Diventava un incontro diretto del vescovo con i lavoratori, dove non solo veniva a conoscenza diretta dei protagonisti, i lavoratori, ma anche dei responsabili del mondo del lavoro, cioè i sindacalisti. Nella sua ultima Veglia dei lavoratori a Legnano il cardinale disse: «Sento parlare di ritmi di lavoro faticosi e stressanti, di famiglie che devono sostenere avvicendamenti di lavoro nella coppia per cui, a volte, non riescono neppure a vedersi per alcuni giorni, di precarietà di lavori a tempo determinato che coprono le esigenze dell'oggi ma lasciano sempre l'affanno del domani. Sento, ormai, che non ci sono tutele per i lavori della maggior parte delle nuove persone assunte … Il mondo del lavoro, che ho sempre guardato come luogo di grandi testimonianze quotidiane e delle grandi scelte di valore e di vita, ha bisogno di scelte importanti di solidarietà … Vi chiedo una forte presenza di coesione ed equità poiché voi ne avete la forza, essendo fattori fondamentali dello sviluppo della società». Per Martini era una conoscenza che, in prospettiva, gli permetteva nella sua attività pastorale di avere la conoscenza e la preparazione adeguata per esprimere una parola pertinente, di aiuto e conforto. Più volte diceva: «noi siamo disarmati» ma, come disse ai lavoratori dell'ACNA, «non vi lasceremo soli … Non siamo in grado di entrare nel merito dei problemi tecnici ma, per quello che possiamo, esprimiamo l'aiuto, l'intervento, ma soprattutto la comprensione dei problemi». Questa è stata la linea pastorale del vescovo. Senza entrare nel merito dei problemi, ma senza lasciare soli chi vive momenti drammatici.

C'è un'eredità che, sui temi del lavoro, il cardinale ha lasciato al futuro del lavoro, dei lavoratori?

L'eredità lasciata da Martini si collega un po' anche ai precedenti vescovi di Milano. Se vogliamo da Carlo Borromeo a Giovanni Battista Montini, che sul lavoro ha avuto una sensibilità straordinaria. Basterebbe rileggere i discorsi fatti al suo ingresso nella città di Sesto San Giovanni: «mi dicono che sono il vescovo dei lavoratori. Qui lo confermo». Il vescovo Montini aveva già delineato una pastorale per il mondo del lavoro. Il vescovo Giovanni Colombo ebbe una grande intuizione dicendo che la Pastorale del Lavoro: «non era un settore, ma il nervo della pastorale ordinaria». L'eredità che lascia Martini è di grande sensibilità, grande responsabilità a continuare questo patrimonio di solidarietà, di intervento dato in 26 anni nella veste di vescovo di Milano, cioè la Diocesi più grande del mondo, ma anche la Diocesi dove il mondo del lavoro segna, e ha segnato, la stessa Diocesi. ■

Filosofia andina

Elementi per la rivendicazione di un pensiero (seconda parte)

JOSÉ ESTERMANN

Due tipi ben definiti di relazioni risaltano nel pensiero andino: quella di complementarità e quella di reciprocità.

4. Il principio di complementarità

Il principio di complementarità si riferisce al fatto che ad ogni ente e ad ogni azione corrisponde un elemento complementare e che solo così abbiamo un tutto integrale. Il contrario di una cosa non è la sua negazione (*negatio*, *contradictio*), ma la sua contro-parte, in realtà il suo complemento e il suo corrispondente necessario. Il principio di complementarità contraddice dunque a due assiomi fondamentali della filosofia occidentale: il principio di contraddizione (*principium contradictionis*) e il concetto di «sostanza».

Il principio di contraddizione insegna che è impossibile che qualcosa possa succedere allo stesso tempo del suo contrario (-M(pt1&-pt1)); il principio di complementarità assume invece che questo non solo è possibile (M(pt1&-pt1)), di più, che in certo qual modo è necessario (N(pt1&-pt1)). Detto in altro modo: secondo il principio di complementarità non c'è negazione assoluta, ma, invece, soltanto relativa.

A livello ontologico ciò implica un rifiuto della concezione di «sostanza» in quanto essere che esiste in e di se stesso (*ens ex se subsistens*). Secondo il pensiero andino nessun essere, nemmeno Dio, è «sostanza» in tale senso, perché nulla è "auto-sufficiente" e nulla può esistere in maniera "assoluta". L'ente solo relazionandosi diventa completo e si può realizzare. L'"as-soluto" è giustamente ciò che è deficiente, incompleto e ciò che necessita complemento[1]. In un certo senso esiste per il pensiero andino – come

[1] La teologia cristiana sottolinea da un lato l'essere assoluto di Dio, però dall'altro anche la sua relazionalità (Trinità). Secondo il pensiero aristotelico una relazione non potrà mai essere

anche per Spinoza – una sola «sostanza», ovvero la totalità del sistema universale di relazioni (*Deus sive Natura*).

