

Adriano Santiemma

Attualità di una storicizzazione

[Estratto da «Dario Sabbatucci e la storia delle religioni»
(a cura di I.Baglioni-A.Cocozza), Roma: Bulzoni, 2006]

Ho sempre saputo che avrei provato una notevole difficoltà a decidere l'argomento di questo mio ricordo di Dario. Ho sempre saputo che non sarebbe stato facile, sin dal momento in cui coloro che hanno organizzato questo primo, dovuto incontro mi comunicarono con lucida passione il loro fermo proposito di realizzarlo. E ho sempre saputo anche il perché di questa mia difficoltà: essa era determinata da due motivi, entrambi soggettivi, entrambi più che personali.

Prima di tutto, c'era la mia difficoltà a prendere compiutamente atto del fatto che Dario non c'è più: partecipare a un convegno dedicato alla sua memoria mi avrebbe costretto a ridimensionare in termini razionali la natura della sua costante presenza nel mio pensiero; mi avrebbe costretto a privarmi irreversibilmente della possibilità di interloquire con lui come se fosse di fronte a me o all'altro capo del telefono; come è stato per tanti anni. Mi avrebbe costretto ad ammettere una volta per tutte che quella sua presenza ancora così autonoma e sagace non era altro che una mia invenzione: una proiezione basata sul ricordo.

E poi, dopo essere pur riuscito ad archiviare - per sempre - la sua parola viva tra i ricordi, ci sarebbe comunque stato l'imbarazzo di dover imprimere una nuova direzione ad una radicata abitudine. Per anni infatti, salvo rare eccezioni, argomento del nostro confronto erano sempre stati i miei oggetti di ricerca, i miei interrogativi, i miei dubbi. Adesso, invece, si sarebbe trattato di parlare lui, del suo pensiero, della sua prospettiva, dei suoi «guadagni»; cosa non facile per un epigono, che si è sempre immaginato nelle vesti di un nano il cui sguardo poteva forse riuscire a raggiungere orizzonti lontani, solo grazie al fatto che poggiava saldamente i piedi sulle sue spalle di gigante.

Per qualche tempo, insomma, sono stato in difficoltà. Avevo ben chiaro cosa volevo fare: volevo porre in risalto, a mio modo, la formidabile attualità del pensiero scientifico di Dario; ma non riuscivo a stabilire quale sarebbe stato l'argomento migliore per farlo. Da dove partire? Da quale ambito della sua vastissima produzione scientifica prendere le mosse? Come dimostrare la necessità della diffusione del pensiero di Dario - del suo metodo così come dei suoi guadagni - non solo in ambito accademico ma anche nel vivo dello svolgimento politico, ideologico, religioso di questo turbinoso avvio del terzo millennio?

Ma era poi proprio necessario assumersi l'onere di una tale dimostrazione?

Adesso sono sicuro della assoluta inutilità di qualunque sforzo teso a provare la attualità del pensiero di Dario, per due ragioni.

Non è retorico affermare infatti che già tutti noi, qui, in questi tre giorni costituiamo un'ottima prova dell'attualità di quel pensiero; la nostra presenza ne è testimonianza palese per due motivi distinti e concomitanti. Per un verso, da un punto di vista puramente laico, è evidente che Dario è vivo soltanto nel pensiero nostro e in quello di quanti lo hanno conosciuto: noi, dunque, siamo la prova della sua presenza. Una prova che diviene ancor più inconfutabile e significativa, d'altro canto, se si considera l'eterogeneità disciplinare, anagrafica e di orientamento scientifico dei presenti e se si tiene conto - mi sia consentita la franchezza - della assoluta insussistenza di qualunque possibile tornaconto, atto a motivare la partecipazione di chicchessia a questo incontro: Dario, lo sappiamo tutti, non ha mai perseguito il fine dell'acquisizione e della gestione del cosiddetto «potere» accademico, neppure nelle forme più blande e, per così dire, legittime (quelle finalizzate all'impianto materiale ed effettivo di una «scuola», per esempio). Dario non è mai stato un «barone»; anzi,

sappiamo bene che la sua immediata, naturale schiettezza ha prodotto talvolta ostile rancore, in ambienti pervasi dal formalismo.

Dario, in altre parole, non ha lasciato fitte reti di relazioni influenti da gestire; non ha lasciato strutture accademiche o di ricerca da dirigere. Egli ha lasciato se stesso: la parte più elevata di se stesso. Egli ha lasciato a noi tutti la gran messe dei prodotti del suo fervido ingegno; di quell'ingegno che, tanti anni or sono, Angelo Brelich colse per primo e, per primo, testimoniò.

Il secondo motivo che mi ha convinto della assoluta inutilità di ogni sforzo probatorio è costituito da quella che potrei definire come una sorta di argomentazione *per absurdum*; una dimostrazione che ho personalmente sperimentato non più di un mese fa. In sostanza, mentre mi sforzavo di trovare una soluzione alle difficoltà di cui ho detto, mi è capitato di leggere un articolo di giornale grazie al quale mi è apparso evidente che in effetti non è il pensiero di Dario ad essere attuale quanto, piuttosto, è l'attualità ad avere urgente bisogno del pensiero di Dario. Un articolo grazie al quale ho potuto constatare che letture anche raffinate ed autorevoli della contemporaneità risultano immediatamente limitate, imprecise e, dunque, inefficaci se prescindono da alcuni fondamentali «guadagni» conseguiti dalla ricerca di Sabbatucci. Senza di essi, l'intelligenza della realtà contemporanea appare incompleta e approssimativa; e sterile. Quel che è peggio, infatti, è che essa appare incapace di favorire la messa a punto di strumenti sempre più sofisticati per padroneggiare l'attuale condizione storica dell'umanità, nella dimensione planetaria recentemente inaugurata; dal momento che dal punto di vista della occidentalissima concezione della storia *come pensiero e come azione* la limitatezza del primo, il «pensiero», produce immediatamente un decremento dell'efficacia della seconda. Ma veniamo al dunque.

Si tratta di un articolo pubblicato sull'inserito culturale del quotidiano «Il Sole 24 ore» del 1° maggio 2004; del giorno in cui cioè si è realizzato il cosiddetto allargamento ad est dell'Unione europea. Per celebrare criticamente l'importante avvenimento, il quotidiano pubblicava in prima pagina due contributi sulla «identità spirituale e morale» dell'Europa sotto il comune titolo: «Le anime dell'Europa». Uno dei due, quello di cui ci occuperemo, era firmato da Tzevan (Tzvetan) Todorov ed era intitolato «Guardare al futuro più che alle radici». Esso si apriva con le seguenti parole:

«Presentare un insieme coerente di valori che corrisponda all'identità europea è un compito ben più arduo di quanto appaia a prima vista. La ragione prima è che la tradizione europea è di per sé multipla e non unica. È un dato di fatto che ammettiamo già quando ci richiamiamo, come avviene di solito, alle due grandi fonti, greca e cristiana, della nostra civiltà. Nemmeno questo richiamo rende del tutto giustizia alla situazione: ciascuna fonte è di per sé complessa, infatti. Il cristianesimo è innestato su una religione anteriore, la riprende e la piega ai propri fini. L'eredità greca, dal canto suo, ci giunge tramite la civiltà romana la quale compie anch'essa un lavoro di reinterpretazione. (...) In secondo luogo, siccome l'Europa non ha frontiere naturali invalicabili con i vicini continenti dell'Asia e dell'Africa, sin dall'antichità più remota è stata in contatto con culture straniere e ne ha subito l'influenza. I valori impregnano le tradizioni culturali, si sa, e si trasmettono insieme a esse, per cui in Europa si trovano tracce dell'antico Egitto e del mondo arabo, dell'India e della Cina, e molte altre ancora.»

Come si vede, sollecitato ad esprimere il proprio autorevole parere circa gli elementi qualificanti della identità culturale europea, Todorov dichiara di trovarsi in difficoltà e non esita ad affidare l'efficacia del proprio punto di vista alla forza persuasiva di uno dei postulati che sorreggono saldamente l'impianto scientifico della disciplina denominata antropologia culturale; un postulato che si è ormai assicurato la consistenza del luogo comune nella mente di coloro che, a vario titolo, fanno riferimento alla visione del mondo che definiamo «occidentale» o «europea» o, ancora, «euro-americana». Il

postulato, per così dire, della intrinseca permeabilità delle culture. Todorov ci assicura infatti che è proprio la variegata molteplicità e provenienza degli elementi storicamente concorrenti a configurare l'attuale identità europea, che rende praticamente impossibile la definizione univoca e specifica di quest'ultima. Troppi e troppo differenti influssi hanno contribuito a determinare, nel corso dei millenni, il nostro modo contemporaneo di pensare e di agire perché sia possibile separare nettamente questo nostro modo, appunto, dagli altri! E lo studioso produce anche, come si è visto, un elenco dettagliato delle diverse realtà nei secoli concorrenti; in ordine di importanza abbiamo: la cultura greca e la religione cristiana e, poi, le tradizioni dell'Asia e dell'Africa, tra cui l'egiziana, l'araba, l'indiana, la cinese e «molte altre ancora».

