stesso giorno Menderes chiamò l’organizzazione giovanile del suo partito a raccolta in quella stessa piazza. Il testo di una marcia di epoca ottomana fu cambiato dai manifestanti che intonarono:

«Come può accadere tutto questo? / Come può il fratello sparare al fratello? / Maledetti dittatori / Davvero credete di potervi impossessare di questo mondo?». ¹⁵⁵¹

Negli anni '60 nelle manifestazioni di piazza, accanto a un movimento anti-imperialista di protesta che faceva ancora riferimento più che altro alla guerra d'Indipendenza, cominciarono a vedersi i pugni chiusi. Anche in Turchia, in quel momento si iniziava a familiarizzare con l'ideologia socialista, il marxismo e i suoi simboli politici. I pugni si alzavano in segno di fiducia nel primo articolo della Costituzione del 1961 che concedeva, garantiva e proclamava idee di libertà, giustizia e integrità. Alla fine degli anni Sessanta anche le poesie di Nazım Hikmet venivano finalmente stampate e lette.

Comunque sia, allo Stato (che aveva aderito alla Nato) faceva paura la crescita della sinistra e sempre nuovi ostacoli venivano eretti per cercare di fermarla. All'inizio degli anni Settanta, ricorda ancora Temelkuran, si vedeva in giro un libro «il “Libro con i Tre Fori!” Il libro in Turchia veniva chiamato così, e così lo si chiedeva in libreria, perché lo slogan *Viva la Revolución!* Scritto in copertina era reso quasi illeggibile dai tre fori di pallottole dell'illustrazione». ¹⁵⁵²

Gli intellettuali e colti della nazione, dopo quasi cinquant'anni dalla fondazione della Repubblica, iniziavano ad orientarsi verso la lotta armata. Iniziò così una stagione di dura repressione, con impiccagioni, frequenti arresti di studiosi e intellettuali, di giovani studenti (essere giovani adesso significava appartenere ai sospettati). Anche le associazioni di Atatürk si divisero tra un patriottismo di sinistra ruotante intorno ad un'ideologia rivolta all'indipendenza totale, e una frangia “anti-sinistra” difesa dall'esercito. Come riferimento dei movimenti socialisti non vi era comunque più l'Atatürk rivoluzionario, con il suo bavero di pelliccia, prima della fondazione dello Stato.

Negli anni Novanta altro simbolo politico divennero i garofani rossi, i fiori molto venduti in quegli anni in Turchia, perché ai funerali (di massa) delle vittime di attentati politici (giornalisti, intellettuali, scienziati, figure di spicco della società laica, vittime di fanatici religiosi) per tradizione si indossava un garofano rosso. Proprio in quel tempo i sermoni di stampo nazionalista si infarcivano di riferimenti alla religione.

Ancora un altro simbolo di protesta, della seconda decade degli anni 2000, va qui ricordato: quello della vittoria, la mano destra alzata con le dita a V, segno della guerriglia curda (e già simbolo del PKK negli anni Ottanta, quando con l'altra mano i militanti curdi si coprivano il volto per non essere riconosciuti) in lotta contro l'ISIS al confine tra Turchia e Siria. Ovviamente si tratta del simbolo universale della vittoria.

II.3.2.2) La protesta di Gezi Park: l'umorismo come pratica simbolica di resistenza

Si è già parlato, nel precedente capitolo, degli eventi di Gezi Park. Come ricordato, nel maggio del 2013 scoppiarono tensioni già accumulate nel decennio precedente. A partire dal 28 maggio, ad İstanbul, un gruppo di ambientalisti si accampò nel parco Gezi, una piccola area adiacente piazza Taksim. Gli

¹⁵⁵¹ Ivi, p. 90.

¹⁵⁵² Ivi, p. 95.

ambientalisti, con le tende piantate intorno al parco per proteggere gli alberi destinati all'abbattimento, protestavano contro il progetto del governo e del comune che prevedeva la distruzione del parco (l'unico parco pubblico della zona), per far posto a un complesso comprendente un centro commerciale, appartamenti e una moschea.

La protesta si è subito rilevata un grande laboratorio di simboli e rituali politici. Nel giro di pochi giorni, un po' in tutta İstanbul e anche in altre metropoli turche, prime fra tutte Ankara e İzmir, si cominciarono a leggere scritte critiche sulle intenzioni del governo e anzi ostili al suo operato: "Taksim è la nuova Tahrir", era uno degli slogan che campeggiava su un manifesto, in cui si alludeva alle proteste inscenate nella famosa piazza del Cairo che era stata teatro delle manifestazioni della cosiddetta "Primavera araba" del 2011 e aveva portato alla caduta del governo egiziano di Hosni Mubarak. "La lampadina è esplosa" recitava un'altra scritta su un altro manifesto, alludendo al simbolo dell'AKP. Ma erano soprattutto la satira politica e l'arte (resistenza artistica ed espressione satirica) gli strumenti che fornirono una forte carica di ironia liberatoria al movimento. Ce ne ha dato un racconto Ece Temelkuran: il terzo giorno di "resistenza", quando il Primo ministro Erdoğan definì i manifestanti dei *çapulcu*, «un'orda di mercenari macedoni», tutti in risposta gridarono spazientiti: «*Oh sì! Noi siamo mercenari!*»¹⁵⁵³ e molte persone hanno aggiunto, nelle loro account di facebook il soprannome *çapulcu* davanti i propri nomi. Da quel momento in poi i manifestanti sarebbero stati tutto quello che il Primo ministro diceva di loro (alcolizzati, emarginati, soie al soldo della CIA, terroristi ecc.), raccogliendo e sfruttando così tutta l'umiliazione subita amplificandola fino a svuotarla di significato. In questo modo l'umorismo, e quindi la resistenza, riuscirono a stare al gioco della retorica dominante sfidandola sul suo stesso terreno.

È proprio attraverso questa strategia, come si è detto, che vi fu un primo tentativo di mostrare a coloro che detenevano il potere che esisteva anche un'opposizione. L'indignazione suscitata poi dalla brutalità della polizia nel reprimere la protesta (con manganelli e gas lacrimogeni) si propagò rapidamente anche sui social media, creando i presupposti per la realizzazione di un movimento di protesta di massa che non si limitò soltanto a İstanbul, ma si estese a un gran numero di città. Uno degli slogan più popolari in questo momento era: «Taksim è ovunque! Ovunque resistenza! Heryer Taksim! Heryer direniş!». I manifestanti sognavano di ampliare le frontiere della piazza e di portare la cultura appena creata nel resto del Paese. Sul piano simbolico, giorno dopo giorno, veniva creato, codificato e ritualizzato un nuovo codice di comportamento.

Il "movimento di Gezi" comprendeva attivisti di vario genere: ambientalisti, gruppi di orientamento laico, studenti, sindacati, curdi, aleviti, movimenti per il diritto delle donne, movimenti gay, casalinghe, signore anziane con fazzoletto anatolico sui capelli, socialisti, comunisti e liberali. Una delle caratteristiche del movimento di contestazione fu che esso era chiaramente dominato da giovani della classe alta / media urbana. Nella loro protesta venivano presi di mira diversi aspetti della politica dell'AKP: il boom edilizio spinto dagli operatori immobiliari, il mancato rispetto per l'ambiente e i per i diritti umani, lo sfruttamento dei lavoratori, la strisciante islamizzazione della sfera pubblica e i meccanismi di controllo sociale messi in atto dal governo, la brutalità della polizia e le tendenze

¹⁵⁵³ Ivi, p. 197.

autoritarie del regime. Tutto ciò faceva presumere una chiara presa di coscienza politica di opposizione, alimentata e ripensata sugli stili di protesta occidentale che proprio adesso, dopo le battaglie ideologiche degli anni settanta, veniva in qualche modo a dimostrare, liberamente (e non quale progetto di regime, come in passato) le reali dinamiche di progressiva occidentalizzazione e modernizzazione della società civile turca. Paradossalmente, lo stile di vita orientato al consumo, stimolato dalle politiche economiche del governo, recava con se anche quelle istanze politiche di libertà che quello stesso governo, ispirato ai valori della tradizione islamica, voleva al contrario reprimere.

Ancora Ece Temelkuran, nel descrivere il periodo e le lotte del “movimento”, utilizza la metafora del grigio: «macchie grigie sono apparse improvvisamente sui muri di İstanbul». ¹⁵⁵⁴ La spessa mano di grigio serviva per coprire i graffiti e le scritte apparse durante i giorni di protesta di Gezi Park. Questa storia ebbe inizio, infatti, quando i contestatori iniziarono a dipingere scalinate in diversi luoghi della città, con i colori dell’arcobaleno, rendendo queste la manifestazione e il simbolo della libertà e della resistenza. Più il governo cancellava i colori con il grigio e più i manifestanti cercavano di sconfiggerlo con le loro vernici. E anche quando le vernici finirono i promotori di Gezi continuarono a combattere il grigio con la loro ironia: «Su questa vernice grigia ci si scrive veramente bene!». ¹⁵⁵⁵

L’umorismo, dunque, non divenne soltanto lo scudo discorsivo della protesta e della resistenza di Gezi, ma anche la sua forza propulsiva e la sua “cifra simbolica”. Umore come resistenza nella sua capacità di veicolare messaggi, attraverso slogan, parole, ma anche graffiti (che hanno spesso giocato – anche in modo intertestuale – con il nome di Erdoğan, e con il simbolo dell’AKP). ¹⁵⁵⁶ Un’immagine apparsa sui muri di İstanbul raffigurava un pinguino “ribelle” che indossa una maschera a gas per difendersi dai lacrimogeni della polizia, simboleggiando così la resistenza contro il governo dell’AKP a la brutalità della polizia.

Anche la parola “resistenza” divenne di nuovo attuale, come “organizzazione” (che dopo il golpe del ’80 aveva sempre avuto una connotazione di illegalità) e “solidarietà”: si veniva a ridisegnare una mappa politica dei significati nel loro valore simbolico. La protesta di Gezi conferiva di nuovo valore politico a concetti simbolici come quelli di “movimento”, “forza”, “collaborazione”, “azione”, “affinità” e “carnevale”. Concetti fluidi, da opporre all’egemonia culturale (in senso gramsciano) esercitata dall’AKP, non solo attraverso le politiche populiste, ma anche attraverso codificazioni religiose/culturali e simboli ideologici (il “capitale simbolico” alla base del processo egemonico del partito di Erdoğan). ¹⁵⁵⁷ Sull’onda di questo tipo di proteste, nel 2016, dopo lo stato di emergenza e le persecuzioni del governo a seguito del fallito colpo di stato, un altro movimento studentesco (che ha visto anche insegnanti e professori tra i suoi aderenti) si è riunito sotto lo slogan “Non toccare il mio professore” (*Hocama*

¹⁵⁵⁴ Ivi, p. 186.

¹⁵⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁵⁶ Interessante, in tal senso, lo studio di Lerna K. Yanuk, *Humour as Resistance? A Brief Analysis of the Gezi Park Protest Graffiti*, in Isabel David and Kumru F. Toktamış (edit by), *‘Everywhere Taksim’ Sowing the Seeds for a New Turkey at Gezi*, Amsterdam University Press B.V., Amsterdam, 2015, pp. 153-183.

¹⁵⁵⁷ Si veda a tal proposito Umut Bozkurt, *AKP Rule in the Aftermath of the Gezi Protests*, in Isabel David and Kumru F. Toktamış (edit by), *‘Everywhere Taksim’ Sowing the Seeds for a New Turkey at Gezi*, Amsterdam University Press B.V., Amsterdam, 2015, pp. 83-4.

Dokunma, stampato anche sulle magliette) per manifestare contro le frequenti epurazioni, sospensioni, licenziamenti e i numerosissimi arresti di docenti (presunti alleati di Gülen).

II.3.2.3) La marcia della giustizia

Una lunga marcia, iniziata ad Ankara Güven Park il 15 giugno 2017 e conclusa a Maltepe (di fronte al carcere di Maltepe dove era incarcerato Enis Berberoğlu vice segretario del CHP di İstanbul) il 9 luglio 2017, ha rappresentato un altro importante rituale simbolico di protesta organizzato dai partiti d'opposizione al governo di Erdoğan. La “marcia della giustizia” *adalet yürüyüşü*, marcia civile basata sul modello gandhiano¹⁵⁵⁸, partita sotto la guida del presidente del Partito popolare repubblicano (CHP) Kemal Kılıçdaroğlu, è cresciuta con la partecipazione di vari gruppi politici, si è svolta da Ankara a İstanbul in nome della richiesta di “giustizia”. Kılıçdaroğlu ha deciso di marciare dopo che Berberoğlu, arrestato il 14 giugno 2017, è stato condannato a venticinque anni di prigione con l'accusa di aver fornito le riprese di camion appartenenti all'Organizzazione nazionale di intelligence (MIT) a Can Dündar, ex redattore capo del quotidiano *Cumhuriyet*. Tra le ragioni della protesta vanno ricordati i decreti legge a lungo termine emanati dopo il tentativo di colpo di stato compiuto tra il 15-16 luglio 2016 da un gruppo di soldati tra le forze armate turche definiti come il Consiglio per la pace in patria (*Yurtta Sulh Konseyi*); il fatto che la licenza del potere di condanna in mano allo Stato abbia superato la lotta contro *FETO* e i Güleniani e si sia trasformata in una lotta contro tutte le fazioni dell'opposizione. Inoltre tra i motivi sono stati indicati anche l'arresto e il licenziamento dei professori universitari (compresi quelli che hanno firmato la dichiarazione di pace).

Kılıçdaroğlu, dopo aver percorso 420 chilometri in 25 giorni, ha anche tenuto un comizio organizzato per la manifestazione finale a Maltepe.

Insieme agli altri partiti di opposizione, la marcia è stata criticata dal presidente Recep Tayyip Erdoğan, dal “Partito per la giustizia e lo sviluppo” (AKP) a capo del governo e dal “Partito del movimento nazionalista” (MHP) di opposizione, mentre un altro partito di opposizione, il “Partito democratico popolare” (HDP), ha sostenuto la marcia. Durante la marcia, si sono verificati vari eventi di disturbo come lo spargimento di letame sul percorso a piedi e l'attacco ai manifestanti con pietre.

¹⁵⁵⁸ Famosa è stata la “marcia del sale” (*Salt Satyagraha* o *Salt March*), manifestazione non-violenta svolta dal 12 marzo al 5 aprile 1939 in India ad opera del Mahatma Gandhi nell'ambito della *Satyagraha*, la sua strategia di lotta non violenta. La manifestazione si svolse contro la tassa sul sale, su cui vigeva un assoluto monopolio imperiale, imposta dal governo britannico a tutti i sudditi dell'India, residenti europei compresi. Si trattò di una marcia di oltre duecento 320 km a piedi, da Ahmedabad a Dandi, nello stato del Gujarat, sull'Oceano Indiano, con lo scopo di raccogliere una manciata di sale dalle saline, rivendicando così simbolicamente il possesso di questa risorsa preziosa al popolo indiano.

II. 4) La costruzione simbolica della realtà sociale

II.4.1) Arte, urbanistica e stili architettonici

II.4.1.1) Arte e nazionalismo

Le arti figurative, come quelle architettoniche e musicali, quali “modi di formare”, rimandano ad alcune “tendenze formative” presenti in tutta una cultura e un periodo, tendenze che riflettono analoghe direzioni riflessive e operative presenti nella scienza, nella filosofia, nella politica e nel diritto, o meglio, nello stesso costume e nella stessa *mentalità* di un’epoca. E il “modo di formare”, soprattutto per le arti visive, è anche – essenzialmente – un modo di costruire lo spazio, di dare una configurazione “ordinata” alla dimensione spaziale.¹⁵⁵⁹

In tale costruzione si gioca il rapporto tra la politica e la sua dimensione simbolica: rapporto ontologico ed estetico insieme, che non sfugge alla storicità delle “forme” e alla loro costruzione spaziale e sociale. Ed è proprio in questa relazione che possiamo rinvenire un collegamento essenziale tra immagine e politica, tra simbolismo artistico e figurazione politica: un legame che ha come suo “termine” la costruzione dello spazio sociale, o meglio, la costituzione storica dello spazio politico.

Ci si accorge, dunque, che il rapporto tra questi due “mondi” accede ad una dimensione profonda, che riguarda le “forme” (la costruzione di forme), i simboli e le nostre stesse “strutture mentali” (strutture “reattive” e “dinamiche” e non certo invariabili).

Del resto, ogni epoca, nella sua finitezza e determinazione storica, definisce uno *stile mentale*; stabilisce un rapporto tra costruzione formale, rappresentazione simbolica, raffigurazione artistica e configurazione dello spazio, così come definisce una propria figurazione estetica (essenzialmente *morfologica*) attingendo ad una “sensorialità collettiva”.

L’arte non è soltanto semplice rappresentazione, *raffigurazione* (esteriore) del reale, ma è anche, sul piano strutturale, *figurazione* (e riflessione) delle “forme mentali” che predispongono la stessa possibilità della percezione estetica e del suo costituirsi in esperienza sensibile e concreta (in “immagine”, per ciò che riguarda, in senso specifico, la pittura); figurazione, in un senso più generale, di quei processi storico-sociali attraverso i quali si dà appunto il continuo sviluppo delle “forme mentali” nei loro diversi costrutti e contenuti visivi. E ciò perché nell’arte (sia in quella plastica che in quella pittorica), fuori dall’orizzonte del mero naturalismo – come già, nel 1903, affermava Adolf Hildebrand nella Premessa alla terza edizione del suo *Il problema della forma nell’arte figurativa* del 1893 –, «non importa solo il conoscere, ma l’agire e il formare in cui la conoscenza diventa azione».¹⁵⁶⁰

¹⁵⁵⁹ Per tali questioni si rimanda a T. Marci, *Codificazione artistica e figurazione giuridica. Dallo spazio prospettico allo spazio reticolare*, op. cit., pp. 1-73.

¹⁵⁶⁰ A. von Hildebrand (2001), *Il problema della forma nell’arte figurativa* [1893], Aesthetica edizioni, Palermo, p. 37.

Detto altrimenti, piuttosto che essere una mera rappresentazione dei processi reali, come se realmente esistesse una realtà data per sempre e un diverso modo (dell'arte) di conoscerla, interpretarla e rappresentarla nel tempo, la figurazione estetica costruisce simbolicamente il reale (lo *realizza* nel vero senso della parola), gli dà le sue forme, le sue norme, le sue regole, i suoi criteri (e valori): ciò che, appunto, costituisce il reale consegnandolo alla sua oggettivazione formale; poiché gli stessi prodotti artistici, più che fornire una semplice illustrazione dei contenuti reali, illustrano i processi sensibili e mentali (intellettuali) che portano alla costruzione di quei contenuti stessi.

È dunque possibile rintracciare una relazione essenziale tra la rappresentazione mentale, la costruzione politica e la configurazione simbolico-artistica dello spazio. Da questo punto di vista, il rapporto tra arte e politica può essere colto come un singolare (ma essenziale) svolgersi di questa connessione, come un dispiegamento simbolico di quella trama semantica che vede l'arte non tanto (e non solo) quale *riflessione* dell'esperienza reale, ma, più nel profondo, quale *forma* dell'esperienza possibile.

Ora, per ciò che riguarda lo stato dell'arte nella Repubblica di Turchia (così come quello dell'architettura), occorre subito rilevare che la stessa, più che un processo spontaneo, è stata il prodotto di una volontà politica calata dall'alto nel suo tentativo di creare (progettandolo e riformulandolo) uno stile nazionale capace di interrompere ogni continuità con il passato ottomano e di assumere, in modo sincretico, elementi stilistici occidentali-europei e caratteri autoctoni della cultura anatolica preislamica.

Detto altrimenti, il programma nazionalista e laico del governo kemalista aveva bisogno di riconfigurare simbolicamente il suo potere attraverso la predisposizione di una dimensione simbolica capace di veicolare, sul piano estetico ed emotivo, i nuovi valori politici e identitari della Nazione nascente.

Come sappiamo, con lo scioglimento del sultanato ottomano e l'istituzione della Repubblica di Turchia nel 1923, i politici, seguiti da artisti, chiesero un nuovo tipo di arte per rappresentare la neonata nazione. Tuttavia, sebbene ci fosse un accordo generale sul rifiuto dell'ultima fioritura dell'arte ottomana, nessuno stile unico e onnicomprensivo emerse per sostituirlo, tranne, nel campo dell'architettura, seppur per un breve periodo, il cosiddetto "stile architettonico nazionale", di cui si parlerà più avanti, che si affermò con la Repubblica. I primi anni della Repubblica videro la nascita di dozzine di nuove scuole d'arte e l'energica organizzazione di molti giovani artisti.

Importante in questo periodo fu la creazione simultanea dell'"Associazione dei pittori e scultori indipendenti", fondata nel 1928, e del "Gruppo D", fondato nel 1933. La prima si basava sulla ripresa e rielaborazione del folklore turco, come si evince dal lavoro di Cevat Dereli o Turgut Zaim, mentre la seconda manteneva una linea più eterogenea. Alcuni artisti come Nurullah Berk cercarono una elaborazione sincretica di stili europei e turchi; altri, come Çemal Tollu, assorbirono le influenze più astratte del cubismo e del costruttivismo, o rielaborarono l'astrattismo pittorico in funzione politica, come Abidin Dino.

Alla base delle esplorazioni artistiche vi era comunque una programmazione che seguiva la linea nazionalistica dettata dal kemalismo ufficiale. Lo stesso Mustafa Kemal Atatürk, cercò di valorizzare una serie di aspetti della cultura turco-anatolica e di promuovere, a livello simbolico, l'antico patrimonio e la vita dei villaggi. Era, dunque, importante rimuovere tutte le influenze culturali arabe e persiane,

compreso, come si è visto, l'uso dell'alfabeto arabo e delle forme di abbigliamento orientali. Per rivitalizzare la cultura rurale furono aperte centinaia di "Case del Popolo", centri di aggregazione comunitaria, dove venivano messe in scena produzioni teatrali e proiettati film. Fungevano anche da centri espositivi, dove venivano esibite opere di artisti e venivano registrate canzoni di musicisti locali. Seguendo questa linea, il successore di Atatürk, İsmet İnönü, istituì i Tour provinciali per pittori, che tra il 1938 e il 1944 invitavano ogni anno dieci artisti a vivere e lavorare in diverse parti del Paese. Durante questo periodo, furono commissionati un gran numero di ritratti a grandezza naturale e statue di Atatürk, come il famoso ritratto ad opera di Nazmi Ziya Güran. La sua immagine fungeva da simbolo della modernità e quindi veniva mostrata pubblicamente, secondo una pratica che continua ancora oggi. Le immagini di Atatürk si vedono ovunque in Turchia e artisti contemporanei come Neşe Erdok continuano a celebrare la sua eredità in un linguaggio contemporaneo.

Assieme a questo movimento "turchicizzante", l'educazione e l'estetica degli artisti turchi veniva anche stimolata dall'apporto delle arti europee. Le sovvenzioni statali consentivano ai giovani artisti di studiare in Europa e artisti stranieri venivano assunti per insegnare nelle accademie turche. In vista della realizzazione di monumenti nazionali fu stimolata la scultura e il tedesco Rudolf Belling divenne Direttore del Dipartimento dell'Accademia di belle arti nel 1937. Comprendendo il potenziale propagandistico di questo mezzo, il governo commissionò una serie di opere pubbliche per commemorare la Guerra per l'indipendenza e il ruolo svolto da Atatürk.

Anche la letteratura fu stimolata, soprattutto per ciò che riguardava libri di formazione capaci di stimolare sentimenti patriottici e nazionalisti. Tra il 1925 e il 1935, la ripresa del folklore e delle narrazioni popolari aiutarono la cultura popolare di rafforzarsi. Con l'adozione dell'alfabeto latino la letteratura si sviluppò. A partire dagli anni settanta, anche in questo campo, si avviò una nuova fase di pluralismo culturale e religioso. Di tali tendenze letterarie, e del ruolo (critico) svolto dal romanzo turco, non ci possiamo però in questa sede occupare. Ciò che qui invece più ci interessa, ai fini della ricostruzione della configurazione simbolica della politica turca, è una visualizzazione dello stile architettonico e dell'assetto urbanistico che, a partire dalla fondazione della Repubblica, ha caratterizzato la conformazione dello spazio cittadino.

II.4.1.2) İstanbul: "città-simbolo"

«Atterrando a İstanbul è facile essere spettatori di scenari singolari, dai quali si resta incantati. I primi lembi della metropoli turca non sono quelli che ci si aspetta o che la storia ci ha insegnato a immaginare. Può capitare di vedere, prima di tutto, uno, due, dieci cantieri, grandi edifici in costruzione. Piani e piani di scheletriche gabbie di cemento, dai disegni geometrici e dai colori vivaci, palazzi vuoti allineati lungo strade appena asfaltate. Intorno, quasi nulla. È un paesaggio sorprendente per dimensioni e planimetrie che fa pensare subito a cifre esorbitanti di abitanti, di investimenti, di giro di denaro. Sono avvisaglie della vita turca e dei suoi modelli. Sono segni di attese e di sforzi. Un attimo prima di toccare terra, ci si accorge intanto che il profilo è totalmente cambiato, appaiono i segni tangibili di un altro ambiente. Si è assaliti dal paesaggio inimitabile di mille minareti, delle grandi moschee, delle cupole splendide, dei battelli del Bosforo. Si ha subito la sensazione che i due mondi misteriosamente si tengano stretti insieme».¹⁵⁶¹

¹⁵⁶¹ A. Destro, *I volti della Turchia. Come cambia un paese antico*, Carocci, Roma, 2012, p. 19.

Adriana Destro, con sguardo etnografico, ci restituisce questa immagine di İstanbul. Un'immagine che ci dice molto dell'odierna complessità simbolica della Turchia. L'architettura, l'urbanistica, il modo di vivere ed abitare i luoghi, sono anche indici di una realtà politica, culturale e sociale che si realizza costruendo e configurando simbolicamente lo spazio.

İstanbul è una città stratificata, ingarbugliata che non conosce soluzione di continuità: è un assemblaggio di risorse (simboliche, materiali, economiche, politiche e culturali) che continuamente aggrega, trasforma e riformula. È l'immagine di un mondo islamico non racchiudibile in schemi o tipi di comportamenti standardizzati, come è anche l'emblema della vita turca moderna, in tutte le sue potenzialità, nella sua ricchezza e nelle sue contraddizioni. Non è affatto un luogo catalogabile in termini di semplici sentimenti comunitari e confessionali o di scontati impulsi alla modernità: è una città sospesa tra la nostalgia di un Impero morente e l'inquietudine di una modernità mai risolta e compiuta in se stessa, sempre esposta al mutamento, alla divergenza e alla disarticolazione. Crocevia di stili, simboli e identità, la "città-simbolo" della Turchia (nonché simbolo dell'Islam e della cristianità greco-ortodossa) è anche il simbolo di un'umanità che travalica i confini del Paese: un'umanità cosmopolita, segnata da scambi, rapporti, conflitti, amori e tensioni.

Nel corso del suo sviluppo storico il potere (politico, economico, secolare, religioso) vi ha impresso e lasciato il suo marchio e i suoi simboli; anzi, l'ha forgiata simbolicamente: i Romani, i Greci, l'Islam, gli Ottomani, l'Impero, l'Oriente e l'Occidente, l'Asia e l'Europa, la Repubblica, la modernità e la modernizzazione, la "dubaizzazione" economica.

In tal senso İstanbul (Costantinopoli, Bisanzio) è un "capitale simbolico" inesauribile e concreto: per i Greci è ancora "la Polis" (la Città) e nell'ottica turca è stata la capitale dell'Impero Ottomano e di tutto ciò che da esso è derivato per circa quattro secoli. Come simbolo di quel potere e di quella civiltà e come capitale dell'Impero, ha assunto l'immagine di difensore dell'ortodossia islamica sunnita. Oggi, nella Repubblica laica, non è né antireligiosa, né areligiosa, e convive con le istituzioni secolari e con la propria storia islamica. Nei suoi scenari urbani, il profano e il religioso si accostano e si sfidano. L'appartenenza all'Islam, seppur in una nazione laica (e come tale vissuta e sentita) è ribadita quotidianamente. Nel quartiere di Eyüp, sul Corno d'oro (quartiere di evocazione esotista e orientalista – ci visse Pierre Loti) centinaia di fedeli ogni giorno visitano la moschea (Eyüp Cami) in un complesso architettonico e monumentale di alto valore simbolico per l'Islam, che contiene anche la tomba- mausoleo (*türbe*) di un "compagno" del profeta Mohamed. All'uscita dalla moschea i religiosi praticanti si mescolano con il resto della popolazione laica in un fluire variopinto e complesso, ma abituato alla convivenza. Del resto i kemalisti, anche quelli di oggi, sono credenti. Ci si conferma, quindi, ad una laicità ufficiale e legiferata, ma ci si ritiene comunque eredi e partecipi di un mondo islamico garante della religiosità e del tradizionale buon senso.

Sul piano dello stile architettonico, durante l'ultimo periodo dell'Impero Ottomano si iniziarono a costruire (specialmente a Beyoğlu) palazzi, moschee, fontane in stile europeo, neo-classico, liberty ed art déco (tra i vari architetti europei anche il piemontese Arnaldo di Ronco fu molto attivo ad İstanbul). Con la Repubblica si affermò invece il cosiddetto "stile architettonico nazionale": uno stile più sobrio e razionalista. I palazzi erano ricoperti, all'esterno, da piastrelle di ceramica turca chiamate "çini", e all'interno presentavano vani "moderni" con forme che rimandavano all'architettura Selgiuchide (costruiti sul modello del *Mısır Apartmanı*, di *El Hamra Hanı*, o del Palazzo del Consiglio e altri palazzi in Anatolia).

Lo stile rimandava ad un'idea di solidità e stabilità, espressioni di quei valori politici nazionali ora riletti attraverso il razionalismo occidentale ed in antitesi con i "capricci d'oriente" e il precedente stile ottomano. Ora il governo kemalista doveva esprimere simbolicamente la forza della sua politica secolare concreta, laica e nazionalista, improntata alla scienza positiva e all'idea del progresso razionale. Il nuovo potere cercava anche nell'architettura il simbolo di una Turchia forte, orgogliosa e indipendente. Architetti e artisti europei, soprattutto di origine ebraica in fuga dalla Germania nazista, furono invitati da Atatürk per la costruzione di alcuni edifici pubblici, come le sedi degli istituti di agricoltura, architettura, archaeologia, medicina ecc.

Se poi il leggendario skyline di İstanbul è fatto di cupole e minareti, la più moderna Piazza Taksim è diventata, a partire dal XXI secolo, il centro popolare della vita cittadina e un simbolo della Repubblica secolare e moderna. Punto principale di ritrovo nella piazza è il monumento di Atatürk, raffigurato mentre guida l'esercito verso l'indipendenza (İstiklal Caddesi, viale dell'indipendenza, parte da lì) e la costituzione della Repubblica moderna dopo il crollo dell'Impero Ottomano.

Piazza Taksim, - che prende il nome dall'atto di distribuzione dell'acqua (*taksim etmek* in turco è il verbo che significa "dividere, distribuire") della cisterna bizantina, la distribuzione per i quartieri adiacenti avveniva proprio a Taksim, - ha avuto molte vite. Un tempo segnava il confine della città, e i quartieri circostanti erano popolati dalle comunità (non musulmane) di Greci, Armeni, Ebrei, ed altri Europei (storicamente Genovesi e Veneziani). Una chiesa ortodossa si trova ancora nell'angolo meridionale, e vicino a Gezi Park c'era un cimitero armeno.

Sotto la Repubblica di Atatürk, dunque, la piazza divenne il centro della moderna İstanbul: simbolo del progresso, del lavoro e del modernismo. Oggi, gli abitanti più anziani del quartiere si lamentano del processo di "gentrificazione" e di commercializzazione che hanno fatto seguito alla popolarità della piazza. I caffè e gli hotel turistici hanno preso il sopravvento, spingendo fuori gli artigiani del quartiere, i loro laboratori di falegnameria e pelletteria.

