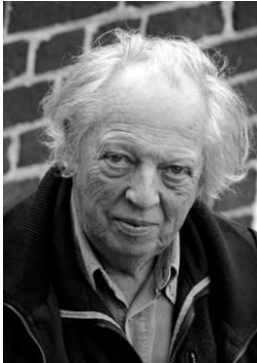


Federico Battistutta

L'insurrezione della vita completa: Raoul Vaneigem e le eresie

Raoul Vaneigem

Testo pubblicato in La Rivista Dolciniana n. 23, Roma 2003

È da molto tempo che il mondo è infestato da idee assurde. Malgrado ciò, in tutti i tempi si sono trovate delle menti solide e degli uomini sinceri, i quali, malgrado le persecuzioni, si sono ribellati contro le assurdità del loro secolo.

Trattato dei tre impostori

1

Raoul Vaneigem nasce a Lessine, nel 1934, una piccola cittadina del Belgio, patria del pittore surrealista Magritte. La località è nota anche per le cave di porfido, da cui si ricavano i pavé delle strade. Ironia sintomatica della storia e del destino: è stato osservato che colui che sarebbe diventato una delle figure di punta di quel movimento di critica radicale che sul finire degli anni Sessanta iniziò a infiammare in nome di un desiderio incontenibile di vivere le strade della Francia, così come nel resto del mondo, è nato proprio sotto il doppio segno del pavé e del surrealismo. Vaneigem frequenta i corsi di Filologia romanza presso l'Université Libre di Bruxelles, coronando i suoi studi con una ricerca su Lautréamont, il poeta autore dei celebri *Chants de Maldoror* tanto ammirati da Breton e dai surrealisti. Nel 1960, tramite Henri Lefebvre - uno dei maggiori studiosi marxisti francesi, noto soprattutto per le acute riflessioni intorno alla critica della vita quotidiana - Vaneigem entra in contatto con Guy E. Debord, il quale, insieme ad altri, aveva fondato nel 1957, in Italia, ai tavoli del retrobottega di un bar del paesino di Cosio d'Arroscia, tra il Piemonte e la Liguria, l'Internazionale Situazionista, un movimento destinato a fare parlare di sé a lungo. Il sociologo e teologo protestante Jacques Ellul (per citare una voce sensibile anche al piano religioso) definirà l'Internazionale Situazionista come il solo movimento nato negli anni Sessanta in cui la critica della società e della vita quotidiana sia stata formulata nella forma più coerente e articolata, ponendola nella prospettiva di un superamento ininterrotto e irriducibile¹. I due, Vaneigem e Debord, saranno gli elementi di spicco del movimento fino al momento della rottura definitiva avvenuta negli anni Settanta.

A testimoniare la ragion d'essere dell'intera esperienza rimangono i dodici numeri della rivista che reca il medesimo nome del movimento, «Internationale Situationniste», usciti nell'arco di undici anni: superamento dell'arte, teoria critica della società, ruolo della soggettività radicale nella rivoluzione sociale sono le parole chiave che costellano le pagine e i fascicoli. Ma soprattutto vi sono due libri, entrambi usciti nel 1967, che esprimono nella loro integrità l'approccio e lo stile situazionista: il *Trattato di saper vivere ad uso delle giovani generazioni* di Vaneigem e *La società dello spettacolo* di Debord². Dopo essere stato rifiutato da diverse case editrici, il testo di Vaneigem verrà pubblicato da Gallimard, avendo l'editore rivisto la negativa opinione iniziale grazie anche agli auspici di Raymond Queneau e ai fermenti e ai moti sociali che cominciavano a manifestarsi nelle strade. Ora Vaneigem vive ritirato nella campagna belga che l'ha visto

¹ Jacques Ellul, *Autopsia della rivoluzione*, S.E.I., Torino 1974. Peraltro i rapporti tra Ellul e i situazionisti saranno tutt'altro che idilliaci proprio per l'esplicita scelta religiosa del primo. Ne accenna lo stesso Ellul in *Anarchia e cristianesimo*, tr. it. Elèuthera,, Milano, , 1993.