Bene, credo che la gran parte di noi non provi difficoltà ad immaginare l'espressione di stizza che avrebbe fatto Dario nel leggere questo elenco, nonché il suo commento di disappunto - diciamo così - per l'esclusione, di fatto, della «sua» Roma dal novero delle tradizioni culturali che hanno determinato la configurazione attuale del nostro pensiero e della prassi del nostro vivere consociato. Si sarebbe trattato forse di una reazione eccessiva, dovuta alla storia personale di Dario o al suo particolare attaccamento al «momento romano»? Per qualcuno forse sì; in fondo, si dirà, non è vero che Todorov omette di citare il contributo romano. Come ricorderete infatti egli scrive: «Il cristianesimo è innestato su una religione anteriore, la riprende e la piega ai propri fini. *L'eredità greca, dal canto suo, ci giunge tramite la civiltà romana la quale compie anch'essa un lavoro di reinterpretazione*». Io credo, tuttavia, che sarebbe stato difficile per chiunque dare torto a Dario e definire eccessiva la sua reazione: è quanto mi propongo di porre in evidenza più avanti; per il momento sia sufficiente sottolineare, al riguardo, come per Todorov le «grandi fonti della nostra civiltà» siano comunque e soltanto due: la greca e la cristiana! È vero che egli non dimentica di citare il contributo romano, ma questo si configura esclusivamente come una «reinterpretazione» dell'eredità greca. Insomma, sarebbe come dire che il cristianesimo acquisisce il suo carattere fondante in quanto rielabora in modo originale una religione precedente e che il lascito greco ha svolto il suo ruolo determinante sia pure attraverso la mediazione romana. Vedremo tra breve quali conseguenze determinerà questa scelta inopinata nel pensiero di chi l'ha operata.

Al momento ritengo maggiormente utile riprendere il filo del discorso in esame per meglio comprenderne il senso e le connotazioni.

Come si è visto, Todorov ritiene che sia arduo presentare la cultura occidentale come «un insieme coerente di valori» a causa della sua «permeabilità». Bene, a questa caratteristica, che accomuna la cultura europea a tutte le altre (purché non isolate geograficamente), se ne aggiunge ora un'altra non altrettanto diffusa, a quanto pare. Scrive infatti Todorov:

«Infine, un punto più importante: c'è un valore europeo che, non collocandosi sullo stesso piano, riguarda lo status di tutti gli altri: è la possibilità di sottoporre i valori tradizionali all'esame critico e di trasformarli o di rifiutarli in nome della *giustizia* o della *ragione*, e quindi in ultima analisi di un richiamo all'*universalità*.¹ Questa capacità di autocritica, caratteristica della tradizione europea, rende possibile trovarci quasi sistematicamente, fianco a fianco, un valore e il suo contrario. Il proselitismo - il desiderio di imporre ad altri la propria religione - è una tradizione europea. E un'invenzione europea è anche la critica del proselitismo, cioè la difesa della tolleranza e la tradizione della laicità. Come scegliere tra l'uno e l'altra?»

Insomma, se in ogni contesto culturale è impresa assai difficile isolare gli elementi più precisi ed endogeni al fine di determinare la specifica ed autonoma fisionomia storica dello stesso, nel caso della nostra cultura la cosa diverrebbe praticamente impossibile a causa di un requisito a cui lo stesso Todorov non esita ad attribuire il marchio di prodotto culturale autonomo. La «capacità di autocritica», lo si è appena visto, è per lo studioso una caratteristica della tradizione europea. Solo in essa, egli afferma, è sistematicamente possibile trovare fianco a fianco un valore e il suo contrario.

¹ I tre corsivi sono miei.

Come mai? E da dove proviene tale specificità? Come si giustifica questo «valore europeo che, non collocandosi sullo stesso piano, riguarda lo status di tutti gli altri»? Perché mai esso risiede a suo bell'agio presso di noi? E perché sembra disdegnare le altrui culture?

Non sarà, per caso, che siamo migliori degli altri? Verrebbe proprio da pensarlo, dal momento che, stando alle sue parole, la «capacità di autocritica» si esplica facendo ricorso alla *giustizia* e alla *ragione* e quindi all'*universalità*, la qual cosa spiega, infatti, perché tale capacità non sia indicata come un valore tra i tanti, bensì come un principio fondamentale che condiziona tutti i valori; regolamentandone, potremmo aggiungere, il regime di libera concorrenza. E sì perché in effetti, se l'identità europea è caratterizzata dalla «capacità di autocritica» e se al suo interno ha diritto di asilo ogni valore ed il suo contrario, la conseguenza non può essere che una sola: la fisionomia della nostra cultura deve essere individuata nella *libertà di scelta*. Non sarà che, senza avvedersene, Todorov ha individuato quell'*unicum* che, in quanto tale, è in grado di dare ragione storica della storica specificità e consistenza della cultura occidentale?

Fatto sta che il nostro non se ne avvede e permane nell'imbarazzo determinato dalla ridondante presenza di una gran quantità di valori e dei rispettivi contrari. Un imbarazzo che potremmo definire di natura prevalentemente politica: accertata la caratteristica molteplicità e «contraddittorietà» dei valori elaborati dalla nostra cultura, a quale criterio può essere mai affidato, infatti, il compito di stabilire se la scelta di un valore anziché di un altro è quella giusta? Dal momento che in politica la scelta è di vitale importanza, Todorov propone la sua soluzione al dilemma che egli stesso ha reso tale:

«Che cosa possiamo concludere? Dobbiamo rinunciare a identificare il nocciolo duro dei valori che caratterizzano l'identità europea e accontentarci di constatarne la pluralità, lasciando a ciascuno, come in un supermercato, il diritto di riempire il carrello con i valori che trova convenienti? Si può concepire una simile situazione in un mondo ideale, privo di tensioni e pericoli (...) Ma (...) gli europei sanno di avere nemici numerosi all'interno come all'esterno del proprio territorio. (...) Se vogliamo difendere la nostra identità, abbiamo bisogno di conoscere i valori in nome dei quali correre rischi. Come conciliare tale esigenza con la precedente constatazione? La risposta che suggerisco è la seguente: questi valori vanno cercati non traendo un comun denominatore dalle azioni passate, ma gettando le basi della nostra azione futura. L'Europa deve partire non da una sostanza comune bensì da un progetto comune. Lasciamo la ricerca della fonte dei nostri valori agli storici, e limitiamoci a formulare i fondamenti del nostro agire politico. E chi vuole unirsi a noi si chieda non quale identità abbia ereditato dai secoli trascorsi, ma se i termini del contratto di convivenza che viene proposto gli conviene.»

Si tratta, come ho accennato sopra, di una soluzione che mette in campo considerazioni di ordine prevalentemente etico e politico, la qual cosa non dovrebbe stupire, trattandosi di Todorov²; essa è caratterizzata anche da una forte pragmaticità, oltre che da un notevole grado di contraddittorietà. Il ragionamento è pressappoco il seguente: poiché siamo costretti a difendere l'identità europea (identità, peraltro, non definita né definibile!) a causa dei numerosi nemici interni ed esterni (cioè, di fatto, di quanti improntano la loro azione a valori a noi sgraditi), non preoccupiamoci più della ricerca delle origini dei nostri valori e limitiamoci a formulare un progetto politico da offrire (con grande magnanimità, verrebbe da dire!) a quanti, interni ed esterni al nostro mondo, si riconoscono in esso. Mettiamoci dunque all'opera senza più trastullarci in oziose questioni ermeneutiche. Sì, è vero: la libertà di scelta è una gran bella invenzione della cultura europea - sembra dire Todorov - ma come tutte le cose belle non è di questo mondo; essa può esplicarsi compiutamente solo in due luoghi: nel regno dell'utopia e al supermercato. Insomma: o con noi, così come siamo (anche se non sappiamo

² Per chi avesse scarsa dimestichezza con lo studioso riporto di seguito uno dei passi in cui egli ha esplicitato la sua scelta programmatica: «Ed è così che, alle scienze umane e sociali, sono giunto a preferire il saggio morale e politico» (T.Todorov, «Noi e gli altri» Einaudi : Torino, 1991, p. xiii).

bene come siamo né perché siamo come siamo), o contro di noi.