In tal modo nel pensiero andino cielo e terra, sole e luna, uomo e donna, chiaro e oscuro, giorno e notte – anche se opposizioni – sono inseparabilmente uniti. Solamente il nesso complementare può recuperare l'ente dal suo isolamento totale, dinamizzarlo e riempirlo di vita.

In un certo senso il pensiero andino è molto simile alla dialettica di Eraclito, secondo la quale ogni dinamica è il risultato di una «unità di opposizioni». Allo stesso tempo è simile al *Libro delle mutazioni* (*I Ching*) dell'antica Cina, secondo il quale Yin e Yang sono le due opposizioni universali complementari[2]. Nella filosofia occidentale Eraclito viene considerato il precursore del pensiero dialettico che culmina poi in Hegel e Marx. Non sarebbe scorretto, escludendo però la teoria progressista implicita nella dialettica occidentale, qualificare il pensiero andino come «dialettico», nella misura in cui la contraddizione non paralizza, ma, invece, dinamizza. Ciò che è dialettico non solo si presenta onticamente nel senso che ogni ente è una «contraddizione risolta» (*aufgehoben*) o che in quanto complemento tende a una risoluzione. Si presenta infatti anche temporalmente, in quanto il futuro solo diventa possibile attraverso una rivoluzione totale di ciò che esiste (*pachakuti*)[3].

Non è un caso che il materialismo dialettico abbia sempre avuto un'accoglienza davvero ampia tra gli intellettuali andini politicamente impegnati[4]. Inoltre un fenomeno quale Sendero Luminoso in Perù non si può capire sufficientemente senza prendere in considerazione la sua affinità con la dialettica cosmica andina, specialmente con l'idea di un *pachakuti*. La familiarità del pensiero andino con la filosofia dialettica occidentale arriva però al proprio limite quando si tratta della teoria del tempo: il pensiero andino rifiuta l'idea di una progressione continua (anche se non lineare) e afferma invece (come Eraclito) la concezione ciclica del tempo.

La complementarità si manifesta nel pensare e nel vivere dell'uomo andino in differenti modi:

---

sostanza, né una sostanza può convertirsi in relazione.

[2] L'affinità con il pensiero della Cina antica potrebbe indicare, una volta di più, che i popoli dell'America precolombiana siano di origine mongolica e che siano migrati anticamente attraverso lo stretto di Bering.

[3] Si veda anche il paragrafo 6, *Concezione del tempo*.

[4] Cfr. José Carlos Mariátegui, *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, Obras Completas, Empresa Editora Amauta, Lima 1998.

- l'uomo quechua raramente si inclina verso la disgiunzione esclusiva (*o-o*), ma quasi sempre invece verso un *e-e* riconciliante. Questa caratteristica – se parliamo in termini di «verità» – è conosciuta come il principio del *iskay-uya*, dell'avere due facce.

- Nella lingua quechua non vi è una parola propria per «male»; «male» si traduce come «non-bene» (*mana allin*) o si sostituisce con «brutto» (*millay*). Tutto ciò è molto simile alla concezione privativa di san Tommaso secondo la quale *malum* è *privatio boni*. Cielo (*hanaq pacha*) e inferno (*uray pacha*) sono due aspetti complementari del mondo terrestre (*pacha*). *Supay* significa allo stesso tempo «diavolo» come «angelo», concetto molto simile al *daimonion* di Socrate. Nel primo dizionario quechua del frate Domingo de Santo Tomás (1560) il termine *supay* è tradotto sia come «spirito buono» sia anche come «spirito malvagio».

- Un adulto non sposato è considerato come incompleto e deficiente, un uomo senza parenti è praticamente condannato a morte.

- Tutti i popoli e le città compresi nello spazio andino erano in passato (e lo sono ancora tutt'oggi) divisi in una parte di sopra (*hanan*) e in una parte di sotto (*uray*). Tra le due parti esisteva, e continua ad esistere, una rivalità spesso molto fruttuosa che dinamizza la comunità. Il paradigma di questa complementarità geografica è stato la città di Cusco, capitale dell'impero incaico, divisa in *Hanan-Qosqo* e *Uray-Cosco*. Gli stessi conquistatori si avvantaggiarono di questo principio, non in vista però di un possibile progresso, ma invece secondo una logica di distruzione.