² Raoul Vaneigem, *Traité du savoir vivre à l'usage des jeunes générations*, Gallimard, Paris, 1967; Guy Debord, *La société du spectacle*, Buchet-Chastel, Paris 1967. In lingua italiana esistono svariate traduzioni dei due testi, non tutte del medesimo pregio.

nascere, anche se continua a recarsi a Parigi, collaborando a progetti enciclopedici e sfornando periodicamente *pamphlet* e saggi caratterizzati dal suo inconfondibile periodare. Tra le ultime uscite editoriali, che ha ottenuto un riscontro positivo nel pubblico, un libricino sulla scuola rivolto a studenti e insegnanti, a testimoniare l'interesse di Vaneigem anche per la dimensione educativa; nel testo vi è una denuncia accorata circa il pericolo di un'educazione ricondotta alle leggi del mercato e alla produzione di merci invece di essere finalizzata alla creazione dell'uomo³.

2

Nella ricca produzione saggistica di Vaneigem occupano una posizione tutt'altro che marginale le riflessioni in materia di religione e più in particolare riguardo i movimenti ereticali. Questi temi sono trattati non solo in volumi ad hoc, ma in qualche modo percorrono in maniera trasversale e sotterranea numerosi scritti, costituendo uno dei motivi ricorrenti e uno degli interessi costanti di Vaneigem. Ad esempio, nel *Traité*, seppure in forma rapsodica, vi sono riferimenti all'esperienza religiosa, citando i manichei e i catari, Jacob Boheme e i Fratelli del Libero Spirito, gli studi di N. Cohn, oltre al ricordo di altre figure appartenenti all'arcipelago eretico.

Passando a visionare testi direttamente dedicati alle religioni e alle eresie, iniziamo a scorrere il breve saggio intitolato *Les hérésies*⁴, uscito nella metà degli anni Novanta. Trattasi di un volumetto di buona divulgazione, facente parte di una collana enciclopedica («Que sais-je?») delle Presses Universitaires de France). Il periodo preso in considerazione spazia dal concilio di Nicea (325) al periodo della rivoluzione francese, anche se vengono analizzati gli antecedenti all'interno dello spazio religioso ebraico, in quanto il cristianesimo propriamente si origina come eresia giudaica. Pertanto si può leggere una scorrevole rassegna delle diverse fazioni religiose ebraiche: sadducei, farisei, zeloti, esseni, samaritani, nazirei e quant'altro. A proposito del cristianesimo primitivo l'analisi di Vaneigem si sofferma soprattutto per contestare la storicità della figura di Gesù Cristo.

Ma è interessante la definizione e la collocazione dell'eresia all'interno del contesto religioso e sociale. Derivata dal greco *hairesis*, che significa scelta, il termine «eresia» assume il senso dispregiativo in funzione di un'ortodossia religiosa che inaugura nel 325 la costituzione del cattolicesimo come religione di stato, fondandosi e legittimandosi su un passato falsificato, adattato e corretto a proprio uso e consumo. Così la nozione di eresia tende a definire l'insieme dei comportamenti umani in base al loro gravitare intorno all'quote asse della fede religiosa in cui la Chiesa sola detiene il senso, l'ortodossia.

Successivamente l'esposizione viene suddivisa in due momenti: il primo, che va dal concilio di Nicea, appunto, al 1400, mentre il secondo inizia con la riforma luterana per terminare con la rivoluzione francese. La prima fase analizzata parte dalle polemiche nate all'epoca del concilio niceano: Ario e l'arianesimo, *in primis*. Via via l'autore procede con il donatismo, il pelagianismo, i pauliciani, i bogomilli, per elencare alcune delle eresie menzionate. Entrando nell'epoca medievale viene dedicato spazio ai patarini, ai catari e ai valdesi, su su fino ai Fratelli del Libero Spirito. Accanto a questo movimento, a cui Vaneigem ha dedicato, come vedremo, uno studio specifico, incontriamo, fra gli altri, il beghinaggio, la comunità degli apostolici di Gherardo Segalelli e fra Dolcino, gli ussiti e i taboriti, i flagellanti e i fraticelli provenienti dall'ordine francescano. La seconda parte del libro si apre con Savonarola, a cui Lutero si ispirerà per il suo programma di riforma, passando poi alle diverse esperienze nate sotto il clima del neonato protestantesimo. A cominciare dallo stesso Lutero e da Calvino, i quali, dopo essere stati perseguitati come eretici, si trasformeranno a loro volta in persecutori. Ecco

³ Raoul Vaneigem, *Avviso agli studenti*, Nautilus, Torino 1996. Vaneigem partecipa anche alle attività dell'Atelier de Pédagogie Urbaine con sede a Bruxelles e addentellati in Francia e Spagna.