Da qualche tempo lo scheletro di una nuova grande moschea (che dovrebbe concludersi a breve in stile neo-ottomano) è sorto sul lato ovest di piazza Taksim, creando un contrasto architettonico, ideologico e simbolico con il monumento di Mustafa Kemal Atatürk il fondatore della Repubblica laica turca. Nel momento della costruzione della nuova moschea, a Taksim all'imbocco di Viale İstiklal esiste già una moschea, abbiamo assistito alla demolizione di un importante simbolo dell'era di Atatürk, il teatro dell'opera di İstanbul, Centro culturale Atatürk, AKM (Atatürk Kültür Merkezi) (rimasto attivo per 40

anni, per poi essere chiuso nel 2018 con l'idea di ristrutturarlo) che al cui posto ne verrà eretto uno nuovo. Due progetti che, al di là delle valutazioni funzionali ed architettoniche, rimettono al centro del dibattito il loro valore prettamente simbolico. Ciò sta cambiando completamente la topografia e il design della piazza, secondo le ambizioni di Recep Tayyip Erdoğan. La costruzione di una moschea nella piazza è stata l'obiettivo di diversi governi sin dagli anni '50, ma quest'ultimo sforzo mostra ormai la capacità dell'Islam politico (e del governo dell'AKP) di riorganizzare simbolicamente Piazza Taksim ai fini di evidenziare la fede islamica della città e di glorificare il suo passato ottomano.

Come si è visto, Piazza Taksim, nel 2013, è stata teatro di azioni di protesta contro Erdoğan, allora primo ministro. Ambientalisti, studenti, artisti e attivisti per la democrazia hanno organizzato un sit-in di una settimana a Gezi Park, i giardini sopraelevati che coprono il lato nord della piazza. Il loro scopo era quello di bloccare la costruzione di un centro commerciale progettato secondo il modello di una caserma di epoca ottomana che un tempo occupava il parco.

Se le proteste del 2013 hanno interrotto i piani di Erdoğan, le stesse non sono state comunque capaci di rimuovere definitivamente i suoi progetti. Nel febbraio 2017, confidando nel fatto nessuno avrebbe protestato contro un luogo di culto, si è ripresa la costruzione della moschea. Nel maggio del 2018, mentre la moschea prendeva forma, Erdoğan ha ordinato la demolizione del Centro Culturale Atatürk, edificio modernista (simbolo della Repubblica laica aperta ai valori occidentali) e una delle istituzioni culturali più importanti della città, dove generazioni di turchi hanno assistito a concerti, opere e produzioni teatrali.

In effetti, più volte, a seconda dei progetti politici al governo, la "città-simbolo" della Turchia ha visto cambiamenti architettonici e ristrutturazioni urbanistiche.

Durante gli anni Cinquanta con il governo Menderes si inaugurarono grandi piazze, vennero demoliti i vecchi palazzi per creare posto a nuovi spazi, a nuove vie, come la *Vatan Caddesi* (Vialone di Vatan), che ricordava lo stile urbanistico sovietico. Lo stesso si può dire degli ampi viali che in quel periodo vennero costruiti dal comune, per far posto ai quali furono spazzati via interi quartieri. I progetti che vennero realizzati risalivano agli anni trenta, e causarono la demolizione di migliaia di abitazioni. Furono costruiti nuovi edifici condominiali per la classe media, in stile modernista internazionale, grazie a una nuova legislazione che per la prima volta rendeva possibile possedere singole parti di un edificio (nei decenni successivi, in tutte le città turche l'abitazione standard della grande maggioranza della popolazione divenne l'appartamento).

Gli anni Cinquanta videro l'emergere nella borghesia urbana di uno stile di vita moderno, sul modello americano: i turchi di questa classe sociale adottarono modelli consumistici, cominciarono a vestirsi più alla moda, a indossare occhiali da sole, a bere cocktail, a guidare auto americane e a partecipare a party. Il cuore di questo nuovo stile di vita fu il modernissimo Hotel Hilton, che venne costruito a partire dal 1952 nel quartiere Elmadağ con gli aiuti del piano Marshall e fu inaugurato nel 1955. L'hotel era l'incarnazione dello stile e delle ambizioni degli anni di Menderes. Allo stesso tempo, però, con le migrazioni forzate dalle campagne alle città, venne indebolito il tessuto sociale dei villaggi tradizionali.

Come le altre grandi città anche İstanbul crebbe, ma con la sua crescita si sviluppò l'estrema precarietà urbana delle baraccopoli, denominate *gecekondu*, agglomerati di piccole abitazioni fatte con materiali deperibili o di scarto in aree precarie, messe in piedi in una notte (infatti la parola significa letteralmente "messa su durante la notte"). Queste edificazioni abusive sono diventate il segno di incombenti necessità, di pressanti bisogni: fuori dalla legalità, sono anche fuori dalla visibilità, dalla simbolizzazione delle mappe, da ogni tipo di razionalità urbanistica.

Così oggi İstanbul, città simbolo della Turchia, con il mare che non solo la circonda ma la penetra anche, mescola passato ottomano e modernità kemalista, razionalismo architettonico e "neo-ottomanesimo", stili di vita e moduli abitativi che denunciano povertà e ricchezza, "dubaizzazione" della cultura e coscienza ambientalista.

II.4.1.3) Ankara: "capitale-simbolo"

Se İstanbul è dotata degli splendori dell'Impero Ottomano insieme alle più avanzate modernità di tutti i tipi, che siano locali, quartieri, vie, palazzi, ecc, Ankara, la capitale dai viali spaziosi e dall'aspetto austero, è una città storicamente "moderna" e senza la meraviglia del mare che accompagna l'ex capitale. È da qui che negli anni Venti è partita la "rivoluzione" dei turchi contro i sultani, e il presidente Atatürk ha lanciato il suo programma di modernizzazione.

Soltanto poco più di un secolo fa Ankara non era che un borgo sperduto, protetto dalla fortezza bizantina innalzata saccheggiando le rovine dell'antica città romana. La vecchia cittadella con le sue viuzze e le vecchie case colorate è in stridente contrasto con le architetture moderne della *yenişehir* (la città nuova). Vicino vi è il Museo (Ittita) delle civiltà anatoliche.

Città moderna e ministeriale, Ankara è stata costruita in una regione lontana dall'Occidente. La scelta, di grande valore simbolico, doveva trasmettere segnali profondi alla nuova Nazione.

In effetti, la capitale della Turchia, situata all'interno dell'altopiano anatolico, è stata impiantata nella "terra di mezzo", verso oriente. Sicuramente asiatica, ma molto legata alle tendenze europee dei primi decenni del XXI secolo. È stata fondata, sulla base di preesistenti insediamenti, nella terra delle grandi civiltà degli ittiti, dei frigi, dei lidi, dell'Anatolia pre-islamica, dal kemalismo laico come avamposto della modernizzazione e democratizzazione della Nazione. È nata dopo la guerra di indipendenza e ciò la allontana e la diversifica dai plurisecolari splendori delle capitali orientali e dalla precedente capitale dell'Impero ottomano. È il segno vivente e attuale dell'occidentalizzazione "alla turca", almeno lo era alla nascita del kemalismo più radicale, laico (e apparentemente irriverente rispetto alla tradizione del sultanato). La sua fondazione aveva l'obiettivo politico di dar corpo ad una ideologia laica e secolarista, a una struttura politica parlamentare, un modello architettonicamente nuovo e nazionale.

Ankara si rivela subito come centro di un immaginario nuovo e stato centrico. Pochi monumenti ottomani di rilievo sono distribuiti nella città, tra i quali la Yeni Camii, moschea costruita dall'architetto Sinan nel XVI secolo; la sua acropoli (*Hisar*) conserva vestigia romane. Dentro *Hisar* ci sono varie moschee (Alâeddin Camii, Ahi Elvan Camii, Aslanhane Camii). Piccola e periferica come era, la città

non è mai stata un punto fermo per lo sviluppo culturale del paese prima dell'avvento di Mustafa Kemal e della fondazione della Turchia moderna.

Nel centro urbano l'apparato culturale è fortemente istituzionalizzato e impiantato su propositi nazionalistici, centristi e di *grandeur* culturale. Le piazze sono l'espressione simbolica più visibile delle immagini totalizzanti della Nazione turca.

Ankara ha spazi pubblici consacrati a immortalare tratti culturali che difficilmente si trovano nelle tradizionali città islamiche. Fu concepita proprio con grandi piazze, parchi, monumenti, palazzi governativi. Doveva essere il simbolo di ciò che la Turchia aspirava ad essere e concretamente stava diventando. La città è stata costruita per offrire alla popolazione la possibilità di abitare e svolgere una vita all'altezza dell'Occidente avanzato. Non aveva segni culturali propri da opporre alla modernità che si stava annunciando e poteva così diventare l'immagine totalmente nuova del potere kemalista: potere dimostrato simbolicamente anche nella toponomastica, nei nomi di luogo.

La *Ulus Meydanı*, "piazza della Nazione" che inizialmente aveva assunto di *Hakimiyet-i Milliye Meydanı*, "piazza della Sovranità nazionale", è stato il centro, anche fisico, del progetto della città-capitale. Fu scelta come prima sede del palazzo dell'Assemblea generale, dove fu annunciata la nascita della Repubblica nel 1923 dallo stesso Mustafa Kemal. Fu sede dissociata dai luoghi imperiali e dalla tradizione religiosa. La piazza è diventata il centro del Paese e ha coinciso con atti di invenzione e realizzazione della cultura nazionale stessa. Nella *Ulus Meydanı*, al centro d'intersezione con l'area della stazione centrale e un grande viale, fu collocato il Monumento della Vittoria entro una corona di edifici governativi che offrono una prospettiva sulla struttura dello Stato (Parlamento, Ankara Palace Hotel, Sümerbank, Türkiye İş Bankası (la banca del lavoro della Turchia, la prima banca privata in Turchia)). Il sito del Parlamento fu luogo simbolico in senso nazionale: riunioni, assemblee, manifestazioni con rappresentanti stranieri, annunci alla nazione e anche esecuzioni capitali di sentenze del Tribunale dell'indipendenza. L'Ankara Palace Hotel era la residenza di stranieri illustri, sede dei banchetti celebrativi della fondazione repubblicana. A livello di costruzione simbolica laica della Nazione, il Monumento della Vittoria (eretto nel 1927, fu poi trasferito a Kızılay, cuore della città) rappresenta il documento esplicito delle colpe dell'Impero e dei meriti della Repubblica. Recava i simboli della donna che trasporta il cannone sulle spalle, due militi ignoti e gli animali mitologici delle origini pre-islamiche (anch'essi rimossi). Simboli, dunque, della nuova concezione del potere, del programma nazionalista e dell'identità turca.

Attraverso l'influenza europea (soprattutto tedesca), arrivò ad Ankara anche lo stile cubista, contrassegno del modernismo razionale. Nel periodo dopo Atatürk, l'"architettura cubica" venne abusata, prendendo il posto dell'"architettura nazionale" prima che quest'ultima avesse potuto svilupparsi in tutto il suo significato simbolico.

Atatürk fondò l'Istituto di lingua turca e l'Istituto di storia turca, ed anche i loro palazzi sono stati costruiti con lo stile "nazionale". Poi il kemalismo si rivolge verso le civiltà anatoliche (si ricordi il Museo) e venne utilizzato, come emblema cittadino, il simbolo del sole ittita.

La nuova “capitale-simbolo” doveva dare un’immagine (anche architettonica) del futuro moderno della Turchia, in forte contrasto con l’antico passato ottomano, incarnato da İstanbul. Così lo sviluppo della città ha rappresentato un momento di rottura (simbolica) con le opere ottomane di İstanbul, come, ad esempio, il Palazzo Dolmabahçe. L’urbanista tedesco Hermann Jansen vinse il concorso per il piano regolatore della città nel 1927 e il nuovo centro governativo fu deliberatamente situato dall’altra parte della città rispetto all’antica cittadella. Il centro governativo è stato progettato dall’austriaco Clemens Holzmeister come un complesso triangolare con la Grande Assemblea Nazionale al suo apice. Alcuni ritengono che l’architettura di Ankara non fosse all’altezza dello stile internazionale che avrebbe dovuto rappresentare, ma la differenza dal periodo ottomano salta subito agli occhi; era sufficiente che questi edifici di cemento spoglio, senza ornamenti, si distanziassero chiaramente della vecchia scuola¹⁵⁶².

Subito dopo l’afflusso di architetti europei e la loro integrazione nel sistema educativo, la Turchia iniziò a produrre i propri architetti modernisti. Şevki Balmumcu progettò la Sala espositiva di Ankara dal 1933 al 1934, e nello stesso anno Aptullah Ziya costruì la residenza del Ministero degli affari esteri. Il mausoleo di Atatürk (completato nel 1955), progettato da Emin Onat e Orhan Arda, è un edificio austero che combina la tradizione turca del *türbe* (mausoleo religioso) e la tradizione anatolica del mausoleo in un modo nuovo e moderno. La partecipazione attiva e consapevole degli architetti turchi alla realizzazione del nuovo stile (politico, culturale, sociale) si riflette negli scritti della rivista *Mimar* (fondata nel 1931, in seguito chiamata *Arkitekt*)¹⁵⁶³.

Mentre in generale i risultati di Atatürk furono lodati, la letteratura del primo periodo repubblicano registrò anche l’angoscia del popolo turco, sospeso tra riformismo e tradizione, e gli improvvisi cambiamenti caduti dall’alto. La reazione contro l’adozione del modernismo europeo in architettura non mancò di manifestarsi dopo la morte di Atatürk nel 1938. Così la costruzione della Società storica turca di Turgut Cansever e Ertur Yener (Ankara, 1966), che vinse l’Aga Khan Award per l’architettura, utilizza la forma base della casa turca con una facciata semplice e un cortile interno protetto insieme a materiali da costruzione moderni. Il ritorno alle radici turche si riflette anche nel cinema di questi anni. Alcuni registi hanno affermato che la loro estetica proveniva dalla pittura turca e il loro ritmo dagli stili tradizionali di narrazione¹⁵⁶⁴.

Oggi, le classi politiche e le sfere finanziarie di Ankara sono impegnate a instaurare un nuovo tipo di “grandezza turca”. La capitale è diventata un nodo economico, religioso e mediatico, ed ora registra anche gli effetti della nuova islamizzazione del potere politico. Basti pensare alla moschea di Kocatepe, situata nell’omonimo quartiere, costruita tra il 1967 e il 1988 con i soldi raccolti grazie a donazioni private, ma soprattutto con i finanziamenti giunti dall’Arabia Saudita; di stile neo-ottomano e con quattro minareti (la più imponente moschea della città). La moschea ha una capienza di 20mila persone

¹⁵⁶² M. Sardar, *Art and Nationalism in Twentieth-Century Turkey*, in Heilbrunn Timeline of Art History, New York, 2000.

¹⁵⁶³ S. Bozdoğan, *Modernism and Nation Building: Turkish Architectural Culture in the Early Republic*, University of Washington Press, Seattle, 2001.

¹⁵⁶⁴ R. Günsel, C. Max Kortepeter, *The Transformation of Turkish Culture: The Atatürk Legacy*, Kingston Press, Princeton, 1986.

e, sotto il profilo dell'impianto architettonico, supera addirittura la moschea di Solimano il Magnifico (*Süleymaniye Camii*) a İstanbul. Il suo profilo è pienamente visibile anche da lontano e sovrasta la fisionomia urbana, come simbolo di una religiosità politicamente amplificata, superando per importanza persino il colossale mausoleo di Atatürk eretto sulla collina di Anıt Kabir. Tale scelta simbolica ha rappresentato di per sé una provocazione per i kemalisti e dimostra ormai la capacità dei nuovi governanti di dare una nuova configurazione politica ai simboli religiosi dell'Islam, gli stessi oscurati e messi in ombra dal laicismo kemalista. Come si è ricordato, il sindaco islamista di Ankara, eletto nel 1994 con i voti raccolti dal "Partito del benessere" (RP) ha introdotto un nuovo stemma della città prendendo proprio come emblema i quattro minareti della moschea di Kocatepe. Il nuovo stemma della città ha preso il posto di uno stemma scelto da Atatürk in persona nel 1923: un cervo stilizzato sullo sfondo di un disco solare. Il simbolismo scelto da Atatürk si rifaceva all'iconografia degli Ittiti, cercando di lasciare consapevolmente l'indicazione del fatto là ci si trova nella terra di una grande civiltà antica pre-islamica e che l'Islam non avrebbe più determinato (quantomeno non in maniera predominante) la memoria storica. Invece il sindaco in carica nel 1994 ha pensato di restituire alla capitale un'identità diversa. Dunque dopo l'avvio della neo-islamizzazione degli anni novanta, la città ha dunque subito un cambiamento.

Comunque sia, İstanbul ed Ankara sono città simboliche e significative, di alto profilo, ma vivono di concezioni sociali e tradizionali diverse. Non hanno solo architetture e demografie differenti, ognuna alimenta un suo tipo di società civile; ognuna contiene individui e gruppi politicizzati, associazioni femminili avanzate, promuovono proposte anche sul piano religioso, che condizionano la fisionomia della Nazione.

La capitale è stata il simbolo dell'indipendentismo, del centralismo statale, dell'idea stessa di Stato laico. Ma questa idea è stata rivisitata e ha subito cambiamenti, più o meno radicali, con il crescere e l'evolversi dello spirito democratico e lo sviluppo delle libertà personali, della "società degli individui". Dopo gli anni ottanta e novanta, la crescita di un partitismo-associacionismo di diversa portata è stata particolarmente influente. Ad Ankara, vari adattamenti alla modernità, comunque intesa, sono apparsi a molti un sigillo e un simbolo delle scelte democratiche. Per altri, invece, sono una sfida puramente astratta e provocatoria. La città ha comunque un conflitto con İstanbul su molte questioni istituzionali, dal regionalismo agli sviluppi mediatici.

II.4.1.4) Altre "città-simbolo"

Vi sono senza dubbio in Turchia altre città che per la loro valenza simbolica, sul piano urbanistico e culturale, rappresentano un indice dei processi politici che attraversano, ed hanno attraversato, la vita sociale del Paese.

Non possiamo in questa sede analizzare la vita nei villaggi (soprattutto anatolici) della Turchia rurale, tendenzialmente legata a modelli tradizionali consolidati nel tempo. Prima però di individuare alcune delle "città simbolo" che con maggior forza restituiscono un'immagine dei processi identitari della

Turchia moderna, vale la pena spendere poche parole sul tradizionale “caffè” ottomano, *kahvehane*, che per la sua diffusione in tutto il Paese e per la sua valenza simbolica, è un indice importante dello stile di vita cittadino sul piano dei rapporti e della cultura politica turca.

Il *kahvehane* rappresenta un tipo di luogo maschile molto singolare (oggi, specialmente nelle grandi città, questi caffè sono frequentati anche da donne). Durante l’epoca imperiale è stato il punto di ritrovo e di incontro cittadino per eccellenza: la “socialità maschile”, vi ha trovato un terreno fertile nel tessuto di scambi e interessi che in questi luoghi ha saputo coltivare. A livelli sociali alti ha rappresentato un mezzo di controllo sociale. Oggi è ancora uno “spazio pubblico” che sopravvive nelle città e nei villaggi malgrado la nascita di grandi centri di comunicazione, aggregazione e intrattenimento (supermercati, teatri, shopping mole, stadi ecc.): vi si incontrano persone di tutti i ceti sociali, non solo chi ha nulla da fare tutto il giorno se non incontrarsi con gli amici e giocare a carte o a *tavla* (backgammon) ma anche i professionisti e imprenditori, protagonisti dell’intellettualità turca e anche nazionalisti o semplici nostalgici. Le dinamiche interne di questi luoghi di aggregazione e ritrovo condizionano lo stile e l’esito di parecchie carriere: sono i punti di incontro dei gruppi popolari e anche «santuari» di una certa cultura di élite, di trend sociali ricercati.¹⁵⁶⁵

Questi veri e propri centri culturali di tendenza laica ma anche islamista si trovano in tutto il Paese, in tutti i villaggi e in tutte le città, anche differenti tra loro per cultura e sostrato sociale, come ad esempio İzmir o Konya.

İzmir è una città dai progetti sociali e politici complessi, alimentata da spinte di molte culture, da presenza straniera e da una certa aria multiculturale e cosmopolita. Ha da sempre risentito di influssi ellenistici, romani, europei, cristiani e musulmani, ma in tempi moderni, l’“infedele İzmir” è stata anche un simbolo, tra i più evidenti, del kemalismo. Differente da İstanbul, ma anche da Ankara (la capitale kemalista moderna, ministeriale, pianificata, centro di apparati di governo e di poteri forti, nata per contrastare il simbolismo evocativo di İstanbul), la città sull’Egeo, rispetto a quest’ultima, ha caratteri più variegati ed estroversi. Ha alimentato patriottismi e nazionalismi non solo di turchi, ottomani e repubblicani, ma anche di greci. Ancora oggi cerca di incarnare il mondo moderno di popolazioni che hanno chiesto riforme, indipendenza e promozione sociale.

Sul piano simbolico, ciò che interessa di İzmir è che è ritenuta il luogo dal quale sono partite le “prime fucilate” che hanno condotto il paese alla rivoluzione kemalista, indicando quindi la strada verso il cammino di una storia diversa. Questo evento è ricordato da un simbolo posto nella piazza del *Konak Camii*, vicino alla Torre dell’orologio. Qui vi è la targa che ricorda il giornalista che ha dato vita all’insurrezione nazionalista in risposta all’occupazione straniera del Paese avvenuta nel 1919. Del resto, malgrado gli inevitabili cambiamenti politici nazionali, İzmir raccoglie ancora i sostenitori dei sistemi politici della rivoluzione degli anni venti. Continua ad essere una roccaforte del kemalismo, elitario e popolare, ne è la sua coscienza civile. La vita urbana si concentra soprattutto sul lungomare e i grandi viali che costeggiano il mare, dove sorgono i palazzi della municipalità, moderni grattacieli e dove si intensifica lo shopping e la vita notturna. Le moschee, fatto di interesse simbolico, sono più interne (va

¹⁵⁶⁵ A. Destro, *I volti della Turchia. Come cambia un paese antico*, op. cit., p. 229.

però registrato che ultimamente, sul piano religioso, la città ha subito gli effetti di vasti movimenti di emersione islamica e le sue tendenze politiche). İzmir ha molte somiglianze con Salonicco, la città che si trova anche'essa sull'Egeo ma dall'altra parte della sponda.

Specularmente opposta a İzmir, sul piano simbolico, è Konya, l'esempio illuminante di una urbanità politico religiosa che costruisce attorno a monumenti famosi e tombe di santi, importanti patrimoni religiosi ed economici con personalità giuridica (*vakıf*). Culla del sufismo Mevlevi, nella città è conservato il mausoleo di Mevlânâ Calaleddin Rumi, poeta sufi persiano che si installò a Konya all'inizio del XIII secolo e vi fondò l'ordine di dervisci "rotanti", definito *Mevleviyye* (la performance dei dervisci è divenuta simbolo ed espressione della religiosità della città: rappresenta uno degli usi rituali turchi più influenti e rispettati). La confraternita dei Mevlevi è molto conosciuta come organizzazione spirituale / filosofica: non è mai totalmente tramontata, neppure durante la repressione kemalista, anzi, come accennato nel capitolo precedente Atatürk si sentiva molto vicina alla filosofia sufista anatolica che è un tipo di religiosità simile al deismo. Il sufismo anatolico ha goduto di privilegi e influenze speciali ed ha creato connessioni in varie parti del Paese. Il sistema mistico e filosofico di Rumi ha impresso un'indelebile impronta al pensiero ottomano, ma si è non meno radicato nella Turchia repubblicana; è stato fonte di ispirazione non solo delle scuole sufi, ma anche dei giuristi e saggi (*ulema*) e dei riformatori del XIX e XX secolo. È parte sostanziale del patrimonio simbolico-culturale sul quale oggi si fonda Konya e i suoi ambienti religiosi.

Il Mausoleo di Mevlânâ, con la torre verde cilindrica e parte finale a cono, è il simbolo dell'eredità culturale di Konya: meta di numerosissimi pellegrinaggi da tutta la Turchia, e dall'estero, i raduni (specialmente il 12 dicembre, data della morte di Rumi che invece viene vissuta come una festa in quanto Rumi diceva che con questo passaggio nell'altra dimensione, si sarebbe congiunto con l'Amato, il divino). La filosofia di Rumi pur essendo universale e umanista, da alcuni ambienti viene trattata come pure religione. In tal senso Konya, centro di studio e devozione nonché del tradizionalismo e dello stile religioso "alto", è un esempio e un simbolo della domanda islamica di regolamentazione e moralizzazione sociale. Qui l'antico islam mistico si mescola all'Islam politico e partitico.

Per tali motivi, Konya fronteggia simbolicamente İzmir: anzi, le due "città-simbolo" (una della religiosità islamista e l'altra del nazionalismo laico) sono l'indice delle contrapposte fratture e tensioni sociali, culturali e politiche che attraversano oggi la Turchia e che, paradossalmente, ne ricompongono la storia.

Ecco, proprio il valore sociale di queste "città-simbolo", il loro tessuto culturale e urbanistico, può darci un'idea del panorama politico che caratterizza oggi la Turchia.

A partire dalla fondazione della Repubblica, il potere centrale kemalista è diventato l'agente primario della socialità, l'artefice e guardiano (con il suo apparato militare) di valori comuni e comunitari. Nel 1932 si chiudono circoli e foyer (*Türk ocakları*), lasciando il posto, in città alle Case del popolo (*halkevi*), e nei villaggi alle Camere del popolo (*halkodası*). Secondo lo spirito scientifico-positivista vengono fondate due istituzioni di livello nazionale; una Società per lo studio della storia turca (deputata, si è visto, a ricostruire soprattutto le origini identitarie della "turchicità" preislamica) e una Società per

lo studio della lingua turca (con lo scopo fondamentale di ricostituire, a livello simbolico-linguistico, una “mentalità” nazionale). Nasce anche un’Associazione filosofica turca, ispirata ai modelli del pensiero morale occidentale. È il momento in cui socialità e modernizzazione laica tendono a coincidere. Conferendo un nuovo aspetto simbolico alla società si cerca di rimuovere lo stile di vita ottomano dal panorama culturale generale. Come si è visto l’attenzione è ora rivolta alle tradizioni folkloristiche, musicali e mitologiche dell’Anatolia, il cui carattere autoctono viene valorizzato, esaltato e preso come modello nazionale (in contrapposizione al tradizionalismo islamico-ottomano).

Dopo gli anni trenta-quaranta, i cittadini possono contare su luoghi di confronto e discussione (*sohbet*), vari tipi di associazioni volontarie, di professionisti e intellettuali di diverso orientamento. Si creano fondazioni, comitati e circoli politici, luoghi basati da una circolazione libera di idee. E si costituiscono, al contempo, movimenti e gruppi per implementare il processo di socializzazione dei cittadini e combattere l’arretratezza della società civile, alcuni dei quali hanno caratteri religiosi e programmi di insegnamento e formazione.

Con il tempo prendono piede centri di preghiera e insegnamento capaci di costruire reti volontarie religiose con l’intento di aggregare benestanti borghesi e giovani anatolici. Si tratta di centri coesivi in cui si incentiva tolleranza e intesa civile, ma dove anche, per rispondere a bisogni primari, si rafforza una radice islamica profonda. Sono corpi guidati da leader che possiedono spirito comunitario e forte tensione solidale, capaci di competere con i partiti politici e motivati dall’intenzione di correggere le lacune sociali prodotte dalla laicità dello Stato. Dal loro punto di vista, infatti, lo Stato secolare repubblicano, eliminando l’Islam dalla sfera pubblica e proibendo le reti religiose, ha avuto come effetto l’impoverimento della società civile. Ciò che può esprimersi come perdita del capitale sociale quale causa della debolezza della democratizzazione e della società civile.¹⁵⁶⁶

II.4.2) Monumenti e opere pubbliche di valore simbolico

In epoca moderna, ai monumenti è affidato perlopiù il compito simbolico di attivare i sentimenti di un popolo risvegliando la memoria collettiva circa gesta, imprese o personaggi che per valore politico, militare, culturale, artistico o letterario, hanno dato lustro alla nazione, al popolo, alla comunità.

Dal punto di vista tecnico, un monumento (in latino *monumentum*, “ricordo”, da *monère*, “ricordare”) è spesso un’opera architettonica, o di scultura, di valore artistico e storico. Il termine in origine indicava delle strutture che rendevano omaggio a un personaggio storico o a un avvenimento, ma per estensione oggi il significato comprende anche tutte le costruzioni storiche di una città o di un Paese. Anticamente, i monumenti principali erano quelli funerari e, durante l’Impero romano, quelli dedicati agli imperatori e alle loro imprese. Si trattava di statue o obelischi. Recentemente, il termine è passato anche ad indicare dei luoghi naturali di riconosciuto valore estetico o interesse scientifico.

¹⁵⁶⁶ Si veda, a tal proposito, M. H. Yavuz, *The Renaissance of Religious Consciousness in Turkey: Nur Study Circles*, in Göle N. e Ammann L., (ed.) *Islam in Public: Turkey, Iran and Europe*, İstanbul Bilgi University Press, İstanbul, 2006, pp. 150-1.

Da sempre, dunque, i monumenti rappresentano una testimonianza concreta e durevole di esaltazione, a onore o a ricordo di persone o di fatti, associando a tali rappresentazioni forti sentimenti (di unità, aggregazione, coesione ecc.).

La storia ricorda che chi deteneva il potere ha spesso ordinato monumenti che celebrassero le sue gesta o il suo splendore e che testimoniassero la grandezza raggiunta sfidando l'oblio del tempo. Per questo, dopo il sovvertimento di un regime, avveniva spesso che il nuovo potente eliminasse o modificasse i monumenti dell'antagonista (o del regime) sconfitto per cancellarne la presenza e impedirne la memoria. Non solo i monumenti (così definiti), ma anche le opere pubbliche costituiscono, e hanno costituito, un valore simbolico fondamentale per la coesione sociale di una determinata popolazione in un particolare periodo storico. Non si tratta soltanto di pubblica utilità, ma anche di qualcosa che, in particolari contesti e nello spirito condiviso da una certa "mentalità", travalica la mera funzione per assurgere a simbolo politico (o comunque di potenza, orgoglio, superiorità di status a seconda dei casi).

Lo abbiamo visto quando, nella precedente parte della tesi, abbiamo parlato di "evergetismo" come fenomeno collettivo e civico a beneficio dell'intera città e dell'insieme dei cittadini. L'evergetismo rispecchiava lo stile aristocratico dei notabili che ostentavano ed elargivano le proprie ricchezze esprimendo così un'idea di «superiorità politica». La politica era intesa come un privilegio onorifico: costruire palazzi pubblici, bagni, acquedotti e monumenti, adornare ed abbellire la città era considerato un dovere riservato ai notabili e un loro esclusivo diritto; gli edifici pubblici considerati dei "*munera*", esprimevano e simbolizzavano la loro grandezza e magnificenza.

Anche con il mutare dei tempi, e in ordinamenti democratici, monumenti e opere pubbliche spesso mantengono questo significato, conferendo valore simbolico ad opere, azioni e personaggi che, attraverso tali pratiche pubbliche, si vuole che lascino un segno nella memoria collettiva.

Ora, anche nella moderna Turchia, monumenti ed opere pubbliche sono stati spesso edificati per celebrare politicamente la gloria, il destino e le aspettative della Nazione, e intorno alla loro valenza simbolica si sono spesso accesi dibattiti, polemiche se non vere e proprie lotte simboliche.

In vari passi del nostro percorso abbiamo incontrato monumenti, espressioni simboliche del potere kemalista o promozioni di quel sostrato religioso mai sopito in Turchia. Li abbiamo visti soprattutto ad Ankara, città che offriva la possibilità di essere trasformata, secondo moderni principi urbanistici, in una capitale che, con i suoi edifici di cemento armato e le sue ampie strade asfaltate, non si sarebbe differenziata affatto da una metropoli europea occidentale. Città che avrebbe oltretutto incarnato le aspirazioni di un nuovo regime orientato, come altri nel passato e altri nel presente (dalla Roma di Augusto alla Parigi di Napoleone, dalla Roma fascista alla Berlino nazista, da Washington alla Mosca dell'Unione Sovietica ecc.), a dare un marchio simbolico a un potere nascente, consolidandolo in una stabilità a vocazione "eterna". Come si è visto, a questo scopo – in linea con l'ideologia nazionalista e per celebrare simbolicamente l'indipendenza nazionale – il governo di Atatürk aveva reclutato architetti soprattutto dall'Europa occidentale, molti dei quali provenivano dall'area germanofona ed erano emigranti in fuga dal regime nazionalsocialista. Così per esempio Bruno Taut, Clemens Holzmeister e Paul Bonatz collaborarono all'ampliamento della nuova capitale e le conferirono "un volto moderno",

secondo gli auspici del committente, senza affatto riferirsi all'architettura ottomana tradizionale. Vennero chiamati anche degli scultori dall'Europa occidentale. Il grande monumento equestre di Atatürk venne plasmato nel 1926 dallo scultore austriaco Heinrich Krippel. Il mausoleo di Atatürk, ispirato con la sua sobrietà dai modelli occidentali, fu progettato e realizzato tra il 1944 e il 1953 dall'architetto turco Emin Onat, allievo di Paul Bonatz.