- Nella religiosità popolare l'elemento femminile del divino gioca un ruolo molto importante; un'idea nettamente maschile (o neutra) della divinità non sarebbe in linea con il principio della complementarità che vale anche per Dio: così si spiega in parte la diffusione davvero sorprendente del culto mariano e la venerazione ancora oggi molto diffusa della *Pachamama*. Il quechua non possiede una parola propria per «Dio» come denominazione universale per l'ente superiore; dal vocabolario cristiano viene preso in prestito il termine spagnolo «Dios». Nella lingua popolare si chiama Dio-Padre *Taitacha* (*Padrecito*) e Dio-Madre *Maria Mamacha* (*Madrecita*).

5. Il principio di reciprocità

Il principio di reciprocità rappresenta la manifestazione del principio di complementarità nell'àmbito della morale e della pratica: ogni azione solo

raggiunge il suo senso e il suo fine nella corrispondenza con una azione complementare, la quale ristabilisce l'equilibrio (turbato) tra gli attori sociali.

La base del principio di reciprocità in ultima istanza è l'ordine cosmico inteso come un sistema bilanciato di relazioni. L'unidirezionalità di una azione (e di conseguenza di una relazione) sconvolge tale ordine e lo disequilibria. Per questo ogni relazione dev'essere bi-direzionale, ovvero, reciproca.

Questo non significa che i poli della relazione debbano essere equivalenti, però implica che l'iniziativa di un polo deve comportare una reazione corrispondente o una contro-iniziativa da parte dell'altro polo. Una relazione nella quale uno solo dà (attivo) e l'altro solo riceve (passivo) non è immaginabile per la filosofia andina, se si tratta di una relazione che deve durare.

Il fenomeno dei «condannati» è, in ultimo, il risultato di una reciprocità incompiuta ed equivocata nella vita terrena. Per questo i familiari devono spesso compiere azioni di espiazione affinché il «condannato» ritrovi la propria serenità. Il fenomeno del «condannato» è ampiamente conosciuto nelle Ande. Si può compararlo con le povere anime vaganti o con *Ahasver*, l'«eterno ebreo» della leggenda. Un «condannato» è l'anima di un defunto che in vita non ha potuto portare a termine qualcosa o di colui che ha commesso un grave crimine contro la norma universale (ad esempio un incesto). In tal modo non trova pace e ritorna di preferenza ai luoghi dove aveva vissuto. Solo per un atto di espiazione da parte dei suoi familiari ritrova la propria tranquillità personale.

Il principio di reciprocità vige in tutti i campi, specialmente in quelli della religione, dell'agricoltura, del lavoro e della famiglia.

- La relazione con il divino è una relazione di reciproca corrispondenza: se io spendo molto denaro per una festa religiosa, Dio mi ricompenserà in una o in un'altra forma (reciprocamente) la mia spesa. E al contrario: se Dio mi benedice (nel raccolto, negli affari ecc.), io sono obbligato a compiere i requisiti rituali. Per l'uomo andino questo non è un "affare" religioso nel quale dominerebbero elementi di ricatto («se Tu mi dai un raccolto abbondante, io parteciperò alla processione»); è invece un'espressione di giustizia cosmica equilibrata, alla quale partecipa anche Dio.

- Nella relazione con la terra (*Pachamama*) il compimento della reciprocità è una condizione e una garanzia imprescindibile per la fertilità e conservazione della vita: per quello che produce la terra, il contadino deve pagare un tributo in forma simbolica (*pago*, *despacho* ecc.). La stessa parola

pago (pagamento) indica che siamo in presenza di una transazione, ovvero di una relazione reciproca. Il *pago* più importante si compie prima della semina, nella notte del 31 luglio, ovvero prima dei «giorni intangibili» (1-6 agosto) della terra. Solamente in questo modo la terra continuerà a produrre. *Despachos* (rituali di sacrificio di maggior importanza) si fanno quando la necessità lo esige o quando una persona richiede una benedizione particolare (ad esempio prima di iniziare un viaggio o di costruire una casa).

- La forma tradizionale di reciprocità nel lavoro è l'*ayni*: se io ti aiuto oggi nel raccolto, tu mi aiuterai nel futuro.

- La reciprocità vige infine anche all'interno della famiglia dove è una condizione sociale necessaria: come compensazione per il fatto di essere stati allevati ed educati quando erano bambini, essi, una volta adulti, dovranno sostenere i propri genitori nella vecchiaia. Senza questa legge implicita gli anziani e gli invalidi non avrebbero nessuna prospettiva in una società senza assicurazioni sociali generalizzate.

