

Tracce

Appunti per un'antropologia del cammino

LUIGI GHIA

Il tema del cammino ha attraversato, come in filigrana, in un arco di sei anni, il lavoro dell'Ufficio Cultura e Comunicazione della Diocesi di Asti. Il progetto, denominato «Il Cortile dei dubbiosi», non è ancora concluso e potrebbe essere definito come il luogo (non solo fisico, ma anche antropologico e teologico) dell'incontro con l'altro nella sua alterità. Un cammino in compagnia di tanti «camminatori di domande» (l'espressione è del compianto regista teatrale astigiano Luciano Nattino), coinvolti da interrogativi a volte laceranti («Dio...dove sei?»), ma anche da proposte di temi che interpellano la nostra esistenza quotidiana e feriale: la pace, l'attenzione alla persona, soprattutto a quella sofferente, la famiglia, gli esclusi, i profughi che attraversano rischiosamente il Mediterraneo trasformando questo mare in una enorme fossa comune.

Un cammino dai solidi fondamenti culturali. Alex Langer, ne *Il viaggiatore leggero. Scritti 1961-1995* (Sellerio Editore, Palermo 2003), lo definisce «traversata», passaggio da una *civiltà del di più* a una *civiltà del può bastare*, o del *forse è già troppo*, di *regresso rispetto al più veloce, più alto, più forte*. Il filosofo personalista Gabriel Marcel parla di *Homo viator* alla ricerca dell'essere, considerato non come «problema», ma come mistero: un mistero in cui ci si trova coinvolti, che può essere colto solo con l'apertura alla Trascendenza (qualunque nome si voglia dare a essa) e con il recupero dell'*humanum*. Nel camminare, infatti – secondo il filosofo francese – «scopro la dimensione stessa del corpo: io *ho* il corpo come realtà oggettivabile, ma nel contempo *sono* il mio corpo, perché la mia esistenza concreta non è distinguibile da esso».

In questo orizzonte concettuale, in questo «passaggio» o «viaggio», quali sono le figure che possono assumere i nostri contemporanei nella ricerca del senso (nella duplice accezione di direzione di marcia e di significato) del loro muoversi?

Zygmunt Bauman (ne *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna 1999) presenta varie figure di «viaggiatori», facendone metafore dell'uomo e della donna contemporanei che cercano spasmodicamente un'identità. Vale la pena ripercorrere sinteticamente queste metafore proposte dal sociologo polacco attraverso l'analisi e l'attualizzazione di alcune categorie di viaggiatori o di «camminatori». Prendiamo in considerazione quattro figure: il pellegrino, il turista, il *flâneur*, il nomade, tralasciando quella del «giocatore».

Il pellegrino

Paul Claudel, ne *L'annuncio a Maria* (trad.it. di Francesco Casnati, Vita e Pensiero, Milano 1963) presenta con ineguagliabile intensità poetica la figura del pellegrino, Anna Vercors, sessantenne capo famiglia di Montevergine, una barba bionda con qualche filo bianco, in un Medio Evo convenzionale. Un giorno, Anna annuncia che andrà pellegrino in Terrasanta...

«La Madre – Dimmi quando tornerai.

Anna Vercors – Non lo posso dire. Forse un mattino, o forse a mezzogiorno quando si mangia. E forse una notte, svegliandovi, udrete il mio passo sulla strada... [p. 72].

...

Appare sulla soglia Anna Vercors, in costume di pellegrino, il bastone in mano e una sacca ad armacollo.

...

Anna Vercors – Riconosco la vecchia stanza; nulla è cambiato. Ecco il camino, ecco la tavola. Ecco il soffitto dalle solide travi. Come la bestia che annusa in ogni canto e riconosce il suo covone e il suo nido, così io. Salve, casa mia. Son io, il padrone che torna. Salve Montevergine, alta dimora (...) Quante volte, Montevergine, ho pensato alle tue mura, in schiavitù, mentre nel giardino del vecchio di Damasco attingevo dai pozzi d'acqua... (...) E tutti gli aromi della terra d'esilio son ben poco per me in confronto di questa foglia di noce che le mie dita gualciscono...» [pp. 175-176].