Se ci si sofferma ancora un po' sullo spazioso piazzale di accesso al mausoleo di Atatürk, si scorgono anche dei particolari degni di nota che simboleggiano il successivo riorientamento del riformatore turco. La via di accesso al monumentale mausoleo è costituita da un viale d'onore lungo 260 metri e largo trenta orlato su entrambi i lati da leoni di pietra, ispirati allo stile delle sculture zoomorfe degli ittiti. Con questo allestimento monumentale i progettisti hanno voluto fare riferimento a un popolo che quasi tremila anni prima aveva fondato uno dei più grandi imperi dell'Anatolia. In epoca ottomana un riferimento di tal sorta a un popolo non islamico sarebbe stato impensabile in un sito così centrale. Atatürk però volle espressamente che vi fosse questo riferimento e rifiutò altrettanto rigorosamente tutti i riferimenti islamici. In tal modo intendeva scardinare la concezione tradizionale della storia che ammetteva solo modelli musulmani e tendeva a svalutare, in quanto epoca buia e barbara, i secoli che avevano preceduto la comparsa dell'Islam.¹⁵⁶⁷

Il mausoleo di Atatürk fu dunque costruito nel periodo dell'architettura turca che è stato definito dagli storici dell'architettura come il "secondo movimento nazionale di architettura". Questo periodo è stato caratterizzato principalmente da edifici monumentali, simmetrici, rivestiti di pietra tagliata, con grande enfasi data ai dettagli e alla lavorazione nelle costruzioni. *Anıtkabir* (il mausoleo di Atatürk, appunto) contiene le stesse caratteristiche di questo periodo ed è considerato da molti il monumento definitivo dell'epoca. Inoltre, *Anıtkabir* presenta le caratteristiche architettoniche e ornamentali selgiuchidi. Ad esempio, la grondaia delle torri e la "Sala di onore" presentano decorazioni a "dente di sega" in stile selgiuchide.

Nel suo complesso, l'"architettura nazionale" rimanda comunque a uno stilema che guarda al razionalismo architettonico internazionale ma con le sue specificità: la verticalità non è assoluta (come nello stile ottomano classico) ma si estende a moduli che si rimandano in estensione, in equilibrio, dunque con l'espansione orizzontale del modello centrale. Tutto ciò a comunicare un'idea simbolica di espansione aggregante, come nel processo di costituzione politica nazionale turca.

Vi è poi una costruzione della spazialità che rimanda più alla concezione religiosa pagana, come quella dei templi greci, che alla concezione spaziale dell'Islam, e ciò per enfatizzare simbolicamente una concezione politica e non teologica dello spazio. Se lo spazio teologico tende all'assoluta verticalità (primato del rapporto della comunità con Dio), l'"architettura nazionale" della Turchia moderna tende alla realizzazione/diffusione di un principio assoluto di ragione come proporzione da condividere pubblicamente.

Non ché la struttura del mausoleo rinunci ad ogni connessione con la trascendenza divina, ma ciò che conta è il rendere proprio questa trascendenza immanente nello spirito del popolo turco.

¹⁵⁶⁷ G. Schweizer, *Capire la Turchia da Atatürk a Erdoğan*, op. cit., pp. 48-9.



Mausoleo di Atatürk

Ci sono quattro parti principali che compongono il complesso monumentale di *Anıtkabir*: la “strada dei leoni”, la “piazza del cerimoniale”, la “sala d’onore” (posizione della tomba di Atatürk) e il “parco della pace” che circonda il monumento.

Per accedere al mausoleo si percorre la “strada dei leoni”, una passerella pedonale lunga 260 metri che è fiancheggiata da entrambi i lati da dodici coppie di leoni scolpiti in uno stile simile ai reperti archeologici ittiti. I leoni rappresentano le 24 tribù turche *Oghuz* e vengono mostrati seduti per rappresentare contemporaneamente sia potere che pace. Un divario di cinque centimetri separa le pietre del selciato sulla “strada dei leoni” per consentire ai visitatori prendere tempo e osservare un comportamento rispettoso nel loro cammino verso la tomba di Atatürk.

La “piazza del cerimoniale” si trova alla fine della “strada dei leoni”. L’area è lunga 129 metri e larga 84, ed è stata progettata per ospitare 15.000 persone. Il pavimento, realizzato in travertino di vari colori, è decorato con 373 modelli di tappeto kilim. La “sala dell’onore” è il simbolo iconico di *Anıtkabir* e della posizione della tomba di Atatürk. La struttura è di $41,65 \times 57,35$ metri, e sale ad un’altezza di 17 metri, con le colonne che misurano 14,4 metri. La tomba di Atatürk si trova proprio sotto il simbolico sarcofago di 40 tonnellate nel piano terra della sala, e il corpo di Atatürk è sepolto al di sotto di esso in una speciale Tomba nel seminterrato. La sala ha una pianta ottagonale in stile architettonico selgiuchide e ottomano e il soffitto piramidale è intarsiato con mosaici dorati.

Il “parco della pace” circonda il monumento, ed è così chiamato in onore della famosa espressione di Atatürk: «Pace a casa, pace nel mondo». Contiene circa 50.000 alberi decorativi, fiori e arbusti in 104 varietà donati da circa 25 paesi.

All’interno del sito di *Anıtkabir* ci sono poi dieci torri situate in una disposizione simmetrica. Simboleggiano gli ideali che hanno influenzato la nazione turca e la creazione della Repubblica di Turchia. Le torri sono simili in termini di pianificazione e struttura: sono rettangolari con tetti piramidali. Le punte di freccia di bronzo sono posizionate sulla cima dei tetti, come nelle tradizionali tende nomadi turche. All’interno delle torri, sui soffitti, si trovano affreschi con ornamenti geometrici ispirati ai motivi tradizionali, specialmente quelli del tappeto turco (kilim). Ci sono anche iscrizioni di citazioni di Atatürk che corrispondono al tema della torre in cui si trovano. Il rilievo all’interno della “torre

dell'Indipendenza" mostra un giovane che sta dritto e tiene in mano una spada con entrambe le mani mentre un'aquila è appollaiata su una roccia accanto a lui. L'aquila rappresenta il potere e l'indipendenza nella mitologia e nell'arte selgiuchide, e il giovane con la spada rappresenta la nazione turca che difende la sua indipendenza.

Di fronte alla Torre dell'Indipendenza, c'è un gruppo di statue di tre donne ("gruppo di statue femminili") in costume nazionale turco. Le due donne ai lati tengono in mano una grande corona che arriva a terra. Questa ghirlanda, composta da covoni di grano, rappresenta l'abbondanza del Paese. La donna a sinistra con una coppa nella mano protesa sembra chiedere la compassione di Dio. La donna nel mezzo, coprendosi il viso con la mano, sta piangendo. Questo gruppo rappresenta l'orgoglio delle donne turche e la loro solennità e determinazione anche nel dolore e nelle difficoltà.

Il rilievo all'interno della "torre della Libertà" mostra una figura di un angelo che regge un foglio di carta e un cavallo impennato accanto. La figura dell'angelo simboleggia la santità della libertà e il foglio di carta simboleggia la Dichiarazione di libertà turca. La figura del cavallo è un simbolo di libertà e indipendenza.

Di fronte alla Torre della libertà c'è un gruppo di statue composto da tre uomini ("gruppo di statue maschili"). L'uomo a destra con un elmetto e un cappotto rappresenta un soldato turco; a sinistra con un libro in mano vi è un giovane turco e intellettuale; dietro entrambi, in abiti da villaggio, c'è un contadino turco. Le serie espressioni facciali di tutte e tre le statue rappresentano la solennità e la forza di volontà del popolo turco.

La "torre *Mehmetçik*" si trova sul lato destro alla fine della "strada dei leoni". Il rilievo sulla facciata esterna raffigura un *mehmetçik* (soldato turco) che esce di casa per andare in guerra. Fa parte della composizione una madre triste ma orgogliosa, che poggia la mano sulla spalla del figlio, lasciandolo andare in guerra a combattere per il Paese.

Le date delle tre vittorie più importanti della Nazione e le parole di Atatürk su queste vittorie sono scritte sulle pareti della "torre della Vittoria". All'interno della torre è esposta la carrozza militare che ha trasportato la bara di Atatürk dal Palazzo Dolmabahçe a Sarayburnu e consegnata alla Marina il 19 novembre 1938.

Una composizione in rilievo all'interno delle mura della "torre della Pace" raffigura contadini e un soldato che li protegge con la spada. Questo soldato simboleggia l'esercito turco, il forte e genuino custode della pace, che permette al popolo di vivere tranquillamente sotto la sua protezione.

Sulle pareti interne della "torre del 23 aprile" vi è un rilievo che raffigura l'apertura della Grande Assemblea Nazionale turca nel 1920. Una donna in piedi tiene in mano un foglio che riporta la data. La chiave nell'altra mano simboleggia l'apertura dell'Assemblea.

La "torre delle Riforme" è l'estensione del museo e qui sono esposti i capi di abbigliamento appartenuti ad Atatürk. Il rilievo all'interno mostra una mano debole che tiene una torcia in procinto di spegnersi, a simboleggiare la caduta dell'Impero ottomano. Un'altra mano forte invece, che solleva una torcia radiante nei cieli, simboleggia le riforme con cui la nuova Repubblica turca e Atatürk hanno portato la Nazione al livello della civiltà contemporanea.

La “torre *Misak-ı Millî*” (“Patto nazionale”) è posta all’ingresso del museo e il rilievo all’interno simboleggia il legame nell’unità del popolo. Si vedono quattro mani unite su un’elsa di spada. Questa composizione simboleggia il giuramento fatto dalla Nazione per salvare il Paese.

Il Museo *Anıtkabir Atatürk* è stato inaugurato il 21 giugno 1960. Vi sono esposti oggetti personali di Atatürk, il suo guardaroba e alcuni dei regali ricevuti. Nel museo sono esposte anche le medaglie, le decorazioni ed altri oggetti personali di Atatürk donati al museo dai suoi figli adottivi.

Come si può ben capire, *Anıtkabir* sacralizza, al livello simbolico, i valori laici del nazionalismo kemalista e del fondatore della Repubblica turca, Atatürk. Da questo punto di vista è un tempio laico che assume, paradossalmente, nuove funzioni religiose nella misura in cui espone simbolicamente il “legame” (il “*re-ligare*” trattenuto nel concetto di “*religio*”) che tiene unito e coeso il popolo turco nell’idea di Nazione. Il monumento funerario, non abdicando al suo significato religioso (la sepoltura) acquista dunque un valore esplicitamente politico. È certo vero che un’estetica analoga (per ciò che riguarda le sculture monumentali) la possiamo rinvenire anche in altri paesi europei (si pensi solo alla venerazione degli eroi o all’arte patriottica dell’Unione Sovietica). Ciò che però va qui rilevato è che l’autentico significato simbolico del mausoleo va ricercato nella rottura che questo stesso inaugura con l’estetica ottomana e con la spiritualità islamica, elemento inedito in altri paesi musulmani e senza dubbio di valore dirompente nel contesto culturale della Turchia religiosa.

In ogni caso, lo stesso Atatürk ha fatto costruire molti monumenti per dare spessore simbolico ai caratteri (preislamici) dell’identità turca non più ancorata alla cultura ottomana. Si richiedeva, in tal senso, una riforma simbolica totale, capace di oltrepassare un’eredità culturale, come quella appunto ottomana, di altissimo spessore simbolico, sedimentata nel corso del tempo e penetrata profondamente nel corpo sociale. Occorreva, pertanto, creare un nuovo immaginario politico capace di veicolare e comunicare, a livello emotivo, le riforme costituzionali (i principi del preambolo della nuova Costituzione), la laicità della Repubblica, l’impianto nazionalistico, e i capisaldi dell’ideologia kemalista (le «sei frecce»). In altri termini, Atatürk era ben consapevole che al governo politico doveva corrispondere un’azione egemonica sul piano culturale. Proprio in tal senso, creare le basi di un nuovo immaginario simbolico diventava una questione di primaria importanza, tanto più perché a un simbolismo capace di veicolare emotivamente il sentimento nazionale doveva essere affidato il compito di sradicare il tradizionalismo islamista ottomano. Su questo piano, discorsi e immagini, ricerca ed educazione, monumenti e pianificazioni urbanistiche, riassetto culturale e valorizzazione museale, procedevano allo stesso livello: l’importante era una riformulazione simbolica, in chiave politica, della cultura e della società turca (oppure – il che è lo stesso – una riformulazione politica, in chiave simbolica totale, dell’organizzazione sociale e culturale della Turchia). Tuttavia, per essere efficace, la penetrazione simbolica nel tessuto sociale della Nazione non poteva passare soltanto per valori identitari costruiti ex novo (sul modello occidentale), ma doveva invece trovare un bacino emotivo essenziale in elementi presenti (ancorché pregressi e rimossi) nel sostrato culturale della popolazione: elementi, si è detto, di una cultura preislamica che proprio nelle civiltà anatoliche del passato poteva simbolicamente recuperare (e riguadagnare) tratti identitari forti, saldati in una memoria collettiva da restaurare e rivitalizzare e in

grado di infondere il senso della “turchicità” a un popolo che su questa base avrebbe potuto ritrovare la sua coesione e unità. Anche per questo, quando non era ancora chiaro quale sarebbe stato il destino del Paese, Atatürk chiese che i lavori di “inventario” dei reperti e monumenti delle civiltà anatoliche fossero avviati dalla Direzione dei beni culturali e che i siti archeologici fossero determinati e protetti. Inoltre, dopo aver fondato la TBMM (*Türkiye Büyük Millet Meclisi*: “Grande Assemblea del popolo della Turchia”), ordinò l’istituzione dell’ente per la conservazione del patrimonio delle antichità ottomane (*Asar-ı Atika*) e convertì il Palazzo Topkapı di İstanbul in un museo.

In realtà, per tornare più da vicino all’aspetto monumentale della Turchia moderna, ovunque, in qualsiasi posto del Paese, si trovano statue di Atatürk, moltiplicate soprattutto dopo il 1980 (l’anno del golpe militare): Atatürk a cavallo che indica il bersaglio alle sue truppe; Atatürk che indica ai giovani la direzione giusta; Atatürk in piedi che guarda verso l’infinito (o verso il futuro).

Al centro della piazza di Afyon, cittadina dell’Anatolia centrale, si erge un monumento con una grande statua; una figura maschile di ferro alta quattro metri che esibisce un torso dalla possente muscolatura e solleva minacciosamente al cielo le braccia con i pugni stretti, digrignando i denti, con gli occhi sbarrati nell’espressione irosa. Il piede destro è posto sul petto di un uomo disteso a terra, il cui viso è deformato dal dolore. Sul massiccio piedistallo di pietra della statua spicca un ritratto di Atatürk, a destra e a sinistra del quale stanno allineati, su altorilievi di ferro, dei soldati dallo sguardo irato, che si chinano a baciare la bandiera nazionale. Questo monumentale è stato plasmato nel 1936 dall’austriaco Heinrich Krippel, lo stesso scultore che nel 1926 aveva progettato il monumento equestre in bronzo di Atatürk ad Ankara. Sopra gli slogan in turco che sono incisi sul massiccio piedistallo in pietra è riportata a grandi cifre la data “26 agosto 1922”, giorno che ha segnato il punto di svolta nella guerra tra la Turchia e la Grecia. Quel giorno Atatürk sconfisse i greci nella battaglia di Dumlupınar, a cinquanta km a ovest di Afyon: da quel momento gli esiti della guerra furono a favore dei turchi e i greci dovettero ritirarsi dall’Anatolia (ponendo fine al loro progetto nazionalista di un “Impero panellenico”). La possente figura di ferro del monumento impersona, dunque, i turchi vittoriosi, mentre l’uomo disteso a terra con il viso contratto dal dolore è la rappresentazione dei greci sconfitti.¹⁵⁶⁸

La decisiva battaglia di Afyon creò i presupposti dell’ascesa di Atatürk e, pertanto, della fondazione della Repubblica turca. Fu, infatti, proprio la guerra contro la Grecia, nella quale i turchi dovettero combattere per la sopravvivenza del loro Stato, a fornire ai kemalisti un importante strumento simbolico per esaltare il nazionalismo turco e dargli la dinamica di un movimento di massa. A questo sentimento si ispira, appunto, il monumento di Afyon.

Per certi versi, l’unico altro tipo di scultura che interrompe la visibile egemonia dei monumenti ad Atatürk, che siano busti, statue o bassorilievi, è quello che Ece Temelkuran ha chiamato «il prodotto più famoso della città».¹⁵⁶⁹ Si tratta, di solito, di sculture molto realistiche che mostrano i principali prodotti della provincia, si tratti di cibo o animali (a Malatya un’albicocca, a Diyarbakır un cocomero, a İnegöl una polpetta infilata in una forchetta, a Van un gatto). In tempi recenti, per l’influenza della vicinanza

¹⁵⁶⁸ G. Schweizer, *Capire la Turchia. Da Atatürk a Erdoğan*, op. cit., pp. 89-90.

¹⁵⁶⁹ E. Temelkuran, *Turchia folle e malinconica*, op. cit., p. 223.

con il mondo arabo – per motivi religiosi questa prossimità incide anche sui riferimenti estetici – si sono pure moltiplicate le palme di plastica, soprattutto nei municipi amministrati dall’AKP. Ece Temelkuran ci ha narrato ancora questa vicenda:

«A questo proposito, fece molto parlare di sé il leggendario primo cittadino di Ankara, Melih Gökçek. Quando nel 1994 divenne sindaco della capitale, come primo provvedimento del suo mandato fece demolire una statua di donna perché si poteva vedere il seno. Già allora entrò nella storia della filosofia dell’arte con questa sentenza: “Io ci sputo su questa ‘arte!’”. Nel 2015 è ancora sindaco. Nel corso degli anni ha gradualmente sostituito le statue che faceva demolire con statue nuove. Alla sua vasta gamma di innumerevoli stranezze si aggiunge l’impresa di far erigere la statua di un robot in mezzo alla città. Aveva anche la stravagante passione di riempire Ankara di orologi e questa era solo l’ultima di una lunga serie di interventi portati dal sindaco: gigantesche statue di atleti fatte di plastica poste all’ingresso della città; una immensa statua di una teiera; cascate artificiali di gesso; sottopassaggi in marmo piastrellati come hammam; semafori che lampeggiano in maniera criptica tanto da confondere gli automobilisti; l’abitudine di cambiare il senso di marcia delle strade durante la notte. Un tour di Ankara diventa così il punto di partenza perfetto per un viaggio nell’inimmaginabile condizione dell’anima della Turchia».¹⁵⁷⁰

Certo, prima dell’affermarsi di questo tipo di valorizzazione simbolica della realtà turca, non sono mancati monumenti edificati a simbolo della realtà politica che ha caratterizzato la Repubblica nel corso della sua storia. Ancora oggi, fatto di rilievo simbolico, nella città di Nevşehir vi è una grande statua di Menderes (la cui figura, come si è visto, è stata riabilitata di recente) raffigurato con una mano alzata in quell’atteggiamento imperioso che altrimenti si vede solo nell’iconografia stereotipata dei monumenti di Atatürk. Ma si tratta, comunque, di casi isolati.

Con il processo di trasformazione della società, in linea con i programmi politici di Erdoğan, assistiamo invece al tentativo di configurare simbolicamente, anche attraverso ripetute dispute sui monumenti, insieme a quella esistente laica e moderna, anche un’altra identità nazionale, meno laica e più islamizzata. L’ambizione del Primo ministro e poi Presidente (nuovo “ri-fondatore” della Repubblica turca) di rendere la cultura più conservatrice con i mezzi simbolici dell’arte, non si è limitata, infatti, soltanto al monitoraggio dei teatri nazionali e cittadini, di prosa o di opera e balletti. Ha fatto demolire l’enorme Monumento all’Umanità nel 2011 (la “statua per la pace”, opera di uno dei più rinomati scultori turchi, Mehmet Aksoy) fatto erigere a Kars (città ai confini con l’Armenia) dal sindaco, appartenente al suo stesso partito, nel 2006 e visibile fin da Erevan perché era “mostruoso”. Come ha scritto Ece Temelkuran, «Alcuni mesi dopo che Erdoğan l’ebbe apostrofata “fenomeno da baraccone”, la scultura fu demolita nonostante tutte le regole processuali, e per di più a un costo molto alto. La parte peggiore di tutto ciò fu l’urlo del “popolo” quando si accinsero a demolirla: “Allahu akbar!”».¹⁵⁷¹

Ad Erdoğan si deve anche l’inaugurazione di un’opera pubblica che, per il suo valore simbolico, ha suscitato diverse polemiche: il nuovo Aeroporto di İstanbul in sostituzione dell’*Atatürk Havalimanı*, aeroporto internazionale ancora efficiente che portava appunto il nome del “Padre dei turchi”. Al di là delle critiche circa la locazione del nuovo aeroporto (inadeguata quanto al clima, ai venti, alle

¹⁵⁷⁰ Ivi, pp. 147-8.

¹⁵⁷¹ E. Temelkuran, *Turchia folle e malinconica*, op. cit., p. 222.

infrastrutture stradali, alla lontananza dalla città), la polemica si è concentrata anche sul fatto che, in tale sostituzione, si è ravvisato un tentativo di destituire un'opera intitolata a un simbolo della Nazione (al "Simbolo," potremmo anche dire) per indebolirne strumentalmente la memoria.

Un altro importante cambiamento di nome, sempre in tempi recenti, è quello che riguarda il ponte sul Bosforo (il "Primo ponte" - il "Secondo" si chiama "Ponte di Fatih Sultan Mehmet") che collega la parte asiatica ed europea di İstanbul. Dopo il fallito tentativo di colpo di stato del luglio 2016, il ponte, per volontà di Erdoğan, è stato intitolato simbolicamente a tale memoria, e ora si chiama "Ponte dei Martiri del 15 luglio". La decisione della nuova denominazione è stata presa durante una riunione di gabinetto poco dopo il fallito tentativo del golpe, per commemorare i "martiri" che durante la sera dell'attentato del 15 luglio hanno perso la vita sul ponte. L'intitolazione alla memoria dell'evento dava, dunque, corso ad una nuova stagione politica celebrata attraverso la configurazione di un ordine simbolico che assumeva lo sventato tentativo di golpe come evento di carattere fondativo.



Gruppo scultorio che rappresenta lo sventato golpe del 2016, Harran / Şanlıurfa

In questo gruppo scultorio che rappresenta lo sventato golpe del 2016, dotato di un realismo di tipo popolare che ha lo scopo di essere efficace nel comunicare al popolo la potenza del capo dello Stato che blocca il golpe, vediamo Tayyip Erdoğan che ferma il carro armato, che in questo caso simboleggia i militari golpisti, e alcuni cittadini a bloccarlo con le proprie forze fisiche e uno di loro, in piedi sopra il carro armato a far vedere la bandiera turca, come simbolo della vittoria dello Stato turco contro i golpisti. Infatti come abbiamo visto nella prima parte della tesi, le bandiere nazionali in quanto simboli del potere statale, se da un lato possono esprimere un'approvazione morale, rafforzare la solidarietà (secondo l'interpretazione di Durkheim) e suscitare sentimenti di coesione, dall'altro, spiega Firth, proprio per il fatto di rappresentare interessi politici attribuiti allo Stato, possono anche diventare uno strumento concreto di protesta.

II.4.3) L'inizio della museologia

Abbiamo già parlato diffusamente del "Museo delle Civiltà Anatiche" di Ankara, ed abbiamo anche cercato di chiarire come l'organizzazione museale risponda anche ad esigenze di carattere simbolico, soprattutto rispetto ai processi di ristrutturazione della memoria collettiva in vista del rafforzamento politico del sentimento di identità nazionale.

Mustafa Kemal Atatürk ne era pienamente cosciente: «Il modo di possedere un paese – così avrebbe affermato – passa attraverso la conoscenza degli eventi storici vissuti in quella terra, delle civiltà che sono lì nate ed appropriarsene». Di qui si comprende l'importanza simbolica affidata all'organizzazione museologica.

Del resto, tra le intenzioni di *Gazi* Mustafa Kemal Atatürk vi era quella di innalzare la Turchia, nella sfera della cultura e dell'arte, al livello dei Paesi “civilizzati”. Il suo atteggiamento scientifico rispetto alla cultura e alla storia poteva riassumersi nelle parole: «la guida più vera è la scienza».

In tal senso, con atteggiamento scientifico, Atatürk poneva i fenomeni culturali non solo al centro della conoscenza, ma anche al centro della politica. In modo lungimirante (che potremmo in qualche modo dire “gramsciano”) il “padre della Nazione” era consapevole che per riorganizzare politicamente la società vi era bisogno di esercitare una egemonia culturale in grado di trasmettere quei valori che soli avrebbero consentito un riassetto della Nazione appena formalmente costituita e di oltrepassare le forme “retrograde” e tradizionali di un Islam ancora fortemente penetrato (ed egemone) nel tessuto sociale. Occorreva, pertanto, convergere l'azione politica verso un ri-orientamento delle scienze e una maggiore e più estesa considerazione della cultura (nella sua emersione come aspetto fondamentale dell'esistenza soggettiva e collettiva), dei fenomeni culturali e del loro carattere simbolico.

Così, anche nel campo dell'archeologia Atatürk si impegnò affinché i beni culturali presenti nel territorio turco fossero protetti come beni pubblici, indipendentemente dalla loro datazione. Al primo congresso dell'Istituto di storia turca annunciò una campagna di scavi archeologici finanziata dal governo. A partire da quel momento, in linea con i suoi programmi di nazionalizzazione delle attività inerenti alla cultura, il controllo e il potere decisionale sulla conduzione di scavi in Turchia passò nelle mani del governo che fino a poco prima era in mano agli stranieri che potevano fare dei siti antichi e dei ritrovamenti, più o meno, quello che gli pareva. Promosse anche la formazione di studenti turchi in Europa per permettergli di acquisire competenze in campo archeologico e museale.

Nel decimo anniversario della Repubblica, per iniziativa di Atatürk, si avviarono scavi nazionali per riportare alla luce le civiltà antiche nei confini della Turchia, cominciando con quella ittita. Tra questi possiamo ricordare, vicino ad Ankara, gli scavi di Gavurkale inaugurati nel 1930, di Ahlatlıbel nel 1933, di Karalar nello stesso anno, di Çankırıkapı (Terme romane) e Etiyokuşu nel 1937, di Alacahöyük nel 1934, di Pazarlı e Büyük Güllücek nel 1934. Le ricerche della regione della Tracia cominciarono nel 1930 e lo scavo di Hasankeyf nel 1932. In questi lavori sono stati impegnati i primi archeologi, storici, storici dell'arte, filologi e antropologi turchi. Dal 1933 sono stati avviati scavi in tutto il paese, in particolare a Çanakkale-Troia, a Çorum-Boğazköy, a Malatya-Aslantepe. Nei primi anni della Repubblica, la conservazione delle antichità era seguita meticolosamente dagli alti funzionari dello Stato, e in particolare dallo stesso Atatürk. Gli scavi effettuati all'inizio del periodo repubblicano portarono improvvisamente l'Anatolia alla ribalta nel mondo scientifico e culturale.

Oltre al palazzo Topkapı, tra il 1921 e il 1936, Atatürk diede avvio all'apertura al pubblico delle città antiche di Efeso e di Pergamo, inaugurò il museo archeologico e il museo etnografico di Ankara, i musei di İzmir, Diyarbakır, Antalya, Sivas, Adana, Edirne, Kayseri, Tokat, Kütahya, Samsun, Van, Alanya,

İznik, Silifke, Manisa, Amasya, Bursa, Afyon, Denizli, Isparta, Niğde, Kırşehir, Sinop e Çanakkale, e trasformò in museo il Mausoleo di Mevlânâ a Konya.

Detto altrimenti, Atatürk ha fatto inaugurare 30 musei in 15 anni. Di qui è iniziato il processo di musealizzazione in Turchia. In effetti, gli studi di museologia iniziarono nel XIX secolo durante l'Impero ottomano, e diedero luogo a spazi privati creati per la collezione di armi e reliquie sacre di proprietà dello Stato. Tuttavia, questi luoghi potevano essere visitati con un permesso speciale. Nel 1845, da Fethi Ahmet Pasha, Tophane-i Amire Müşiri, le antichità iniziarono ad essere raccolte nella chiesa di Hagia Irene, dove si trova la collezione di armi ottomane. Allo stesso tempo, con la necessità di costruire un nuovo edificio museale per i reperti trovati negli scavi, il primo museo statale, Muse-i Hümayun, fu aperto l'8 luglio del 1869. Dalle fonti si capisce che l'attività museale svolta in quel periodo era focalizzata sulla raccolta e conservazione allo scopo di documentazione. Osman Hamdi Bey, che iniziò a lavorare nel campo della museologia a partire dal 1881, realizzò per primo il restauro del padiglione piastrellato e costruì la Scuola di Belle Arti, conosciuta oggi come Museo delle Antiche Opere Orientali. Fece disegnare all'architetto Valaury i suoi piani per la conservazione e l'archiviazione di manufatti sempre più antichi e costruì l'edificio noto oggi come i Musei Archeologici di İstanbul. Osman Hamdi Bey, che è stato direttore del museo dal 1910 fino alla data della sua morte, e ha compiuto grandi sforzi per modernizzare l'attività museologica in Turchia.

Atatürk aveva cominciato ad interessarsi di museologia ancora prima dell'istituzione della Repubblica. Proprio nei giorni in cui la battaglia di Sakarya continuava il suo corso e gli spari raggiungevano Ankara, diede l'ordine di costruire il museo İttita. Con tale gesto è come se avesse voluto comunicare al popolo turco (e alle forze nemiche) che prima ancora della Nazione si era costruito un museo, simbolo culturale e politico del passato e del futuro della Turchia.

L'interesse di Atatürk per la raccolta, catalogazione e conservazione di opere antiche e l'istituzione di nuovi musei era stato recepito come uno tra i primi impegni del governo kemalista, subito dopo la costituzione della Grande assemblea Nazionale. A tal fine, presso il Ministero dell'Istruzione, fu istituita la Direzione delle Antichità (Direzione *Asar-ı Atika*). Con una circolare del 5 novembre 1922, Atatürk chiese di raccogliere reperti archeologici ed etnografici, di inventarli e di istituire nuovi musei. Nel programma governativo del 14 agosto 1923, la museologia fu abbondantemente trattata. I compiti dell'*Heyet-i İlmiye*, fondato nel 1923 su richiesta di Atatürk, includevano l'istituzione di un museo nazionale ad Ankara, l'apertura immediata del Museo etnografico turco e la revisione dell'ordinanza *Asar-ı Atika*. A quei tempi esistevano soltanto magazzini museali in alcune grandi città sotto il nome di "Muse-i Hümayun" dove venivano conservati i manufatti raccolti nelle vicinanze. Negli anni successivi, quasi tutti questi magazzini furono trasformati in musei. Atatürk fece in modo che diventassero locali aperti al pubblico, utili anche per attività espositive. Come si è detto, il Palazzo Topkapı di İstanbul, prima sotto l'amministrazione del "Tesoro ottomano", con decisione del Consiglio dei ministri del 1 aprile 1924, divenne un museo. Nel frattempo, come si è già ricordato, furono aperti il Museo Archeologico di Ankara (1921), il museo di Antalya (1922), Sivas (1923), Efes (1924), Adana (1924), Edirne (1925), Tokat (1926), Amasya (1926), Konya Mevlana (1927), il museo di Etnografia Ankara

(1928), il museo di Bursa (1929), Afyon (1933), Bergama (1933), Sinop (1932), Diyarbakir (1934), Tiro (1935) e Çanakkale (1936). *Hagia Sophia*, come si è visto, fu inclusa tra i musei turchi con la decisione del Comitato di delegazione il 24 novembre 1934 (ora, con Erdoğan, si è deciso di farla tornare una moschea, contravvenendo così la politica simbolica di Atatürk).