Un programma fortemente innovativo, come si vede, ed originale! Un programma profondamente attento alle «ragioni» degli «altri»!

Un programma, in realtà, particolarmente idoneo ad esasperare ulteriormente una situazione politica internazionale di inizio millennio già di per sé non propriamente idilliaca; un programma non difforme, nello spirito, da quello dei molti integralismi che, a vario titolo e di varia ispirazione, sembrano contendersi oggi il favore delle opinioni pubbliche planetarie. Un programma, dunque, che non rende la benché minima giustizia a quel fondamentale principio - la libertà di scelta - che lo stesso autore sembra attribuire orgogliosamente alla nostra cultura.

A qualcuno potrebbe sembrare che abbia calcato un po' troppo la mano: sarà pure possibile individuare dei limiti nel pensiero espresso da Todorov in quell'articolo di giornale, si dirà, ma non tali da consentirne l'equiparazione con l'integralismo religioso, islamico o meno che sia. È pericoloso, si potrebbe aggiungere, fare di tuttata l'erba un fascio: ne corre di differenza tra un potenziale «integralismo» politico (improntato, per di più, alla «difesa della tolleranza») e un integralismo religioso! Chi volesse contrastare la mia critica, ritenendola eccessivamente malevola, troverebbe facile, immediato sostegno nello stesso articolo di giornale là dove, poco più avanti dell'ultimo brano riportato, Todorov afferma la propria intima avversione per ogni integralismo, con le seguenti parole:

«Soffermiamoci ora su uno solo di questi valori europei (...): la laicità. La laicità in senso lato significa rottura tra il teologico e il politico, ossia separazione tra ordinamento spirituale e ordinamento temporale, che hanno entrambi regole ed esigenze proprie. In Europa, paradossalmente, il principio ha un'origine religiosa e più precisamente cristiana. Nella religione cristiana si trovano infatti formule quali «Il mio regno non è di questo mondo» o «Dare a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio». La religione cristiana è così portatrice del suggerimento, se non del precetto, di separare la sfera spirituale da quella temporale. Detta separazione, abolita quando la religione cristiana era diventata religione di Stato, è stata riaffermata a seguito delle guerre che, sul finire del Medioevo, hanno contrapposto papi e imperatori. (...) L'ulteriore evoluzione degli Stati europei può essere descritta come una separazione progressiva dei due principi. La laicità intesa in senso lato è stata vittima di un attacco, ben più di recente e di tutt'altra natura, da parte degli Stati totalitari del Novecento. Ancora una volta quei regimi hanno tentato di integrare l'ideologia nel progetto stesso di Stato e di confondere pertanto il teologico - l'ideologico in questo caso - e il politico. In un simile contesto, lo Stato stesso diventa di parte. E proprio perché in Europa abbiamo vissuto questa esperienza, siamo sensibili a ogni pericolo di sconfinamento dello Stato nell'ideologia o dell'ideologia nello Stato e difendiamo il principio della laicità.»

Non v'è dubbio: Todorov dichiara in modo esplicito la propria avversione totale per ogni forma di integralismo. Egli si mostra in totale sintonia con la sensibilità contemporanea: quella sensibilità che consente al pensiero democratico attuale di far superare al concetto di integralismo l'ambito elettivo di pertinenza (quello religioso) per renderlo applicabile anche alle visioni del mondo di tutti coloro che, pur non facendo riferimento a verità di fede più o meno rivelate, più o meno universali, si mostrano così ontologicamente certi delle proprie scelte da negare in modo inappellabile, a tutti gli altri, orientamenti e scelte anche di poco difformi dai propri. La condanna, come si è visto, è totale nei confronti di «quei regimi [che] hanno tentato di integrare l'ideologia nel progetto stesso di Stato e di confondere pertanto il teologico - l'ideologico in questo caso - e il politico».

Si tratta di una condanna pronunciata in nome del «principio della laicità» che acquisisce così nel pensiero in esame la consistenza di un secondo elemento qualificante della identità culturale europea. Come nel caso del «criterio di autocritica», infatti, Todorov non esita un istante ad attribuire anche al «principio di laicità» il marchio di denominazione di origine controllata e garantita (dal filosofo).

Anche il principio della separazione della «sfera spirituale» da quella «temporale» si vede riconosciuta, dunque, la consistenza di prodotto culturale autonomo. Insomma, malgrado i forti dubbi espressi in apertura del suo saggio circa la possibilità stessa di porre il problema di una definizione univoca e specifica della nostra cultura, Todorov riesce a fornire ben due elementi di rilievo in grado di dare ragione della identità storico-culturale della nostra Europa: il cosiddetto *criterio di autocritica* e il cosiddetto *principio della laicità*.

Si tratta, in effetti, di due elementi difficilmente reperibili altrove e talmente idiomorfi da risultare sicuramente, a mio avviso, più che sufficienti a disegnare la fisionomia specifica della nostra visione del mondo. Tanto più che, grazie all'illustre pensatore, l'impresa risulterebbe anche ideologicamente corretta e non scontenterebbe i sostenitori di nessuna delle due sfere che, per la nostra cultura, è bene che rimangano separate. Per Todorov infatti, è bene ricordarlo, se il «principio di laicità» «ha un'origine religiosa e più precisamente cristiana», il «criterio di autocritica» è una conquista del pensiero laico. A ciascuno la propria autonoma sfera di competenza dunque; e a ciascuno i propri meriti storici e culturali.

Ma se così stanno le cose, cosa è che impedisce allo studioso di riconoscere ed affermare senza esitazione che quel «criterio» e quel «principio» costituiscono il DNA, per così dire, della identità europea o, se si preferisce, della cultura occidentale? Cosa gli impedisce di esplicitare quanto appare implicito nel suo discorso?

La ragione dell'inamovibile impedimento è la stessa che mi ha indotto a denunciare l'integralismo della posizione espressa dal filosofo.

Mi spiego con un esempio. Se individuasse risolutamente come specifico valore della cultura europea la necessità della separazione tra la «sfera spirituale» e la «sfera temporale», Todorov sarebbe costretto ad assumerla nella sua relatività storica e culturale, cioè alla stregua di qualunque altro elemento culturale nostro o altrui; alla stregua della teocrazia, per esempio. Separazione netta e congiungimento integrale delle due sfere diverrebbero così oggetto di libera scelta da parte di chiunque, europeo o non europeo. Egli sarebbe costretto a rinunciare in modo irreversibile alla universalità di un particolare modello occidentale ed a porre questo sullo stesso piano di tanti altri progetti culturali elaborati dai molteplici spezzoni, grandi e piccoli, di umanità nel corso dei millenni. È questa malaugurata conseguenza che lo consiglia di non perder tempo alla ricerca storica dei valori caratterizzanti la nostra cultura; è questa che gli impedisce di pervenire ad una definizione esplicita dell'identità europea; è questa che gli impone di assumere la necessità della separazione tra le due sfere come una scelta politica obbligata, in quanto dettata dalla *giustizia* e dalla *ragione* e, dunque, *universalmente valida*. È in un vicolo cieco; la logica lo pone in un vicolo cieco. La logica, si sa, ha le sue esigenze, e Todorov preferisce forzarle là dove ritiene di fare minor danno.

Ma proprio optando per questa soluzione, che rende ideologica e assoluta una scelta storica e relativa, Todorov conferisce alla sua proposta politica, ancorché improntata alla laicità, alla democrazia e alla tolleranza, la precisa connotazione dell'integralismo; di un integralismo «laico» - «ideologico» direbbe lo stesso Todorov - ma pur sempre di un integralismo. È un vicolo cieco che non ammette altre vie d'uscita: o un relativismo disarmante o un integralismo antropologicamente arrogante.

È vero: si tratta di una strada senza uscita. Ma, per essere precisi, dovremmo dire che non c'è uscita senza Dario Sabbatucci; non c'è uscita senza la sua analisi storica.

Come ho detto all'inizio, quando ho letto l'articolo di Todorov, il mio pensiero è andato immediatamente a Dario e ai suoi «guadagni». In particolare, è andato al giorno in cui, tredici anni fa, gli comunicai che mi era stato affidato l'incarico di redigere le 'voci' «Dario Sabbatucci», «Ernesto De Martino» e «Ugo Bianchi» per la *Encyclopédie Philosophique Universelle*. Gli comunicai anche che, dovendo recensire un'opera di ciascuno di loro, la mia scelta era ricaduta su «Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico» per Bianchi (1958), su «Il mondo magico» per De Martino (1967) e su «Lo stato come conquista culturale» per lui (1975). «E perché proprio quello?» fu il suo commento. Era contrariato dal fatto che avessi scelto un lavoro così «datato», mentre nel frattempo aveva portato a compimento un buon numero di altre ricerche importanti; tutte pubblicate

in volumi più recenti, oltre tutto. Gli risposi citando la conclusione della mia recensione, che così recitava: «L'interpretazione della cultura romana fornita da Sabbatucci si rivela anche uno strumento eccezionale per la conoscenza della cultura occidentale, nella sua consistenza planetaria contemporanea. Essa offre un mezzo estremamente utile per l'individuazione e la definizione dei compiti e delle responsabilità che la attendono nella sua dimensione unitaria attualmente raggiunta in seguito alla dissoluzione dell'opposizione interna tra due blocchi».