Figura emblematica del «camminatore di domande», Anna Vercors, pellegrino nello spazio e nel tempo, è conscio «che tempo è venuto che il vecchio se ne vada altrove, e lasci gli affari del mondo» (p. 69) o, come affermerà più tardi Bauman ne *La società dell'incertezza*, che «la vita terrena non è se non una breve “ouverture” all'eterna durata dell'anima» e che quindi il deserto è l'*habitat* che questi «camminatori» devono scegliere per «mettere una distanza tra sé stessi e i propri doveri e compiti, il calore e insieme la difficoltà

di essere con altri... ». Un deserto che può diventare *parlante*, come scrive il poeta franco-egiziano Edmond Jabès: «Il deserto è uno spazio dove un passo dà via a un altro che lo cancella, e l'orizzonte significa speranza per un domani che parla. Non si va nel deserto per cercare un'identità, ma per perderla, per perdere la propria personalità, per diventare anonimi... E allora qualcosa di straordinario accade: si sente il silenzio parlare» (*Il libro delle interrogazioni*, Marietti, Genova 1985). La Chiesa cattolica non ha mai visto di buon occhio gli eremiti, in quanto *disembedded*, sradicati, ingestibili, in un processo di decostruzione e di ricostruzione del proprio sé. Ha sempre tentato di forzarli in ordini monastici, sotto il suo diretto controllo, approvandone la Regola.

La figura antica del pellegrino evoca l'essere perennemente in cammino, con quella andatura lenta, a misura d'uomo, che anche il più debole riesce a sopportare, con lo stile dell'essenzialità (la sacca e il bastone di Anna Vercors); «viaggiatori leggeri», li definisce Alex Langer, perché portare troppe cose con sé impedirebbe il cammino; si tratta dunque, per il pellegrino autentico, di rinunciare alle tante cose che possiede e alle quali è affezionato, e anche ai linguaggi che predilige, per qualcosa che troverà altrove, sempre altrove e che raggiungerà poco per volta, passo dopo passo, frenando l'impazienza, non impedito dal guardare indietro al percorso già fatto, alla strada percorsa, ma con la consapevolezza, come osserva appunto Jabès, che il vento ha cancellato le orme dei passi.

In questo cammino, provvisorio, ma non precario, il pellegrino si incontra con altri pellegrini, tutti in cammino per ritrovare se stessi e la propria identità; alla ricerca di un senso non solo davanti a loro, ma anche nel loro passato; persone con cui condividere il percorso, non estranee, legate tra loro in cordata, quando serve, e tuttavia mai legate a un posto, a una strategia, alla ricerca di una solidità. Viene in mente la pagina di *Heb 13,14*: *Non enim habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus*. In questo pellegrinaggio verso la città futura siamo posti a confronto con l'alterità e con l'Alterità, senza tuttavia sradicarci, senza rinunciare alla fedeltà alla terra (sulla quale Primo Mazzolari ha scritto pagine profondissime), né alla tradizione e alle tradizioni (su cui abbiamo significative riflessioni di Yves Congar), senza l'oblio della memoria sulla quale si basa ogni eredità culturale. E, pur restando in un orizzonte laico, viene da chiedersi se oggi il cristiano sia ancora un pellegrino; se abbia cioè conservato quell'attitudine del Gesù di Nazareth che non aveva un sasso su cui posare il capo; se – come scrive l'Autore di *A Diogneto* – sia ancora disposto a considerarsi ovunque (anche nella Chiesa) cittadino e al contempo straniero.

La motivazione del pellegrinaggio è dunque escatologica, più che ontologica: di qui l'apertura all'ospitalità e alla gratuità, la convinzione di non essere autosufficienti, di aver bisogno di tutti per continuare il viaggio. Quanto c'è ancora bisogno di uscire dalla propria casa, dalla propria terra, di andare con «le mani colme delle diverse eredità» (Balducci) verso l'altro, di incontrare il diverso guardandolo nel volto, per ritrovare le nostre relazioni frammentate, le nostre identità smarrite, le nostre comunità dissolte!

Il turista

Il turismo ha subito nel tempo importanti evoluzioni. Possiamo parlare di un «prototurismo» già presente nell'antichità, che coinvolgeva quasi esclusivamente le classi benestanti che si spostavano, senza particolari interessi di svago, per motivi di studio, di sport, di pellegrinaggio; di un «turismo moderno» fino agli anni Quaranta del secolo scorso, che interessava principalmente i ceti medi, verso località balneari, montane, termali; di un «turismo di massa» nel mezzo secolo successivo, che riguardava tutti i ceti sociali; infine di un «turismo globale», autentico bene di consumo, dai primi anni Novanta del secolo scorso fino ai nostri giorni.