II.4.4) Propaganda e Comunicazione

Come si visto nella terza parte della tesi, chi detiene il potere tende a influenzare i comportamenti attraverso le rappresentazioni di finalità ragionevoli tali da suscitare l'assenso dei suoi destinatari, o attraverso rappresentazioni simboliche capaci di stimolare emozioni finalizzate al consenso. Il potere ha pur sempre bisogno, sia pure in maniera inautentica, di distinguersi dalla pura forza. È qui che nasce il problema delle giustificazioni ideologiche rispetto ad un'opinione pubblica manovrabile attraverso strumenti di propaganda; giustificazioni ideologiche necessarie a legittimare di volta in volta il monopolio del potere. Lo aveva ben capito Gramsci quando affermava che nei sistemi liberali il governo non si esercita tanto su base poliziesca e militare, ma attraverso il consenso che si ottiene nella società civile (attraverso la propaganda ecc.), ovvero, per mezzo dell'apparato simbolico del potere, i simboli. Come, infatti, si è ricordato, la politica, come altre dimensioni della vita sociale è, al suo strato più profondo, un processo simbolico. Quale espressione culturale, le sue dinamiche si costituiscono e si sviluppano attraverso una varietà di attività simboliche (dalla catalizzazione identitaria alla propaganda e alla strumentalizzazione ideologica), che investono sia i processi di formazione della realtà politica mediante simboli sia il coinvolgimento degli individui al fine di promuovere il consenso e l'adesione a particolari gruppi o schieramenti. Proprio in tal senso, la simbologia politica trova un suo privilegiato legame con la struttura del potere.

L'utilizzo del simbolismo politico da parte dei kemalisti in Turchia (non molto dissimile dall'uso che se ne è fatto in altre nazioni europee) può erroneamente indurre a considerare la simbologia politica come parte integrante della sua componente più irrazionale (e antidemocratica) senza considerare che tale processo è stato il più delle volte condotto e guidato con gli strumenti più razionali della vita politica, come la pianificazione, la propaganda ecc.

Atatürk, si è visto, oltre ad una pianificazione culturale (attraverso musei, monumenti, riforme dei costumi e delle tradizioni), è ricorso ad emblemi specifici per rappresentare il suo complesso sistema di idee, bisogni e desideri, cercando di convogliare nella semplificazione simbolica i contenuti mitici ed emozionali da essa suscitati. Su questa linea, simbolismo e propaganda di massa collimano.

Il "Padre dei turchi" attribuiva un significato centrale al suo programma di rinnovamento nazionale, laico e morale, che necessitava di una propaganda "per immagini" attraverso *exempla* efficaci e comunicativi in quel linguaggio artistico, archeologico, monumentale e rituale che, in forma sublimata, doveva dare corpo a qualcosa che possiamo identificare in un mito dell'"età dell'oro" dei turchi anatolici. Come ricordato nella precedente parte della tesi, nel processo di configurazione simbolica, la creazione dei simboli politici può anche coincidere con un'operazione volta ad una restaurazione e

attualizzazione, come nel mito del ritorno all'*aurea aetas*, che si può immaginare sia in un tempo primordiale che in una determinata epoca della storia di un popolo, a partire dalla quale si ritiene che tutto sia in uno stato di decadenza. Anche Paul Zanker ha scritto importanti pagine sul programma di rinnovamento culturale nella Roma augustea, sottolineando proprio il recupero, e l'inagurazione, nell'età di Augusto, dell'età dell'oro, celebrata con culti, feste, giochi, palazzi, riforme urbanistiche, immagini, fregi e monete.

Tornando al nostro discorso, possiamo osservare che tale missione pervadeva diversi aspetti dell'intera vita pubblica e privata dei cittadini. Si pensi non solo, al recupero della civiltà preislamica dell'Anatolia ittita, ma anche alle riforme dell'abbigliamento, il cui significato simbolico era diventato più importante della semplice praticità del vestire: Atatürk fece in modo che l'abbigliamento occidentale diventasse per i turchi quasi un simbolo di progresso e rinnovamento morale, che doveva ricordare a chi lo indossava l'orgoglio di appartenere, in quanto turco, al progresso civile. Come si è visto, anche monete e banconote non erano solo un mezzo di pagamento ma anche di propaganda politica attraverso le sue figure e le sue scritte.

Ora però, per ciò che riguarda la propaganda, è bene dare uno sguardo ai mezzi di comunicazione attraverso i quali il kemalismo è riuscito progressivamente a diffondersi in Turchia.

II.4.4.1) Il “mezzo di comunicazione” di Atatürk: “La Voce dell'Anatolia”

L'Agenzia dell'Anatolia (in turco: *Anadolu Ajansı*, abbreviato AA) è un'agenzia di stampa statale con sede ad Ankara. È stata fondata nel 1920 durante la guerra d'indipendenza turca. Il giornalista Yunus Nadi Abaloğlu e la scrittrice Halide Edip, in fuga da Istanbul, la capitale dell'Impero occupata, si incontrarono a Geyve e decisero di aprire una nuova agenzia di stampa turca. L'agenzia è stata lanciata ufficialmente il 6 aprile 1920, 17 giorni prima della convocazione della Grande Assemblea nazionale turca, il 23 aprile. Ha annunciato la prima legislazione approvata dall'Assemblea, che ha istituito la Repubblica di Turchia¹⁵⁷².

L'Agenzia ha diffuso la voce di Atatürk per tutta l'Anatolia durante la guerra d'indipendenza, la proclamazione della Repubblica e le sue graduali riforme. A tal proposito, la corrispondenza di Mustafa Kemal in questo periodo storico costituisce una importantissima testimonianza degli sforzi fatti per istruire la popolazione turca sui progressi del kemalismo nella costruzione della nuova Nazione. Credendo fermamente nella grande importanza della propaganda per dare esito positivo alla guerra d'Indipendenza, Atatürk seguì personalmente i bollettini inviati dall'Agenzia, che con difficoltà riuscivano a raggiungere tutte le aree dell'Anatolia. Da una lettera inviata al “Centro del Telegrafo Anatolico” il 18 aprile 1920, si può evincere che Mustafa Kemal considerasse la negligenza nel fornire i bollettini come un “crimine contro la madrepatria”.

I servizi telegrafici furono rafforzati, sotto lo stretto controllo di Atatürk, che poneva una grande attenzione alla diffusione delle notizie (con il telegramma inviato alla Direzione delle poste e telegrafi

¹⁵⁷² S. Tekeli, *Atatürk ve Anadolu Ajansı*, Anadolu Ajansı Yayınları, Ankara, 2005.

di Konya il 18 aprile 1920 chiedeva anche di segnalare i motivi del blocco della distribuzione di notizie e i nomi degli ufficiali che trascurano il proprio dovere). Il 21 aprile, prima dell'inaugurazione della Grande Assemblea Nazionale, Atatürk inviò telegrammi al Comando della 61a Divisione e al Governatorato del distretto di Mudanya affinché İstanbul fosse quotidianamente informata della guerra in Anatolia. Chiese anche che rapporti giornalieri dell'Agenzia fossero inviati a İstanbul tramite barcaioi affidabili e capitani di traghetti da Bandırma e Mudanya. Sempre il 21 aprile inviò un telegramma al Comando del 14 ° Corpo di Bursa chiedendo notizie sui bollettini dell'Agenzia destinati a raggiungere İstanbul.

La prima regolamentazione legale riguardante l'Agenzia Anadolu è stata adottata il 7 giugno 1920, due mesi dopo la sua istituzione con la Legge sull'organizzazione delle pubblicazioni di stampa e intelligenza.

In seguito alla proclamazione della Repubblica, il 3 marzo 1924, fu abolito il Califfato e fu adottata la Legge sull'Unificazione dell'istruzione. Il 20 aprile 1924, la Repubblica di Turchia ottenne la sua nuova Costituzione. Tutti questi passaggi sono stati seguiti dall'Agenzia. I suoi giornalisti sono stati sempre accanto ad Atatürk durante i suoi viaggi nei quali spiegava il significato e l'impatto delle riforme. In tal senso, oltre a garantire l'informazione, l'Agenzia faceva anche da cassa di risonanza dell'ideologia kemalista. Le parole dette da Mustafa Kemal a un ricevimento tenuto in suo onore il 22 settembre 1924 e organizzato dall'Unione degli Insegnanti alla Scuola del Commercio Indipendente di Samsun, furono così riportate nel bollettino dell'Agenzia: «La scienza è la vera guida per la civiltà, per la vita, per il successo. Cercare una guida al di fuori della scienza è incuria, ignoranza, deviazione dalla retta via».

Il capo redattore Kemalettin Kamu seguì il viaggio di Atatürk a İzmir nel 1926. Il 17 giugno l'Agenzia diede la notizia ufficiale del tentato omicidio di Atatürk. Il 19 giugno, a proposito dell'attentato fallito, Atatürk, tramite l'Agenzia, rese pubbliche le seguenti parole: «Un giorno il mio corpo mortale diventerà polvere, ma la Repubblica turca durerà per sempre».

Nel *Nutuk* del decimo anno della Repubblica (Il "Grande discorso"), Atatürk non dimenticò di lodare e ringraziare i devoti telegrafisti. Sia il *Nutuk*, sia i viaggi nelle province che la morte di Atatürk sono stati segnalati al pubblico turco e mondiale con i bollettini dell'Agenzia¹⁵⁷³.

Ora, da quando l'AKP ha preso il potere, l'Agenzia Anadolu e la Cooperazione della Radio e della Televisione Turca (TRT) sono state entrambe ristrutturare per permettere al governo sia un controllo più efficace sull'informazione, sia una più intensa attività propagandistica. Questo passaggio, insieme alla crescente influenza esercitata dal governo sui media privati, ha contribuito alla formazione di un sistema di partito egemonico e dominante in Turchia. Secondo un articolo accademico del 2016, «questi produttori di notizie pubbliche, specialmente durante il mandato più recente del governo AKP, sono stati controllati da funzionari di una piccola rete vicina alla leadership del partito».¹⁵⁷⁴

¹⁵⁷³ *ibid.*

¹⁵⁷⁴ D. Irak, *A Close-Knit Bunch: Political Concentration in Turkey's Anadolu Agency through Twitter Interactions*, Turkish Studies, Volume 17, Issue 2, Routledge, London, 2016, pp. 336–360.

Nel nuovo corso politico inaugurato da Recep Tayyip Erdoğan, insieme alla religione, alle donne e ai bambini, diventati simboli, il simbolismo dell'immagine e della comunicazione si dimostra di essere ancora e sempre il grande ed efficace mezzo a cui ricorre la propaganda populista, il più prezioso strumento di manipolazione di massa.

II.4.4.2) Simbolismo e industria culturale

“Industria culturale” è un termine utilizzato per la prima volta da Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, nel 1947, in *Dialettica dell'Illuminismo* per indicare, in prospettiva marxista, il processo di riduzione della cultura a merce: la legge dello scambio si estende ai prodotti dello spirito che l'industria culturale valuta secondo logiche di profitto.¹⁵⁷⁵ Detto altrimenti, il concetto di industria culturale espone l'ambiguità dell'ideologia capitalista che sopprime la dialettica tra cultura e società, assimilando la sfera culturale alla fatalità sociale.

Si tratta di una “fabbrica del consenso” che ha liquidato la funzione critica della cultura, inibendo la capacità di elevare una protesta contro le condizioni dell'esistente. L'industria culturale fonda, infatti, la sua funzione sociale sull'obbedienza: l'adattamento prende il posto della coscienza; le catene del consenso si intrecciano con i desideri e le aspettative dei consumatori, desideri che vengono predeterminati e organizzati con precisione. Proprio su questo rapporto tra “manipolazione” e bisogno organizzato si regge un sistema che mentre professa di soddisfare le masse, in realtà le inganna, allo scopo di rafforzare, estendere e consolidare il proprio dominio. Tale sistema, ancorché rispondere all'esigenze di un mercato di massa, assimila queste stesse esigenze alle forme organizzative dell'industria e alla sua produzione tecnologico-razionale. Di qui, gli interessi economici del capitalismo, alimentano la sua ideologia, legittimando il potere costituito: a questo livello, la coscienza manipolata subentra all'individuo autodeterminato.

Secondo Horkheimer e Adorno, la funzione ideologica dell'industria culturale si esprime sostanzialmente nei processi di feticizzazione della cultura, che caratterizzano sia la produzione che il consumo. Come bene utile alla promozione sociale, la cultura ridotta a feticcio assolve una funzione sociale degradata. Su questo piano, l'arte, degradata a impresa guidata dal profitto, diventa valore di scambio come sostituto del valore estetico: i suoi prodotti costruiscono una parvenza di armonia totale, ma che, in realtà, si rivela come pura condiscendenza nei confronti della totalità data. Di qui, la sintesi di cultura e svago non produce solo la degenerazione della cultura, ma anche l'intellettualizzazione coatta del divertimento, che diventa strumentale a ricondurre nei confini rassicuranti del sistema tutto quello che tenta di sottrarvisi. Tale funzione, si rivela proprio nell'amministrazione del divertimento assimilato alle logiche del consumo.

Anche Edgar Morin, in un suo testo del 1962, è tornato su tali problemi, ma ha cercato di rivalutare i valori e i rituali dell'industria culturale, i suoi miti e le sue forme di elaborazione

¹⁵⁷⁵ M. Horkheimer – T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo* 1966, Einaudi, Torino.

dell'immaginario collettivo.¹⁵⁷⁶ Partendo da una prospettiva socio-antropologica, Morin si è occupato delle forme, dei contenuti, dei meccanismi e degli effetti dell'industria culturale, analizzata come una delle modalità di organizzazione della cultura nelle società contemporanee di massa. Di qui, l'industria culturale non appare soltanto come uno strumento ideologico utilizzato per manipolare le coscienze, ma anche come un'officina di elaborazione dei desideri e delle attese collettive. I suoi prodotti, soprattutto cinematografici, sono formazioni di compromesso tra le forze emergenti dal rimosso sociale e le potenze di censura, di sublimazione e di normalizzazione provenienti dagli apparati economici e di potere. I sogni collettivi messi in scena dall'industria dell'immaginario diventano un magma di realtà e desiderio, di produzione mirata al consumo e di aspettative inconsce, risultato della collaborazione, spesso inconsapevole, tra chi produce e chi fruisce. In tal senso, l'industria culturale utilizza come strutture costanti, su cui organizza la produzione, le forme archetipiche dell'immaginario, i temi mitici e tutto quel patrimonio simbolico di modelli con cui lo spirito umano ordina da sempre i propri sogni. Di qui, gli archetipi diventano stereotipi, luoghi di sedimentazione di un inconscio collettivo standardizzato, ma non totalmente pianificato dagli apparati produttivi.

Tale premessa ci serva in sostanza per dare una visione critica dei processi ideologici attraverso i quali, anche in Turchia, si è venuta ad edificare una cultura di massa, prima nei termini del nazionalismo laico kemalista e poi, soprattutto, attraverso quell'industria culturale, contro-egemonica rispetto a questa prima fase, che nel recupero e nella valorizzazione degli elementi religiosi e tradizionali, mai del tutto estirpati dal tessuto sociale, è riuscita politicamente a riconfigurare (dall'alto) un immaginario simbolico "neo-islamista" e "neo-ottomano".

Come, infatti, si è visto, sul piano politico, con l'ascesa e il governo dell'AKP, si è registrata una nuova tendenza definita, appunto, come "neo-ottomana". La Turchia ha tentato sempre più di riallacciarsi al dominio plurisecolare dei sultani ottomani (soprannome di Erdoğan, non a caso, è "sultano") su vaste parti del Medio Oriente, nell'aspirazione di riconquistare quell'egemonia assumendo il ruolo di potenza "mediatrice" capace di introdurre una nuova fase di stabilità.

In effetti, come si è visto, quando era ancora primo ministro, più volte Erdoğan, durante le campagne elettorali, interrompendo la tradizione nazionalista, laicista e repubblicana inaugurata da Mustafa Kemal Atatürk, aveva fatto riferimento al periodo ottomano chiamando i suoi sostenitori «nipoti degli ottomani» (*Osmanlı torunu*). La sua missione politica era anche quella di trasformare la Turchia in base al modello di una "modernità turco-islamica" come risposta alla "modernità turca" di Atatürk. Quest'ultimo aveva preannunciato che dopo una fase iniziale di dittatura pedagogica, utile a rimuovere la tradizione culturale islamica, sarebbe dovuta subentrare una graduale democratizzazione. Tuttavia, la "modernità turca" prescritta da Atatürk non riuscì mai a realizzarsi pienamente: ai nazionalisti laici, e non solo agli ideologi "conservatori islamici", mancava, infatti, un tratto distintivo ed essenziale, il pluralismo (anche se la società turca di fatto è composta da numerosi raggruppamenti di tipo religioso, etnico, politico e sociale, il suo è un pluralismo naturale, involontario). Al suo posto, invece, ciò che

¹⁵⁷⁶ E. Morin, *L'industria culturale*, Il Mulino, Bologna, 1963.

pian piano ha riguadagnato terreno, è la componente islamista, alimentata e incoraggiata dalla propaganda politica supportata, ora più che mai, dal governo di Erdoğan.

Da alcuni anni le città turche sono tappezzate da grandi manifesti che ritraggono Recep Tayyip Erdoğan; immagini che fanno concorrenza ai manifesti con il ritratto di Atatürk. L'AKP, con l'aiuto degli ambienti intellettuali liberali di destra dai quali è nato, ha creato una nuova retorica nel discorso politico secondo la quale la "nuova Turchia" è una "democrazia avanzata". In questo partito al governo fin dal 2002, l'egemonia politica e sociale dell'AKP serve ulteriormente a sottolineare la sua "missione sacra". Essere contro il partito significa essere contro l'idea di una grande Turchia e, al contempo, minacciare la "missione sacra". Significa anche opporsi a Erdoğan, che viene chiamato con l'appellativo *reis* (capo), il "Presidente-Sultano" paladino del "neo-ottomanismo". Fin dal suo primo mandato come Primo ministro, Erdoğan ha il sogno di trasferire la capitale da Ankara a İstanbul, ex capitale dell'Impero ottomano.

Per dare un nuovo corso alla costituzione politica di una nuova Repubblica turca, Atatürk aveva radicalmente interrotto la tradizione culturale ottomana, sostituendo la simbologia islamista dell'Impero con i simboli del laicismo e nazionalismo moderni e, soprattutto, tornando ad una tradizione simbolica capace di attingere ai miti anatolici (specialmente ittiti) pre-islamici. Solo in tal modo, dal suo punto di vista, la Turchia poteva ritrovare una sua integrazione culturale in grado di conferire al popolo una autentica e vera identità nazionale. Al contrario Erdoğan ha finito per richiamare la potenza dell'Impero ottomano e la sua tradizione religiosa come base immaginifica di una nuova società moderna e, al contempo, conservatrice. Ha cercato così di oscurare con una nuova campagna simbolica (soprattutto mediatica) il simbolismo militare e laicista dei precedenti regimi. Secondo la propaganda dell'AKP, e la sua "Industria culturale", il popolo turco si sarebbe finalmente riconciliato con il suo recente passato. Ora si poteva finalmente contare su un partito che annunciava che i turchi erano i potenti discendenti degli Ottomani e che erano di nuovo sul cammino verso la precedente identità che intimoriva il mondo. Per far ciò si doveva però creare un "nuovo Impero Ottomano" accettabile per le masse conservatrici. A tal fine Erdoğan, quando era ancora Primo ministro, era solito intervenire nel dibattito pubblico per commentare, ad esempio, che le figure femminili della serie televisiva *Muhteşem Yüzyıl*, "Il secolo magnifico", ambientata all'epoca di Solimano I, dovessero vestire con maggior contegno e coprirsi di più. Così subito dopo, nell'episodio della settimana successiva, venivano mostrate donne in preghiera nell'harem e un Solimano il Magnifico che, in groppa al cavallo, mostrava in quale direzione il nuovo Impero Ottomano appena reinventato doveva evolversi.

Sul piano simbolico e rituale, nonché ovviamente politico, Erdoğan ha ripreso molte delle tradizioni dell'Impero ottomano, come nel caso, già ricordato, del ricevimento del Presidente dell'Organizzazione per la liberazione della Palestina Mahmoud Abbas, accolto con una cerimonia di stile ottomano imperiale nel nuovo palazzo presidenziale fatto costruire, dallo stesso Erdoğan, nei pressi di Ankara. Non era certo casuale che la nuova residenza apparisse come il palazzo di un sultano. Infatti, Erdoğan aveva consapevolmente mirato a evocare parallelismi del genere.

Tuttavia, l'ambizione del Primo ministro e poi Presidente di rendere la cultura più conservatrice con rituali in stile ottomano e i mezzi visuali dell'arte, non si è limitata certo a questi episodi; non si è limitata, soltanto al controllo dei teatri nazionali e cittadini, di prosa o di opera e balletti. Ma si è concentrata, come in parte si è visto, nei linguaggi visivi, oggi molto efficaci, del cinema e delle serie TV. L'azione politica aveva bisogno del supporto di una nuova propaganda, capace di creare "prodotti di massa" in grado di penetrare, sul piano simbolico, nell'immaginario popolare, restituendogli, emotivamente e sentimentalmente, i valori religiosi e politici della "potenza" ottomana.

Nel descrivere i cartelloni che lungo il Bosforo, a Istanbul, pubblicizzano serie e film della TV di Stato, Ece Temelkuran ci ha restituito questa descrizione:

«Sui cartelloni si sussegue una lunga pletora di Ottomani. Sultani, pascià, giovani avventurieri. Sono curati, il loro sguardo è profondo, come se un ideale di alta spiritualità si fosse impossessato di loro. Anche i nomi delle serie e dei programmi sono particolari: *Resurrezione*, *Il Conquistatore*... Sui cartelloni si vedono anche belle donne che pregano e brutte donne che non pregano. Produzioni mastodontiche per la televisione di Stato. La mancanza di gusto e la gretta evidenza del loro messaggio mostrano chiaramente che si tratta non tanto di arte o divertimento, ma piuttosto di prodotti a scopo pedagogico e propagandistico. Proprio come i film di propaganda finanziati dal Ministero della cultura, anche il compito di queste produzioni è quello di preparare psicologicamente la popolazione a questa "nuova Turchia". Ognuno di questi difende e diffonde un'estetica e una morale conservatrice in contrasto con lo stile di vita urbano della media borghesia laica».¹⁵⁷⁷

La nuova "industria culturale" turca promuove produzioni e confeziona prodotti che attraverso il recupero di simboli ottomani orienta la società verso un nuovo islamismo orgoglioso del suo passato. La propaganda di Stato si preoccupa del "gusto" del "popolo" anche in fatto di cinema, con film dai budget molto alti messi a disposizione dal governo. Il film *Nome in codice; K.O.Z.*, in particolare, ne è un notevole esempio. Ce ne parla ancora Temelkuran: «Basato, per modo di dire, sul conflitto tra la comunità di Fethullah Gülen e i seguaci di Erdoğan a livello amministrativo, documenta (di nuovo, per modo di dire) il tradimento dei seguaci di Gülen. Il film non è stato molto apprezzato dal "nostro popolo" nonostante fosse proiettato gratuitamente, e fu tolto dalla programmazione delle sale cinematografiche dopo che praticamente nessuno era andato a vederlo».¹⁵⁷⁸

Altro esempio di propaganda cinematografica ad alto impatto simbolico può essere offerto dal film uscito nel 2006 con il titolo *Kurtlar Vadisi Irak* ("La valle dei lupi: Iraq"). La valle dei lupi, creato da Osman Sınav è un insieme di serie televisive e film. Affronta le questioni politiche della Turchia. Hanno interpretato molti attori famosi nelle serie e nei film della sequenza. Sono stati girati 399 episodi di serie televisive e 4 film delle serie. Quella dell'Iraq, ha superato i record del numero di spettatori in Turchia ed è stato visto da un milione di persone nei primi tre giorni di programmazione. Ha entusiasmato anche Erdoğan, che ha voluto assistere a una proiezione privata e ha manifestato il suo entusiasmo nelle interviste rilasciate ai mezzi di informazione. La pubblicità al film da parte dell'allora Presidente del Consiglio ha fomentato ancora di più l'afflusso del pubblico nelle sale dove si proiettava il film.

¹⁵⁷⁷ E. Temelkuran, *Turchia folle e malinconica*, op. cit., p. 147.

¹⁵⁷⁸ Ivi, pp. 224-5.

Come ha sottolineato Gerhard Schweizer, non si tratta di un'opera di valore artistico, bensì di uno di quei film che si definiscono con il termine inglese di *blockbuster* e corrispondono chiaramente al modello di analoghe produzioni hollywoodiane.¹⁵⁷⁹ Grazie all'impegno di costosi effetti speciali è uno dei film più dispendiosi che siano mai stati prodotti in Turchia. Tuttavia, ciò che è più rilevante è che il film espone ovviamente una tendenza politica, mette in mostra gli eventi anti umanistici e disastrosi e gli atti degli attaccanti non curanti del tessuto socio culturale e religioso nei luoghi di guerra e dominio, ma è anche un "nazionalismo condito da un'abbondante salsa islamica", secondo i critici laici (come si può leggere sul *tabloid* "Milliyet").

A proposito del titolo del film, torniamo a qualcosa che abbiamo già incontrato in diversi passi di questo lavoro: la parola turca *Kurt* al singolare significa "lupo" ed evoca associazioni con *Bozkurt*, il lupo grigio, il mitico animale delle leggende al quale è collegato il mito delle origini delle stirpi turche. Come si è visto, sarebbe stato appunto un lupo grigio a indicare alle tribù turche la via d'uscita, verso il luogo ove un giorno sarebbero riuscite a costruire grandi imperi in un ambiente islamico.

Al potere dirompente del film contribuisce anche l'associazione con l'Iraq. L'azione è ambientata nel 2003, in quella regione settentrionale dell'Iraq dove i curdi, dopo la caduta di Saddam Hussein hanno una situazione molto complessa sotto il controllo delle truppe americane. Il film prende avvio da un evento traumatico per i turchi (noto con il nome *Çuval Olayı*, "l'incidente dei cappucci"): nell'estate di quell'anno undici ufficiali turchi, tirati fuori (mettendogli dei cappucci in testa) dalla sede principale turca insediata a Süleymaniye in Iraq settentrionale vennero arrestati e accusati di aver pianificato attentati terroristici contro il governo regionale curdo. Ma la situazione sarà stata sicuramente molto complicata e i motivi sottostanti e le dinamiche complesse non rientrano negli argomenti di questo lavoro. Tuttavia è stato detto che l'opinione pubblica rimase sconvolta dall'intervento americano che, in qualche modo, segnava il destino dei curdi iracheni, cosa che, come è noto, preoccupava la Turchia, non solo per le probabili conseguenti rivendicazioni autonomiste analoghe da parte dei curdi della Turchia orientale ma anche per il potere smisurato ottenuto da parte del governo dell'allora presidente degli Stati Uniti, George W. Bush, in quelle terre. Il governo americano dell'epoca, questa la tesi che sembrava suggerire il film, aveva ignorato tranquillamente sia le preoccupazioni turche che il tessuto sociale e tradizionale dell'Iraq.

Vi è, dunque, in gioco il sentimento dell'orgoglio nazionale dei turchi feriti dagli eventi di questo episodio. In questo film d'azione, un agente segreto turco, viene inviato nell'Iraq settentrionale, insieme a due compagni, per uccidere il comandante americano che ha ordinato l'arresto degli ufficiali turchi. Vi sono anche scene ambientate nella prigione di Abu Ghraib, dove gli americani, come svelato dagli organi di informazione mondiale, torturavano i prigionieri iracheni.

La valle dei lupi, film d'azione che affronta problematiche molto sentite in Turchia e in tutto il Medio Oriente, assume un valore simbolico di importanza per diversi popoli, specialmente quello turco (perennemente attraversato dai contrasti ideologici tra nazionalismo e islamismo), offrendo al vasto pubblico la possibilità di confrontarsi con contenuti carichi di forti implicazioni emotive. È quindi

¹⁵⁷⁹ G. Schweizer, *Capire la Turchia da Atatürk a Erdoğan*, op. cit., p. 281.

espressione eloquente delle aspettative di molte persone in quella situazione di profonda trasformazione che caratterizza la Turchia all'inizio del XXI secolo.¹⁵⁸⁰ Ma è anche evidente espressione di quella tendenza politica “neo-ottomanista” oggi sposata dall'ideologia di governo (per cui si spiega l'entusiasmo di Erdoğan).

II. 5) Il culto della personalità

Possiamo definire il “culto della personalità” come una forma di “idolatria sociale” che generalmente si configura nell'assoluta devozione a un leader, solitamente politico o religioso, attraverso l'esaltazione del pensiero e delle capacità, tanto da attribuirgli un carattere sacro e doti di infallibilità e tanto da considerarlo il “capo” da cui deriva tutto il bene di un Paese.

Il volto del leader diventa un simbolo, una bandiera, un indicatore arbitrario di “noi” e “loro”. E se una volta il culto della personalità aveva bisogno di monumenti, ora richiede “meme” (contenuti che in poco tempo diventano virali): i social media pervadono l'immaginazione pubblica come le gigantesche statue dei sovrani e dei leader dei tempi passati che occupavano lo spazio pubblico.

Il Novecento, in varie sue forme, ha ben conosciuto questo tipo di “idolatria” (spontanea o indotta che sia). Si pensi soltanto al culto della personalità di Stalin, che divenne un aspetto connotativo della cultura sovietica nel dicembre del 1929, dopo una sontuosa celebrazione per il 50° compleanno del leader. Durante il regime di Stalin, la stampa sovietica lo presentava come un capo onnipotente e onnisciente, mentre dal 1936 si riferì a lui come il “Padre della nazione”. Tuttavia tale culto venne denunciato nel corso del XX Congresso del partito da Čruščëv, secondo il quale questa deformazione aveva menomato la funzione del partito e delle classi popolari, attenuandone la forza creatrice e diffondendo il dogmatismo.

Il culto della personalità, comunque, non è soltanto un fenomeno ascrivibile all'età moderna, ma un costume, o un atteggiamento, che risale al passato, ad antiche civiltà precedenti la nostra. Si pensi soltanto, per fare un esempio, all'epoca della Roma imperiale, a partire soprattutto da Ottaviano Augusto.

Con Augusto, infatti, i simboli politici – si è visto in precedenza ripercorrendo gli studi di Zanker – comparivano su tutti gli oggetti di uso privato suscettibili di decorazione: sui gioielli e le stoviglie, i mobili e gli utensili, i tessuti, le pareti e i rivestimenti di stucco, sugli stipiti delle porte, le lastre di terracotta, le tegole e perfino i monumenti funerari e le urne cinerarie di marmo. Se vi fosse una precisa volontà di identificazione politica, o si trattasse invece di un puro divertimento estetico suggerito dalla nuova moda, la presenza varia e costante di quei motivi nell'arredo domestico e in ceti sociali diversi non poteva non rafforzare l'impatto globale del nuovo linguaggio.

Nessuno, in effetti, poteva sottrarsi al potere delle nuove immagini, ne fosse consapevole o no. Con il rapido diffondersi del culto imperiale, la ricezione del programma augusteo e del nuovo linguaggio visivo si estese da Occidente ad Oriente. Le feste dell'imperatore segnavano, ovunque, i punti alti del

¹⁵⁸⁰ Ivi, p. 286.

calendario. Nel loro omaggio all'imperatore, Oriente e Occidente utilizzavano le stesse formule, e le figure simboliche e allegoriche del mito imperiale vennero esportate senza difficoltà, fondendosi a volte, almeno in parte, con le antiche figure del mito greco. In ogni caso, una conseguenza del fenomeno fu quella d'imporre un'immagine standard dell'imperatore e della sua famiglia. Quei ritratti si offrivano come un modello a cui rifarsi anche nel modo di vestire e nel taglio dei capelli, tanto che, a partire dall'età di Augusto, anche in Oriente le acconciature di moda sono quelle degli imperatori, delle principesse e dei principi di casa imperiale: un altro passo avanti verso la formazione di una cultura unitaria.