È decisamente poco il tempo che mi rimane per esporre esaurientemente le ragioni della mia certezza di ieri e di oggi; mi permetto dunque di essere sintetico, approfittando della intima conoscenza del pensiero di Dario da parte di chi ascolta.

Finora la discussione sulla identità culturale europea, come si è visto, è stata condotta sul piano discorsivo, e per così dire politico, da Todorov (il suo, dopo tutto, è un articolo); quindi c'è stato il mio tentativo di verificare la congruenza delle affermazioni dello studioso, interpretandole in termini logici e rilevandone, così, la contraddittorietà e le forti incongruenze; ora, grazie a Dario è possibile incanalare il discorso sui binari ben saldi della storia. E grazie allo storicismo è possibile dare ragione a Todorov più di quanto egli stesso molto probabilmente desidererebbe.

Per prima cosa si può affermare con assoluta certezza che la distinzione tra «teologico» e «politico» o tra «sfera spirituale» e «sfera temporale» - per conservare entrambe le coppie di termini adoperate da Todorov - non solo è stata prodotta da quella che noi oggi chiamiamo cultura occidentale, ma ne costituisce anche uno dei suoi caratteri distintivi più importanti. Questa distinzione tuttavia, pur ponendosi espressamente su un piano universale, pur aspirando intimamente all'universalità, non ha caratteristiche obiettivamente metaculturali; essa - per dirla con un'espressione cara ad Angelo Brelich - non è un prodotto universalmente umano.

Possiamo anche assentire, inoltre, circa «l'origine religiosa e più precisamente cristiana» di questa distinzione a cui il filosofo dà il nome di «principio di laicità»; anzi, possiamo assentire a tal punto da non ritenere paradossale tale circostanza, contrariamente a lui.

Potrebbe stupirci, semmai, il fatto che il cristianesimo abbia inventato una distinzione talmente precipua da attraversare i millenni, per poi obliterarla nel volgere della breve stagione che ha preceduto i suoi «impegni di stato». Ma non ci stupiamo, come non si stupiscono tutti coloro che hanno letto «Lo stato come conquista culturale». Non ci stupiamo perché, dopo aver acquisito i termini della storicizzazione della *res publica* romana portata a compimento da Dario, ci è chiaro che l'invenzione cristiana non fu vera e propria invenzione originale e assoluta; fu, piuttosto, sostanziale adattamento a fini di inserimento nel cosmo romano. Se chiamiamo 'religione' la religione, in sostanza, è perché il cristianesimo volle ricavarci un proprio spazio in un sistema definito e reso operativo dalla interazione di due sfere: quella del *civico* e quella del *religioso*. Una interazione resa da Dario con la formula « sacer / profanus = publicus / privatus », che ha costituito il fondamento della teoria giuridica dello Stato, allo stesso tempo civica e religiosa. Il cristianesimo dunque ha favorito in origine una frattura tra le due sfere, confinando il proprio operare nell'ambito religioso, per poi ricomporle a modo suo e consentirsi la gestione contemporanea del potere temporale e di quello spirituale.

Per quel che ci interessa al momento, di conseguenza, dobbiamo concludere che la distinzione ancora oggi operativa tra sfera civica e sfera religiosa - invocata da Todorov come distinzione tra 'teologico' e 'politico' - è frutto di una invenzione o, meglio, di una rivoluzione culturale realizzata dalla cultura romana nel momento del passaggio dalla monarchia alla repubblica. Si tratta, come si può ben comprendere, di un apporto all'attuale fisionomia della cultura occidentale dalla consistenza e dallo spessore ben superiori a quelli indicati da Todorov. Roma non è presente nella realtà contemporanea soltanto grazie alla sua pur preziosa «reinterpretazione» della cultura greca! Roma è presente ancora oggi nella scelta ostinata di conferire, a nostro modo, alla sfera civica la competenza esclusiva della distinzione tra pubblico e privato, e alla sfera religiosa la competenza esclusiva della distinzione tra sacro e profano.

C'è poi qualcosa da dire anche relativamente alla «capacità di autocritica»; quella che l'autore definisce come «la possibilità di sottoporre i valori tradizionali all'esame critico e di trasformarli o di rifiutarli in nome della *giustizia* o della *ragione*, e quindi in ultima analisi di un richiamo all'*universalità*». C'è da dire per esempio che ancora una volta, grazie a Dario, la realtà storica emerge prepotentemente anche in presenza di una ostinata volontà di conculcarla nel pensiero di chi ha stilato una tale definizione. Senza addentrarci in profondità nel discorso, infatti, possiamo schematicamente indicare l'origine di questa possibilità di accettare, trasformare o rifiutare i valori 'dati' in nome della 'giustizia' o della 'ragione', rispettivamente al «momento romano» e al «momento greco». Quest'ultimo, infatti, è quello in cui si decise di privare di attendibilità la 'verità' del *mythos* e, contestualmente, di affidare la conoscenza dell'uomo e del mondo al *logos*, cioè alla *ragione* umana (nella sua precipua configurazione ateniese, ovviamente); inaugurando di fatto, in modo irreversibile, una prospettiva pienamente 'antropocentrica'. A Roma, d'altro canto, può essere ascritta la inaugurazione della già menzionata teoria giuridica dello Stato che, attraverso lo strumento dello *jus* (gli *iura civilia*, ad esempio), consente a noi ancora oggi di partecipare (anche se, forse, in maniera un po' troppo indiretta e virtuale) alla determinazione delle regole e dei principi del vivere consociato, elevando al rango di *giustizia* la volontà espressa dai cittadini, nei modi e con le procedure dagli stessi stabiliti.

Rivoluzione antigenetica ateniese e rivoluzione antigentilizia romana producono, dunque, delle profonde fratture con «altre» logiche culturali; fratture che ancora oggi, pur nella enorme difformità dalle prospettive originarie, caratterizzano la visione del mondo occidentale e la differenziano nel contesto planetario. Si tratta di una visione del mondo che, per sua vocazione storica (nel duplice significato), è incline a sopportare un numero sempre minore di limitazioni alla propria più estesa e indiscriminata diffusione. Una visione che affida il riconoscimento della propria universalità sempre più al giudizio degli uomini, senza distinzione alcuna di razza, di sangue, di religione, di cultura, di classe, di censo, di genere e così via. Una visione fortemente promossa e diffusa, ormai, non più tanto dalle armi, quanto dalla immediata ed istantanea persuasività dell'economia di mercato con cui, oggi, indissolubilmente si accompagna.

E tuttavia, la prospettiva storico-religiosa - come volle definirla Dario Sabbatucci, intitolando ad essa un volume che dedicò a noi allievi a mo' di legato scientifico - nega la possibilità di fare appello alla universalità umana dei valori su cui questa visione si fonda. Pertanto, se questi valori (la separazione del religioso dal civico, per esempio, o il concetto e la prassi del diritto, e molti altri ancora) non possono essere considerati alla stregua di prodotti della *natura* umana - vista la loro intima qualità storica e culturale - qualunque proposta di adesione a un «progetto comune basato sui fondamenti del nostro agire politico» (quale quello proposto da Todorov) si converte immediatamente in un tentativo di assimilazione culturale; si risolve inesorabilmente nel tentativo di imporre su scala planetaria proprio quegli elementi che più e meglio di qualunque altro contraddistinguono la nostra cultura nel panorama mondiale passato e presente.

Ora, non è certo nelle mie intenzioni vagheggiare o, addirittura, proporre un possibile superamento delle concrete condizioni storiche contemporanee in nome di un singolo e relativamente poco influente indirizzo scientifico; non è mia intenzione declinare possibili responsabilità progettuali basate su opzioni etiche e politiche personali, attribuendole ad «incontrastabili» verità di scienza; quali quelle individuate da Dario, ad esempio. Non è mia intenzione comunque, tentare di arrestare un processo plurimillenario. Oltre tutto, da cittadino del mondo, considero oltre modo auspicabile che si pervenga al più presto alla effettiva 'pacificazione' del pianeta; e, sempre da occidentale, non posso trascurare il fatto che la nostra cultura al momento, anche grazie alla sua recente unificazione, sembra avere le carte in regola per gestire una simile impresa. All'uopo, è forse bene ricordarlo, essa dispone da ben oltre mezzo secolo - tra l'altro - di un Ente di diritto internazionale (l'Onu) giuridicamente garante di un vero e proprio *Codice di convivenza universale* (la «Dichiarazione universale dei Diritti dell'uomo»); un codice straordinariamente adeguato alla bisogna.