La mobilità è diventata un criterio di stratificazione sociale. Quanto più si è in alto nella scala sociale, tanto più si viaggia. Lo scopo del turista è quello di fare una «nuova esperienza». Egli cerca la «novità» in quanto ciò che ha non lo soddisfa sufficientemente: la noia lo spinge a cercare emozioni singolari che egli accetta e di cui si compiace, a condizione di poterselo scrollare di dosso a semplice richiesta e di poter fare ritorno a casa (perché il turista ha sempre una casa che è, a un tempo, rifugio e prigione, al punto che difficilmente il turista sa che cos'è *realmente* una casa) in attesa di poter partire alla ricerca di nuove emozioni. Il suo mondo è strutturato sulla base di criteri estetici più che morali. Il turista fa moltissimi incontri, ma raramente entra in relazione autentica con le persone che incontra, non fa con loro il *viaggio* (soprattutto quello interiore); fa moltissime esperienze, ma non le interiorizza.

Più che «altrove» il turista è sempre «lontano»: soprattutto *lontano da se stesso*. Egli è sempre alla ricerca individuale della propria felicità, privo com'è di un bagaglio di utopie: in realtà, il bagaglio delle utopie è inversamente proporzionale alla dimensione, spesso incredibile per peso e quantità, del bagaglio che si porta appresso, incapace com'è di rinunciare, anche per pochi giorni, ai suoi asciugamani profumati di lavanda. La sua attenzione è centrata sull'immediato, mancandogli il senso unificatore della propria esistenza. È *lontano dagli altri*: spesso è un essere solitario in mezzo alla folla,

virtualmente in comunicazione con il mondo, ma sempre più solo. Vive le relazioni personali (anche quelle sessuali) come si usano i prodotti di consumo: tutto per lui è effimero, transitorio, «usa e getta». È *un consumatore perfetto, ma lontano dalle cose*. Il consumismo è l'imperativo morale del turista, non conosce il valore oggettivo dei beni, ma li ricerca solo per la propria soddisfazione immediata. Egli, infine, è *lontano da Dio*: si è costruito un dio su misura, frutto del proprio narcisismo intimista. La sua è una religiosità magica, «fai-da-te», privatizzata, senza alcun reale riferimento trascendente. I suoi riferimenti sono la *New Age*, le cyber-religioni con la nuova frontiera dell'esoterismo, il consumismo di tipo religioso.

Il flâneur

È il bighellone (passeggiatore svagato, talvolta curioso). Figura resa famosa da Charles Baudelaire e da Walter Benjamin. Lo troviamo, «a spasso», in ogni città, piccola o grande. È un estraneo che si muove tra estranei. Difficilmente ti guarda negli occhi e sostiene il tuo sguardo. Di fronte a un bisognoso che allunga la mano per chiedere una moneta, il *flâneur* è anche disposto a concedere un'elemosina, ma evitando accuratamente un sia pur fuggitivo sguardo al volto dell'altro, a quel volto che pure è la parte più significativa e più deterrente del corpo umano. Attraversa la città osservando piuttosto le vetrine dei negozi ed è un appassionato di *shopping*. Ancora una volta nella sua figura metaforica si scontrano, senza trovare una capacità di sintesi, l'*essere* e l'*avere* (su cui hanno scritto pagine interessanti Erich Fromm e Gabriel Marcel). È un soggetto in ricerca, ma la sua è una ricerca senza esiti perché – come afferma Gabriel Marcel in *Homo viator* – «solo esseri totalmente liberi dal possesso in tutte le sue forme sono in grado di conoscere la divina levità della vita nella speranza». L'immagine che più richiama il suo rapporto con il reale e con il prossimo è quello dello *zapping* televisivo. Il *flâneur* è un essere tormentato, *senza legami* con la realtà e con gli altri: un *uomo senza qualità*, direbbe Robert Musil. Come Ulrich del monumentale romanzo (*Der Mann ohne Eigenschaften*) dello scrittore austriaco, egli si trova costantemente alla ricerca di un senso personale da dare alla propria esistenza: un'esistenza verso la quale egli è, in realtà, indifferente; così come incerto e ambivalente è il suo sentimento verso ogni forma di morale, sia essa laica o religiosa, sì che «è lecito prevedere come a uno cui manchi il senso della realtà anche nei confronti di se stesso, possa un bel giorno capitare di scoprire in sé l'uomo senza qualità» (R. Musil, *cit.*, capitolo 4).