Il culto imperiale e la trasmissione dei nuovi valori, soprattutto per quanto riguarda la ristrutturazione urbanistica delle città (templi e teatri, acquedotti e porte cittadine), andavano di pari passo, in un clima di pieno consenso ideologico. Alcune formule in cui si esprimeva il mito imperiale subirono semplificazioni, nel contenuto come nello stile, con l'effetto, però, di rinforzarne il potere comunicativo. Ad uno sguardo retrospettivo, dunque, il *saeculum augustum* appare come un momento di svolta non solo per il vocabolario artistico e architettonico, ma per l'intero sistema della comunicazione visiva. Le forme nate in quegli anni, sulla scia di un radicale mutamento politico, segnarono l'immagine delle città romane fino alla tarda antichità. Il linguaggio simbolico e visivo dell'epoca imperiale aveva al suo centro lo Stato e l'imperatore: l'immagine di quest'ultimo finì per imporsi come modello da seguire per eccellenza (nell'ambito della moda, dall'abbigliamento alla pettinatura, all'emulazione dei ritratti imperiali da parte di privati cittadini); ma le immagini del "mito imperiale" assunsero anche un valore simbolico, mettendo in scena i valori e le virtù civiche. L'antichità, si potrebbe anche dire, riconobbe ai popoli diversi carismi, ma il carisma che il popolo dell'urbe attribuì a se stesso – con piena coscienza, almeno dall'epoca di Augusto - e che gli altri gli riconobbero, fu quello politico.

Torniamo, comunque, ai tempi moderni e alla nascita della Repubblica turca. Anche in questo contesto, come abbiamo in parte già visto, ritroviamo, infatti, le condizioni politiche, sociali e culturali che permisero la formazione di un vero e proprio culto della personalità.

II.5.1) Mustafa Kemal Atatürk

Con Atatürk, come si è visto, si è sviluppato in Turchia un programma culturale sentito come espressione simbolica, a tutto tondo, del nuovo "mito" di Stato. Ad una nuova mentalità corrispondeva, un nuovo sistema di valori, un nuovo "gusto" e un nuovo "stile" capace di penetrare in tutti gli strati del tessuto sociale: l'uso delle immagini "politiche" si estese con il passare del tempo, a sempre nuovi ambiti della vita sociale.

Sul piano simbolico, tale processo si è accompagnato ad una crescente idealizzazione della persona di Mustafa Kemal, celebrato e venerato, appunto, come Atatürk, il "Padre dei turchi".

Non si tratta certo di una novità nella storia. Si è prima ricordato come nell'antica Roma, le immagini degli imperatori, soprattutto a partire da Augusto, siano entrate a far parte del mito di Stato: le raffigurazioni di Augusto comparivano ovunque, su piazze, palazzi, monete ecc., e tali immagini

perduravano nel corso del tempo imprimendosi simbolicamente nella mentalità collettiva. Anche le immagini e i simboli in tempi più vicini ai nostri ci ricordano, in vari contesti, il culto della personalità: Lenin, Stalin, Hitler, Mussolini, Gandhi, Mao, per fare degli esempi. Tuttavia, con Atatürk, mai si ebbe identificazione più significativa, a livello simbolico, tra un singolo individuo e una Nazione nel suo insieme.

Anche dopo la sua morte, Atatürk è rimasto presente nella vita politica e sociale della Turchia, soprattutto sul piano simbolico: le sue immagini, infatti, ancora oggi (malgrado la maturazione di un clima politico, sociale e culturale diverso) sono ovunque nelle cartoline, nelle fotografie e nei manifesti. Statue e busti di Atatürk sono ancora esposti negli uffici della pubblica amministrazione, delle banche, delle aziende e nelle case della gente. Nella memoria collettiva dei turchi, Atatürk incarna la rivoluzione, dunque la salvezza turca. Il suo culto della personalità dura a tutt'oggi. Il fondatore della Nazione, di quella militare e di quella civile, ha modellato l'identità profonda della Turchia. La sua figura ricorda lotte patriottiche; la sua azione ha segnato l'area laica e religiosa in tutte le istituzioni. La sua effigie appartiene al "mondo" della idealità e della vita concreta della stragrande maggioranza della popolazione del paese. Molte scuole, caserme, università, luoghi pubblici gli sono intitolati; hanno costruito e conservato la sua memoria (con modalità che ricordano quelle usate "altrove" a proposito di santi, papi, condottieri, monaci, monarchi). La sua casa natale a Salonico, ora convertita in museo e inserita nel complesso dove risiede il consolato turco, è meta di veri e propri pellegrinaggi.

In effetti, le immagini del "Padre dei turchi" sono presenti in ogni angolo della Turchia: monumenti, murali, quadri; oggetti vari (calendari, orologi, piatti, tazzine ecc.) vengono venduti ai turisti. A Istanbul, lungo il Bosforo, cartelloni con immagini delle imprese di Atatürk fiancheggiano il viale alberato, il *Dolmabahçe caddesi*, che conduce fino al borgo di *Ortaköy*. *Molti – lo abbiamo ricordato – sono i luoghi di culto a lui dedicati e molte sono le celebrazioni e feste in suo onore, così come le vie, le piazze intitolate al suo nome, e le monete, le banconote, i francobolli che riportano la sua effigie.* Ancora sue immagini circolano sui social, e malgrado gli intenti di offuscarne la memoria, il volto di Atatürk è bene impresso nella memoria collettiva del popolo turco.

Al pari di altri leader politici del XX secolo, Atatürk si proponeva, seppure in modo diverso, come il "demiurgo" del popolo, colui in grado di plasmare la Nazione, di dar forma (estetica, morale, culturale, politica) alla nuova società turca. Tuttavia, al contrario dei "dittatori" che, una volta crollati i governi che li sostenevano, hanno visto le loro immagini rimosse o abbattute, i loro nomi cancellati dalle intitolazioni cittadine, Atatürk è rimasto ancora un simbolo della Nazione, anzi, il più vistoso e acclamato simbolo politico della Turchia. Solo in India, forse, troviamo un equivalente: in Gandhi, altro "padre" della nazione; ma quest'ultimo, seppur sia stato un uomo politico di cruciale importanza per la lotta della liberazione indiana e per la realizzazione della Nazione, non è mai stato uomo di governo. Atatürk invece lo è stato, dal 1923 al 1938. E il suo nome e la sua immagine ricoprono ancora un alto valore simbolico per la Repubblica da lui fondata quasi un secolo fa. Il fatto che egli non fosse associato a un'ideologia ben definita che potesse essere screditata, come il fascismo, il nazionalsocialismo o il

marxismo-leninismo, ha fatto sì che il culto della sua personalità sia sopravvissuto ai cambiamenti del clima politico.



Tale culto si rafforzò durante i primi decenni del governo kemalista. Per certi versi, il regime turco degli anni trenta e quaranta presentava notevoli somiglianze con i regimi autoritari nati in quel periodo in Europa orientale meridionale (come i regimi di Horthy in Ungheria, di Salazar in Portogallo, di Franco in Spagna, di Metaxàs in Grecia e appunto di Mussolini in Italia). Tuttavia se ne differenziava per il fatto di non essere conservatore dal punto di vista religioso ma, al contrario, orientato a realizzare una rivoluzione culturale di vasta portata in una società religiosa conservatrice. L'Italia fascista, l'esempio più rilevante di dittatura nella regione mediterranea, fu certo – si è ricordato – molto importante per la dirigenza turca. Il modo con cui Mussolini sembrò forgiare l'unità nazionale e rinvigorire la società italiana impressionò molti in Turchia (come avvenne del resto in tanti altri paesi europei), e diverse leggi promulgate dalla Repubblica erano copie esatte di quelle italiane. In effetti, tra il regime fascista italiano e quello kemalista c'erano varie analogie: un nazionalismo esasperato, con il conseguente sviluppo di una mitologia storica legittimante e di una retorica di tipo etnico; il carattere autoritario del regime e il tentativo di istituire un monopolio totalitario del partito in campo politico, sociale e culturale; il culto della personalità che si sviluppò attorno alle figure di Mussolini, di Atatürk (e poi, solo in parte, di İnönü); infine, l'enfasi posta sull'unità e sulla solidarietà nazionale, col conseguente rifiuto dei conflitti di classe (lo abbiamo già visto con Zürcher).

Tuttavia, le differenze tra i due regimi erano più importanti delle analogie. Prima di tutto, erano molto differenti i contesti e motivi per cui essi nascevano. In Turchia il regime kemalista nasceva come una necessità per salvare la nazione e il Paese. Il fascismo si presentava come un movimento popolare in reazione alla disgregazione della società tradizionale provocata dalla rivoluzione industriale e dalla minaccia costituita per la classe media dal movimento socialista; in Turchia, il regime fu nato dal bisogno di un cambiamento radicale per poter ricostruire una nuova identità in quanto quella precedente era stata manomessa e manipolata. A differenza dei fascisti, i kemalisti non cercarono mai di realizzare una mobilitazione permanente e su vasta scala della popolazione per raggiungere i propri obiettivi. Nessun discorso di Atatürk fu mai pronunciato di fronte a un raduno di massa in stile fascista (si ricordino invece i discorsi di Mussolini dal balcone di Piazza Venezia). Inoltre, sebbene lo Stato kemalista fosse autoritario, l'esistenza di un "capo onnipotente" non era dovuta a un principio politico dotato di propria legittimità. Atatürk non amava essere definito un dittatore, infatti

come dice Aydemir, *Atatürk non era un dittatore, ma la sua autorità era assoluta*¹⁵⁸¹: la facciata che mostrava un ordinamento democratico, con Parlamento e regolari elezioni, fu accuratamente tenuta in piedi. Di fatto, nel definire il regime di Atatürk, autori più moderni preferiscono espressioni come “democrazia in potenza”¹⁵⁸², “democrazia tutelata”, e “democrazia guidata”¹⁵⁸³. Ciò costituiva un elemento di legittimazione del regime, laddove dal punto di vista fascista la democrazia liberale, con le sue procedure parlamentari, era un sistema obsoleto: la facciata che mostrava un ordinamento democratico, con Parlamento e regolari elezioni, fu accuratamente tenuta in piedi. Ciò costituiva un elemento di legittimazione del regime, laddove dal punto di vista fascista la democrazia liberale, con le sue procedure parlamentari, era un sistema obsoleto. Infine il kemalismo, a differenza del modello fascista, seppur trovava nell’esercito la garanzia e la tutela dei valori laici, nazionalisti e repubblicani, non si serviva di una retorica militarista, di una propaganda e di una politica espansionista. Non bisogna, del resto, scordare che l’azione di Atatürk si è tradotta in progetti politici e culturali travolgenti. Mitizzata e proposta come esempio, la sua persona fu, appunto, definita e valorizzata come “paterna”, protettiva, tutelare. Fu il simbolo e il vertice di tutti i popoli turchi. Decine di milioni di persone si identificarono con il grande leader. La memoria contemporanea del Paese, soprattutto a livello popolare, continua a ripromuovere i ricordi di questa guida ammirata, idolatrata e anche criticata, ma mai dimenticata: anzi, simbolicamente, totalmente mitizzata e immortalata. La sua parola è diventata, simbolicamente, parola di stato, mostrando come il consolidamento del regime fosse legato al culto della personalità.



Questo culto che circondò la figura di Mustafa Kemal quando era in vita e forse ancor di più dopo la sua morte, come spesso accade con le grandi personalità politiche (e lo abbiamo già visto), ebbe una sua precisa espressione estetica: le statue realizzate dallo scultore Heinrich Krippel, si è visto, lo presentavano come l’incarnazione della forza bruta. Dal 1926 in poi, nelle città principali furono erette statue che lo raffiguravano: fu rappresentato come il padre della patria, il suo salvatore, il suo maestro. L’indottrinamento nelle scuole e nelle università (dove nel 1934 la “Storia della rivoluzione turca” divenne materia obbligatoria) si concentrò in modo straordinario sulla sua figura.

¹⁵⁸¹ Ş. S. Aydemir, *İkinci Adam*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988.

¹⁵⁸² M. Duverger, *I partiti politici*, Edizioni di Comunità, Milano, 1961.

¹⁵⁸³ W.F. Weiker, *Political Tutelage and Democracy in Turkey. The Free Party and its Aftermath*, Brill, Leiden, 1973, p.3.

Dopo la sua morte avvenuta a İstanbul nel Palazzo Dolmabahçe il 10 novembre 1938, le spoglie di Atatürk furono portate ad Ankara accompagnate da grandi manifestazioni di dolore e di cordoglio, per riposare temporaneamente nel Museo etnografico. Nel 1953 fu infine sepolto nell'imponente mausoleo, di cui abbiamo parlato, costruito appositamente su quella che allora era una collina alla periferia della capitale, ma che adesso si trova nel centro cittadino.

Ancora oggi, malgrado i tentativi più o meno efficaci di occultare il suo operato, Atatürk rimane oggetto di un culto della personalità molto sentito.

Nessun altro simbolo, infatti, è più al centro del sistema di valori turco che l'immagine del fondatore della moderna Repubblica.¹⁵⁸⁴ La sua immagine, detto altrimenti, riesce a sintetizzare simbolicamente, a livello emotivo, il senso di unità e coesione del popolo turco. Come ha osservato correttamente Esra Özyürek, chi arriva in Turchia viene immediatamente colpito dalle immagini di Atatürk, tanto a İstanbul quanto altrove nel Paese, dagli aeroporti alle strade, dagli edifici pubblici ai negozi privati.¹⁵⁸⁵ Le immagini di Atatürk, soprattutto le statue (la cui costruzione ha seguito regole codificate e dettagliate), sono parte integrante della dottrina kemalista, che nel suo canone annovera anche testi sacri, rituali e pellegrinaggi, santuari e feste.¹⁵⁸⁶ L'iconografia riferita ad Atatürk, di alto valore simbolico, non solo riscontra rispetto e condivisione, ma è anche protetta da leggi.

Il 10 maggio 1933, Mahmut (Soydan) Bey, proprietario e redattore capo del quotidiano "Milliyet" di Ankara, riportò quanto segue:

«Siamo con Sua Santità il Veterano (*Gazi* Mustafa Kemal Atatürk). Due dozzine di cittadini... Parliamo della lotta per l'indipendenza, della nostra rivoluzione politica e sociale. Dalle storie e dai ricordi raccontati sulla guerra nazionale, prendono corpo la grandezza e il genio del *Gazi*.

Atatürk, come se di fronte a lui ci fosse un gruppo di opposizione che scherniva i suoi principi e i suoi ideali, dopo aver ascoltato con calma attenzione, pronunciò le seguenti parole in modo deciso, eccitato, ma dolce: "Avete torto nei vostri giudizi ... Ci sono due Mustafa Kemal: uno sono io, l'individuo, il Mustafa Kemal mortale. Il secondo è il Mustafa Kemal di cui non posso parlare come 'io'. Posso solo riferirmi a lui come 'noi'. Questo Mustafa Kemal siete 'voi' intorno a me questa sera, i contadini che lavorano in ogni angolo del paese, i cittadini vigili, illuminati, patriottici, nazionalisti ... Ho cercato di realizzare il loro sogno. Questo Mustafa Kemal non muore. Vivrà in eterno, con i bisogni della Nazione turca, con la sua coscienza sempre più risvegliata. È il Mustafa Kemal che posso chiamare 'noi', che ha creato la Repubblica e la rivoluzione in 'noi'".

Durante la lotta nazionale, Mustafa Kemal ha lavorato con un circolo ristretto di suoi fedeli e non è stata ancora pienamente compresa la portata dei benefici e degli effetti dei suoi servizi nel raggiungimento dello scopo generale. Il Grande *Gazi* si eleva con la sua modestia malgrado alcune persone non credano ancora in lui. C'è una profonda sincerità in queste dichiarazioni di *Gazi*. "Lui" non dice queste parole in senso strumentale... Non ha un tale bisogno. [...]».¹⁵⁸⁷

¹⁵⁸⁴ E. Shils, *Center and Periphery Essays in Macrosociology*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1975; Ş. Mardin, *Religion, Society, and Modernity in Turkey*, Syracuse University Press, Siracusa, 2006.

¹⁵⁸⁵ E. Özyürek, *Nostalgia for the Modern. State Secularism and Everyday Politics in Turkey*, Duke University Press, Durham NC, London, 2006, p. 93.

¹⁵⁸⁶ R. Jenkins, *Social Identity*, Routledge, London e New York, 2008.

¹⁵⁸⁷ "Hükümlerinizde yanılıyorsunuz... İki Mustafa Kemal var: Biri ben, fert olan, fani olan Mustafa Kemal. İkinci Mustafa Kemal'den ise 'ben' diye bahsedemem. Ondan ancak 'biz' diye bahsedebilirim. O Mustafa Kemal, yani sizler, bu akşam etrafımda olanlar, memleketin her köşesinde çalışan köylüler, uyanık, aydın, vatanperver, milliyetperver vatandaşlar... İşte ben onların hayalini tespit ediyorum, onların hayalini tahakkuk ettirmeye çalıştım. O Mustafa Kemal ölmez. O, Türk milletinin ihtiyaçlarıyla beraber, gitgide uyanan şuuru ile beraber gelişe gelişe ebedi olarak yaşayacaktır. Bizde cumhuriyeti yapan, inkılabı yaratan, o 'biz' diye ifade edebileceğim Mustafa Kemal'dir."



CI SONO DUE MUSTAFA KEMAL...

Potremmo riportare il discorso di Atatürk in questi termini:

«Ci sono due Mustafa Kemal. Uno è il Mustafa di carne e ossa, che ora è qui davanti a voi e che scomparirà, l'altro siete "voi", tutti voi che siete qui e che andrete ai lontani angoli della nostra terra per diffondere gli ideali che devono essere difesi con la vostra vita se necessario. "Io" esisto per i sogni della nazione, e il lavoro della mia vita è farli divenire realtà».

Come si può ben capire, proprio in questa distinzione tra un Mustafa Kemal in carne ed ossa, ed un Mustafa Kemal come entità politica superiore trascendente il dato meramente fisico della persona, si enuncia il carattere simbolico del potere. L'immagine di Atatürk, il "Padre dei turchi", è anche l'effetto di un processo di costruzione simbolica che demarca e distingue il ruolo del "capo", come "corpo immateriale che si estende alla Nazione", dalla persona fisica che materialmente lo incarna (si ricordi a tal proposito il richiamato studio di Ernst Kantorowicz sulla dottrina messa a punto dai giuristi inglesi dell'epoca dei Tudor per esprimere la distinzione tra la natura mortale del re e il carattere imperituro dell'istituto monarchico: "*I due corpi del Re*"). Atatürk come simbolo, emblema, della nuova Turchia è un "corpo" che non muore mai, che attraversa le generazioni: una continuità permanente nel trascorrere del tempo. Detto altrimenti, è un "corpo simbolico", principio d'identità oltre i confini materiali dell'esistenza terrena: è la stessa Turchia nella sua essenzialità ideale.

Uğur Mumcu, ucciso con una bomba piazzata nella sua macchina il 24 Gennaio del 1993, era uno dei giornalisti che avevano meglio capito e raccontato la figura di Atatürk¹⁵⁸⁸. Nel suo articolo *Üç Ana Çizgi* ("Tre linee principali") così scriveva:

«Guardando la storia come un laboratorio vediamo tre modelli caratteriali. Il primo è Büyük Reşit Paşa del periodo *Tanzimat* (riorganizzazione), il secondo è Enver Paşa del *Meşrutiyet* (costituzionalismo), il terzo è Mustafa Kemal Paşa della Guerra di Indipendenza. Büyük Reşit Paşa è il simbolo del

"Millî mücadele esnasında sınırlı, küçük bir dairede çalışmış, genel gayenin elde edilmesinde hizmetlerinin fayda ve tesirleri derecesi henüz anlaşılmamış, bizzat kendisinden başka hiç kimse kendisine inanmamış olan bazı tiplerin yanında Büyük Gazi bu tevazuuyla ne kadar yükseliyor. Gazi'nin bu ifadelerinde derin bir samimiyet var. 'O' ona benzer sözleri, politika düşünceleriyle, başkalarına hoş görünmek maksadıyla söylemez. Böyle bir ihtiyaç duymaz. [...] Siirt Mebusu Mahmut" (S. Borak, *Atatürk'ün Resmi Yayınlarına Girmemiş Söylev Demeç Yazışma ve Söyleşileri*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1998; M. K. Atatürk, *Atatürk'ün Bütün Eserleri* – 26, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2009.)

¹⁵⁸⁸ S. Meydan, *Hafıza, Yakın Tarihin Kitabı*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2019, p.312.

“satellitismo politico occidentale”, Enver Paşa è il simbolo dell’“avventurismo”, e Mustafa Kemal Paşa (Atatürk) il simbolo del “nazionalismo”, del “rivoluzionarismo” e del “realismo”.¹⁵⁸⁹

Secondo Mumcu, la lotta di Atatürk contro l’«imperialismo» è stata una lotta di «indipendenza totale». Il concetto di nazionalità, per Mustafa Kemal, non era né di tipo razziale né territoriale: si trattava, più che altro, di esprimere un’idea di “comunità di ideali”: una comunità, potremmo anche dire, “simbolica” nella misura in cui il simbolo si eleva ad elemento immortale ed eterno, dato oltre la contingente precarietà delle esistenze singole; qualcosa in grado di esprimere una “incorporeità corporea”, che prende forma nelle singole esistenze trascendendole ed elevandole ad una condizione superiore.

Mentre il nazionalsocialismo tedesco, soprattutto nell’interpretazione di Carl Schmitt, aveva identificato il concetto di popolo (*folk*) nell’idea territoriale, etnica e razziale, dell’unità politica fondamentale,¹⁵⁹⁰ la rivoluzione nazionalista di Atatürk aveva cercato di elevare l’idea di Nazione (*Türkiye*) ad unità di ideali, di valori, non confinandola quindi nella pura concezione biologica, spaziale e temporale, dell’unità territoriale.

Non si trattava, dunque, di tornare all’idea di una nazione precostituita su base biologica, razziale o meramente territoriale, ma di pensare un’idea di nazione da costruire, da realizzare, da rendere attuale come ideale.

Come si è ricordato, il Trattato di Losanna può essere considerato il “certificato” della costituzione dello stato turco e la base della proclamazione della Repubblica. Tuttavia, la costruzione dell’identità nazionale aveva bisogno di un programma culturale e di un processo di “rivoluzione simbolica” capace

¹⁵⁸⁹ Ibid.

¹⁵⁹⁰ La concezione del “popolo” elaborata da Carl Schmitt si delinea con più evidenza in un arco temporale che vede il giurista vicino al nazionalsocialismo (tra le opere più significative di questo periodo vi sono senza dubbio *Staat, Bewegung, Volk*, del 1933 e *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, del 1934). Tuttavia, già da *Il concetto di ‘politico’*, saggio del 1932, la nozione di popolo aveva acquistato per Schmitt il suo autentico significato di carattere «politico». (C. Schmitt, *Il concetto di ‘politico’*, in *Le categorie del ‘politico’* – a cura di G. Miglio e P. Schiera –, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 101). Su questo piano, il popolo rappresenta una forza politica non mediata da leggi, un momento storico costitutivo e ordinativo in senso territoriale. Detto altrimenti, il costituirsi del popolo è, soprattutto, un atto politico che precede e procede fuori ogni ordine normativo; viene prima dell’istituzione di quella stessa norma che lo costituisce e lo qualifica, che gli conferisce valore giuridico. In *Stato, movimento, popolo*, testo del 1933, troviamo comunque la più chiara esposizione della concezione di popolo offerta da Carl Schmitt; è ciò in relazione al nuovo ordine politico e giuridico instaurato da Hitler quale «Guida politica del popolo tedesco» e interprete della sua volontà: «l’unità politica del popolo tedesco non è fondata sulle regioni e sulle stirpi tedesche, ma sull’unità chiusa in sé del popolo tedesco e sul movimento nazionalsocialista portatore dello Stato e del popolo» (C. Schmitt, *Stato, movimento, popolo*, in C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso, Saggi e interviste*, a cura di G. Agamben, Vicenza, Neri Pozza, 2005, pp. 275). Tuttavia, tale concezione si traduceva nell’idea di uno Stato «totale» sorretto da una concreta direzione politica [Führung] che implicava una «assoluta uguaglianza di specie tra Guida e seguito»: ed è qui, nel concetto di «uguaglianza di specie», che l’appartenenza a un popolo finiva per significare appartenenza a una razza.

Il popolo, in tale senso, si svelava come unità razziale che prende corpo, nella sua concretezza, in base alla sua specificità organica e biologica (C. Schmitt, *Gli intellettuali tedeschi*, 1933, in C. Angelino, a cura di, *Carl Schmitt sommo giurista del führer. Testi antisemiti, 1933-1936*, Genova, Il Melangolo, 2006, p. 20). Il “popolo” nella sua compatta, unitaria e omogenea interezza diviene il cuore pulsante del nuovo assetto politico nazional-socialista: il *Volk* considerato nella sua identità biologica e razziale. Scriveva Carl Schmitt nel saggio del 1936, *I caratteri essenziali dello Stato Nazionalsocialista*: «Purezza del popolo tedesco», dunque, «sostanza del sangue e della terra» (C. Schmitt *L’unità del mondo. Sulla globalizzazione e altri scritti, 1933-1962*, PGRECO Edizioni, Milano, 2013, p.p. 41).

di superare i valori tradizionali dell'islamismo ottomano. Proprio a tale processo sono legati il nome e l'immagine di Atatürk.

La questione principale era come riconnettere il sentimento della “turchicità” ad un'idea di nazione in grado di dare corso ad uno Stato politico moderno; su questo piano il nazionalismo doveva essere ripensato attraverso un passato e una storia capaci di riconfigurare la modernità nazionale su basi culturali precedenti il periodo dell'islamizzazione ottomana ovvero, a partire dal recupero di un'identità turca fondata sulle antiche civiltà anatoliche.

In tal senso, le difficoltà affrontate dalla giovane Repubblica erano molto più complesse di quanto potesse a prima vista sembrare. Era difficile, sul piano politico, riorganizzare in senso occidentale moderno una società profondamente musulmana; e ancora più difficile era farlo in modo radicale.¹⁵⁹¹

Le riforme di Atatürk cercavano di laicizzare la società, ma l'Islam conservava un forte ascendente sulla maggioranza musulmana della Turchia. I problemi mai risolti nel rapporto tra laicismo e religione nascono, in effetti, da qui.



Gli sforzi di modernizzazione di Atatürk vennero percepiti, soprattutto dopo la sua morte, come un tentativo forzato (dall'alto) di occidentalizzazione ed europeizzazione della società turca, e in tal modo fu recepita, per una fetta della società, la propaganda kemalista. Quello che alcuni chiamarono un “kemalismo virtuale”, fu inteso, in fin dei conti, come una pratica di “guerra psicologica” attribuita ad Atatürk ma, in fin dei conti, estranea alla sua stessa volontà.¹⁵⁹²

Mustafa Kemal Atatürk rimane comunque, come prima si è visto, una figura carismatica particolarmente sentita dal popolo turco: le sue statue e i monumenti a lui dedicati occupano le piazze di ogni città del paese; la sua immagine è presente in ogni classe scolastica e in ogni ufficio della Nazione. Le celebrazioni per il giorno della sua morte, il 10 Novembre, sono sempre partecipate.

«Anche dopo la sua morte nel 1938, Atatürk era onnipresente nella vita politica e sociale della Turchia. I suoi splendenti e penetranti occhi azzurri erano ovunque nelle fotografie e nei manifesti. Statue e busti di Atatürk erano esposti negli uffici della pubblica amministrazione, delle banche, delle aziende e nelle

¹⁵⁹¹ K. H. Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi, Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2017.

¹⁵⁹² E. Poyraz, *Atatürk'ün İletişim Stratejisi ve Stratejik Hedefi Hakkında Bir Analiz* (An Analysis of the Communication Strategies and the Strategic Objectives of Atatürk) in *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* (Education and Society in the 21 st Century), *Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* (The Journal of Education Science and Social Research), Vol.1, n.4, Ankara, Spring 2013.

case della gente. Nella memoria collettiva dei turchi, Atatürk incarna la rivoluzione turca. Il suo culto della personalità dura a tutt'oggi». ¹⁵⁹³

Non vi è da stupirsi di questo culto della personalità. Il genio militare di Atatürk e la sua capacità politica portarono alla riconquista delle intere regioni dell'Anatolia e del Bosforo, in un momento in cui le più forti potenze imperialiste stavano dividendo i territori dell'Impero Ottomano tra di loro. Con francesi, armeni e russi da una parte e greci, italiani e britannici dall'altra, dopo la prima guerra mondiale la Turchia si trovava divisa in zone occupate, fino a quando la vittoria di Atatürk nella guerra d'Indipendenza ripristinò una parvenza di sovranità fondando, nel 1923, la Repubblica di Turchia.

Così, l'adorazione dell'eroe si è trasformata in un culto capace di conservare la memoria del grande "Padre". Sui social media sono oggi visibili video che mostrano cerimonie di commemorazione in cui insegnanti chiedevano agli scolari di portare rispetto di fronte all'immagine del fondatore della Repubblica; in una di queste cerimonie un bambino ha in mano un cartello che indica il "1881" – l'anno della nascita di Mustafa Kemal – mentre il bambino accanto mostra un cartello con il simbolo dell'infinito, indicando che Atatürk vivrà per sempre.



Possiamo anche qui tornare a Max Weber e alle sue considerazioni sul "leader carismatico" per comprendere il "culto della personalità" attribuito ad Atatürk. Come si è detto, infatti, secondo Weber, il potere carismatico è quello esercitato da un capo a cui vengono riconosciute doti eccezionali e straordinarie: l'importante è che queste sue doti siano riconosciute dai seguaci. ¹⁵⁹⁴

Nella sua *Sociologia del potere* ha delineato quei tratti fondamentali del carattere *carismatico* che, secondo la ricostruzione del sociologo, definiscono uno dei tre «tipi puri» di potere legittimo. Per «carisma», sottolinea Weber,

«si deve intendere una qualità considerata straordinaria (e in origine condizionata in forma magica tanto nei profeti e negli individui forniti di sapienza terapeutica o giuridica, quanto nei duci della caccia o negli eroi di guerra), che viene attribuita a una persona. Pertanto questa viene considerata come dotata di forze e proprietà soprannaturali o sovraumane, o almeno eccezionali in modo specifico, non accessibili agli altri, oppure come inviata da Dio o come rivestita di un valore esemplare e, di conseguenza, come "duce"». ¹⁵⁹⁵

Sono dunque il «soprannaturale», il «sovraumano», l'«eccezionale» i tratti che definiscono propriamente il «carisma». Ma Weber nel ricostruire in modo complesso il fondamento sociale del

¹⁵⁹³ D. L. Phillips, *Erdoğan. L'incerto alleato*, LEG Edizioni, Gorizia, 2017, pp. 36-7.

¹⁵⁹⁴ M. Weber, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1961, vol. I.

¹⁵⁹⁵ Ivi, p. 238.

potere carismatico, aggiunge (o contrappone) subito agli aspetti enunciati, un elemento che non può che apparire di importanza essenziale: «Sulla validità del carisma – egli afferma – decide il riconoscimento spontaneo dei dominati, concesso in base alla prova (in origine fu sempre un miracolo), che nasce dalla fede nella rivelazione, dalla venerazione dell'eroe e dalla fiducia nel capo»¹⁵⁹⁶.

Il *carisma* per essere tale, per configurarsi validamente in quanto potere, deve essere, dunque, necessariamente riconosciuto, deve iscriversi nel circolo simbolico del riconoscimento. E il riconoscimento, in questo caso, assume tutto il senso, e il valore, della reciprocità: non rappresenta altro che il tratto simbolico di una relazione, di un rapporto sociale, di un legame costituito in base alla percezione dell'eccezionale, del sovraumano, dello straordinario. Nel corso della storia, in momenti particolari, sono emerse singolari figure carismatiche come, ad esempio, leader politici quali Hitler o Gandhi che, in modi diversi e con diverso spirito, hanno fortemente contribuito a creare o esasperare le crisi politiche dalle quali sono sorte, altrettanto diverse, la Germania nazista e l'India libera e indipendente. Allo stesso modo, ma sempre in termini politici diversi, possiamo parlare di Atatürk e delle sue qualità "carismatiche", le stesse per le quali è diventato oggetto di culto e, quasi, di "laica divinizzazione".