⁴ Raoul Vaneigem, *Les hérésies*, Paris, PUF, 1994. Sullo stesso tema cfr. anche *La résistance au christianisme*, Fayard, Paris, 1993. Sulle religioni in particolare v. il più recente saggio di Vaneigem, *De l'inhumanité de la religion* (Denœl, Paris, 2000), che prende le mosse dall'attuale revival delle religioni.

allora le figure di spicco dei riformatori della riforma: gli anabattisti, le tendenze messianiche scaturite dalla libera interpretazione della ad opera di menti non conformiste, i libertini spirituali (il termine «libertino» fu usato la prima volta proprio da Calvino nei confronti di un movimento diffuso in Francia e che godette a Parigi dell'appoggio di Margherita di Navarra, sorella di Francesco I), con puntate all'ambito cattolico, con il giansenismo e il quietismo. Sarà per l'estrema concisione del saggio, ma non vediamo menzionato il socinanesimo, che ebbe un ruolo di primo piano nella cosiddetta «Riforma radicale» del Cinquecento (a cui Delio Cantimori ha dedicato pagine rigorose e intense, recentemente riedite⁵). Questo movimento di pensiero religioso, per tanti aspetti anticipatore delle correnti che saranno chiamate “moderniste” o, in terra protestante, della “teologia liberale” - con la sua epistemologia fundamentalmente scettica giocherà un ruolo importante per la nascita del concetto di tolleranza in Europa. Infine, la rivoluzione francese e il capitalismo moderno daranno un colpo mortale alle religioni, sottraendo alla Chiesa il potere temporale e penale. Conclude così Vaneigem il suo saggio:

«Cattolicesimo e protestantesimo si ridurranno un po' alla volta alla condizione di ideologie. Non sfuggiranno, negli ultimi anni del XX secolo, al destino dei totalitarismi e delle forme di pensiero monolitiche».

3

Differente è lo stile e l'impianto generale del libro sul movimento del Libero Spirito⁶, che precede di qualche anno il volumetto sulle eresie, che - come è stato detto - voleva inserirsi all'interno di una collana divulgativa, in qualche maniera *super partes*. Invece, fin dalle prime pagine di quest'altro saggio le esigenze formali sono mutate, ed è facile cogliere richiami espliciti e impliciti al *Traité* e ad altri libri dello stesso autore. Basta ad esempio confrontare l'*incipit* del libro («Tutto ciò che oggi si dice, si scrive, si pensa comporta una quantità crescente di cose di nessuna importanza riguardo alla vita») con quello del *Traité* («Ciò che c'è di vissuto in questo libro, non ho intenzione di renderlo manifesto a lettori che non si apprestino in tutta coscienza a riviverlo»), per osservare che a distanza di vent'anni si tratta sempre dello stesso impasto e del medesimo lievito. Il punto di partenza è la rivendicazione di uno studio sul Libero Spirito ispirato dal partito preso dell'indagine soggettiva e attivato dal piacere di vivere meglio: «All'alleanza della lucidità e del piacere mi piace rendere omaggio liberando dall'ombra e dal silenzio coloro che hanno celebrato la vita vera» (p. 152). Il Libero Spirito viene letto con riferimento al presente, a partire dalla condizione attuale della religione, nell'età che si suole definire del disincanto o della secolarizzazione: «Dio, così naturalizzato, venduto al ribasso da una religione che è soltanto ormai un'ideologia tra le altre, è, nella sua paccottiglia, l'ultimo ricordo dell'*ordine celeste* sotto il quale apparve per la prima volta il sistema di sopravvivenza» (p. 16). E ancora: «Il mito si è dissacrato, è diventato spettacolo; il cristianesimo, relegato nel portapillole delle ideologie, soccombe al discredito comune che oggi condanna la medicina come un male peggiore della malattia» (p. 35).