Mio obiettivo semmai potrebbe essere soltanto quello di favorire, sulla scorta dei su evidenziati guadagni conseguiti da Dario Sabbatucci, una migliore e più profonda comprensione storica della

realtà attuale e, contestualmente, della dimensione planetaria oggi detenuta più saldamente che mai dalla cultura occidentale. Una maggiore e più raffinata coscienza di sé da parte di noi occidentali, che ci permetta di continuare a gestire il processo di ecumenizzazione con sempre maggiore coerenza e di assumerci sempre di più e sempre più estesamente le nostre responsabilità. Per il perseguimento di una simile finalità, in effetti, alcuni anni fa mi sono fatto promotore di una proposta forse un po' troppo ardita³; una proposta che mi piace ripetere in questa occasione anche in considerazione del fatto che inaspettatamente, nel frattempo, essa è stata recepita in sede Onu all'interno della «Sottocommissione per la promozione e la salvaguardia dei Diritti umani». Il suggerimento in sostanza è questo: nel momento in cui si decidesse di avvalersi del metodo e dei guadagni storici conseguiti tramite la prospettiva storico-religiosa (o storico-culturale che dir si voglia); nel momento in cui si decidesse, ad esempio, di rendere in qualche modo compatibile la «Dichiarazione universale dei Diritti dell'uomo» con quei metodi e con quei guadagni, si potrebbe tentare di revocare questo Codice di convivenza universale troppo improntato ai nostri valori (come ebbe modo di rilevare Melville J. Herskovits già nel 1947), per tentare di riscriverlo sotto forma di una sorta di «*Concordato interculturale di convivenza*» attento alla differenza culturale, che non si caratterizzi più come ulteriore e integrale imposizione della nostra visione del mondo. Tale Concordato planetario conserverebbe comunque l'indelebile impronta della sua matrice culturale, ma l'accettazione dei soli criteri formali non porterebbe le realtà culturali «altre» a condividere appieno i valori dell'Occidente: la convenzione infatti, oltre a stabilire le aree di pertinenza e di validità dei differenti valori e delle differenti prassi culturali, potrebbe regolamentare equilibratamente solo i casi in cui si possono verificare conflitti di competenza culturale. Potrebbe regolamentare, ad esempio, tempi, luoghi e modalità di esecuzione di pratiche e consuetudini in contrasto con la sensibilità e con le scelte etiche della popolazione di un paese «ospitante», da parte di comunità o etnie «ospitate».

Una simile prospettiva, come ho già detto, è stata recentemente caldeggiata in sede Onu, nel corso della cinquantacinquesima sessione della «Sottocommissione per la promozione e la salvaguardia dei Diritti umani» svoltasi lo scorso anno a Ginevra. Lo ha fatto, con le parole che seguono, Verena Graf, Segretario generale della «Lega internazionale per i diritti e la liberazione dei popoli»: «... In fact, no right could be more important for the indigenous peoples than the right to freely dispose of their own resources, richness, culture and tradition. In spite of a number of international human rights instruments which apply to indigenous peoples living in territories stretching over the borders of several countries, to unite in upholding of their culture, livelihood, economic development and management of political organization. Hence, an *intercultural accord of coexistence* should be considered».

Una simile prospettiva, oltretutto, si mostrerebbe profondamente congruente con un altro valore fondamentale elaborato nell'alveo della nostra cultura; un valore da essa gelosamente custodito e tramandato per secoli; un valore non da oggi pienamente operativo tanto nella sfera civica quanto in quella religiosa: la libertà di scelta, intesa sempre più consequenzialmente come facoltà di intervento umano individuale e collettivo sul reale.

³ A.Santiemma, «Diritto e culture. Ma l'antropologia è una scienza oggettiva?» in Id. (a cura di), «Diritti umani. Riflessioni e prospettive antropologiche» Roma : Euroma, 2000

La Moda, in fondo...

La costituzione di un nuovo fondo librario costituisce sicuramente motivo di soddisfazione per una biblioteca, per ovvie ragioni. L'istituto dimostra infatti, in tal modo, di avere a cuore non soltanto la valorizzazione del posseduto ma anche l'arricchimento e l'ampliamento del proprio patrimonio, nell'intento di offrire un servizio sempre più articolato e specialistico in grado di soddisfare esigenze consolidate nel tempo, così come le più attuali ed innovative.

Con la realizzazione del "Fondo Moda" – di cui il presente volume costituisce il catalogo di avvio – la Biblioteca Universitaria Alessandrina ha conseguito per di più, a mio avviso, un obiettivo del quale può a pieno titolo considerarsi persino orgogliosa: essa si è aperta – in maniera lieve, discreta ma decisa – ad un ambito che non gode, comunemente, di una considerazione particolarmente positiva da parte dei depositari e dei cultori dell'alta cultura, tradizionale o meno. Tra questi, ancora al momento attuale, figurano anche i bibliotecari ed è mia impressione, per restare in tema, che non pochi di essi abbiano più di qualche riserva nei confronti della 'moda' e, più precisamente, di quello che ritengo il suo valore oggi più prezioso: quello storico e culturale.

Ai giovani, la cosa potrà apparire di non immediata comprensione dal momento che essi sono oggetto e soggetto di un vertiginoso meccanismo di interazione sociale sempre più improntato alla accettazione non critica dell'esistente; ma la gran parte degli altri – che oggi, ahimè, costituiscono la ampia maggioranza nel nostro paese – non avrà probabilmente particolare difficoltà a comprendere o a condividere un giudizio di distaccata sufficienza, se non di malcelata riprovazione nei confronti della moda: un giudizio saldamente poggiato, in ogni caso, su ben radicati luoghi comuni.

Come stupirsene, se – ad esempio – il "Grande dizionario della lingua italiana", il celebre "Battaglia", così recita al riguardo?

« Moda. Gusto o usanza predominante, ma più o meno passeggera, di particolari fogge di abbigliamento (o, anche, di acconciature o di ornamenti) il cui aspetto tipico è la variabilità onde presentare sempre caratteri di più o meno clamorosa novità, che si accompagna in modo più o meno accentuato con sfoggio, esibizionismo, intemperanza, ecc. »⁴

Non c'è bisogno di una prolungata consuetudine con strumenti interpretativi particolarmente sofisticati per percepire la connotazione di effimerità e la valenza decisamente negativa attribuita alla 'moda' nella definizione appena riportata. Non solo essa è passeggera perché soggetta ad una forte variabilità, ma questa sua stessa variabilità non può essere intesa come una condizione "neutrale" – alla stregua di un dato 'naturale' (la variabilità del tempo atmosferico, ad esempio) – in quanto direttamente dipendente dall'arbitrario desiderio di novità di quanti fanno dello sfoggio, dell'esibizionismo e dell'intemperanza altrettanti obbiettivi – accomunati da un evidente grado di riprovevolezza – a cui uniformare, in modo più o meno rilevante, la propria vita sociale e quella, più genericamente, relazionale.

Per quanto sorprendente possa risultare il fatto che la nostra cultura, che tiene in così gran conto la scienza e la tecnica, l'innovazione ed il progresso⁵, indugi ancora oggi in concettualizzazioni moralistiche datate e così discordanti con i suoi sviluppi più recenti, si può esser più che certi che, per comparire con tale evidenza in uno dei massimi strumenti di definizione e di codificazione lessicografica, la connotazione (di effimerità) e la valenza (negativa) dette siano reperibili con estrema facilità all'interno della nostra visione delle cose; nella sincronia tanto quanto nella diacronia.

Molte sono le strade percorribili per dare conto criticamente della valenza negativa storicamente attribuita alla moda dal senso comune; tra le tante, in considerazione della collocazione di questo scritto, ne scelgo una: la più sintetica ed agile. Mi avvarrò pertanto di un numero limitato di proposizioni, estrapolate dagli scritti di alcuni riconosciuti interpreti del sentire comune degli ultimi secoli, al solo fine di evidenziare la salda persistenza di alcune concettualizzazioni negative della 'moda' e poter svolgere così, più speditamente, le mie considerazioni al riguardo. Iniziamo, dunque, con Giacomo Leopardi (1798-1837).