II.5.2) L'ascesa politica di Recep Tayyip Erdoğan

Il Presidente della Turchia, Erdoğan, è senza dubbio una figura che fa parlare molto di sé, è molto amato e nello stesso tempo, molto odiato. In lui il partito ha trovato un leader carismatico, nel quale la massa della popolazione si è potuta identificare (aveva fatto sia il venditore ambulante sia il calciatore semiprofessionista, e fin da quando era studente, negli anni Settanta, come attivista islamico aveva sostenuto valori religiosi, conservatori e nazionalisti).

L'ascesa al potere di Erdoğan sembra, per certi versi, esemplificare la storia complessa e conflittuale della politica turca moderna. Erdoğan ha iniziato la sua carriera politica nel 1994, quando è stato eletto sindaco di İstanbul. Conservatore convinto, sposato con quattro figli, Erdoğan è salito al potere durante un periodo difficile per la politica turca combattuta tra nostalgie islamiste e laicismo occidentalizzante. Del resto, è sempre stato difficile trovare un bilanciamento politico tra una società quasi per il 99% musulmana (con una grande parte del popolo non praticante) e un sistema democratico categoricamente non religioso, basato sul modello che aveva creato Atatürk. Alla fine degli anni '90 il secolarismo aveva ancora una voce egemonica nel Paese, ed Erdoğan, come si è ricordato, non ha potuto acconsentire che le figlie frequentassero le scuole pubbliche a causa del "velo". Nel 1997 i militari hanno reagito alle politiche di apertura religiosa con quello che è stato definito un colpo di stato "virtuale" e "post-moderno", causando lo scioglimento del governo allora in carica.

A fronte di tali questioni, un anno dopo, con un atto coraggiosamente simbolico, il sindaco Erdoğan ha recitato in pubblico una controversa poesia, finendo in prigione per quasi un anno e venendo rimosso dall'incarico. Tuttavia, come si è visto, dopo il periodo di prigionia Erdoğan ha riguadagnato potere e

¹⁵⁹⁶ Ibid.

nel 2001 ha fondato l'AKP, con uno spirito islamista apparentemente più moderato. Dopo soltanto un anno l'AKP è diventato il partito di maggioranza in Parlamento, e ancora un anno dopo Erdoğan è stato autorizzato a rientrare in politica. Nel 2003 è diventato primo ministro.

La sua tenacia politica è accompagnata da una retorica carismatica: appare spesso in pubblico con la moglie, Emine, al fianco. Anche qui si tratta di una mossa simbolica, visto che la moglie indossa il "velo" (solo dieci anni fa questo dato avrebbe fatto scalpore tra l'opinione pubblica). Oggi due terzi delle donne turche si coprono la testa (un numero che è in aumento da quando Erdoğan è salito al potere). Tuttavia, quando è diventato primo ministro, alle donne non era permesso di indossare il velo nelle università e negli uffici pubblici, regola che a suo parere creava disuguaglianza di genere. Ha concentrato gran parte della sua leadership nell'eliminazione dei limiti sociali imposti dalla laicità, e il velo è soltanto uno dei numerosi esempi degli atti di valore simbolico espressi dal suo regime. Infatti, Erdoğan ha negato sempre di voler imporre valori islamici, affermando di essere impegnato nella laicità e di sostenere il diritto dei turchi di esprimere la loro religione più apertamente.

Comunque sia, come si è visto, le proteste di Gezi Park nel 2013 hanno rivelato il crescente malcontento dei turchi e la loro resistenza di fronte al regime sempre più autoritario di Erdoğan; la reazione violenta del governo nei confronti dei manifestanti ha in realtà evidenziato le loro ragioni. Mesi dopo, uno scandalo ha scombuscolato i vertici della politica, sensibilizzando, attraverso i social media, l'opinione pubblica. Da qui la repressione della magistratura e dei media turchi (compreso il blocco dei social media), che ha avuto l'effetto sia di spaventare che di galvanizzare la stampa locale, per non parlare degli elettori. Inoltre oggi la situazione economica del Paese non è tra le più rosee: oltre alla crescente inflazione vi è il tentativo di privatizzare alcune delle infrastrutture statali più rilevanti del paese, come i due ponti iconici che uniscono il lato asiatico ed europeo di Istanbul attraverso lo stretto del Bosforo. Non occorre parlare dello stato di emergenza instaurato dopo il fallito tentativo di golpe del 2016 e dei successivi arresti ed epurazioni. Su ciò rimandiamo alla Terza parte di questo lavoro. È bene tuttavia ricordare come la popolarità di Erdoğan, a differenza di quella di Atatürk, si trovi ora in bilico tra le diverse tensioni di un Paese che non è più quello coeso e unito dell'epoca kemalista appena uscito dalla Guerra d'Indipendenza.

Con il consenso del proprio elettorato, l'ascesa politica di Erdoğan ha imposto un nuovo ordine di simboli all'attuale Turchia, capace in parte di affiancare (ma non di sostituire) il tributo simbolico ancora accordato dalla popolazione ad Atatürk. Ondata del nuovo populismo mediatico o semplice scaltrezza politica, il governo di Erdoğan, nelle sue contraddizioni, non è che lo specchio simbolico delle problematiche culturali, politiche, economiche e sociali di un Paese ancora sospeso tra tradizionalismo islamico e modernità laica.

Oggi più che mai la Turchia sembra attraversata dalla lotta politica tra laici e religiosi. La popolazione dell'Est anatolico è generalmente più religiosa e conservatrice, mentre nelle zone costiere e nelle grandi città si registra un'aria più liberale. I risultati delle elezioni amministrative nel marzo di due anni fa hanno confermato questa tendenza, con l'AKP del presidente Recep Tayyip Erdoğan che ha mantenuto

il potere nelle sue roccaforti tradizionali, e i partiti più laici di opposizione, come il CHP, che hanno ripreso il controllo della capitale, delle coste e persino di İstanbul, città di estremo valore per Erdoğan. Le opposizioni, ma anche parte dell'opinione pubblica turca in generale, accusa Erdoğan di aver tentato di usurpare l'eredità di Atatürk cercando di occupare il suo posto nell'immaginario simbolico della Nazione, e con ciò provando a sostituire i valori laici con quelli religiosi attraverso la rimozione di alcune restrizioni secolariste volute dai kemalisti.

In effetti, la battaglia simbolica di Erdoğan ha cercato di colpire il simbolo fondamentale della Turchia moderna: in modo graduale si è cercato di marginalizzare il culto di Atatürk, eliminando rituali (come, si è visto, il giuramento scolastico) e, a volte, ridimensionando o addirittura oscurando la sua onnipresente immagine nelle scuole, negli edifici pubblici e nelle piazze. Da alcuni anni le città turche sono tappezzate da grandi manifesti che ritraggono Recep Tayyip Erdoğan; immagini che fanno concorrenza ai manifesti con il ritratto di Atatürk. Si tratta appunto, di una battaglia simbolica.

Erdoğan è certo un leader considerato carismatico, con molti seguaci soprattutto nell'ambiente islamista, e la sua più grande ambizione, a livello simbolico, è quella di presentarsi nel 2023 come il "ri-fondatore" della Turchia moderna, celebrando, da Presidente, i cento anni della fondazione della Repubblica.

Tuttavia, per adesso, il Paese non sembra accordargli, nella sua totalità, il valore politico, culturale e simbolico che nel tempo ha accordato ad Atatürk. Da pochi è considerato un unificatore della Nazione, la sua immagine non si trova in ogni classe di scuola e di ufficio e la sua statua non abbellisce ogni – o addirittura nessuna – città o cittadina all'interno del paese. Anche se il presidente turco ha una sua eredità da lasciare alle spalle, non è né adorato come un "semidio" né viene salutato dagli scolari come "il Creatore" che vivrà all'infinito. Nella Turchia moderna l'immagine politica di Erdoğan ricopre un posto diverso da quello di Atatürk. Ovviamente non c'è nessuna pretesa di offrire un paragone dei due leader in modo esaustivo, anche perché i tempi storici e i contesti sociali sono molto differenti. Ciò che si è invece cercato di fare è analizzare al livello simbolico le figure dei due leader, evidenziando i caratteri politici dell'attuale "battaglia sui simboli" condotta da Erdoğan. In tutto ciò dobbiamo anche ricordarci che Atatürk non disponeva nemmeno dei mezzi di comunicazione di massa, gli strumenti più potenti per influenzare l'opinione pubblica.

Come però si è già ricordato, la battaglia simbolica intrapresa, sul fronte islamista, da Erdoğan ha mirato a restituire al popolo turco, in opposizione al secolarismo kemalista, una identità e "dignità" ottomana. In tal senso, oltre a un "neo-ottomanismo" politico (indirizzato, soprattutto, alla politica estera in Medioriente) l'attuale Presidente ha rivitalizzato, sul piano dell'immaginario sociale, un "neo-ottomanismo" simbolico. Sul piano simbolico e rituale, nonché ovviamente politico, Erdoğan, in veste di Presidente, ha infatti ripreso molte delle tradizioni dell'Impero ottomano, come nel caso del nuovo palazzo presidenziale fatto costruire, dallo stesso Erdoğan, nei pressi di Ankara (il nuovo gigantesco palazzo presidenziale, edificato occupando 50 acri di una foresta e fattoria protetta chiamata *Atatürk*

*Orman Çiftliği*¹⁵⁹⁷ e corredato da un tunnel al di sotto che compone un labirinto snodato lungo decine di chilometri.

Non è stato certo casuale che la nuova residenza apparisse come il palazzo di un sultano. In effetti, Erdoğan aveva consapevolmente mirato a evocare parallelismi del genere. Né è stato casuale che nel linguaggio popolare corrente Erdoğan fosse stato soprannominato “il Sultano” in un tono che oscilla tra il serio e il sarcastico. Anche i particolari simbolici di questo palazzo sono voluti: nelle occasioni ufficiali Erdoğan ha parlato appoggiandosi a un pulpito; la parete dietro a lui è stata coperta da un ritratto di Atatürk e un ritratto di se stesso delle medesime dimensioni, come si vede nell’immagine sotto. Il paragone tra i due sembra sia imposto volutamente con forza, diventando più di un semplice suggerimento. Il primo era stato il rivoluzionario e carismatico fondatore della moderna Repubblica di Turchia, e il padre dei turchi, il secondo l’influente leader che detiene il potere in Turchia da quasi venti anni. Ma è anche, nelle sue intenzioni, il “ri-fondatore” di una Repubblica adesso orientata verso un islamismo moderato.



Ricordiamo che i simboli sono uno strumento essenziale nella lotta per cambiare l’ordine politico, o per creare un nuovo regime. Citando ancora Gramsci,

«Ciò che si chiama “opinione pubblica” è strettamente connesso con l’egemonia politica, e cioè il punto di contatto tra la “società civile” e la “società politica”, tra il consenso e la forza. Lo Stato quando vuole iniziare un’azione poco popolare crea preventivamente l’opinione pubblica adeguata. Cioè organizza e centralizza certi elementi della società civile. Storia dell’“opinione pubblica”: naturalmente elementi di opinione pubblica sono sempre esistiti, anche nelle satrapie asiatiche; ma l’opinione pubblica come oggi si intende è nata alla vigilia della caduta degli Stati assoluti, cioè nel periodo di lotta della nuova classe borghese per l’egemonia politica e per la conquista del potere.

L’opinione pubblica è il contenuto politico della volontà politica pubblica che potrebbe essere discorde: perciò esiste la lotta per il monopolio degli organi dell’opinione pubblica: giornali, partiti, parlamento, in modo che una sola forza modelli l’opinione e quindi la volontà politica nazionale, disponendo i discordi in un pulviscolo individuale e disorganico»¹⁵⁹⁸.

¹⁵⁹⁷ *Atatürk Orman Çiftliği* è una foresta e fattoria protetta, creata proprio da Atatürk nel 1925, situata nella parte occidentale di Ankara.

¹⁵⁹⁸ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, op. cit., II, pp. 914-5. Come scrive ancora Buttigieg ripercorrendo il pensiero gramsciano, «non basta dimostrare che la società politica è in grado di plasmare l’opinione pubblica attraverso le istituzioni della società civile in modo da legittimare e consolidare il proprio dominio con il consenso dei governati. Altrettanto importante è considerare i modi in cui le istituzioni e i gruppi della società civile contribuiscono a preparare il terreno alle misure della società politica e a influenzarle» (J. A. Buttigieg, *Il dibattito contemporaneo sulla società civile*, op. cit., p. 71).

Ricordiamo che per Bourdieu, la lotta per il potere egemonico è condotta mediante una competizione simbolica attraverso la quale i cittadini sono indotti a credere che il leader sia il loro portavoce: il potere simbolico è il potere di costruire la realtà attraverso l'atto di «designazione» che attraverso l'uso di simboli tradizionali implica non solo valori cognitivi, ma anche valori emozionali.

Molti studi sui cambiamenti di regime sono dedicati proprio al ruolo assunto dai simboli nei processi di mutamento politico. Si pensi appunto alle ricerche (influenzate dall'antropologia culturale) degli storici della Rivoluzione francese, centrate sull'importanza del simbolismo nel comportamento dei leader della Rivoluzione. Si pensi a Maurice Agulhon, il quale ha sottolineato l'influenza della Rivoluzione francese sull'affermarsi degli elementi simbolici centrali dello Stato-nazione moderno.¹⁵⁹⁹ In effetti, quando era ancora primo ministro, più volte Erdoğan, durante le campagne elettorali, contraddicendo la riforma simbolica totale messa in atto da parte di Mustafa Kemal Atatürk, aveva fatto riferimento al periodo ottomano chiamando i suoi sostenitori «nipoti degli ottomani» (*Osmanlı torunu*). La sua vera missione politica (intrisa, come si è visto, di populismo mediatico) viene vista come quella di trasformare la Turchia in base al modello di una “modernità turco-islamica” come risposta alla “modernità turca” di Atatürk. In tal senso occorre un nuovo apparato simbolico capace di rievocare e riattualizzare, sul piano emotivo, vecchi elementi dell'immaginario ottomano. Come più volte ricordato, per dare un nuovo corso alla costituzione politica di una nuova Repubblica turca, Atatürk aveva radicalmente interrotto con la tradizione culturale ottomana, sostituendo la simbologia islamista dell'Impero con i simboli del laicismo e nazionalismo moderni e, soprattutto, tornando ad una tradizione simbolica capace di attingere ai miti anatolici (specialmente ittiti) pre-islamici. Solo in tal modo, dal suo punto di vista, la Turchia poteva ritrovare una sua integrazione culturale in grado di conferire al popolo una autentica e vera identità nazionale.

Come si è già ricordato, a partire dalla fondazione della Repubblica, sia la stampa (i mezzi di informazione), sia le istituzioni educative (l'istruzione scolastica), sia l'esercito furono mobilitati per diffondere il messaggio kemalista (e il kemalismo stesso, è stato definito come nuova «religione turca»). In tale senso, l'ideologia kemalista, per stimolare una reazione sentimentale nel popolo, si è avvalsa di un apparato simbolico in grado di penetrare emotivamente il corpo sociale. La base di questo apparato, come si è detto, si è simbolicamente centrata sul culto della personalità di Mustafa Kemal quando era in vita e forse ancor di più dopo la sua morte. Dal 1926 in poi, nelle città principali furono erette statue che lo raffiguravano: fu presentato come il “padre della patria”, il suo salvatore, il suo maestro. L'indottrinamento nelle scuole e nelle università (dove nel 1934 la “Storia della rivoluzione turca” divenne materia obbligatoria) si concentrò in modo straordinario sulla sua figura. Come già ribadito, il fatto che egli non fosse associato a un'ideologia ben definita che potesse essere screditata, come il fascismo, il nazionalsocialismo o il marxismo-leninismo, ha fatto sì che il culto della sua personalità sia sopravvissuto ai cambiamenti del clima politico

¹⁵⁹⁹ M. Agulhon, *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*, Flammarion, Paris, 1979.

Ed è così che alla sua morte Atatürk è riuscito a lasciare dietro di sé, oltre a un regime consolidato, un «libro eterno». Come si è ricordato, «ormai si doveva accettare questo “testamento”, ma anche legittimare qualche azione politica, economica e culturale attraverso Mustafa Kemal».¹⁶⁰⁰

Ora, è proprio tale legittimazione che inizia a vacillare: altre dimensioni simboliche (di natura religiosa e morale) vengono chiamate a giustificare l'operato politico dell'AKP. Come è stato argomentato prima in questo lavoro a proposito del ruolo dei mezzi di giustificazione e legittimazione nella politica nella dimensione del dominio, ricordiamo che se per Gramsci negli ordinamenti liberali era l'egemonia culturale (nell'arena della “società civile”) ad esercitare un ruolo di primaria importanza, per Bourdieu nelle società complesse contemporanee non è (come del resto per Gramsci) la coercizione, ma la *legittimazione* a giocare un ruolo di primo piano: è sufficiente che vengano messi in atto dispositivi di *giustificazione* dell'ordine esistente, quegli stessi dispositivi che passano attraverso la concordanza tra strutture cognitive e strutture sociali. E qui incontriamo l'altro livello evidenziato dall'analisi di Bourdieu: la reciproca concordanza tra sistemi simbolici e mondo sociale.

«L'ordine simbolico si fonda sull'imposizione all'insieme degli agenti di strutture cognitive che devono una parte della loro consistenza e della loro resistenza al fatto di essere, almeno apparentemente, coerenti e sistematiche e oggettivamente accordate con le strutture oggettive del mondo sociale».¹⁶⁰¹

In tal senso, il riconoscimento di legittimità non si configura come libero atto della coscienza, come in Weber, e non si tratta neanche di «falsa coscienza», come nella tradizione marxista. Si ha invece a che fare con un accordo immediato e tacito, «anteriore a ogni riflessione», che fonda la relazione di sottomissione «*doxica*» che ci lega, con tutti i legami dell'inconscio, all'ordine costituito.¹⁶⁰²

La legittimazione del potere affonda, dunque, le sue radici proprio nell'atteggiamento “naturale”, che è, in realtà «un rapporto politicamente costruito, come le categorie di percezione che lo rendono possibile». E qui la teoria di Bourdieu si distacca anche dalla tradizione durkheimiana. I sistemi simbolici non esercitano solo funzioni di comunicazione e d'integrazione sociale, ma operano come strumenti di

¹⁶⁰⁰ H. Bozarslan, *La Turchia contemporanea*, op. cit., p. 51.

¹⁶⁰¹ Si veda a tal proposito P. Bourdieu, *Ragioni pratiche*, Il Mulino, Bologna, 2009, p. 114.

¹⁶⁰² Scrive Bourdieu: «La soggezione all'ordine costituito è il prodotto dell'accordo fra le strutture cognitive che la storia dell'evoluzione dei gruppi (filogenesi) e individuale (ontogenesi) ha inscritto nei corpi e le strutture oggettive del mondo al quale si applicano: l'evidenza delle ingiunzioni dello Stato si impone così prepotentemente solo perché esso ha imposto le strutture cognitive secondo le quali è percepito» (Ivi, pp. 113-4). E più avanti sempre a proposito della legittimità e del potere statale scrive: «Non bisogna dimenticare che questa credenza politica primordiale, questa *doxa*, è un'ortodossia, una visione retta, dominante, prevalsa solo al termine di una lotta contro le visioni antagoniste, e che “l'atteggiamento naturale” di cui parlano i fenomenologi, ossia l'esperienza prima del mondo del senso comune, è un rapporto politicamente costruito, come le categorie di percezione che lo rendono possibile. Ciò che oggi appare evidente, anteriore alla coscienza e alla scelta, spesso ha rappresentato la posta di una lotta e si è istituito solo al termine di uno scontro tra dominanti e dominati. Il primo effetto dell'evoluzione storica è abolire la storia, rinviando al passato, ossia all'inconscio, le possibilità laterali che sono state accantonate. L'analisi della genesi dello Stato come fondamento dei principi di visione e di divisione in vigore nella zona di sua competenza permette di comprendere sia l'adesione “*doxica*” all'ordine istituito dallo Stato, sia i fondamenti propriamente politici di questa adesione in apparenza naturale. La *doxa* è un punto di vista particolare, il punto di vista dei dominanti, che si presenta e si impone come punto di vista universale, il punto di vista di quelli che dominano dominando lo Stato e che, nel fare lo Stato, hanno fatto del loro punto di vista il punto di vista universale» (Ivi, pp. 115-6).

potere in quanto agenti *costitutivi* della realtà sociale. Le parole fanno le cose, perché creano consenso sulla loro esistenza e sul loro senso.¹⁶⁰³

Dal momento che le categorie di percezione disponibili nel mondo sociale sono quelle create dal dominio, esse non solo rispecchiano l'ordine costituito, ma si impongono con tutte le apparenze della realtà oggettiva¹⁶⁰⁴. Lo stretto rapporto tra strutture sociali e strutture cognitive, che rappresenta una delle garanzie più solide di dominio sociale, dà quindi luogo a quel *potere simbolico* inteso come il potere di agire sul mondo agendo sulla rappresentazione del mondo.

In altri termini, il dominio (delle leggi, dei libri, delle persone, dei potenti) non riposa su basi naturali o sulle virtù della ragione, ma sulla «facoltà immaginativa» (sul suo «potere simbolico» che s'inscrive stabilmente nei corpi sotto schemi di percezione e di disposizioni) che rimanda alla «forza» del costume, dell'abitudine ovvero, all'«educazione e all'addestramento del corpo».¹⁶⁰⁵

Allo stato attuale, Erdoğan ha gestito il suo potere con grandi gesti simbolici che affascinano o sconvolgono, a seconda del punto di vista, e che, appunto, giustificano e legittimano le sue azioni. Tra questi gesti va ricordato il “saluto” con una copia del Corano. In ogni discorso in cui Erdoğan solleva una copia del Corano, le parole (parole politiche con riferimenti sia testuali sia simbolici all'Islam) assumono un significato simbolico inteso a segnalare al “vero” popolo turco che chi si rivolge a lui è un leader musulmano coraggioso e moderno di cui il paese, il paese “reale”, ha bisogno. «Se parli come parla lui – ha evidenziato Alav riferendosi alla sua capacità oratoria e alla sua abilità nell'utilizzare i simboli – è troppo facile vincere le elezioni».¹⁶⁰⁶

A tal proposito, possiamo ricordare quanto già affermato da Cassirer: l'analogia tra il mito primitivo e il mito politico moderno non può essere sottovalutata. Il tipo di “magia” in cui sembra credere l'uomo moderno si incarna nella figura del capo politico in grado di soddisfare, in un periodo storico di grandi incertezze, il desiderio di protezione delle masse. Egli, a tal fine, utilizza le parole non nella loro valenza logico-descrittiva ma in quella emotiva, così da colpire l'immaginario del pubblico, che in qualche modo finisce per diventarne succube senza neanche rendersene conto e, quindi, senza opporre alcuna resistenza. Tali discorsi politici sono spesso accompagnati da rituali ben precisi, la cui inosservanza, così come accadeva nelle culture primitive, viene sanzionata con punizioni e vendette.

«L'esigenza di un capo appare soltanto quando un desiderio collettivo ha raggiunto una forza travolgente, e quando, d'altro lato, tutte le speranze di soddisfare questo desiderio in una maniera ordinaria e normale sono fallite. In momenti simili, il desiderio non viene soltanto sentito acutamente, ma anche personificato. Esso viene a porsi davanti agli occhi dell'uomo in una forma concreta, plastica e individuale. L'intensità del desiderio collettivo si incarna nel capo. I vincoli sociali preesistenti: la legge, la giustizia, le consuetudini, vengono dichiarati privi di qualunque valore. Ciò che rimane è il potere mistico e l'autorità del capo, e la volontà del capo è legge suprema».¹⁶⁰⁷

¹⁶⁰³ P. Bourdieu, *La parola e il potere*, Guida, Napoli, 1988.

¹⁶⁰⁴ Per tali problemi si rinvia anche a P. Bourdieu, *La distinzione*, Il Mulino, Bologna, 1983.

¹⁶⁰⁵ P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, cit., p. 180.

¹⁶⁰⁶ S. Shannon, *Turkey's Grandmaster of Symbols*, Ozy, A modern Media Company, 2015.

¹⁶⁰⁷ E. Cassirer, *Il mito dello Stato*, op. cit., p. 474

Per quanto riguarda il Presidente Erdoğan più che di potere mistico o di un vero “culto della personalità”, molto probabilmente si può parlare di una forte adorazione. Non è raro sentire sui social media dire da alcuni suoi “seguaci” donne che portano anche il velo, frasi che implicano un’adorazione esagerata, molto intima, riferendosi anche alle parti del suo corpo, che fanno pensare che una parte del suo elettorato lo idolatra come nel vero e proprio senso della parola. Del resto, come ribadito più volte nel corso dell’ultima parte della tesi, il Presidente ha dimostrato di essere un personaggio molto influente su una grande parte della popolazione. La sua politica estera forte e decisa agli occhi del suo elettorato anche nella questione del cosiddetto *caso Mavi Vatan* (la Nazione Celeste) per i confini e territori marittimi della Turchia (uno Stato di confine tra due continenti, una grandissima penisola circondata da tre mari) sicuramente ha un grande impatto sull’opinione pubblica che vuole vedere una Turchia potente e indipendente che non rinuncia ai propri territori marittimi nell’Egeo e nel Mediterraneo orientale con a capo un leader forte e deciso.



Conclusion

Come indicato nell'introduzione, in questo lavoro si è scelto di analizzare la sfera politica turca a partire dalla sua dimensione simbolica. Per far questo si è dovuto tener conto, prima di tutto, del vasto complesso di studi che, in modo differente, ha restituito al simbolismo un valore euristico ed esplicativo della condizione umana, per far poi chiarezza su come proprio tale percorso di studi sia utilizzabile nell'analisi dei fenomeni politici.

Per chiarire ancor meglio il valore del simbolismo nell'analisi dei fenomeni politici e sociali, vale forse la pena di spendere ancora qualche parola su tale fenomeno che, come si è visto soprattutto nella prima parte della tesi, ha dato senza dubbio adito a diverse interpretazioni, tutte comunque convergenti nel considerare il simbolico (e la funzione espressiva, rappresentativa e comunicativa dei simboli) una componente essenziale della condizione umana (a livello culturale, sociale, politico, religioso ed esistenziale).

Il pensiero umano è essenzialmente simbolico. Roger Bastide, distinguendo il lavoro psicoanalitico da quello sociologico, e ponendoli in relazione (evidenziando i reciproci prestiti, scambi, distanziamenti e riconessioni) poteva affermare: «Esiste innanzi tutto una prima categoria di simboli che pur essendo assolutamente individuali provengono dalla vita sociale, dalle esigenze del linguaggio. Sullo schema del sensibile si stendono le forme vuote del pensiero affinché possano diventare oggetti di comunicazione intermentale» (Bastide 1972, p. 271).¹⁶⁰⁸

¹⁶⁰⁸ Interessante, nel confronto proposto da Bastide tra psicoanalisi e sociologia, la distinzione tra simboli onirici e simboli sociali e le relative interpretazioni. «Nel simbolismo del sogno – leggiamo – non solo troviamo origini libidiche affini ai miti, ma i miti obbediscono esattamente alle stesse leggi dei sogni, esprimono gli stessi desideri incestuosi o le stesse pulsioni aggressive, presentano gli stessi caratteri di drammatizzazione, di proiezione della libido su oggetti secondari, di concentrazione delle immagini o di divisione delle pulsioni, ecc. Con la sola differenza che il sogno rivela la libido individuale e il mito la libido dei popoli: “il mito è un sogno collettivo del popolo” (Rank); “il mito segna le vestigia della vita psichica del popolo e i sogni sono il mito dell'individuo” (Abraham); “i miti sono i residui deformati delle fantasie e dei desideri di intere nazioni... i sogni secolari dell'umanità giovane. Il mito, sotto il profilo filogenetico è come il sogno nella vita individuale (Freud)» (Bastide 1972, p. 62). Tuttavia, sostiene Bastide, nei sogni, «la censura obbliga il desiderio a esprimersi camuffato e ciò è, secondo l'indovinata formulazione di Gurvitch, la definizione appropriata di tutti i simboli. La psicoanalisi invalida invece gli stessi dati, in quanto vede nel simbolismo libidico solo un caso particolare nell'ambito di una legge molto più generale- Esistono altri ostacoli sociali oltre a quelli contro la sessualità e contro l'incesto, e ciascuno, di qualunque genere sia, anche solo linguistico, può indurci a “simboleggiare”» (Ibid, p. 272). In altri termini, lo studio dei sogni rivela l'esistenza di un duplice simbolismo, sessuale scaturito dalla censura sociale, e sociale scaturito dalla comunione del gruppo. Si tratta, dunque, di cercare un parallelo tra il simbolismo psico-sociale e il simbolismo prettamente sociale. Esiste, infatti, per l'analisi onirica, un piano del sociale che è occupato dai simboli. Durante il sonno il dormiente può nascondere i suoi desideri inconfessati sotto la maschera dei simboli sociali; allo stesso modo la società può servirsi, come simbolo della solidarietà sociale, dei gesti della sessualità. Ma ciò non significa che i simboli libidici e i simboli sociali siano identici. Si tratta solo della utilizzazione del sociale da parte del libidico e viceversa, del passaggio da un piano all'altro, ma non di una natura identica. I simboli onirici trovano interpretazione nella necessità della maschera, nel fatto che la censura non è completamente eliminata nemmeno nel sogno, anche se la sua forza inibitrice si è affievolita. I simboli sociali si spiegano con la fusione delle coscienze nella festa; traggono il loro significato solo dal ricordo degli aspetti più profondi della vita collettiva, dal libero corso dei valori. Si può dunque parlare di due fonti del simbolismo, e del sincretismo che si opera tra il simbolismo della libido (campo di studio della psicoanalisi) e quello della coscienza collettiva (campo di studio della sociologia), sincretismo che agisce nel sogno e nel mito. Così conclude Bastide: «La sessualità, nelle forme genitali e nelle altre, ci sembra svolgere nella società un ruolo tale da non poter essere trascurata dal sociologo. L'errore della psicoanalisi classica è stato di collocarsi sul terreno della sociologia genetica, mentre bisognava collocarsi su quello della sociologia che Gurvitch chiamerebbe “dialettica”. Il sociale e il libidico

Del resto, il linguaggio, come forma simbolica, è esso stesso un “fatto sociale”, ed è proprio ai “fatti sociali” di Durkheim che siamo tornati per dare una prima base sociologica al nostro studio sul simbolismo e, in particolare, sul simbolismo prettamente sociale. Gli uomini di una stesa tribù hanno bisogno di un certo numero di segni che diano loro modo sia di riconoscersi a vicenda sia come appartenenti allo stesso gruppo. Per Durkheim questo emblema, questo segno di reciproca identificazione era il totem, strettamente legato all’idea di legame e di identità di gruppo. Le società nomadi lo portavano sugli scudi, le società sedentarie sul pennone delle cerimonie o sui muri delle case, i pescatori sulle proprie barche. Oltretutto, l’emblema totemico era tatuato sui corpi dei membri della tribù dopo i rituali di iniziazione con i quali venivano introdotti nella vita sociale. Il totem, da questo punto di vista, aveva dunque un significato simbolico nel rappresentare la coesione della tribù: bandiera e segno esteriore della solidarietà affettiva che univa un certo numero di individui.

Il gruppo, secondo la ricostruzione di Durkheim, sente la solidarietà specialmente nell’avvertimento del pericolo o in occasioni di feste che promuovono un’esaltazione collettiva. Ma tali momenti di intensa partecipazione affettiva sono rari ed effimeri; occorre pertanto qualcosa che permanga, che l’esperienza vissuta si concretizzi in oggetti materiali capaci di ricordare l’entusiasmo originario e mantenerlo vivo, almeno in forma latente, fra due periodi di esaltazione. Vi è bisogno, dunque, di un oggetto simbolo di questa solidarietà, di questo momento vissuto con tanta intensità. Potrà essere il disegno di un totem (per le tribù che in esso ritrovano un legame religioso con il mondo sovranaturale), oppure un’immagine, un motto (“libertà, uguaglianza, fraternità”), o un semplice lembo di stoffa che sventola nelle battaglie, una bandiera. Ma basta che l’uomo veda questa bandiera per sentire emotivamente il vincolo che lo lega indivisibilmente a tutti i suoi concittadini.