Il nomade

Bauman equipara il nomade al vagabondo. A dire il vero, l'immagine che del vagabondo fornisce il sociologo polacco è quella della prima modernità, quando il vagabondo era considerato un soggetto senza padroni, condizione intollerabile per la modernità. Ma, forse anche oggi, il vagabondaggio è la condizione di una figura fuori norma, in quanto sfuggente al controllo da parte di ogni rete di sorveglianza, sia esso l'occhio elettronico descritto da David Lyon (*L'occhio elettronico. Privacy e filosofia della sorveglianza*, Feltrinelli, Milano 1987), o il *Panopticon* di Bentham, utilizzato da Michel Foucault (*Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 2014) come emblema di una modernità regolativa della sorveglianza. Ma tra il *Panopticon* e l'occhio elettronico esiste una differenza fondamentale: il *Panopticon*, come peraltro argomentano Zygmunt Bauman e David Lyon in *Sesto potere* (Laterza, Roma-Bari 2014), implica la presenza dei sorvegliati (o dei sorvegliandi) in istituzioni totali (carceri, fabbriche, ospedali, scuole, centri di raccolta di immigrati: gli *asylums* di Erving Goffman), dove, oltre al controllo dei corpi, viene esercitato anche il controllo delle anime (chiamate a un'autodisciplina per adeguarsi al sistema di controllo). Oggi, essi sostengono, questa sorveglianza riguarda le «zone ingestibili» della società (tra cui – appunto – i «vagabondi», esseri umani ritenuti privi di qualsiasi utilità sociale e quindi esclusi). Gli autori di *Sesto potere* fanno però rilevare che, a fronte di questo controllo esercitato all'interno delle istituzioni totali, oggi si contrappone un «nuovo potere globale» che non viene solo più esercitato erigendo barriere, stabilendo confini, costruendo muri, bensì attraverso un controllo più capillare – lo sguardo elettronico, appunto – che valuta e giudica tutti i soggetti di una comunità, uno per uno, indotti non a sottrarsi allo sguardo indagatore del potere, ma addirittura a ricercarlo avidamente.

I movimenti del nomade e del vagabondo non sono prevedibili, perché essi non hanno alcuna destinazione; e tuttavia questa condizione erratica non dipende sempre dai soggetti che vi sono coinvolti: può essere addirittura un destino. Non sono rari i casi di ex dirigenti d'azienda che, avendo perduto il lavoro, hanno perso anche la casa e si trovano costretti a dormire in auto. Estendendo la metafora del viaggio, anche la casa è spesso un luogo di nomadismo, o di vagabondaggio (pensiamo alle famiglie ricostituite e alla quantità di volte in cui esse si ricostituiscono); senza contare i luoghi di lavoro e le comunità (anche ecclesiali).

Si tratta dunque di una condizione di estraneità e di sradicamento dei nostri contemporanei, riscontrabile soprattutto nel mondo giovanile. Un noma-

dismo, quello giovanile, segnato dallo sconfinamento, cioè del cosiddetto fenomeno dell'«attraversamento dei confini». Quanto meno in apparenza, sembrerebbe trattarsi di una modalità nuova della «generazione dell'Erasmus», che pare portata a vivere la propria esperienza di vita in un permanente attraversamento dei confini. In realtà, però, per attraversare dei confini occorre che essi siano tracciati: spesso questi confini non esistono; i «luoghi» (fisici, ma anche antropologici e culturali), le appartenenze, i campi dell'agire umano, i sistemi di significato hanno perso, o stanno progressivamente perdendo, i loro contorni stabilmente fissati nel passato; se ieri le analisi sociologiche enfatizzavano una condizione di frammentazione, oggi si parla più propriamente di nebulosità, di dilatazione, talvolta addirittura della paralisi delle esperienze, nonché della loro inconsistenza: il passaggio da un vissuto di *precarietà*, condizione del tutto priva di un significato positivo per la biografia dei soggetti, a un vissuto di *provvisorietà*, il cui statuto presenta caratteri di ambivalenza, altalenante tra una situazione di sradicamento e di disagio identitario e una ricerca di autonomia, verso l'orizzonte, sempre più ritardato, del divenire adulti. In effetti il giovane pare collocarsi prevalentemente nella categoria metaforica del *nomade*, assai più che in quella del vagabondo. Quest'ultimo, nella propria ricerca identitaria, è del tutto disorganizzato, segue percorsi impervi frutto di un disancoraggio progettuale, mentre il nomade segue un percorso tortuoso, ancorché non disorganizzato, in cui la meta è sufficientemente presente anche se il suo raggiungimento avviene per approssimazioni successive e con l'ausilio di mappe concettuali provvisorie.