Ma la stato in cui versa la religione è al contempo la cifra che denuncia la generale condizione umana. Vi è sottesa in tutta la riflessione di Vaneigem l'idea della storia come tendenza regressiva dell'umanità rispetto a un'originaria condizione di benessere all'interno di un mondo naturale che non era necessario né sfruttare, né violentare, in cui predominava «l'unità in cui si radica la diversità degli elementi minerale, vegetale, animale ed umano, un'evoluzione il cui senso differisce radicalmente dall'orientamento sociale imposto dal neolitico in poi» (p. 20). Non è la menzione di uno stato di natura come ipotesi euristica o paradigma valutativo, come in Rousseau (cfr. *Discours sur l'origine et les fondaments de l'inégalité parmi les hommes*)

⁵ *Eretici italiani del Cinquecento*, a cura di A. Prosperi, Einaudi, Torino 2002.

⁶ Raoul Vaneigem, *Il movimento del Libero Spirito*, tr. It.. Nautilus, Torino, 1995. Le indicazioni delle pagine si riferiscono a questa traduzione, in certi casi lievemente ritoccata.

né il pessimismo etnografico di Lévi-Strauss («Il mondo è cominciato senza l'uomo e finirà senza di lui. Le istituzioni, gli usi e i costumi... sono un'efflorescenza passeggera d'una creazione in rapporto alla quale essi non hanno alcun senso»)⁷, semmai siamo più vicini a tesi radicali come quelle «primitiviste» recentemente esplorate da Zerzan⁸, esplicito debitore verso le tesi di Vaneigem.

La storia va conosciuta, ne va trovato il filo d'Arianna, ma è sommamente pericoloso amarla, suggerisce Vaneigem: «Ciò'98 che è stato chiamato la Storia è solo la storia della merce e degli uomini che la producono disumanizzandosi», per questo «l'espansione economica è stata non una vittoria dell'uomo, ma il blocco imposto all'espansione della vita umana, cui essa si è parassitariamente sostituita» (p. 23). Fare storia della religione allora, storia del cristianesimo in particolare, significa operare in termini di *kriminalgeschichte*, nella spietata consapevolezza che «colui che non scrive la storia dell'uomo in termini di storia criminale si rende suo complice», come afferma Karlheinz Deschner. Le istituzioni religiose non possono certo vantare una posizione privilegiata all'interno di questo quadro. Tutt'altro. Il richiamo qui a Deschner e al suo monumentale lavoro sul cristianesimo⁹ non è casuale, in quanto sotto molteplici aspetti vi è intesa con le riflessioni di Vaneigem.

Ma la critica del cristianesimo, della religione e della storia non possono essere disgiunte da una critica del linguaggio che vuole dire e denunciare tutto ciò. Lo si sa, la lingua che adoperiamo non è neutrale, eredita tutto un mondo e un senso che in essa stanno racchiusi, dichiarando già una dualità, una separazione: «Non esiste un linguaggio radicale, ma soltanto, al massimo, un linguaggio che, sottolineando il più precisamente possibile la sua linea di separazione dalla vita, lascia ad essa il compito di cancellarlo imponendosi dappertutto» (p. 27). (Questo tema è presente nel *Traité*, in cui Vaneigem evoca anche la possibile manifestazione del «linguaggio sensuale» - *sensualische Sprache* - di Jacob Boheme, in cui tutti gli spiriti conversano tra loro attraverso il comune linguaggio della natura). Cionondimeno il linguaggio adoperato da Vaneigem mantiene sempre una sferzante vena caustica in sintonia con l'approccio tendenzioso esplicitamente dichiarato. Come in queste proposizioni: «Gesù Cristo batte Mitra e Mani sul traguardo perché esprime al meglio l'avvenire dell'economia» (p. 33); «Il Medioevo è stato cristiano come i paesi dell'est erano comunisti» (p.36).