I simboli sociali hanno appunto un’origine sociale e si spiegano, allora, con la fusione delle coscienze nella festa; traggono il loro significato solo dal ricordo degli aspetti più profondi della vita collettiva, dal libero corso dei valori. Ogni gruppo, di qualsiasi tipo, conosce manifestazioni di comunione, ma il ritmo della vita affettiva, sia sociale che individuale, comporta che l’esaltazione è seguita dalla calma o dall’assopimento dei sentimenti. Durante questa pausa l’emblema rappresenta il legame obiettivo che salvaguarda il gruppo dalla disgregazione, tenendo vivi, nella memoria, gli affetti. Ecco perché ogni gruppo ha i propri emblemi, i propri simboli, i propri segni di identità e riconoscimento. Le chiese hanno la croce o la mezzaluna, le nazioni le bandiere. Tuttavia, con il processo di differenziazione sociale, l’emblema assume un ulteriore significato, non legato soltanto all’appartenenza ma alla posizione che il gruppo assume nell’insieme culturale. Tali simboli (che possiamo definire di status) probabilmente provengono dalla primitiva usanza dei trofei, segni di vittoria. Lo abbiamo visto con il *potlatch* descritto da Mauss: ogni conflitto fra gruppi, più o meno violento, comporta una valorizzazione degli emblemi

costituiscono due campi diversi; non hanno la stessa natura, né la stessa origine, ma esiste tra loro tutta una serie di relazioni, fusioni, conflitti, complementarità. Ne abbiamo ricordate alcune: l’erotizzazione del sociale, la trasformazione del sessuale in un linguaggio del sociale, la fusione del sociale e del sessuale per cui il sociale contiene il libidico e il libidico il sociale. Bisognerebbe, e tale sarà il compito della sociologia di domani, continuare questo inventario che noi abbiamo solo iniziato e che riteniamo suscettibile di condurci a scoperte feconde» (Ibid, p. 297).

del gruppo vittorioso e una svalorizzazione di quelli del gruppo vinto; diventano rispettivamente segni di potere o segni di impotenza, scettro del re o catena dello schiavo. Sulla base dei simboli elementari della solidarietà sociale si sviluppano, pertanto, numerosi altri simboli, capaci di plasmare in modo differente, la coscienza dei singoli e delle collettività.

A partire da tali considerazioni sul simbolismo sociale in relazione all'interpretazione psicoanalitica dei simboli onirici Bastide poteva, quindi, arrivare a tale conclusione:

«Vi sono due fonti del pensiero simbolico, una messa in luce da Freud e dagli psicoanalisti, il travestimento imposto alla libido, l'altra, messa in luce da Durkheim, e da Mauss, i momenti di fermento sociale, da cui la separazione della psicoanalisi e della sociologia, scienze autonome che non possono in alcun modo identificarsi. Ma i simboli sociali, questa sarà la seconda soluzione, possono penetrare nel sogno e con ciò stesso mutare significato: i simboli libidici possono, attraverso il meccanismo del pensiero onirico, penetrare nella cultura e perciò introdurre tutta una serie di elementi la cui interpretazione dipende dal campo psicoanalitico. Le due scienze sono certo indipendenti ma le loro frontiere sono mobili: di conseguenza la loro complementarietà appare indispensabile ad una ricerca che ambisce a proporsi "totale"» (Ibid, p. 284)

Ecco qui, in modo sintetico, un esempio di come un approccio interdisciplinare possa raggiungere risultati importanti dal punto di vista gnoseologico, soprattutto nella misura in cui ci si dedichi allo studio del simbolismo, carattere fondamentale della condizione umana.

È a partire da un simile spirito, e sulla base di un approccio interdisciplinare, che ha preso avvio il lavoro di tesi, nel tentativo di concentrare l'analisi sul simbolismo politico e, in particolare, sulla dimensione simbolica della politica turca, nelle sue trasformazioni sociali e culturali, dalla sua fondazione fino all'attuale governo.

Siamo, dunque, partiti dal simbolismo sociale, ridefinito attraverso diverse correnti di pensiero, per arrivare al simbolismo politico e al suo significato nella Turchia moderna e contemporanea. I simboli sociali, si è visto, hanno un carattere collettivo: rappresentano il legame affettivo, emotivo, nonché quadri di valori condivisi. Alcuni di essi diventano simboli politici, nazionali, e incarnano valori riferiti al potere. Questo, man mano, nel progresso della ricerca, è diventato il focus specifico del lavoro: sulla base del simbolismo sociale si è cercato, infatti, di ricostruire il simbolismo politico, adottando una prospettiva transdisciplinare e mettendo a confronto diverse interpretazioni e modelli di sapere.

Si è cercato così di procedere dal generale al particolare, adottando diversi punti di vista in grado di organizzare, attraverso i successivi passaggi, una visione sempre più definita sul piano concettuale e concentrata sull'analisi simbolica dei fenomeni politici. Sulla base di questo criterio si è deciso di articolare la tesi in quattro parti. Nella prima si è cercato di ricostruire criticamente gli ambiti, le prospettive e le teorie del simbolico che con maggior consapevolezza hanno restituito al simbolo il suo valore gnoseologico, euristico ed esistenziale. Attraverso il sapere filosofico, psicoanalitico, antropologico, linguistico e semiologico, si è così tentato di presentare il simbolico nel suo aspetto fondamentale ovvero, di comprendere la dimensione simbolica come essenziale alla condizione umana. A partire da questa prima parte costitutiva e costruttiva, sulla base dei differenti approcci esaminati e utilizzati, si è passati, nella seconda parte, ad una sociologia dei processi simbolici articolata secondo

alcune linee, prospettive e tendenze che hanno fatto della stessa sociologia una vera e propria “scienza” dei simboli. In tal senso si sono gettate le basi metodologiche per la configurazione di una prospettiva sociologica capace di ridare un significato essenziale alla fenomenologia del simbolico. I simboli, infatti, non possono essere studiati in modo soddisfacente in termini quantitativi, né per mezzo di sondaggi o analisi empiriche basate sul calcolo numerico. Ed è proprio per questo che si è cercato di fare appello ad una “sociologia archeologica” in grado di restituire concettualmente alla dimensione simbolica, sulla base di un procedimento che abbiamo definito “clinico”, quei tratti semantici, sintomatici, sedimentati nel tempo, che orientano l’agire politico-sociale e strutturano, organizzano e consolidano la coscienza collettiva.

Sulla scorta di tali acquisizioni, nella terza parte del lavoro, dedicata nello specifico al simbolismo politico, si è proceduto ad un’analisi della dimensione simbolica dei processi politici e delle dinamiche e sfere del potere. Per comprendere a fondo i tratti specifici di determinate culture politiche, è alle espressioni emotive, affettive, pulsionali e alle loro rappresentazioni simboliche che si deve, infatti, guardare, tenendo a mente che i simboli non sono soltanto semplici strumenti utilizzati dell’élite per manipolare le masse ma anche, e soprattutto, elementi importanti (ed essenziali) di quel complesso di miti e rituali che caratterizzano, nella loro forma e sostanza, i processi politici. La politica, detto altrimenti, come altre dimensioni della vita sociale è, al suo strato più profondo, un processo simbolico. Quale espressione culturale, le sue dinamiche si costituiscono e si sviluppano attraverso una varietà di funzioni simboliche (che contribuiscono a determinare i processi di integrazione, assimilazione, esclusione) e di attività pratiche che, attraverso simboli e rituali, definiscono il consenso, il dissenso, l’identità e la legittimazione del potere. Come si è dimostrato, i simboli politici, al pari di altri simboli, non sono qualcosa di puramente “irreale” o “accessorio”, ma dimensioni che, attraverso una “forza espressiva”, si impongono realmente e concretamente alla vita sociale degli uomini. E se ancora oggi si registra uno scarso sviluppo degli studi (soprattutto sociologici) sulla dimensione simbolica della politica, ciò deriva, specialmente, dai metodi empirici in prevalenza usati (e legittimati) nell’ambito delle scienze sociali contemporanee.

Sulla scia di queste riflessioni si è cercato, così, di cogliere le dinamiche della politica turca moderna attraverso un’indagine del suo laboratorio simbolico, o meglio, di ciò che, soprattutto nel corso di un secolo, ha registrato non solo l’elaborazione (o rielaborazione) di particolari configurazioni simboliche, ma anche di ciò che ha sviluppato una fervida lotta *dei* simboli (*per* e *contro* i simboli). Nella quarta e ultima parte della tesi, pertanto, ci si è occupati finalmente del “caso di studio” che, seppur a conclusione del lavoro, ha giustificato l’intero percorso del lavoro. Si è cercato, infatti, di trattare il “simbolismo politico” nella Turchia moderna attraverso un arco temporale che da Mustafa Kemal Atatürk ha condotto (per quasi un secolo) fino a Recep Tayyip Erdoğan.

A conclusione del nostro percorso, non ci resta allora che spendere solo brevi riflessioni in ordine alle attuali dinamiche simboliche che, in linea di tendenza, hanno caratterizzato la scena politica della Turchia contemporanea.

Come si è visto, nell'ultima parte del lavoro si è cominciato con il distinguere l'identità ottomana da quella turca e si è concluso tornando alla prima come aspirazione, quanto meno simbolica, dell'attuale Presidente della Repubblica di Turchia.

Per dare un nuovo corso alla costituzione politica di una nuova Repubblica turca, Atatürk aveva radicalmente interrotto con la tradizione culturale ottomana, sostituendo la simbologia islamista dell'Impero con i simboli del laicismo e nazionalismo moderni e, soprattutto, tornando ad una tradizione simbolica capace di attingere ai miti anatolici (specialmente ittiti) pre-islamici. Solo in tal modo, dal suo punto di vista, la Turchia poteva ritrovare una sua integrazione culturale in grado di conferire al popolo una autentica e vera identità nazionale.

Detto altrimenti, Atatürk cercò con ogni mezzo politico (ma anche culturale) di dare spessore simbolico ai caratteri (pre-islamici) dell'identità turca non più ancorata alla cultura ottomana. Si richiedeva, in tal senso, una riforma simbolica totale, capace di oltrepassare un'eredità culturale, come quella appunto ottomana, di altissimo spessore simbolico, sedimentata nel corso del tempo e penetrata profondamente nel tessuto sociale. Occorreva, pertanto, creare un nuovo immaginario politico capace di veicolare e comunicare, a livello emotivo, le riforme costituzionali (i principi del preambolo della nuova Costituzione), la laicità della Repubblica, l'impianto nazionalistico, e i capisaldi dell'ideologia kemalista (le famose «sei frecce»). In altri termini, Atatürk era ben consapevole che al governo politico doveva corrispondere un'azione egemonica sul piano culturale. Proprio in tal senso, creare le basi di un nuovo immaginario simbolico diventava una questione di primaria importanza, tanto più perché a un simbolismo capace di veicolare emotivamente il sentimento nazionale doveva essere affidato il compito di sradicare il tradizionalismo islamista ottomano. Su questo piano, discorsi e immagini, ricerca ed educazione, monumenti e pianificazioni urbanistiche, riassetto culturale e valorizzazione museale, procedevano allo stesso livello: l'importante era una riformulazione simbolica, in chiave politica, della cultura e della società turca (oppure – il che è lo stesso – una riformulazione politica, in chiave simbolica totale, dell'organizzazione sociale e culturale della Turchia).

Tuttavia, per essere efficace, la penetrazione simbolica nel tessuto sociale della Nazione non poteva passare soltanto per valori identitari costruiti ex novo (sul modello occidentale), ma doveva invece trovare un bacino emotivo essenziale in elementi presenti (ancorché pregressi e rimossi) nel sostrato culturale della popolazione: elementi, si è detto, di una cultura preislamica che proprio nelle civiltà anatoliche del passato poteva simbolicamente recuperare (e riguadagnare) tratti identitari forti, saldati in una memoria collettiva da restaurare e rivitalizzare e in grado di infondere il senso della “turchicità” a un popolo che su questa base avrebbe potuto ritrovare la sua coesione e unità. Tutto questo, in realtà, nell'idea di Atatürk, non rispondeva affatto ad una strategia meramente strumentale, ma ad esigenze legate al carattere di estrema necessità (lo stato di difficoltà in cui a quel tempo attraversava il Paese): con un'intelligenza militare, scientifica ed anche emotiva, il “Padre della Turchia moderna” si era posto, come primo compito, quello di salvare e ricostruire un Paese quasi politicamente scomparso. Non si trattava, quindi, di rimuovere la memoria dell'Impero Ottomano o negare il passato ottomano che costituisce una parte molto importante della storia dei turchi: si trattava soltanto di prendere coscienza,

con lungimiranza politica, che proprio quell'Impero "malato" non aveva più alcuna possibilità di rialzarsi da solo di fronte all'invasione delle potenze imperialiste uscite vittoriose dalla Prima Guerra Mondiale. Ed è quindi in tal senso che Atatürk ha adottato un'ideologia nazionalista, in vista appunto della riconfigurazione di una politica capace di ridare al popolo turco una sua possibilità di esistenza.

Erdoğan ha finito per richiamare la potenza dell'Impero ottomano e la sua tradizione religiosa come base immaginifica di una nuova società moderna e al contempo conservatrice con una nuova campagna simbolica (soprattutto mediatica) che è stata in certi momenti anche una battaglia simbolica contro i simboli laici.

In tal senso, l'Islam è diventato, più o meno gradualmente, una risorsa simbolica del mondo politico, da governare per governare. Già attorno ai partiti nati dopo il dominio del regime kemalista, si era sviluppata la convinzione, per alcuni preoccupante per altri soddisfacente, che la forza integrativa della religione fosse utile ai fini politici. Sulla scia della veloce liberalizzazione politica susseguita al regime autoritario del partito unico CHP, gli islamisti, facendo affidamento su una rete di sostegno più ampia e capaci di mobilitare larghi consensi, divennero più consapevoli di ciò che significava fare politica in un ordinamento democratico repubblicano. Già dal 1945-50 si inaugurò un multipartitismo ricco di sfumature e significativi passaggi simbolici e molti partiti si presentarono come i "difensori della religione".

Così, nonostante vicende economiche disastrose e vari scandali, il confronto tra forze laiche e confessionali ha tessuto la storia e l'identità culturale e politica della Turchia, tra momenti di apertura e colpi di stato militari.

Malgrado le loro eterogenee e controverse linee interne, i partiti, oltre a un profilo giuridico e comunitario, hanno dato un profilo simbolico alla Turchia. Al livello più elementare (e popolare) della società, nei partiti si sono creati luoghi o momenti di confronto. Gli individui e i gruppi, militanti e gregari, sostenuti da confraternite o lobby economiche, hanno sostenuto le sedi o le sezioni dei partiti e hanno cercato di vincere sul campo.

Del resto, il nome che un partito possiede segnala scelte e immaginari simbolici risonanti e discriminanti. In genere la denominazione di un partito suggerisce un tipo ben riconoscibile di "socialità politica". Viene data priorità, di volta in volta, all'immagine ideale della democrazia, dell'ordine, della giustizia, dello sviluppo, dell'unità nazionale, della madre patria. Alcune formazioni misero in primo piano l'etica usando termini come "salvezza", "virtù", "felicità", "benessere", "prosperità". I modelli potevano far presa su un pubblico che proveniva da esperienze di grandi lotte e trasformazioni (dal cosiddetto "illuminismo ottomano", dai "Giovani turchi", dalle politiche kemaliste). Sul versante sociale, tra il 1970 e il 1980 crebbero populistici, movimenti dei lavoratori, comunisti e gruppi della destra radicale, nazionalista e conservatrice.

Dopo il golpe militare del 1980, sotto le sembianze di forte impronta kemalista, la società turca, ormai più incline a dar pubblica voce al suo substrato religioso, diede un nuovo impulso all'islamismo politico, soprattutto con l'affermarsi dell'AKP di Erdoğan. A partire da qui, quell'ordine simbolico marginalizzato da Atatürk, ha ritrovato una sua vitalità espressiva e una capacità di mobilitare le masse

in vista di nuove coesioni e coalizioni sociali. Al mito nazionalista si affianca ora il mito islamista, con i suoi rituali, le sue immagini, le sue censure, le sue distinzioni. In altre parole, il governo di Erdoğan, nelle sue contraddizioni, può essere considerato come lo specchio simbolico delle problematiche culturali, politiche, economiche e sociali di un Paese ancora sospeso tra tradizionalismo islamico e modernità laica.

Per quanto tempo ancora l'immagine del "Padre dei turchi" rimarrà impresso nella memoria delle future generazioni come simbolo indelebile dell'unità nazionale? Sarà in grado Erdoğan di infrangere il tabù e di entrare definitivamente nella coscienza collettiva sostituendo la sua immagine e il suo "culto" alla forza simbolica del suo grande predecessore? Ce lo diranno, forse, gli esiti politici di una battaglia simbolica in atto e ancora lungi dall'essere conclusa.

Bibliografia

- AA.VV. (2008), *Manifesti del futurismo [1909-1929]* (a cura di V. Birolli), Abscondita, Milano.
- Abélès M. (1991), *Anthropologie de l'Etat*, A. Colin, Paris.
- (2001), *Politica gioco di spazi*, Meltemi, Roma.
- Adak H. (2003), *National Myths and Self-Narration: Mustafa Kemal's Nutuk and Halide Edip's Memories and the Turkish Ordeal*, in "The South Atlantic Quarterly", n. 102-103.
- Ahmed L., (1992), *Women and Gender in Islam*, Yale University Press, New Haven.
- Alkan M.Ö. (2000), *Modernization from the Empire to Republic and Education in the Process of Nationalism*, in K.H. Karpat (ed.), *Ottoman Past and Today's Turkey*, Leiden - Boston - Köln, Brill.
- Aksu İ., (2006), *The story of Turkish surnames: an onomastic study of Turkish family names, their origins, and related matters, Volume 1*.
- Akurgal E., (1961), *Die Kunst der Hethiter*, München, tav. CXLIX.
- Alciato A. (2009), *Il libro degli Emblemi*, Adelphi, Milano.
- Amer S., (2014), *What is Veiling?*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Anderson L. e Taylor H.F. (2002), *Sociology: Understanding a Diverse Society*, Wadsworth Publishing, California.
- Agostino (1992), *La città di Dio*, Rusconi, Milano.
- Agulhon, M. (1979), *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*, Flammarion, Paris.
- (1985), *Politics, images and symbols in post-revolutionary France*, in *Rites of power: symbolism, ritual and politics since the Middle Ages* (a cura di S. Wilentz), Philadelphia, Pa., pp. 177-205.
- Argan G. C. (1981), *Occasioni di critica*, Editori Riuniti, Roma.
- Aristotele (1986), *Etica Nicomachea*, Rizzoli, Milano.
- (1988), *Costituzione degli Ateniesi*, Laterza, Roma-Bari.
- (1989), *Politica in Opere* vol.9, Laterza, Roma-Bari.
- Armaoğlu F. (1997), *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1789-1914)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Artaud A. (1988), *Eliogabalo*, Adelphi, Milano.
- Atatürk M.K. (1973), *Nutuk*, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara.
- (2009), *Atatürk'ün Bütün Eserleri – 26*, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Atkins S.E., (2004), *Grey Wolves (Turkey). Encyclopedia of Modern Worldwide Extremists and Extremist Groups*. Westport, Connecticut, Greenwood Press, Westport, Connecticut.
- Bachofen J. J. (1988), *Il matriarcato*, Einaudi, Torino.
- (1989), *Il simbolismo funerario degli antichi*, Guida Editori, Napoli.
- Badiou A. (2006), *Il secolo [2005]*, Feltrinelli, Milano.

- Bagolini L. (1967), *Mito, potere e dialogo. Problemi di scienza politica e di filosofia della pratica*, Il Mulino, Bologna.
- Balandier G. (1992), *Le pouvoir sur scènes*, Balland, Paris.
- Bang W., Rahmeti G.R., (1936), *Oğuz Kağan Destanı*, İÜEF, Türk Dili semineri, İstanbul.
- Bastide R. (1972), *Sociologia e psicoanalisi*, Dedalo libri, Bari.
- Bataille G. (1985), *La struttura psicologia del fascismo*, Andrea Chersi, Brescia.
- (1987), *La letteratura e il male*, SE, Milano.
 - (1990), *La sovranità*, Il Mulino, Bologna.
 - (1992) *La parte maledetta preceduta dalla Nozione di dépense*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Baudelaire C. (1992), *Scritti sull'arte*, Einaudi, Torino.
- Baudrillard J. (1972), *Il sistema degli oggetti*, Bompiani, Milano.
- (1974) *Per una critica dell'economia politica del segno*, Mazzetta, Milano.
 - (1977) *Dimenticare Foucault*, Cappelli, Bologna.
 - (1978), *All'ombra delle maggioranze silenziose ovvero la morte del sociale*, Cappelli, Bologna.
 - (1980) *Simulacri e impostura*, Cappelli, Bologna.
 - (1984) *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano.
 - (1984b) *Le strategie fatali*, Feltrinelli, Milano.
 - (1987) *L'altro visto da sé*, Costa & Nolan, Genova.
 - (1991) *La trasparenza del male*, SugarCo, Milano.
 - (1993) *L'illusione della fine*, Anabasi, Milano.
 - (1995) *Della seduzione*, ES, Milano.
 - (1996) *Il delitto perfetto*, Raffaello Cortina, Milano.
 - (2000) *Lo scambio impossibile*, Asterios, Trieste.
 - (2002) *Lo spirito del terrorismo*, Raffaello Cortina, Milano.
 - (2003) *Power Inferno*, Raffaello Cortina, Milano.
 - (2005) *Violenza del virtuale e realtà integrale*, Le Monnier Università, Firenze.
 - (2006) *Il Patto di lucidità o l'intelligenza del Male*, Raffaello Cortina, Milano.
 - (2008) *La società dei consumi*, Il Mulino, Bologna.
 - (2008b) *L'agonia del potere*, Mimesis Edizioni, Milano – Udine.
- Bayat F., (2006), *Oğuz Destan Dünyası*, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Beckwith C.I., (2011), *Empires of the Silk Road: A History of Central Eurasia from the Bronze Age to the Present*, Princeton University Press.
- Behrens P. (1991), *Arte e tecnica*, in *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco fra Bismarck e Weimar* (a cura di T. Maldonado), Feltrinelli, Milano, pp. 115-30.
- Bellah R. (1967), *Civil Religion in America*, in "Daedalus", XCVI, pp. 1-21.
- Benigno F., Scuccimarra L. (a cura di) (2000) *Simboli della politica*, Viella Ed., Roma.
- Benjamin W. (1966), *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* [1936], Einaudi, Torino.

- (1982), *Per la critica della violenza*, in *Angelus novus*, Einaudi, Torino.
- Bennet W.L. (1980), *Myth, Ritual, and Political Control*, in "Journal of communication", XXX, pp. 166-179.
- Benveniste E. (1976), *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino.
- Berger P. L. e Luckman T. (2000), *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna.
- Biagini A. (2002), *Storia della Turchia contemporanea*, Bompiani, Milano.
- Bianchi Bandinelli R. (1976), *Introduzione all'archeologia*, Laterza, Bari-Roma.
- Blumer H. (1969), *Symbolic Interactionism*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall.
- Bobbio N. (1990), *Saggi su Gramsci*, Feltrinelli, Milano.
- Boccioni U. (2006), *Pittura e scultura futuriste*, Abscondita, Milano.
- Book of Sui*, Vol. 84, citato in Graff David, (2015), "*Bei shi 北史*". In Dien Albert E.; Chennault, Cynthia Louise; Knapp, Keith Nathaniel; Berkowitz, Alan J. (eds.). *Early Medieval Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley, CA: Institute of East Asian Studies, University of California.
- Book of Zhou*, Vol. 50, citato in Graff David, (2015), "*Bei shi 北史*". In Dien Albert E.; Chennault, Cynthia Louise; Knapp, Keith Nathaniel; Berkowitz, Alan J. (eds.). *Early Medieval Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley, CA: Institute of East Asian Studies, University of California.
- Bora T. - Can K. (2004), *Devlet ve Kuzgun, 1990' lardan 2000' lere Mhp*, İletişim, İstanbul.
- Borak S. (1998), *Atatürk'ün Resmî Yayınlarına Girmemiş Söylev Demeç Yazışma ve Söyleşileri*, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Boratav P. (2015), *Halk Geleneğinde Atatürk ve Atatürk Devrimleri*, Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Boschetti A. (2003), Introduzione a *La rivoluzione simbolica di Pierre Bordieu*, a cura di A. Boschetti, Marsilio, Venezia.
- Bourdieu P. (1983), *La distinzione*, Il Mulino, Bologna.
- (1988), *La parola e il potere*, Napoli, Guida.
- (1991), *Language & Symbolic Power* (Edited and Introduced by John B. Thompson), Polity Press, Cambridge, UK.
- (1992), *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino.
- (1998), *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano.
- (1998b), *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano.
- (2003), *Sul potere simbolico*, in *La rivoluzione simbolica di Pierre Bordieu*, a cura di A. Boschetti, Marsilio, Venezia
- (2009), *Ragioni pratiche*, Il Mulino, Bologna
- (2013), *Sullo Stato. Corso al Collège de France. Vol. I (1989-1990)*, Feltrinelli, Milano
- (2017), *La forza del diritto. Elementi per una sociologia del campo giuridico*, Armando Editore, Roma.
- Bozarslan H. (2006), *La Turchia contemporanea*, Il Mulino, Bologna.

- Bozdoğan S. (2001), *Modernism and Nation Building: Turkish Architectural Culture in the Early Republic*, University of Washington Press, Seattle.
- Bozkurt U. (2015), *AKP Rule in the Aftermath of the Gezi Protests*, in David I. and Kumru F. T. (edit by), *'Everywhere Taksim' Sowing the Seeds for a New Turkey at Gezi*, Amsterdam University Press B.V., Amsterdam.
- Buttigieg J. A. (2007), *Il dibattito contemporaneo sulla società civile*, in *Studi gramsciani nel mondo. 2000-2005* (a cura di G. Vacca e G. Schirru), Il Mulino, Bologna.
- Caillois R. (1981), *I giochi e gli uomini. La maschera e la vertigine*, Bompiani, Milano.
- (1995), *I giochi e gli uomini*, Bompiani, Milano.
- Canetti E. (1981), *Massa e Potere*, Adelphi, Milano.
- Cannadine D. - Price S. (1987), *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*, (a cura di), Cambridge University Press
- Carducci M. – Bernardini d'Arnesano B. (2008), *Turchia*, Il Mulino, Bologna.
- Cassirer E. (1971), *Il mito dello Stato*, Longanesi, Milano.
- Castoriadis C. (1995), *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Cerami C. (2018), *Turchia e guerra fredda. Il «cambio di metodo» e la transizione degli anni Settanta (1973-1980)*, Mondadori, Milano.
- Cevizoğlu H (2001), *Generalinden 28 Şubat İtirafı: «Post-modern Darbe»*, Ceviz Kabuğu, Ankara.
- S. Ciddi (2009), *Kemalism in Turkish Politics: The Republican People's Party, Secularism and Nationalism*, Routledge, Oxon - New York.
- Chabod F. (2002), *L'idea di nazione*, Laterza, Roma-Bari.
- Ciacci M. (1983), *Significato e interazione: dal behaviorismo sociale all'interazionismo simbolico*, in M. Ciacci (a cura di), *Interazionismo simbolico*, Il Mulino, Bologna.
- Cicerone (1992), *I doveri*, Rizzoli Milano.
- (1993), *L'amicizia*, Newton Compton, Roma.
- Cizre Ü. (2007), *Secular and Islamic Politics in Turkey. The Making of the Justice and Development Party*, Routledge, London.
- Clastres P. (1984), *La società contro lo stato. Ricerche di antropologia politica*, Feltrinelli, Milano.
- Clifford J. (1993), *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Cohen, A. (1974), *Two-dimensional man: an essay on the anthropology of power and symbols in complex society*, University of California Press, Berkeley, Cal.
- Combs C.C., Slann M. (2007), *"Grey Wolves". Encyclopedia of terrorism*, Facts On File, New York.
- Comte A. (2001), *Discorso sullo spirito positivo*, Laterza, Roma-Bari.
- Coomaraswamy A. K. (2011), *La danza di Siva*, Adelphi, Milano.
- Crespi F. (1994), *Le vie della sociologia*, Il Mulino, Bologna.

- David I. - Toktamış K- T. (edit by) (2015), *'Everywhere Taksim' Sowing the Seeds for a New Turkey at Gezi*, Amsterdam University Press B.V., Amsterdam.
- Debord G. (1997), *La società dello spettacolo*, Baldini Castoldi Dalai, Milano.
- Deleuze G. (1975), *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano.
- Demir Ş. S. (2020), *Tek Adam Mustafa Kemal (1881-1919)*, (Cilt 1), Remzi Kitabevi, İstanbul.
- (2019) *Menderes'in Dramı?*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Derleyen, G. – Köklügiller A. (a cura di) (2010), *Dünya'nın Gözünde Atatürk*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul.
- Demostene (1924), *Orazione per la Corona*, Ausonia, Roma.
- Destro A. (2012), *I volti della Turchia. Come cambia un paese antico*, Carocci, Roma.
- Detienne M. (2017), *L'invenzione della mitologia*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Dewey J. (2010), *Arte come esperienza* [1934; 1987], Aesthetica edizioni, Palermo.
- Dilipak A. (1988), *Bir Başka Açıdan Kemalizim*, Beyan, İstanbul.
- Dreyfus H. L. – Rabinow P. (1989), *La ricerca di Michel Foucault*, Ponte alle grazie, Firenze.
- Dumont P. (1984), *The Origin of Kemalist Ideology*, in J. M. Landau (a cura di), *Atatürk and the Modernization of Turkey*, Westview Press, Boulder (CO), pp. 21-44.
- Durkheim É. (1963), *Le forme elementari della vita religiosa*, Ed. di Comunità, Milano.
- (1989), *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Milano.
- (2009), *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, ETS, Pisa.
- Eco U. (1999), *Trattato di semiotica generale*, Bompiani, Milano.
- Edelman M. (1987), *Gli usi simbolici della politica*, Guida, Napoli.
- Elias N. (1980), *La società di corte*, Il Mulino Bologna.
- (1990), *Che cos'è la sociologia*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- (1998), *Teoria dei simboli*, Il Mulino, Bologna.
- (2010), *Potere e civiltà*, Il Mulino, Bologna.
- Elster J. (1989), *Uva acerba. Versioni non ortodosse della razionalità*, Feltrinelli, Milano.
- Emerson, M. O., Monahan, S. C., e Mirola, W. A. (2011), *Religion matters: What sociology teaches us about religion in our world*, Routledge Upper Saddle River, NJ.
- Epitteto (1993), *Il Manuale*, Stampa Alternativa, Viterbo.
- Facchini F. (2015), *Simbolismo e tecnologia nell'uomo preistorico*, in AA.VV., *Julien Ries. Le sfide dell'antropologia simbolica*, Jaca Book, Milano, 2015, pp. 11-20.
- Farro A. L. - Demirhisar D. G., *The Gezi Park movement: a Turkish experience of the twenty-first-century collective movements*, in "International Review of Sociology/ Revue Internationale de Sociologie", N. 1, vol. 24, March 2014, pp. 176-190.
- Fedel G. (1991), *Simboli e politica*, Morano Editore, Napoli.