Il principio di reciprocità non è compatibile con una delle concezioni più centrali della teologia e della morale cristiana: la grazia. Secondo il pensiero andino un atto di grazia o un dono (nel senso della bontà disinteressata e unilaterale) non è un bene morale, ma invece una minaccia per l'ordine che si basa, come abbiamo visto, sulla reciprocità stretta. L'altruismo puro non solo contraddice l'ideale di giustizia, ma anche la razionalità stessa della pratica umana. Il Dio dell'uomo andino è più vicino al Dio «giusto» della Bibbia ebraica che al Dio «benevolo» di Gesù. L'uomo andino ha inoltre interpretato la Trinità cristiana a proprio modo: Dio-Padre fu da un lato interpretato come *Pachakamaq* (Creatore), in riferimento a una divinità preincaica molto conosciuta, e dall'altro come garante della giustizia cosmica. Per questo l'idea di un Dio Castigatore è ampiamente riconosciuta. Dio-Figlio è venerato sotto una forma emotivamente sovrabbondante come Bambino, però a parte ciò quasi non vi è rapporto con il Gesù di Nazareth storico. Cristo è soprattutto il Signore dei Miracoli nelle sue differenti forme o anche la Croce (senza il corpo) che svolge una funzione di protezione e mediazione. Dio-Spirito infine quasi non ha relazione con la Chiesa, ma invece con gli spiriti (*nuna*) e le divinità naturali (*apus*) onnipresenti. La terza persona divina appena si considera come «persona»[5].

[5] Cfr. José Luis González Martínez, *La religión popular en el Perù: informe y diagnóstico*, I-PA, Cusco 1987.

6. Concezione ciclica del tempo

In una società in modo predominante agraria e in una regione affetta da cambi stagionali marcati non è strano incontrare una concezione ciclica del tempo. La concezione andina del tempo contraddice due principi della filosofia occidentale:

a) il tempo trascorre in unità qualitativamente indifferenti;

b) il tempo si muove in maniera unilaterale in avanti[6].

In contrasto con la continuità e uniformità il pensiero andino sottolinea la discontinuità (incostanza) e la determinazione qualitativa del tempo. Nella coscienza dell'uomo andino ci sono tempi importanti e vuoti temporali, tempi densi e tempi futili, tempi decisivi e tempi insignificanti. Queste qualità del tempo sono relazionate di preferenza con i cambi agrari e cosmici. In momenti determinati la terra (*Pachamama*) è particolarmente attiva e per questo dev'essere lasciata tranquilla. I motivi di tale fatto hanno a che vedere con la religione, l'astronomia e l'agricoltura o meglio con una mescolanza di tutti questi elementi (soprattutto in riferimento al 24 giugno e al 25 dicembre). In altri momenti, al contrario, la terra «muore» (Venerdì Santo). La luna piena viene considerata massimamente fertile (semina, raccolto ecc.) e promettente (affari, viaggi ecc.). Esistono dunque *kairoi*, ovvero tempi decisivi che spesso coincidono con grandi feste. La festa è veramente un'"interruzione" del tempo continuo; come tale è improduttiva anche se serve, direttamente o indirettamente, per la produttività dell'uomo e della natura. L'uomo andino cerca di scoprire con i metodi più diversi (*kukaqhaway*, *despachos*, *pagos*) il tempo propizio per le sue attività agricole o commerciali. Anche in una povertà estrema la popolazione continua a celebrare le sue feste, perché, a suo modo di vedere, tutto ciò rimane di vitale importanza.

La concezione quantitativa del tempo è relativamente estranea al pensiero andino; molta gente ad esempio non conosce nemmeno la propria età.

[6] Chiaramente nelle teorie occidentali del tempo vi sono eccezioni a questo tipo di concezione: la concezione greca del tempo è fondamentalmente ciclica e anche dopo il medioevo rimane in vigore una dimensione qualitativa del tempo. Con Cartesio e lo sviluppo delle scienze naturali inizia a dominare una concezione quantitativa che va al di là dell'esperienza soggettiva. Il pensiero dialettico rompe con l'assioma della continuità del tempo e la filosofia vitale (Bergson), come anche l'esistenzialismo, rivendicano una concezione qualitativa del tempo. Nella vita e nel pensare quotidiani domina comunque il «tempo dell'orologio», ovvero un tempo quantitativamente e progressivamente determinato.

Sembra inoltre che la "puntualità" sia una virtù specificatamente occidentale, che ha a che vedere con la strumentalizzazione del tempo («il tempo è denaro»). Per l'uomo andino non esiste la nozione di "tardi", perché un avvenimento non è mai sottomesso al tempo (casuale) dell'orologio. Il tempo è un'entità relazionata con il ritmo della terra e delle stelle (tempo naturale), non tanto dunque con l'individuo (tempo esistenziale).