« La moda cambia le usanze del vestire e di tutto ciò a cui essa appartiene (...) e le cambia in un punto e universalmente, e in modo che brevemente si perde ogni vestigio della usanza passata. »⁶

C'è da dire che l'affermazione del Leopardi appena riportata risponde senza ombra di dubbio ad intenti descrittivi più che a fini polemici; eppure, a ben vedere, la pacata definizione della moda (invero da me un po' troppo bruscamente ritagliata

⁴ Grande dizionario della lingua italiana, Torino : UTET, 1978, vol. X, p. 637.

⁵ Si noti, di passaggio, che il mondo reale della Moda – oltre tutto – non potrebbe esistere senza la scienza e la tecnica, così come senza l'innovazione ed il progresso.

⁶ Flora, Francesco "Tutte le opere di Giacomo Leopardi: Le poesie e le prose", Milano 1949, p. 1215.

dal pensiero dell'illustre letterato) contiene – forse – un elemento in grado di convertire la sua neutra oggettività nella espressione di un discreto ma fermo disappunto. Il punto dolente sembra risiedere nel totale dispregio per la storia: la moda non solo cambia le usanze del vestire, ma le cambia “universalmente” e in modo tale da non lasciare traccia delle precedenti. La moda non ha alcun interesse a tener conto e memoria del proprio passato; la moda è continua affermazione perentoria del presente, categorica imposizione del gusto – che si vuole assoluto – del momento.

Stando al Leopardi, dunque, la negatività della moda non risiederebbe tanto nella continua, inarrestabile innovazione delle fogge quanto, piuttosto, nella sua inclinazione intimamente antistorica. Sia pure variabile, sia pure passeggera, sia pure di troppo breve durata, in questa concezione la negatività della moda – intesa questa, ovviamente, nel suo aspetto contingente del momento – sembra essere riferita in modo decisamente prevalente alla sua assoluta estraneità alla storia. Non sono forse state proprio le vestigia del passato (classico) a consentire alla nostra cultura, dall'Umanesimo in poi, di dotarsi di una visione del mondo sempre più antropocentrica, e impegnativa, e responsabilizzante?

La moda, al contrario, non lascia tracce, la moda non vuole tracce; non le vuole subire (evitando di impegnarsi nei confronti del passato) e non le vuole imporre (evitando di assumersi responsabilità nei confronti del futuro): il passato è ingombrante, il futuro insignificante.

La moda è perenne presente.

*« La (...) moda è la modernità non consolata d'antichità; non radicata nel passato, e quindi non
atta a infuturarsi, perché il passato solo dà armonia, la tradizione sola dà il progresso della scienza.
»⁷*

Ancora in difetto di significative relazioni diacroniche, ancora autarchicamente isolata da quanto la precede e da quanto la segue, in queste poche righe di Vincenzo Gioberti (1801-1852) la moda viene comunque posta in stretta connessione con una espressione della modernità che, priva di radici e totalmente sterile, mostra – ancora una volta – tutta la sua indifferenza nei confronti della storia. Ma c'è di più: data la sovrapponibilità tra storia e scienza postulata dal Gioberti, la moda si rivela al contempo anche del tutto estranea alla scienza: essa si presenta come una espressione della modernità che non solo non può essere assimilata alla storia, ma che costituisce altresì un ostacolo sulla strada della scienza. La moda, negando l'idea di svolgimento, nega il passato e il futuro, nega la tradizione e il progresso: oblitera la scienza. Essa conculca, insomma, la conoscenza (storica e scientifica) ed acquisisce così, di fatto, una connotazione di irrazionalità.

Alle caratteristiche negative già evidenziate (la effimerità, la variabilità, la astoricità) possiamo aggiungere, dunque, un'altra: l'irrazionalità.

La moda è irrazionale.

Gioberti non è certo il solo a segnalare una simile consistenza della moda; la pensa così, ad esempio, anche Antonio Genovesi (1713-1769).

*« So che si fatti discorsi non sono alla moda né furono mai; ed è perché la moda è l'opera della
fantasia, non della ragione. Io non mi curo delle mode. »⁸*

Bene, questo ambito abbastanza ben delimitato dell'attività umana (la moda) negli ultimi due o tre secoli è stato sicuramente oggetto di un giudizio tanto severo quanto ampiamente condiviso⁹; un giudizio poco lusinghiero dovuto, come si è visto, alle pretese prerogative proprie del prodotto dell'attività stessa. La moda (e chi la segue) è deprecabile in quanto effimera, labile, fragile; in quanto variabile, incostante, volubile; in quanto irrazionale, impulsiva, emotiva; in quanto prodotto della fantasia, della sensibilità, dell'istinto.

In quanto presente fatuo, capriccio senza tempo, codice cangiante.

Tre secoli, d'accordo. Ma oggi?

Com'è possibile che ancora oggi – in condizioni culturali ed esistenziali tanto drasticamente mutate – “sopravvivano”, ben radicate nel senso comune, concettualizzazioni negative della moda? La cosa appare alquanto inverosimile.

In effetti è trascorso, oltre tutto, ormai più di un quarantennio da quando il «sistema moda» si è assicurato una solenne consacrazione accademica grazie agli studi originali di Roland Barthes¹⁰, l'autorevole esponente di quella prospettiva scientifica nota col nome di strutturalismo che ha rivoluzionato nel profondo l'assetto e l'apparato interpretativo delle scienze umane. È trascorso, cioè, più di un quarantennio da quando, equiparato il 'vestito' al 'linguaggio', anche la 'moda' è divenuta passibile di una interpretazione analoga a quella riservata da Ferdinand de Saussure al 'linguaggio' appunto, ed è stato riconosciuto al 'costume' lo stesso aspetto formale e sociale da questi attribuito alla 'langue' e allo 'abbigliamento' lo stesso aspetto concreto e individuale dallo stesso attribuito alla 'parole'.

⁷ Gioberti, Vincenzo “Della Protologia”, Torino : Botta 1857, vol. I, p. 122.

⁸ Genovesi, Antonio “Lezioni di commercio o sia di economia civile”, Milano : Soc. tip. de' classici italiani, 1825, vol. II, p. 228.

⁹ Ancora oggi, come testimonia inequivocabilmente il “Battaglia”.

¹⁰ Barthes, Roland “Systeme de la mode”, Paris : Editions du Seuil, 1967.

Eppure questa sofisticata nobilitazione ermeneutica – espressa, per di più, dal pensiero e nella lingua d’oltralpe – malgrado abbia imposto la conversione del vestito e della moda in ‘sistema’, in ‘struttura’ universalmente sottesa al pensiero e all’azione umana¹¹, non è riuscita a demolire in profondità l’inclemente considerazione imposta sino a quel momento al suo oggetto privilegiato di studio dal senso comune; non è riuscita a sottrarre la moda ad una concezione caratterizzata dalla variabilità, dal capriccio, dalla caducità, dalla frivolezza, dall’effimerità: da connotazioni intese, tutte, troppo negativamente per quanto ci si potrebbe legittimamente aspettare dalla coscienza contemporanea. Come mai?

Si sarebbe indotti a pensare che il (relativo) mancato riscatto della moda abbia a che fare con qualcosa di molto più profondo ed ancestrale. Abbia a che fare, ad esempio, con una concettualizzazione del genere femminile sedimentata nei secoli e, oggi, (felicitemente) posta in discussione e (non del tutto) superata.

*« Questa divina dea, sovrintendente alle femminili faccende, è 'Moda' nominata. »*¹²

Gasparo Gozzi (1713-1786)

Alla stregua di un nume tutelare, dunque, la moda si occupa provvidenzialmente delle sue protette (e – come si conviene ad ogni divinità – delle loro occupazioni tutte) proprio in virtù del fatto che racchiude in sé, incarna e rappresenta l’essenza stessa della donna, la sua natura più intima.

La moda è caduca quanto la donna è fragile, è mutevole quanto la donna è volubile, è effimera quanto la donna è umorale, è variabile quanto la donna è incostante, è creativa quanto la donna è fantasiosa, è irrazionale quanto la donna è impulsiva, è illusoria quanto la donna è ingannevole.

La moda è fascino quanto la donna è seduzione.

La moda è inganno quanto la donna è tentazione.

La moda è la donna.

Per chi nutrisse qualche dubbio al riguardo, ecco una esplicita controprova fornita da Giovan Battista Fagioli (1660-1742), sotto forma di endecasillabo:

*« Siam poi nell'ubbidir così serviti | a mode, che di spesa, e son di danno | vane, ridicolose e femminili. | E queste gravi e sode, che ci danno | comodità maggior con meno spesa | queste qui, signor no, mai non si fanno. »*¹³

La moda dunque, espressamente connessa con il genere femminile, impedisce di fatto un comportamento più razionale (in grado di assicurare una maggiore comodità con una spesa minore), costringendo i suoi seguaci, anche i più ricalcitranti, a rinunciare alle cose serie e concrete ed a perseguire quelle futili e stravaganti; cioè femminili.