La conseguenza di questo «vagabondaggio» o «nomadismo» pare essere un diffuso sentimento di estraneità in qualunque «posto» ci si trovi: per «posto» intendendo una relazione amicale, una relazione d'amore, un rapporto educativo, una professione, una famiglia o una Chiesa. In ognuno di questi «posti» si finisce spesso col trovarsi «fuori posto», con la nostalgia dell'«altrove», e allora nasce il desiderio di trovare nuovi «posti», più ospitali, anche per scongiurare il pericolo dell'amarezza e della sofferenza; e così «l'essere fuori posto» diventa una componente dell'identità. Potrebbe essere addirittura, questa, una caratteristica della modernità avanzata.

Abramo e Ulisse

La letteratura identifica come figure di «fuori posto» il patriarca Abramo e il viaggiatore Ulisse. Ma non è possibile nascondere le profonde differenze che caratterizzano questi due personaggi. Abramo, un «emigrato», il cui mito

Emmanuel Lévinas contrappone appunto a quello di Ulisse, abbandona definitivamente la terra in cui godeva di una posizione sociale di prestigio, per una chiamata all'ignoto da parte di un Dio Ignoto che lo pone in uno stato – del tutto inedito per un ormai stanziale possessore di terre e di beni – di nomadismo permanente. Un'avventura di una durezza spaventosa, senza neppure la consolazione della nostalgia e del rimpianto, che peraltro ha segnato l'esperienza ebraica fino ai nostri giorni diventando la condizione «normale» dell'ebreo di ogni tempo. Dal «migrante» Abramo ci viene un'importante lezione: durante la sua interminabile esperienza nomade, nel luogo in cui stabiliva l'accampamento viveva in una tenda «aperta ai quattro venti», nella quale veniva accolto e rifocillato il «migrante». e chiunque volesse condividere con lui la fatica e i rischi dell'erranza. Luogo fisico e metafora dell'apertura cordiale alla diversità etnica, religiosa e culturale. Fatica e rischi non certo ignoti a Ulisse, ma con una differenza sostanziale rispetto ad Abramo. Ulisse è, in qualche modo e ovviamente semplificando, un nomade che «gira in tondo», che parte dal suo mondo, Itaca, per tornare a quello stesso mondo, che nel frattempo però è cambiato. Ma l'immagine del luogo degli affetti condivisi rende più sopportabile all'Eroe, che nel frattempo è, anch'egli, cambiato – come cambia ogni essere umano che è in cammino – le lotte che deve sostenere, siano esse con il Ciclope o con il canto suadente delle Sirene. A differenza di Abramo, la nostalgia e il rimpianto rappresentano per Ulisse lo stimolo per continuare il viaggio. Due condizioni, tuttavia, accomunano queste due figure di nomadi distinguendole dalle innumerevoli figure dei «vagabondi». La prima condizione è la *fedeltà*: fedeltà a una persona, a una patria, all'*humanum* senza etichette (di cui oggi si avverte, con sgomento crescente, una rapida emorragia), alla ricerca permanente, a un Dio; e la seconda è la *speranza*, tensione dell'anima verso una liberazione.

Fedeltà e speranza sono i sentimenti intensi e profondi che hanno animato e animano gli organizzatori dei «Cortili», disponibili a sempre nuovi cammini e a cercare nuove strade di senso. A immaginare cammini di accoglienza – tende aperte ai quattro punti cardinali – per «camminatori» provenienti dall'inferno e che politici ringhiosi vorrebbero ricacciare all'inferno.

Tracce di un lavoro. Scie. Come cantava il poeta Antonio Machado: «*Caminante, no hay camino, se hace camino al andar (...) Caminante, no hay camino, sino estelas en la mar*». [«Viandante (camminatore...), la strada non c'è. La strada si fa camminando. Viandante, la strada non c'è, solo scie nel mare»]. ■