In contrasto con la linearità e progressività il pensiero andino sottolinea invece il carattere ciclico del tempo[7]. Un primo ciclo fondamentale è fondato sulle fasi della luna che determinano a loro volta la fertilità della donna (e dunque dell'essere umano in generale). Un secondo ciclo è fondato sull'anno agricolo, con i due momenti culminanti della semina e del raccolto. Il calendario agrario è differente dal calendario astronomico gregoriano. Secondo il calendario agrario infatti l'anno dovrebbe iniziare al principio di agosto. Un terzo ciclo è fondato sulle rotazioni delle coltivazioni e sui tempi di maggese in agricoltura (a seconda della composizione del terreno e del tipo di coltivazione da cinque a sette anni)[8]. Un quarto ciclo è determinato dal susseguirsi delle generazioni; infine incontriamo un quinto ciclo basato sui periodi o epoche storiche: 1. il tempo primordiale e della creazione (*Pachakamaq*); 2. il tempo degli antenati (*Ñawpaq Machulakuna*, *Gentiles*, *Machu Inka*); 3. il tempo degli Incas e della Conquista; 4. il periodo moderno; 5. il futuro.

Per molti commentatori questi periodi coincidono con le tre classiche ere religiose: 1 e 2 corrispondono all'«era del Padre», 3 e 4 all'«era del Figlio» e 5 infine all'«era dello Spirito Santo»[9]. L'idea in comune alle due concezioni della storia è che ogni epoca termini con un cataclisma, una catastrofe universale, una rivoluzione completa dell'ordine vigente (*pachakuti*). Non c'è continuità lineare tra i vari periodi. Elementi di periodi anteriori sorgono inoltre di nuovo in periodi posteriori. La presenza attuale degli antenati è un esempio di tale sincronicità interciclica.

[7] Questa è forse la differenza più importante con il pensiero dialettico, con il quale il pensiero andino mostra altrimenti un'affinità sorprendente. Alcuni progetti di sviluppo e di cooperazione (e i loro insuccessi) dovrebbero essere valutati anche dal punto di vista della concezione andina del tempo.

[8] Cfr. K.S. Zimmer, *Agricoltura de barbecho sectorizada en las alturas de Paucartambo. Luchas sobre ecología del espacio productivo durante los siglos XVI y XX*, in «Allpanchis» 38 (Cusco 1991), pp. 189-225.

[9] Le idee millenariste di Gioacchino da Fiore, che pensava che l'era dello Spirito Santo fosse imminente, furono accolte nel Nuovo Mondo con grande entusiasmo, soprattutto tra la popolazione autoctona.

In seguito all'esperienza traumatica della Conquista sono tuttavia ancora molto vive le utopie rivolte al passato che aspettano il ritorno dell'*Inkarri* attraverso un *pachakuti*, una rivoluzione universale. *Inkarri*, deformazione linguistica di *Inka Rey* (Inca Re), simboleggia la figura leggendaria dell'Inca assassinato dagli spagnoli (in particolare Atahualpa), che un giorno resusciterà e ristabilirà l'ordine perduto. Ancora oggi tale idea è molto viva in riferimento al ribelle Tupac Amaru II che fu barbaramente giustiziato nel 1781 da parte del potere coloniale. L'idea di un paradiso perduto (*Paititi*) continua ad esistere tuttora tra gli indigeni.

Le idee apocalittiche dei movimenti millenaristi sono allora in sintonia con la concezione andina del tempo. Il futuro infatti non è tanto l'assolutamente nuovo (il *Novum* di Ernst Bloch), ma invece la restituzione di qualcosa che è già passato.

7. Corrispondenza e transizione tra microcosmo e macrocosmo

Tanto i differenti tipi di relazioni (complementarità, reciprocità, corrispondenza) come anche il significato fondamentale del calendario agrario ci rivelano un tratto elementare del pensiero andino che potremmo chiamare il "principio di corrispondenza": l'ordine cosmico e l'ordine umano si corrispondono mutuamente e interferiscono in differenti forme.

Il principio di corrispondenza – già formulato dai pitagorici («come nel grande, tanto nel piccolo») e presupposto dall'astrologia, dall'omeopatia e dalla teoria fisica della relatività[10] – non si riferisce tanto alla corrispondenza proporzionale-analogica, ma invece a quella rappresentativo-simbolica[11].