In una tale prospettiva può essere mai considerato un caso il fatto che “il modo” maschile (della moda), nel corso di svariati secoli, sia stato soggetto ad un canone rigido ben differente da quello femminile? Può essere mai considerato un caso il fatto che la moda dell’abbigliamento maschile sia stata improntata, per lo più, alla relativa fissità dei tagli e dei colori, alla tendenziale invariabilità dei modelli, alla seria compostezza complessiva di un guardaroba austero?

Sicuramente no. L’uomo – in questa logica ancora dura a dissiparsi – è tanto perseverante quanto la donna è volubile, è tanto costante quanto la donna è variabile, è tanto vigoroso quanto la donna è fragile, è tanto riflessivo quanto la donna è impulsiva, è tanto impassibile quanto la donna è emotiva, è tanto distaccato quanto la donna è sensibile, è tanto affidabile quanto la donna è ingannevole, è tanto razionale quanto la donna è istintiva.

La moda maschile rispecchia e sancisce la compostezza dell’uomo che, consapevole, vive il presente, memore del passato e proteso al futuro; responsabilmente. Il suo codice – rigoroso, sobrio e funzionale – è virtualmente inalterabile.

*« Non hanno disuguaglianza alcuna nell'abitare i Lapponi, pochissima nel vestire e non mutano mai la moda. »*¹⁴

Francesco Negri (1623-1698)

Questa osservazione del Negri ci aiuta a trasferire il discorso su un altro piano: quello storico-antropologico. Esistono al mondo popolazioni – i Lapponi, ad esempio – che, differentemente da noi Europei, non hanno mai acquisito l’abitudine di modificare lo stile del proprio abbigliamento. A questa egli aggiunge un’altra preziosa informazione: presso lo stesso

¹¹ Un po’ troppo universalmente, a mio avviso.

¹² Gozzi, Gasparo “Opere scelte”, Milano : Soc. tip. de’ classici italiani, 1821, vol. IV, p. 399.

¹³ Fagioli, G. B. “Rime piacevoli di Gio: Battista Fagioli fiorentino”, Colle : Tip. Pacini e figlio, 1827, vol. V, p. 14.

¹⁴ Negri, Francesco “Il viaggio settentrionale di Francesco Negri”, Bologna : Zanichelli, 1883, p. 62.

popolo è dato riscontrare soltanto una lieve differenza nel vestire. Se non vogliamo attribuire un valore reciprocamente contraddittorio alle due asserzioni, non vi è che una possibilità interpretativa. I Lapponi non cambiano mai il taglio dei propri vestiti e l'unica differenza riscontrabile è quella, assai lieve, che distingue un abito femminile da un abito maschile¹⁵. Certo, avrebbe potuto essere un po' più preciso il Negri: tutto sarebbe risultato meno ambiguo se avesse parlato di 'foggia' e non di 'moda'. Si tratta, tuttavia, di una ambiguità che di lì a poco accrediterà, a suo modo, lo stesso Ludovico Antonio Muratori (1672-1750):

« Quelle che oggidì noi chiamiamo mode o invenzioni nuove d'abiti, drappi e ornamenti mi figuro io che fossero una volta appellate 'forges' dai Franzesi e dai Toscani 'foggie'. »¹⁶

Il Muratori, ponendosi a dissertare sulla definizione e sulla etimologia del termine 'foggia', avverte la necessità di fare chiarezza riguardo ad un altro termine – moda – che solo da pochi anni è entrato a far parte del linguaggio comune.¹⁷ È come se dicesse: “In fondo, noi oggi chiamiamo moda ciò che fino a poco tempo fa i Toscani chiamavano foggia”. È come se stabilisse una identità: 'moda' = 'foggia'. Del resto, il nuovo vocabolo altro non era, al momento, che una recente acquisizione; dal francese 'mode'¹⁸ l'italiano 'moda'.

Si tratta, in effetti, di una identità in una certa misura condivisibile ancora oggi; eppure, a ben vedere, la cosa un po' stride agli orecchi di noi contemporanei. Tra 'foggia' e 'moda' non può esservi totale sovrapposibilità: con il primo termine – più neutro – intendiamo indicare il modo in cui un abito è confezionato, mentre con il secondo intendiamo riferirci alla gran parte di quanto contenuto nella definizione riprodotta all'inizio di questo scritto (connotazioni e valenze escluse!); intendiamo, cioè, riferirci ad un «gusto o usanza predominante, (...) passeggera, di particolari *fogge* di abbigliamento ...». La foggia, dunque, entra a far parte della definizione di moda, ma non viceversa!

D'altronde, il termine 'mode' deriva dalla locuzione francese “à la mode de” (in italiano: alla maniera di)¹⁹ e questo esclude, ancora una volta, il richiamo diretto alla foggia dell'abito (o, su un piano più generale, alla tipologia relativa ad un qualunque altro ambito); il riferimento evidente ed immediato è quello ad una persona (o ad un gruppo di persone). Insomma, se la moda (francese) della 'moda' ha passato le Alpi conservando questa sua caratterizzazione specifica, “vestirsi alla moda” avrà significato verosimilmente, anche nel '600, “vestirsi alla maniera di qualcuno” (dei francesi?) e non “indossare un abito di una determinata foggia”.

Bene, se la foggia è un modo di tagliare e confezionare un abito, la moda è un vestire in buona misura arbitrario. Arbitrario in quanto coincidente con una *scelta* individuale (eventualmente anche collettiva, ma pur sempre operata da ogni singolo membro della collettività): la scelta di un modello tra una pluralità di modelli. Moda è, in origine, la scelta arbitraria del singolo che decide di vestirsi alla maniera di un altro singolo (o di un insieme di individui): in maniera stravagante, cioè insolita, singolare, eccentrica. Se le cose stanno effettivamente in questo modo, non è escluso che l'identità che ho preteso di far sancire al Muratori potesse stridere in una certa misura anche agli orecchi dei nostri predecessori.

In ogni caso, la moda è il frutto di una scelta di novità, operata liberamente dall'individuo; è un vestire arbitrario, in contrasto con il vestire convenzionale: quello della tradizione. La moda, anzi, è proprio ciò che può consentire a ciascuno di contravvenire alle convenzioni della tradizione. I Lapponi, la cui visione 'tradizionale' del mondo non concedeva spazi particolarmente ampi alla 'libera espressione' della 'volontà individuale', disponevano, infatti, di una moda che 'moda' non era: la foggia dei loro abiti maschili e quella dei loro abiti femminili non variavano mai.

Considerato l'habitat in cui vivevano, si potrebbe essere indotti a pensare che la inflessibile fissità del loro abbigliamento potesse dipendere dalla necessità di difendersi nel modo più efficace da una condizione climatica decisamente aspra ed inclemente: i Lapponi avrebbero attribuito, cioè, valore di canone imm modificabile a quegli indumenti che si erano dimostrati in grado di assicurare la massima mobilità ed il massimo isolamento termico. Potrebbe anche darsi che le cose, per loro, siano andate in questo modo; tuttavia, è ancora più realistico pensare che, come per la stragrande maggioranza delle popolazioni “primitive” e non, anche per i Lapponi l'invariabilità delle fogge e delle materie prime con cui venivano confezionati gli abiti dipendesse in maniera ben più diretta dalla loro peculiare visione del mondo²⁰.

Su un piano generale più concreto, infatti, è possibile affermare che l'invariabilità detta scaturisce per ogni cultura dalla necessità di codificare rigidamente quanto essa stessa intende mantenere funzionalmente separato. Ad esempio: il genere

¹⁵ La prolungata osservazione etnografica, ovviamente, conferma la condizione tratteggiata, relativa agli indumenti della gran maggioranza delle popolazioni “primitive”.

¹⁶ Muratori, Ludovico Antonio “Dissertazione sopra le antichità italiane”, Milano : Soc. tip. de' classici italiani, 1837, vol. III, p. 225.

¹⁷ Se accogliamo la datazione (1648) proposta da Tullio De Mauro. Cfr. Grande dizionario italiano dell'uso, Torino : UTET, 1999, vol. IV, p. 255.

¹⁸ Se accogliamo la derivazione dal francese 'mode' (attestato, in quel paese, sin dal 1549) proposta da Tullio De Mauro; *ivi*.

¹⁹ *Ivi*.