Sebbene di parte, forse proprio per questo, il libro di Vaneigem sul Libero Spirito è un importante contributo alla conoscenza di questo movimento abitualmente poco considerato anche dagli addetti ai lavori. Ad esempio, la grande *Storia delle religioni* curata e diretta da H.-Ch. Puech, divisa in ventuno volumi nell'edizione italiana, dedica al Libero Spirito poche pagine annegandolo all'interno di numerosi altri movimenti religiosi non conformisti. Ma, oltre alle fonti originali, Vaneigem attinge anche a studi rigorosi già compiuti da altri ma scarsamente noti, come quelli di R. Guarnieri¹⁰. Dalla lettura ne esce un movimento tutt'altro che monolitico, attraversato da contraddizioni, ma ricco e variegato al suo interno, capace di insinuarsi in tutti gli ordini religiosi, coinvolgendo, oltre ai chierici, uomini e donne laici, pronto inoltre ad assumere le più svariate sembianze e tonalità - uomini dell'intelligenza, nuovo spirito, adamiti, loisti, *alumbrados*, libertini spirituali, ecc. -, ma con un denominatore comune: «L'elemento più radicale del Libero Spirito appartiene ad un'alchimia della realizzazione individuale in cui la creazione di uno stadio superiore di esistenza (la famosa perfezione) si ottiene attraverso il graduale spogliarsi del condizionamento economico

⁷ Claude Lévi-Strauss, *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano 1960.

⁸ Cfr. John Zerzan, *Futuro primitivo*, Nautilus, Torino 2001.

⁹ Cfr. Karlheinz Deschner, *Storia criminale del Cristianesimo*, vol. I, Ariete, Milano 2000. Si tratta del primo di dieci volumi previsti (in italiano finora sono stati tradotti i primi tre). L'intera opera è stata per lo più ignorata in ambito cristiano, a parte alcune commendevoli eccezioni come nel caso della teologa cattolica tedesca Uta Ranke-Heinemann.

¹⁰ Romana Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1965.

dominante» (p. 161). È questo il testimone lasciato in eredità per i tempi a venire dalla corrente del Libero Spirito e che Vaneigem a sua volta raccoglie e personalizza, chiudendo il libro con un appello: «Niente mi impedirà di distinguere, all'ombra dei patiboli, delle prigioni, delle fabbriche, nella clandestinità delle città e di quelle foreste da cui spuntano un bel mattino i Papageno e le Papagena, la folla insolita di coloro che hanno vissuto e che tentano di vivere in rottura con gli imperativi della sopravvivenza. Basta sentirli al di sopra del vano gridio della morte» (p. 166).

4

Vaneigem non è l'unico tra i frequentatori del pensiero e della critica radicale a confrontarsi con le religioni e le eresie in particolare. Potremmo ricordare Georges Bataille e Norman Brown tra gli antecedenti, per arrivare a Jacques Camatte, Mario Perniola, giù fino ad Hakim Bey. Pur nelle evidenti diversità di spessore e posizioni è possibile azzardare il riconoscimento di un tratto ricorrente, a cavallo tra fascino e repulsione. In Vaneigem vi è l'asserzione netta e reiterata, per nulla incrinata dai chiaroscuri del dubbio, della negazione di una qualsivoglia differenziazione tra il piano della religiosità e quello della religione istituzionalizzata, aspetto invece ampiamente tematizzato da vari autori. Slancio creatore di una religiosità dinamica da una parte e funzione di stabilizzazione sociale dall'altra (H. Bergson). Religiosità come categoria della vita e religione come struttura oggettiva che la cristallizza (G. Simmel). Esperienza originale e personale, intensa e ardente, da un lato, e religione rituale e costituita, ridotta a un'abitudine indifferente, dall'altro (W. James). Primitiva e immediata esperienza religiosa e codificazione e trasformazione in riti e dogmi (C. G. Jung), per citare alcuni contemporanei. Fino a M. Buber che sostiene, in un'opera da poco tradotta in italiano, (tema che fra l'altro riprenderà ed elaborerà anche negli scritti della maturità: «Ogni forma di religiosità degenera in chiesa e religione, quando comincia a dirigere e orientare (...) quando promette l'averne anziché il divenire, quando promette la sicurezza anziché il pericolo»¹¹). E si potrebbe proseguire. Simili attenzioni sono assenti. Rispetto a tutto ciò gli assoluti di Vaneigem non danno segni di scotimento e marciano inossidabili macinando quanto incontrano lungo la strada. Si legga a titolo esemplificativo nel libro sul Libero Spirito la caricatura che trae da tutta l'esperienza della perfetta letizia di Francesco d'Assisi: «Catechizzando il lupo, l'agnello, il corvo e il sole, riveste di santità il vecchio sciamanesimo che sonnecchia nel cuore delle campagne. Con lui il minerale, il vegetale e l'animale entrano a far parte dei saldi dei supermercati di Dio» (p. 49).