Le polarità cosmiche tra sole e luna, tra giorno e notte, corrispondono a livello umano alla polarità sessuale tra ciò che è maschile e ciò che è femminile. Nei tempi incaici tali polarità furono rappresentate simbolicamente dall'Inca in quanto *Intiq Churin* (Figlio del Sole) e dalla sua sposa *Qoya*

[10] In tutti questi paradigmi alternativi si tratta di una critica al principio di causalità come legge universalmente valida per le interferenze tra sistemi differenti. Da un altro punto di vista presuppongono un'affinità strutturale tra microcosmo e macrocosmo la quale, pur possedendo solamente un carattere di corrispondenza, risulta però efficace.

[11] Si veda la proposta di Juan Carlos Scannone della «mediazione simbolica» come di un qualcosa di caratteristico della sapienza del popolo latinoamericano: *Weisheit des Volkes und spekulatives Denken*, in «Theologie und Philosophie» 60 (1985), pp. 161-187, in part. 174ss.

che, mitologicamente, discende invece dalla luna. Le montagne innevate più importanti, inoltre, corrispondono a determinate stelle o costellazioni astrali.

In questo sistema di corrispondenze i fenomeni di transizione assumono un'importanza speciale. Il microcosmo e il macrocosmo non sono separati *toto coelo* l'uno dall'altro, ma interagiscono invece secondo differenti forme. Queste transizioni sono sommamente precarie e per questo necessitano di un'attenzione speciale e di profondo rispetto.

Nella mente della gente molti di questi fenomeni, chiamati *chaka* (o *chakana*, ponte), possiedono un carattere numinoso e sacro. Considerata a livello astronomico, la *chaka* (o *chakana*) è la Croce del Sud. La forma della croce possiede nel pensiero andino un significato che va oltre il simbolo cristiano. I due bracci simboleggiano i nessi tra alto e basso (*hanaq* e *kay pacha*), come anche tra sinistra e destra (uomo e donna). I luoghi dove vengono posizionate le croci sulle montagne corrispondono a luoghi preferenziali di nesso e transizione (*chakana*). Di conseguenza gli *apus* (le montagne in quanto numi tutelari) sono tuttora considerati come mediatori importanti tra l'uomo e il cosmo, per esempio nel caso di malattie o di questioni relative al bestiame. Il fulmine (*illapa*), l'arcobaleno (*k'uychi*) e la nebbiolina (*phuyu*) sono «ponti» divini tra il cielo e la terra. Le montagne innevate s'elevano verso l'infinità del firmamento e possiedono di conseguenza un carattere divino (*apu*). Anche le sorgenti (*pukyu*) sono fenomeni sacri di transizione, perché emanano dal ventre della Madre Terra.

Le transizioni tra la notte e il giorno – crepuscolo e alba –, così come anche i cambi di luna e i solstizi, hanno bisogno di un'attenzione e di un accompagnamento ritual-simbolico speciale da parte dell'uomo affinché la vita segua nel suo ordine stabilito. La festa del solstizio d'inverno (*Inti Raymi*) rappresenta simbolicamente la preoccupazione che il sole faccia decollare di nuovo il suo cammino al fine di garantire una volta ancora la semina e di conseguenza la vita in generale. Le «transizioni» agricole – semina e raccolto – devono essere sempre accompagnate ritualmente dall'uomo.

Anche le transizioni nella vita dell'individuo – i *rites de passage* dell'antropologia – richiedono nell'àmbito andino un accompagnamento ritual-simbolico speciale da parte dell'essere umano; a questo riguardo si potrebbero menzionare i differenti riti relazionati con la gravidanza e con il parto, il primo taglio dei capelli di un bambino (*chukcha rutuchiy*), l'ingresso all'adolescenza (*warachikui*), come anche l'accompagnamento rituale nella morte.

Molti riti e costumi dell'uomo andino hanno come finalità quella di "celebrare" le diverse transizioni tra elementi opposti però complementari, al fine di assicurarsi della relazionalità fondamentale tra di essi e per proteggersi dal pericolo che è latente in queste transizioni. Mediante atti simbolici la comunità umana compie nel piccolo ciò che realmente succede a livello cosmico. La base di tali pratiche è la coscienza della relazionalità e corrispondenza tra tutti gli esseri, «tanto in ciò che è grande, come in ciò che è piccolo».

8. Coscienza naturale

La filosofia occidentale cerca, a partire dal Medioevo, di liberare l'uomo dai suoi legami naturali e, facendo leva su di un punto archimedico, di conferirgli un'importanza che lo ponga al di fuori del processo naturale (concezione antropocentrica). La «coscienza naturale» della coesistenza primordiale con altri esseri deve allora cedere il passo alla «coscienza assoluta» e alla costituzione trascendentale di un soggetto al di là del mondo e della natura[12].