²⁰ Il realismo dell'affermazione si fonda anche e soprattutto su un orientamento delle scienze storico-culturali contemporanee; quello a cui aderisce chi scrive.

maschile dal genere femminile, lo status del contadino da quello dell'artigiano, il ceto aristocratico da quello borghese, la condizione religiosa da quella laicale, ecc.

« (...) sul valore e sulle idee nostre opera talora anche la moda. Sul senso di questa voce, dopo aver io molto tempo meditato, non ho trovato poterle dare altra definizione che questa: un' affezione del cervello, propria alle nazioni europee, per cui si rendono poco pregevoli molte cose, solo perché non giungono nuove. »²¹

Ferdinando Galiani (1728-1787)

Prima di essere pervase da una brama irrefrenabile di innovazione, dunque, anche le «nazioni europee» sono state depositarie di una visione del mondo 'tradizionale' e, in quanto tale, "conservatrice"; poco incline, cioè, alla modificazione di quanto consacrato dalla tradizione, appunto. Una visione del mondo alla quale non era particolarmente congeniale l'innovazione arbitraria, né la scelta individuale, né qualunque altra cosa in grado di alterare una condizione fondata su valori che si voleva trascendessero l'umano. Una logica che non poteva sopportare il sovvertimento di ruoli e funzioni conclamati e benedetti dal cielo e per la quale, di conseguenza, anche la più blanda affermazione della libertà di scelta poteva essere percepita come pretesa aberrante e folle («affezione del cervello»), come potenziale generatrice di confusione diabolica.

« La svergognata disonestà della moda corrente, che è la divisa delle mondane sfacciate, le cristiane nostre la fuggono, l' aborriscono. »²²

Antonio Cesari (1760-1828)

In tempi a noi più vicini simili concezioni negative della moda, sia detto per inciso, non sono certo state ridimensionate o smentite persino da un buon numero di ideologie progressiste ("alternative" e "rivoluzionarie") le quali, al contrario, si sono limitate a sostituire la condanna etica con quella socio-politica, trasferendo sulla moda la supposta efferata negatività della 'classe' (la borghesia) che l'avrebbe generata, nonché la cieca oppressività attribuita alla 'struttura' (economico-industriale) che la produce. A questo proposito, merita sicuramente attenta considerazione il fatto che la generazione del "sessantotto" (che si omologò e distinse con il severo eskimo), in nome del 'progresso' e della 'liberazione' (collettiva ed individuale), sia riuscita a far convivere nella propria visione del mondo una drastica negazione (rivoluzionaria) del presente e la esaltazione di un passato fortemente connotato dalla tradizione; abbandonandosi volentieri, ad esempio, alla "riscoperta" e al vagheggiamento dell'artigianato (contro l'industria), della campagna (contro la città), della condizione "primitiva" (contro quella civile), del cristianesimo delle origini (contro quello istituzionale), ecc.²³

Procedendo nella prospettiva di un'analisi storico-culturale, ritengo che si possa ragionevolmente convenire sul fatto che la moda – in quanto libera espressione del gusto e della volontà individuali, in quanto scelta umana autonoma e indipendente (di diritto) da ogni condizionamento di qualsiasi natura²⁴ – sia una produzione delle «nazioni europee»; sia cioè un prodotto precipuo della nostra cultura che, facendo perno ed affidamento proprio sulla 'libera espressione' della 'volontà umana' (individuale e collettiva), si è assicurata nel tempo, tra l'altro, saldi strumenti per diffondersi efficacemente su scala planetaria.

È proprio la sua peculiare attitudine 'antropocentrica' che ha permesso alla cultura occidentale di elaborare e diffondere nuovi modi di intendere la realtà e nuovi modi di concepire e di impostare i rapporti sociali e interpersonali. Nuovi modi grazie ai quali siamo riusciti a privare di vigore molte logiche tradizionali che stabilivano in modo tendenzialmente invariabile codice e limiti di ogni aspetto della esistenza umana; non soltanto dell'abbigliamento.

È proprio questa attitudine, ad esempio, che ha consentito alla nostra cultura di trasformare in maniera consistente quella relazione impari tra i due generi che imponeva al genere femminile (assimilato alla emotività e alla istintività) la subordinazione a quello maschile (espressione della saldezza e della impassibilità); una relazione che trovava fondamento nella particolare, relativa associazione della donna con la 'natura' e consentiva, pertanto, di affidare il padroneggiamento della stessa all'uomo, in quanto massima espressione della razionalità e, dunque, della 'cultura'.

²¹ Galiani, Ferdinando "Della moneta", Napoli : Banco di Napoli, 1987, p. 50.

²² Cesari, Antonio "I fatti degli apostoli ragionamenti ...", Verona : per l'erede Merlo, 1821, vol. I, p. 172.

²³ Si veda, al riguardo: A. Santemma (a cura di) "L'emblema e la storia", Roma : La goliardica, 1983.

²⁴ Non è questo il luogo, ovviamente, in cui considerare i condizionamenti più o meno subliminali o occulti, a cui attualmente siamo soggetti con pervasiva continuità.

Così, di modificazione in modificazione, oggi ciò che chiamiamo Occidente è una cultura in cui all'uomo è concesso di piangere in pubblico (senza dover rinunciare alla propria virilità) e alla donna di portare i pantaloni (senza dover rinunciare alla propria femminilità)²⁵.

La relativa parità raggiunta tra i due generi affida, dunque, alla donna e all'uomo contemporanei (anche per il tramite della moda) l'immane compito di trascinare l'Occidente (e con esso il pianeta tutto) verso un'unica cultura, alla quale sia consentito di modificare la realtà in base alla volontà individuale (e collettiva) sempre più arbitraria sia dell'uomo sia della donna. Un'unica 'cultura' alla quale sia permesso, cioè, di plasmare la 'natura' e le regole del vivere consociato in base alla volontà di un unico genere: il genere umano.

Ritengo che appaia maggiormente comprensibile, a questo punto, l'affermazione da me fatta all'inizio di questo scritto: con la realizzazione del "Fondo Moda" e con l'allestimento nel corso del 2009 di ben due esposizioni sul proprio patrimonio librario relativo alla moda, la Biblioteca Universitaria Alessandrina ha conseguito un obiettivo del quale, in effetti, può considerarsi orgogliosa. Essa si è mossa in piena sintonia con una meritoria tendenza al recupero e alla valorizzazione del copioso patrimonio relativo alla moda, da qualche anno presente nel nostro paese. Una tendenza che ha trovato la sua massima espressione nel progetto triennale (2009-2011) intitolato "Archivi della moda del '900" promosso ed avviato dal Ministero per i Beni e le Attività Culturali²⁶ e dalla Associazione Nazionale Archivistica Italiana.

Perseguendo con le sue iniziative le finalità di tale progetto, la Biblioteca Universitaria Alessandrina ha offerto a mio avviso il suo piccolo ma prezioso contributo per superare definitivamente ogni residuo pregiudizio nei confronti della moda. Un contributo sicuramente amplificato dalla stretta collaborazione stabilita con il Corso di laurea in Scienze della moda, recentemente attivato dalla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma "Sapienza".

Mi piace pensare che quanto sin qui sinteticamente esposto possa costituire anche uno stimolo per coloro che riescono a spingere lo sguardo al di là dell'assordante confusione e della oscura conflittualità del momento. A tutti²⁷ comunque rivolgo l'invito a riservare agli appartenenti a culture ancora differenti dalla nostra (alle culture del 'velo', del *chador* e del *burqa*, ad esempio) una considerazione quanto meno analoga a quella che sarebbero disposti a tributare ai propri antenati (conservatori) che tanto virilmente si opposero all'avanzare della modernità; all'avanzare del suo arbitrio. All'avanzare della sua predilezione per il futuro, anche quando è ignoto, anche quando sembra non trovare alcun sostegno nel passato.

Mi piace pensare, infine, che coloro che dovessero accogliere l'invito lo facciano coscienti di partecipare a buon titolo alla edificazione di quell'unica, pacificata civiltà umana che, malgrado tutto, è già possibile intravedere, appena oltre la linea dell'orizzonte.

²⁵ E tuttavia, mentre la donna porta spesso i soldi a casa, l'uomo non porta mai la gonna.

²⁶ Quale parziale e dovuta ammenda nei confronti del ruolo di Bibliotecario (al quale oltre tutto appartiene anche chi scrive) ritengo doveroso sottolineare che tra le più convinte ed attive promotrici del progetto, all'interno del MiBAC, figura proprio la Direzione Generale per i Beni Librari, gli Istituti Culturali ed il Diritto d'Autore.

²⁷ In particolare a chi contribuisce a qualunque titolo alla regia del presente.