- Ferrero G. (1893), *I Simboli. In rapporto alla storia e filosofia del Diritto alla Psicologia e alla Sociologia*, Fratelli Bocca, Torino.
- Filippini M. (2011), *Gramsci globale*, Odoya, Bologna.
- Finley M. L. (1992), *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Mondadori, Milano.
- Finkle A. (1990), *Turkish State, Turkish Society*, Routledge, Londra.
- Firth R. (1977), *I simboli e le mode*, Laterza, Roma-Bari.
- P. A. Florenskij, *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, Bollati-Boringhieri, Torino, 2007.
- Fortes M. - Evans-Pritchard E.E. (1940), *African political systems* (a cura di), Oxford, U.K.
- Foucault M. (1972), *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino
- (1976), *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino.
 - (1980), *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano.
 - (1994), *La verità e le forme giuridiche*, La città del sole, Napoli.
 - (1998), *Che cos'è l'illuminismo?* (1984), in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Feltrinelli, Milano, pp. 217-232.
- Galip R., (1933), *Türk Tarihi*, Arkeologya ve Etnografya Dergisi 1, İstanbul.
- Geertz, C. (1987), *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna.
- (1985) *Local knowledge. Further essays on interpretive anthropology*, BasicBook, New York.
- Gentile E. (1993), *Il culto del littorio*, Laterza, Roma-Bari.
- Georgeon F. - Dumont P. (sous la dir. de) (1997), *Vivre dans l'Empire ottoman. Sociabilités et relations intercommunautaires (XVIII-XX siècles)*, L'Harmattan, Paris.
- Gerçek F., (1999), *Türk Müzeciliği*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Gervers M., Schlep W. (2000), *Religion, Customary Law, and Nomadic Technology*, Joint Centre for Asia Pacific Studies, Toronto.
- Girard R. (1965), *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Milano, Bompiani.
- (1990), *Shakespeare, Les feux de l'envie*, Grasset, Paris.
- Gökarişel B., Secor A., (2014), *The Veil, Desire, and the Gaze: Turning the Inside Out*, Signs, Vol. 40, No. 1, Autunno.
- Göl A., (2009), *The Identity of Turkey: Muslim and Secular*, Third World Quarterly, Vol. 30, No. 4.
- Göle N., (1991), *Modern Mahrem, Medeniyet ve Örtünme*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Grassi F. (2008), *Atatürk. Il fondatore della Turchia moderna*, Salerno Editrice, Roma, 2008.
- Gramsci A. (1975), *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino.
- (2014), *Lettere dal carcere*, Einaudi, Torino.
- Green M. E. (2007), *Sul concetto gramsciano di "subalterno"*, in *Studi gramsciani nel mondo. 2000-2005* (a cura di G. Vacca e G. Schirru), Il Mulino, Bologna, pp. 199-232.
- Guha R. (1989), *Dominance without Hegemony and Its Historiography*, in *Subaltern Studies VI*, Oxford University Press, New Delhi, pp. 210-306.

- (2002), *La prosa della contro-insurrezione*, in Guha R. – Spivak G. C. (2002), *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, cit. pp. 43-102.
- Guha R. - Spivak G. C. (2002), *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, con introduzione di E. W. Said, ombre corte, Verona.
- Gurvitch G. (1965), *La vocazione attuale della sociologia*, Il Mulino, Bologna.
- Günsel R., C. Max Kortepeter M. (1986), *The Transformation of Turkish Culture: The Atatürk Legacy*, Kingston Press, Princeton.
- Gürbilek N. (1992), *Vitrinde Yaşamak*, Metis, İstanbul.
- Granet M. – Mauss M. (1975), *Il linguaggio dei sentimenti*, Adelphi, Milano.
- Gropius W. (1991), *Il contributo delle strutture industriali alla formazione di un nuovo stile* [, in *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco fra Bismarck e Weimar* (a cura di T. Maldonado), Feltrinelli, Milano, pp. 202-7.
- (2004), *La nuova architettura e il Bauhaus* [1935], Abscondita, Milano.
- Grossi P. (2004), *Prima lezione di diritto*, Laterza, Roma-Bari.
- Guterbock H.G., (1942), *Siegel aus Boğazköy, Zweiter Teil*, Berlin.
- Habermas J. (2009), *Dall'impressione sensibile all'espressione simbolica. Saggi filosofici*, Laterza, Roma-Bari.
- (2015), *Verbalizzare il sacro*, Laterza, Roma-Bari.
- Harrison S. (1995), *Four types of symbolic conflict*, in “Journal of the Royal Anthropological Institute”, nuova serie, I, pp. 255-272.
- Henry B. (2000), *Mito e identità. Contesti di tolleranza*, Edizioni ETS, Pisa.
- Hermet G. (2001), *Les populismes dans le monde. Une histoire sociologique del XIXe-XXe siècles*, Fayard, Paris.
- Hildebrand von A. (2001), *Il problema della forma nell'arte figurativa* [1893], Aesthetica edizioni, Palermo.
- Hillman J. (1991), *Ananke e Atena. La necessità della psicologia anormale* in *La vana fuga dagli dei*, Adelphi, Milano.
- Hirschman A. O. (1983), *Felicità privata e felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna.
- History of Northern Dynasties Vol. 99* citato in Wu, Huaiqi; Zhen, Chi,(2018), *An Historical Sketch of Chinese Historiography* (e-book), Springer, Berlin.
- Hizal M. - Başoglu T. (1983), *Cumhuriyet Döneminde Heykelcilik*, in *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim, İstanbul.
- Hobsbawm E.J. (1995), *Gramsci in Europa e in America*, Laterza, Roma-Bari.
- (2002) *Nazioni e nazionalismi dal 1780. Programma, mito, realtà*, Einaudi, Torino.
- Hofmann W. (2003), *I fondamenti dell'arte moderna*, Donzelli, Roma.
- Horkheimer M. – Adorno T. W. (1966), *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino.

- Hume D. (1992), *Trattato sulla natura umana*, in *Opere*, Laterza, Roma-Bari.
- Hyde L. (2005), *Il dono. Immaginazione e vita erotica della proprietà*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Huizinga (1973), *Homo ludens*, Einaudi, Torino.
- Hunter Shireen T. (2010), *La politica estera dell'Iran nell'era post-sovietica: resistere al nuovo ordine internazionale*, ABC-CLIO, Santa Barbara, California.
- Irak D. (2016), *A Close-Knit Bunch: Political Concentration in Turkey's Anadolu Agency through Twitter Interactions*, Turkish Studies, Volume 17, Issue 2, Routledge, London.
- İnan A., (1969), *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*, İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara.
- (1971), *Mustafa Kemal Atatürk'ten Yazdıklarım*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Izzo A. (1994), *Storia del pensiero sociologico*, Il Mulino, Bologna.
- Jacob J. D., (2006-07), *Conflicting Voices: A Study of Youth Perspectives on Contemporary Turkish Politics*, in "Turkish Policy Quarterly", 5, 4.
- Jacoby T. (2004), *Social Power and Turkish State*, Frank Cass, London.
- James W. (1994), *Pragmatismo*, Il Saggiatore, Milano.
- Jenkins R. (2008), *Social Identity*, Routledge, London e New York.
- Jullien F. (2010), *L'universale e il comune. Il dialogo tra culture*, Laterza, Roma-Bari.
- (2018), *Alterità*, Mimesis, Milano–Udine.
- Jung D. - Piccoli W. (2001), *Turkey at the Crossroads: Ottoman Legacies and a Greater Middle East*, Zed Books, London-New York.
- Kantorowicz E. H. (2006), *Laudes Regiae. Uno studio sulle acclamazioni liturgiche e sul culto del sovrano nel Medioevo*, Edizioni Medusa, Milano.
- Karagöz Ş., (1999), *İdol Dergisi*, Sayı 2, s.22-24.
- Karakurt D., (2011), *Türk Söylence Sözlüğü (Turkish Myths Glossary)*, Turkish Mythology and Legends, Open Library, OL25430196M.
- Karasulu A. (2014), *'If a leaf falls, they blame the tree': scattered notes on Gezi resistances, contention, and space*, in "International Review of Sociology/ Revue Internationale de Sociologie", N. 1, vol. 24, March 2014, pp. 164-176.
- Karpat K.H. (2000) (a cura di) *Ottoman Past and Today's Turkey*, Brill, Leiden.
- (2017), *Türk Demokrasi Tarihi, Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Kazancıgil A., Özbudun E. (eds) (2006), *Atatürk: Founder of a Modern State*, Hurst and Co., London.
- Kelsen H. (1984), *Essenza e valore della democrazia*, in H. Kelsen, *La democrazia*, Il Mulino, Bologna.
- Kertzer D. (1974), *Politics and Ritual: The Communist Festa in Italy*, in "Anthropological Quarterly", vol. 47, n. 4, 1974, pp. 374-389.

- (1989), *Riti e simboli del potere*, Laterza, Roma-Bari.
- (1996), *Politics and symbols: the Italian communist party and the fall of communism*, New Haven, Conn.
- Kılıçbay B., Binark M. (2002), *Consumer Culture, Islam and the Politics of Lifestyle: Fashion for Veiling in Contemporary Turkey*, *European Journal of Communication*, 17(4).
- Koçak C. (1996), *Türkiye’de Millî Şef Dönemi (1938-1945)*, İletişim, İstanbul.
- Kolasin Ö. (2016), *Il Grifo, potere simbolico, mito e storia*, Morlacchi, Perugia.
- (2017), *Attualità dell’interazionismo simbolico*, in *Post-modernità e mondi sociali. Nuovi orientamenti di teoria sociologica* (a cura di F. Cuculo), Morlacchi, Perugia.
- (2017), *L’identità moderna e le sue origini*, Morlacchi, Perugia.
- Kongar E. (2012), *21. Yüzyılda Türkiye*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- (2016), *Devrim Tarihi ve Toplum Bilinci Açısından Atatürk*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Köker L. (1990), *Modernleşme, Kemalizm ve demoktasi*, İletişim, İstanbul.
- Lallement M. (1996), *Le idee della sociologia. Testi e storia / II. Da Parson ai contemporanei*, Edizioni Dedalo, Bari.
- Laut J.P., (1996), *Vielfalt türkischer Religionen*, Spirita 10.
- Loraux N. (1998), *Nati dalla terra. Mito e politica ad Atene*, Meltemi, Roma.
- Lasswell H., Kaplan A. (1997), *Potere e società. Uno schema concettuale per la ricerca politica*, Il Mulino, Bologna.
- La Torre M. (2006), *La crisi del Novecento. Giuristi e filosofi nel crepuscolo di Weimar*, Dedalo, Bari.
- Lewis B., (1984) *The Jews of Islam*, Princeton University Press, Princeton.
- Lombardi Satriani L. M. (1997), *La festa dello sguardo, lo sguardo della festa*, in A. Arino e L. M. Lombardi Satriani (a cura di), *L’utopia di Dioniso. Festa tra tradizione e modernità*, Meltemi, Roma.
- Lucrezio (1992), *De rerum natura*, Mondadori, Milano.
- Lukes S. (1975), *Political Ritual and Social Integration*, in “Sociology”, 9, pp. 289-308.
- MacMullen R. (1991), *La corruzione e il declino di Roma*, Il Mulino Bologna.
- Manaz A. (2010), *Atatürk Reformaları ve İslam*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul.
- Mango A. (2004), *The Turks Today*, John Murray, London.
- Marchetti M. C. (2020), *Moda e politica. La rappresentazione simbolica del potere*, Meltemi, Milano.
- Marci T. (2014), *Codificazione artistica e figurazione giuridica. Dallo spazio prospettico allo spazio reticolare*, Giappichelli, Torino.
- Mardin Ş. (2006), *Religion, Society, and Modernity in Turkey*, Syracuse University Press, Siracusa.
- Mauss, M. (1965), *Saggio sul dono (1923-24)*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino.
- Mead G.H. (1972), *Mente, sé e società*, Giunti-Barbèra, Firenze.
- Mehmet Ö., (1999), *Atatürk and Museums, our Turkey*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Meltzer B. N., Petras J. W. e Reynolds L. T. (1980), *L'interazionismo simbolico: genesi, sviluppi e valutazione critica* (a cura di M. Melone), Franco Angeli, Milano.
- Meydan S. (2012), *İşte Türkiye'nin Kurtuluş Reçetesi, Akıllı Kemal, Atatürk'ün Akıllı Projeleri*, İnkılap Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret AŞ, İstanbul.
- (2019), *Hafıza, Yakın Tarihin Kitabı*, İnkılap Kitabevi, İstanbul.
- Mills C. W. (1973), *L'immaginazione sociologica*, Il Saggiatore, Milano.
- Miyasoğlu M., (1999), *Dede Korkut Kitabı*, Akçağ Yayınları, Türkiye.
- Mondolfo R. (1962), *Da Ardigò a Gramsci*, Nuova accademia editrice, Milano.
- Mongardini C. (1969), *Ideologia e società*, Bulzoni Editore, Roma.
- Monti E. (1988), *Le radici dell'interazionismo simbolico americano contemporaneo*, Franco Angeli, Milano.
- Möhler J. A. (2018), *Simbolica. Esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali pubblici*, Jaca Book, Milano.
- Morin, E. (1963), *L'industria culturale*, Il Mulino, Bologna.
- Mosse, G. (1984), *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania*, Il Mulino, Bologna.
- Mouffe C. (2019), *La sfida del populismo*, Castelvecchi, Roma.
- (2020) *Politica e passioni. Il ruolo degli affetti nella prospettiva agonistica*, Castelvecchi, Roma.
- Muthesius H. (1991), *L'importanza delle arti applicate [1907]*, in *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco fra Bismarck e Weimar* (a cura di T. Maldonado), Feltrinelli, Milano, pp. 80-95.
- Murat O., (2002), *The Turks: Early ages*, Yeni Türkiye, Ankara.
- Murray O. (1993), *La città greca*, Einaudi, Torino.
- Navaro-Yahin Y., (2002), *The Market for Identities: Secularism, Islamism, Commodities*. In D. Kandiyoti and A. Saktanber (ed.) *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey*, I.B. Tauris, London.
- Ocak M. (2002), *The Turks: Early ages*, Yeni Türkiye, Ankara.
- Olson E. A., (1985), *Muslim Identity and Secularism in Contemporary Turkey: "The Headscarf Dispute"*, Anthropological Quarterly. Vol. 58, No. 4, Self & Society in the Middle East, Ottobre.
- Oran B. (a cura di) (2002), *Türk Dış Politikası, Kurtuluş Savaşından Bugüne. Olgular, Belgeler, Yorumlar, İletişim, İstanbul*.
- Ortaylı İ., (1970), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet, Tanzimattan Cumhuriyete Ansiklopedisi*, Ankara.
- Ortega Y Gasset J. (2007), *L'origine sportiva dello Stato*, SE, Milano, 2007.
- (2007b), *Goya, Abscondita*, Milano.
- Özçelik H. (2011), *1938-1960 Yılları Arasında Atatürk Devrimlerine Karşı Faaliyetler*, Aydın Üniversitesi Dergisi, İstanbul.
- Özdil Y. (2018), *Mustafa Kemal*, Kırmızı Kedi Yayınevi, İstanbul.

- Öztürk Ö. (2009), *Foklör ve Mitoloji Sözlüğü*, Phoenix Yayınları, Ankara.
- Özyürek E. (2006), *Nostalgia for the Modern, State Secularism and Everyday Politics in Turkey*, Duke University Press, Durham-London.
- Østergaard-Nielsen E. (2003), *Transnational Politics: The Case of Turks and Kurds in Germany*, Routledge, London.
- Paksoy H. B. (2005), *Lectures on Central Asia*, Carrie/ European University Institute, Firenze.
- Pamuk M. (2001), *Yasakli Umut. Recep Tayyip Erdoğan*, Birey, İstanbul.
- Pamuk O. (2015), *La stranezza che ho nella testa*, Einaudi, Torino.
- Pareto V. (1978), *Compendio di sociologia generale*, Einaudi, Torino.
- Parla T. (1992), *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları. III: Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP’nin Altı Oku*, İlteşim, İstanbul.
- Park B. (2012), *Modern Turkey. People, State and Foreign Policy in a Globalized World*, Routledge, London.
- Peirce C. S. (2000), *Che cos’è il pragmatismo*, in C. S. Peirce – W. James, *Che cos’è il pragmatismo* (a cura di F. Vimercati, presentazione di C. Sini) Jaca Book, Milano.
- (2000b), *Questioni di pragmaticismo*, in C. S. Peirce – W. James, *Che cos’è il pragmatismo* (a cura di F. Vimercati, presentazione di C. Sini) Jaca Book, Milano.
- Pehlivan B. - Terkoğlu B. (2019), *Metastaz*, Kırmızı Kedi Yayınevi, İstanbul.
- Pelayo M. G. (1970), *Miti e simboli politici*, Borla, Torino.
- Perrotta R. (1988), *Interazionismo simbolico. Concetti sensibilizzanti e ricercar empirica*, CUECM, Catania.
- Phillips D. L. (2017), *Erdoğan. L’incerto alleato*, LEG Edizioni, Gorizia.
- Piazzesi C. (2003), *Abitudine e potere. Da Pascal a Bourdieu*, ETS, Pisa.
- Polanyi, K. (1980), *Economie primitive, arcaiche e moderne*, Einaudi, Torino.
- (1983), *La sussistenza dell'uomo*, Einaudi, Torino.
- Porfirio (1986), *L’antro delle Ninfe*, Adelphi, Milano.
- Poyraz E. (2013), *Atatürk’ün İletişim Stratejisi ve Stratejik Hedefi Hakkında Bir Analiz (An Analysis of the Communication Strategies and the Strategic Objectives of Atatürk)* in 21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum (Education and Society in the 21 st Century), Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (The Journal of Education Science and Social Research), Vol.1, n.4, Spring 2013, Ankara.
- Price P. (1958), *Storia della Turchia. Dall’Impero alla Repubblica*, Cappelli, Bologna.
- Rock P. (1979), *The Making of Symbolic Interactionism*, Palgrave Macmillan, London.
- Roxburgh D. J. (ed.), (2005), *Turks, A Journey of a Thousand Years*. Royal Academy of Arts, London.

- Sandstrom K. L., Martin D. D., Fine G. A. (2001), *Symbolic Interactionism at the End of the Century*, in G. Ritzer, B. Smart (a cura di), *Handbook of Social Theory*, Sage, London.
- Sardar M. (2000), *Art and Nationalism in Twentieth-Century Turkey*, In Heilbrunn Timeline of Art History, New York: The Metropolitan Museum of Art –. http://www.metmuseum.org/toah/hd/anrt/hd_anrt.htm (October 2004)
- Schmitt C. (1972), *Il concetto di 'politico' (1932)*, in *Le categorie del 'politico'* (a cura di G. Miglio e P. Schiera), Il Mulino, Bologna.
- (2005), *Stato, movimento, popolo*, in C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso, Saggi e interviste*, a cura di G. Agamben, Neri Pozza, Vicenza.
- (2006), *Gli intellettuali tedeschi, 1933*, in C. Angelino, a cura di, *Carl Schmitt sommo giurista del führer. Testi antisemiti (1933-1936)*, Il Melangolo, Genova.
- (2013), *L'unità del mondo. Sulla globalizzazione e altri scritti [1933-1962]*, PGRECO Edizioni, Milano.
- Schweizer G. (2018), *Capire la Turchia. Da Atatürk a Erdoğan*, Beit, Trieste.
- Sears D. (1993), *Symbolic politics*, in *Explorations in political psychology* (a cura di S. Iyengar e W. McGuire), Durham, N.C.
- Segalen V. (2001), *Saggio sull'esotismo*, ESI, Napoli.
- Seneca (1994), *De Beneficiis*, in *Tutti gli scritti* (a cura di G. Reale), Rusconi, Milano.
- (1994b), *Lettere a Lucilio*, Rizzoli, Milano.
- Senofonte (1991), *Economico*, Rizzoli, Milano.
- Shaw S., (1977), *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Shannon S., (2015), *Turkey's Grandmaster of Symbols*, Ozy, A Modern Media Company.
- Shils E. - Young M. (1953), *The meaning of coronation*, in "Sociological review", I, pp. 63-81.
- (1975), *Center and Periphery Essays in Macrosociology*, University of Chicago Press, Chicago and London.
- Simmel G. (1984), *Filosofia del denaro*, UTET, Torino.
- Sini C. (2000), Presentazione a C. S. Peirce – W. James, *Che cos'è il pragmatismo* (a cura di F. Vimercati) Jaca Book, Milano.
- Smelser N. K. (1996), *La sociologia*, Laterza, Roma-Bari.
- Sorel G. (2006), *Riflessioni sulla violenza (1908)*, in *Scritti politici* (a cura di R. Vivarelli), UTET, Torino.
- Starobinski, J. (1995), *A piene mani. Dono fastoso e dono perverso*, Einaudi, Torino.
- Supiot A. (2006), *Homo juridicus. Saggio sulla funzione antropologica del Diritto*, Bruno Mondadori, Milano.

- Tanpinar A. H. (2014), *L'istituto per la regolazione degli orologi*, Einaudi, Torino.
- Teige K. (1982), *Arte e ideologia. 1922-1933*, Einaudi, Torino.
- Tekeli S. (2005), *Atatürk ve Anadolu Ajansı*, Anadolu Ajansı Yayınları, Ankara.
- Temelkuran E. (2018), *Turchia folle e malinconica*, Spider&Fish, Firenze.
- (2019), *Come sfasciare un paese in sette mosse. La via che porta dal populismo alla dittatura*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Temel M. (2007), *Atatürk Devrimlerinin Çin Aydınlarınca Algılanışı ve XX. Yüzyılın İlk Yarısındaki Türk-Çin İlişkilerine Yansıması*, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 21, pp.105-123.
- Thomas Y. (2016), *Fictio legis, Quodlibet*, Macerata.
- Todorov T. (2007), *Avanguardie artistiche e dittature totalitarie*, Le Monnier Università, Firenze.
- Touzanne J.-P. (2001). *L'islamisme turc*, L'Harmattan, Paris.
- Toynbee A. J. (1953), *The World and the West*, Oxford University Press, Oxford.
- Trinchese S. (2005) (a cura di), *Mare Nostrum. Percezione Ottomana e Mito Mediterraneo in Italia all'Alba del '900*, Milano, Guerini e Associati.
- (2012) (a cura di), *Turchia d'Europa, Le ragioni di un ritorno*, Mesogea, Messina.
- (2014), *Turchia d'Europa. Storia di un Malinteso*, in E. Fazzini (a cura di), *Culture del Mediterraneo. Radici, contatti, dinamiche*, LED, Milano.
- Tunaya T. Z. (1952), *Türkiye'de siyasi partiler 1859-1952*, İstanbul.
- Tunçay M. (1981), *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'min Kurumlasi (1923-1931)*, Yurt, Ankara.
- Turner V. (1976), *La foresta dei simboli*, Morcelliana, Brescia.
- Ülger E. (2018), *Atatürk'ün Evrensel Kişiliği, Dünya'da Atatürk*, Halk Kitabevi, İstanbul.
- Vaughin F.C., (2005), *The Turks in World History*. Oxford University Press, Oxford.
- Veblen T (1981), *La teoria della classe agiata*, Einaudi, Torino.
- Veyne P (1984), *Il pane e il circo*, Il Mulino, Bologna.
- (1994), *La vita privata nell'impero romano*, Mondadori, Milano.
- (1998), *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, Ombre corte edizioni, Verona.
- (2010a), *Quando l'Europa è diventata cristiana (312-394)*, Garzanti, Milano.
- (2010b), *Foucault. Il pensiero e l'uomo*, Garzanti, Milano.
- Villa M. (2013), *La festa del partito*, in AA.VV., *La festa. Raccogliersi, riconoscersi, smarrirsi* (a cura di S. Petrosino), Jaca Book, Milano, pp. 183-199.
- Walzer M. (1967), *On the role of symbolism in political thought*, in "Political science quarterly", LXXXII, pp. 191-205.
- Weber M. (1948), *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino.
- (1961) *Economia e società*, Comunità, Milano.

- (1992), *Storia economica e sociale dell'antichità*, Ed. Riuniti, Roma.
- Weitz E. D. (2008), *La Germania di Weimar. Utopia e tragedia*, Einaudi, Torino.
- White J. B. (2002), *Islamist Mobilization in Turkey: a study in vernacular politics*, University of Washington Press.
- Wind E. (1997), *Arte e anarchia*, Adelphi, Milano.
- Wunenburger J.-J. (1999), *Filosofia delle immagini*, Einaudi, Torino.
- Yanuk L. K. (2015), *Humour as Resistance? A Brief Analysis of the Gezi Park Protest Graffiti*, in David I. and Kumru F. T. (edit by), *'Everywhere Taksim' Sowing the Seeds for a New Turkey at Gezi*, Amsterdam University Press B.V., Amsterdam.
- Yavuz M. H. (2006), *The Renaissance of Religious Consciousness in Turkey: Nur Study Circles*, in Göle N. e Ammann L., (ed.) *Islam in Public: Turkey, Iran and Europe*, İstanbul Bilgi University Press, İstanbul.
- Yıldırım D., (2002), *"Ergenekon Destanı", Türkler, Vol. 3, Yeni Türkiye*, Ankara.
- Yılmaz H. (2013), *Becoming Turkish: Nationalist Reforms and Cultural Negotiations in Early Republican Turkey 1923-1945*, Syracuse University Press, Syracuse.
- Yılmaz K., (2009), *The Emergence and Rise of the Conservative Elite in Turkey*, in "Insight Turkey", 11, 2.
- Yücekök A. N. (1971), *Türkiye'de din ve siyaset*, Gerçek, İstanbul.
- Zanker P. (2018), *Augusto e il potere delle immagini*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Zarcone T. (2004), *La Turquie moderne et l'Islam*, Flammarion, Paris.
- Zürcher E. J. (2016), *Porta d'Oriente. Storia della Turchia dal Settecento a oggi*, Donzelli, Roma.

Indice:

Introduzione

PARTE I

L'universo del simbolo: ambiti, prospettive e teorie del simbolico

Capitolo I

Dalla “svolta linguistica” all’ermeneutica. Le “forme simboliche”, le “immagini di pensiero”, la “potenza evocativa dei simboli” e la “relazione simbolica” come struttura della condizione umana. Prospettive filosofiche

- I.1) Introduzione
- I.2) Ernst Cassirer e “La filosofia delle forme simboliche”
- I.3) Walter Benjamin e Il dramma barocco tedesco
- I.4) L’ermeneutica e la comprensione della dimensione simbolica nell’esperienza umana
- I.5) La realtà come rete di relazioni. La concezione del simbolismo di Alfred N. Whitehead

Capitolo II

Le culture dei simboli.

Teorie e ricerche nell’ambito della storia delle civiltà, delle religioni, della critica dell’arte, della letteratura e degli studi giuridici, politici, mitologici e culturali

- II.1) Prospettive e tendenze dell’analisi simbologica. Breve introduzione agli studi novecenteschi e ai loro contesti culturali
- II.2) Gli studi mitologici e la simbologia del mito
- II.3) Aby Warburg e la cultura dei simboli
- II.4) Ernst Kantorowicz e i fondamenti simbolici delle forme di rappresentazione teologico-politiche
- II.5) Pavel A. Florenskij e la metafisica concreta del simbolo come sostanza della verità
- II.6) *Symbolos* e *symbolon* nella prospettiva critica di Northrop Frye

Capitolo III

Il simbolo nella psicologia del profondo. Gli studi psicoanalitici

III.1) Introduzione

III.2) La simbolica dell'inconscio nella psicoanalisi di Freud

III.3) Immaginario e simbolico nella teoria di Lacan

III.4) Simboli e archetipi nella psicologia analitica da Jung a Hillman

Capitolo IV

Gli studi antropologici

IV.1) Introduzione

IV.2) L'ordine dello scambio e il simbolico nello strutturalismo di Lévi-Strauss

IV.3) Simbolo e natura nell'antropologia di Mary Douglas

IV.4) Le teorie del simbolico nella prospettiva di Rymond Firth

Capitolo V

Gli studi linguistici/semiologici

V.1) Il problema del simbolo negli studi linguistici e semiologici. Alcune riflessioni.

V.2) Todorov e l'apertura interdisciplinare degli studi semiologici

V.3) Émile Benveniste e la funzione simbolizzatrice del linguaggio

V.4) Roland Barthes e la semiologia come critica sociale

V.5) La "semanalisi" critica di Julia Kristeva

PARTE II

Sociologia dei processi simbolici

Capitolo I

La Sociologia come scienza dei simboli

I.1) Introduzione

I.2) La dimensione simbolica della società

I.3) "Visibilità" dei simboli e "invisibilità" del sociale

Capitolo II

Alcune linee della sociologia del simbolico: prospettive e tendenze

- II.1) Introduzione
- II.2) La prospettiva interazionista nell'analisi dei comportamenti simbolico-sociali
 - II.2.1) Dal pragmatismo a George Herbert Mead
 - II.2.2) Sviluppi dell'interazionismo simbolico
 - II.2.3) Percorsi dell'interazionismo simbolico
- II.3) La "sfida simbolica" nella teoria dello scambio di Jean Baudrillard
 - II.3.1) Ordine simbolico e dualità radicale
 - II.3.2) L'ordine della metastasi
 - II.3.3) Il principio del Male e lo spettro del terrore
 - II.3.4) Verso una «teoria fatale»
- II.4) Potere e violenza simbolica negli studi di Pierre Bourdieu
 - II.4.1) La dimensione simbolica del dominio
 - II.4.2) La violenza simbolica
 - II.4.3) I campi del potere simbolico: linguaggio, famiglia, educazione, stato e diritto.

Capitolo III

Verso una sociologia archeologica

- III.1) Sociologia critica e prospettiva interdisciplinare: la condizione simbolica dei processi sociali
- III.2) L'esperienza simbolica come condizione sociale: sociologia e immaginazione
- III.3) Archeologia dei processi simbolici
- III.4) Brevi questioni di metodo

PARTE III

Simbolismo politico

Capitolo I

La dimensione simbolica dei processi politici

- I.1) Simbolismo e politica: per una definizione di campo
- I.2) La politica come processo simbolico
- I.3) Fenomenologia del simbolico e funzione dei simboli nel processo di integrazione politica
- I.4) Mito e simbolo nell'esperienza politica
- I.5) Il simbolismo nei rituali politici

Capitolo II
Dinamiche e sfere del potere simbolico

- II.1) Ideologia e simboli del mito nazionalista
- II.2) Prestazioni evergetiche e pubbliche elargizioni come pratiche simboliche del potere
- II.3) “Egemonia” e dominio simbolico
- II.4) L’arte “totale” come costruzione simbolica del corpo politico-sociale
- II.5) La dimensione simbolica del populismo

PARTE IV
Il simbolismo politico in Turchia
Capitolo I
Profilo storico, politico e culturale della Turchia moderna

- I.1) Dall’identità ottomana all’identità turca
- I.2) Il “Padre della nazione”: Mustafa Kemal Atatürk
- I.3) Nazionalismo e laicità Kemalista
- I.4) Pluripartitismo, battaglie ideologiche, colpi di stato e regimi militari
- I.5) Nascita, sviluppo e consolidamento dell’AKP: il “neo-islamismo” e il “neo-ottomanismo” di Erdoğan

Capitolo II
Il laboratorio simbolico della Turchia moderna

II. 1) Politica e simbolismo religioso

- II.1.1) Simbolismo religioso pre-islamico anatolico
- II.1.2) Mitologia turca
- II.1.3) Santa Sofia
- II.1.4) Indumenti come simboli
- II.1.5) Simboli del neo islamismo

II. 2) Simboli della nazione

- II.2.1) Inno
- II.2.2) bandiera
- II.2.3) Il voto
- II.2.4) Simbolismo partitico
- II.2.5) Monete e banconote

II.3.1) Riti e feste come celebrazioni simboliche

- II.3.1.1) 23 Aprile: Festa della sovranità nazionale e dei bambini
- II.3.1.2) 29 Ottobre: Festa della Repubblica
- II.3.1.3) 30 agosto: la Festa della Vittoria
- II.3.1.4) 19 Maggio: festa della commemorazione di Atatürk, della Gioventù e dello Sport
- II.3.1.5) Anniversario del 15 luglio: Giornata della Democrazia e dell'Unità Nazionale

II.3.2) Riti e simboli di contestazione e protesta

- II.3.2.1) Simboli di protesta
- II.3.2.2) La protesta di Gezi Park: l'umorismo come pratica simbolica di resistenza
- II.3.2.3) La marcia della giustizia

II. 4) La costruzione simbolica della realtà sociale

II.4.1) Arte, urbanistica e stili architettonici

- II.4.1.1) Arte e nazionalismo
- II.4.1.2) Istanbul: "città-simbolo"
- II.4.1.3) Ankara: "capitale-simbolo"
- II.4.1.4) Altre "città-simbolo"

II.4.2) Monumenti e opere pubbliche di valore simbolico

II.4.3) L'inizio della museologia

II.4.4) Propaganda e Comunicazione

- II.4.4.1) Il "mezzo di comunicazione" di Atatürk: "La Voce dell'Anatolia"
- II.4.4.2) Simbolismo e industria culturale

II. 5) Il culto della personalità

- II.5.1) Mustafa Kemal Atatürk
- II.5.2) L'ascesa politica di Recep Tayyip Erdoğan

Conclusioni

Bibliografia