Il pensiero andino non è invece – come abbiamo detto – centrato attorno al soggetto, non è, dunque, antropocentrico. Se l'uomo infatti si slega dalle molteplici relazioni con il mondo naturale ciò implica necessariamente la sua caduta, sia come individuo che come specie. Il fatto di sovrapporsi e di soggiogare la «coscienza naturale» (come occorre tra l'altro nel tecnicismo) risulta essere alla fine una *hybris* che minaccia la vita, che atomizza e "as-solutizza" (ovvero "slega dalle relazioni") l'uomo.

La «coscienza naturale» dell'uomo andino sottolinea l'affinità e la complementarità fondamentale tra la natura umana e quella non umana. La

[12] La «svolta copernicana» che, in un certo senso, ha espulso l'uomo fuori dal mondo venne interpretata da Cartesio, però soprattutto da Kant, in direzione opposta: il mondo oggettivo gira attorno alla luce (*lumen naturale*) della coscienza umana, di conseguenza l'uomo si trova nuovamente al centro, ancor di più: egli risulta essere libero dalla gravitazione del mondo oggettivo. Tale denaturalizzazione dell'uomo va di pari passo con la trascendentalizzazione del soggetto nell'idealismo tedesco. Il «mettere-tra-parentesi» (*Einklammerung*) la «coscienza naturale» da parte della cosiddetta *epoché* deve, secondo Husserl, cedere il passo alla «coscienza fenomenologica», la quale, libera dalla fede ingenua nella coesistenza con altri esseri, solamente allora li costituisce. Ultimamente tale concezione ha portato al solipsismo, alla divinizzazione del soggetto (trascendentale) nella «coscienza assoluta».

posizione privilegiata dell'essere umano non è conseguenza della sua denaturalizzazione (coscienza assoluta), ma è invece conseguenza del posto che occupa all'interno del sistema cosmico, il quale – sempre – è determinato relazionalmente. In tale sistema l'uomo possiede una posizione intermedia (e mediatrice[13]) quale *chakana* tra gli avvenimenti cosmici e il processo naturale nell'ambito terrestre.

L'essere umano non è produttore, ma coltivatore (ovvero custode); la forza realmente produttrice è la *Pachamama* (Madre Terra) che genera la vita in un interscambio con i fenomeni celesti (sole, luna, pioggia). Di conseguenza l'essere umano è in primo luogo e soprattutto agri-coltore. Una simile relazione di attenzione e profondo rispetto si dimostra anche verso gli animali; essi sono per l'uomo andino compagni di viaggio e di disavventure che per questo meritano protezione e, come detto, rispetto.

Il dualismo occidentale tra ciò che è animato e ciò che è inanimato, tra ciò che è vivo e ciò che è inorganico, non assume particolare importanza per l'uomo andino. La *Pachamama* è una persona che ha sete e che, quando viene graffiata (ovvero arata), sente dolore; lama e alpaca, però anche le sorgenti e le montagne, possiedono un'anima e entrano in relazione con l'uomo[14].

La «coscienza naturale» è espressione e conseguenza di questo fatto fondamentale della relazionalità di ogni essere, elemento quest'ultimo che abbiamo riconosciuto essere il primo è più importante principio della filosofia andina.

[13] Le conseguenze di "sciogliere" («assolutizzazione») l'uomo dalle sue relazioni cosmiche – solitudine infinita e disperazione nichilista – furono descritte con estrema chiarezza da Blaise Pascal. Da una situazione chiusa come quella della medievale *Plenitudo Entis*, l'uomo cade d'improvviso al *Horror Vacui* e al compito titanico di essere autore di una *creatio-ex-nihilo*. La *Analogia Entis* medievale contiene una concezione antropologica somigliante a quella andina: l'uomo è un anello intermedio nella «catena dell'essere», né angelo né animale, né Dio né diavolo, né spirito puro (forma) né materia pura. In virtù di questa posizione straordinaria l'essere umano è anche mediatore tra ciò che è terrestre e ciò che è divino, tra ciò che è materiale e ciò che è spirituale.

[14] La fenomenologia della religione denominerebbe tale costellazione «animismo». Con questo termine non si riesce però a valorizzare la dimensione della «coscienza naturale» come un nesso (anche spirituale) dell'uomo con tutti gli aspetti della natura («coscienza cosmica»). Anche alcune correnti del movimento ecologico dovrebbero essere dichiarate di conseguenza «animiste».