5

All'indomani del '68 il teologo ortodosso francese Olivier Clément pubblicò uno scritto di particolare interesse per la sua attualità, in un volume composto a più mani volto a proporre una comprensione religiosa della crisi contemporanea¹². L'intervento si situa all'interno di un'analisi critica della società occidentale la cui ostentata opulenza (siamo sul finire degli anni Sessanta) si rivelava come sintomo di una mancanza, in cui la ricerca mai sazia della comodità e della felicità era l'aspetto palese di un vuoto sempre più ampio di senso. Tra le reazioni a questa situazione Clément si sofferma a delineare i tratti di ciò che chiama «ateismo mistico» al cui interno la rivolta giovanile sarebbe l'espressione collettiva più coerente. Vaneigem viene largamente citato e acquisito come modello di riferimento. Per Clément questo atteggiamento radicale di protesta non è altro che l'insurrezione libertaria dell'*homo absconditus*, un soffio di libertà che reagisce in maniera trasgressiva a un universo matematizzato, al comando cibernetico che si insinua nel pieghe del sociale. Nella prospettiva odierna non c'è più alcun avvenire per il Dio di una speculazione teologica razionalizzata: quel Dio è morto davvero, dice Clément. L'ateismo moderno, da Feuerbach in poi fino a quello di Vaneigem,

¹¹ Martin Buber, *Daniel. Cinque dialoghi estatici*, Giuntina, Firenze, 2003. Sulla posizione libertaria di Buber, anche in campo religioso, v. il volume collettivo *L'anarchico e l'ebreo*, a cura di A. Bertolo, Eleuthera, Milano 2001.

¹² Olivier Clément, *Dioniso ed il Risorto*, in AAVV, *Vangelo e rivoluzione: nel cuore della nostra crisi spirituale*, Jaca Book, Milano 1969.

rappresentano la naturale reazione a un Dio e a una religione imposte, la cui storia si confonde con gli abusi e le angherie dei potenti di ogni epoca. Allora, l'avvenire della religione, del cristianesimo in particolare, per Clément sta proprio nella trasgressione sacra della pesantezza quotidiana perché «soltanto nella gratuità della festa, dell'amore, della gioia, può far attecchire nell'essere - che è libertà luminosa creatrice - l'oscura libertà dell'uomo nascosto». Questa è la festa interiore, il grande gioco della libertà, l'insurrezione della vita completa; qui è la radura spaziosa, il luogo dell'incontro nel cammino dell'uomo.

Siamo agli inizi. La pista tracciata da Clément consideriamola una premessa, va approfondita e nuovi territori meritano di essere esplorati, cominciando col dire che la domanda radicale di senso propria di una via religiosa, inscritta per così dire nelle viscere della realtà e non posta solo soggettivamente - una *religio* come relazione unificante la dimensione animale, vegetale e minerale -, non è mero appannaggio delle religioni e dei loro ultimatum, secondo cui chi non si uniforma a un determinato sistema di dogmi è già fuori dalla dimensione religiosa. Anzi, potremmo aggiungere che il cammino religioso, se è autentico invito universale, può accadere solo in una apertura fondante, al cui interno nulla viene trascurato per principio o escluso a priori, ben al di là quindi della barriera fittizia eretta dai dogmi di credenti e atei. Le religioni non possono imporre diktat rivendicando il monopolio in materia, tanto più né Dio né la stessa religione sono da considerare dati scontati¹³. Qualcuno si domanderà perché ostinarsi nell'adoperare ancora la parola «religione». A chi gli poneva simile quesito, alcune decine di anni fa, Ferdinando Tartaglia, che di questi argomenti se ne intendeva, rispondeva che tale voce andava provvisoriamente scelta tra le parole vecchie sinché non ne sarebbe sorta un'altra per descrivere tale rapporto radicalmente rinnovato, ma aggiungeva anche che era cosa buona adoperarla con una funzione preservatrice in un contatto polemico e liberatore verso le religioni storiche. Proprio in questa prospettiva sono da leggere queste note. In fondo spiace non poter incontrare anche la passione di Vaneigem nel prosieguo di questa avventura.

¹³ Spunti eccellenti ha scritto in merito Raimon Panikkar in: *L'incontro indispensabile: dialogo delle religioni*, Jaca Book, Milano 2001.