9. Sfide

Ci sono commentatori che affermano che la filosofia andina dovrebbe essere creata *ex novo*. Se con questo si intende il fatto di intraprendere un'analisi sistematica e razionale di un conglomerato disperso di idee, immagini, miti e ulteriori espressioni culturali, siamo d'accordo. Però tutto questo è già filosofia, ovvero, pensare con costanza la totalità dell'esperienza umana anche se nascosta sotto il velo di un'espressione prefilosofica. La presente analisi ha messo in luce una grande ricchezza di contenuti filosofici che furono sì coperti nel corso di cinquecento anni dalla marea del pensiero occidentale, ma che mai hanno potuto però essere cancellati totalmente dalle menti e dalle anime degli uomini del Nuovo Continente.

Molte di tali concezioni mettono in questione assiomi centrali del pensiero occidentale, altre sono apertamente accolte dalla critica moderna nei confronti della ragione strumentale e del soggetto assolutizzato[15], altre ancora dovranno essere sottomesse a critica da parte delle migliori conquiste della filosofia occidentale. Prima ancora però di sviluppare tale confronto reciproco si dovrebbe incoraggiare l'espressione propria di un pensiero andino e una sua conseguente coscientizzazione critica senza però che quest'ultimo debba sottomettersi alla rivendicazione egemonica del logos occidentale.

Tale sfida può rivelarsi un contributo essenziale nella direzione di una «decolonizzazione delle anime» (Fernando Mires) e per recuperare l'identità e la libertà di un popolo che fino ad ora è stato determinato invece dall'esterno. Questo lavoro dev'essere inteso allora come un tentativo di sviluppare una «filosofia della liberazione» autoctona[16]; in ciò abbiamo voluto privilegiare il carattere analitico a scapito di quello apologetico.

(traduzione di Cristiano Cumer) ■

[15] Chiaramente ci sono anche altre coincidenze tra il pensiero andino e quello occidentale, come abbiamo dimostrato nel presente lavoro. Un'affinità particolarmente attuale si può riscontrare con il movimento ecologico e con la critica alla monetarizzazione dell'intero pianeta.

[16] Normalmente si distingue una corrente marxista della «filosofia della liberazione», il cui rappresentante più conosciuto è Enrique Düssel, da un'altra corrente di orientamento prevalentemente etico-culturale la quale si denomina «filosofia della sapienza del popolo» (Rodolfo Kusch, Carlos Cullen, Juan Carlos Scannone); cfr. nota 1. Il presente lavoro farebbe parte della seconda corrente.

Notizie dalla Casa Editrice Il Margine

Sono undici i libri pubblicati dalla casa editrice Il Margine nel corso del 2007, che si aggiungono ai nove pubblicati nel 2006. Cinque libri sono già alla seconda edizione. E stiamo andando in stampa con il nuovo libro dello storico Guido Formigoni, *Alla prova della democrazia. Chiesa, cattolici e modernità nell'Italia del '900*, che inaugurerà le pubblicazioni del 2008. Un libro che percorre un secolo di impegno politico dei cattolici, dal neoguelfismo al decennio di Ruini passando attraverso la nascita, il trionfo e la fine della Dc e le testimonianze di Dossetti, Lazzati e Moro.

Il 2007 è stato aperto da *Ho dato voce ai poveri. Dialogo con i giovani* (pp. 160, euro 13), del grande giornalista e scrittore polacco Ryszard Kapuscinski. Un dialogo che è un po' il testamento morale di questo insuperato narratore del nostro mondo. Un bellissimo libro che sarà pubblicato in Polonia da una importante casa editrice. Un Kapuscinski "italiano" tradotto in polacco: una assoluta novità.

Di Giulio Sapelli e Davide Cadeddu è stato il secondo libro, un originale e profondo ritratto di Olivetti, grande industriale e riformatore: *Adriano Olivetti. Lo Spirito nell'impresa* (pp. 128, euro 13). Un libro che scava nella formazione culturale e spirituale di una delle rare figure di utopisti concreti dell'Italia del Novecento.

Arrivato in Alto Adige legato sotto un tir sceso a Venezia da un traghetto proveniente dalla Grecia, Aildad Shiri, ragazzo afghano fuggito dal suo Paese dopo la distruzione della sua famiglia ad opera dei talebani, ha scritto la sua storia aiutato da Gina Abbate, sua insegnante di italiano. Ne è nato *Via dalla pazza guerra. Un ragazzo in fuga dall'Afghanistan* (pp. 160, euro 13) che, pubblicato in giugno, ha avuto una grande accoglienza da parte di ragazzi e adulti. Il libro è già alla seconda edizione e l'autore è invitato da scuole, associazioni, Comuni.

Su uno dei temi cruciali del nostro tempo, lo studioso di ebraismo Massimo Giuliani ha pubblicato per il Margine, alla vigilia dell'estate, *Le tende di Abramo. Ebraismo, cristianesimo, islam: interpretare un'eredità comune*