

Hakim Bey e il suo doppio Federico Battistutta

Rendi il tuo cuore vigilante. Se sarà vigilante, vedrai con gli occhi del cuore il cammino.
Rābi‘a al-Basrī¹

Cartografie liquide

Al limitare degli anni Ottanta iniziano a circolare negli *States* alcuni documenti a firma Hakim Bey. Dell'autore non si sa molto; le notizie che circolano su di lui sono assai stringate, addirittura vaghe, tali da suscitare l'impressione che, anziché proporsi di veicolare poche ed essenziali informazioni biografiche, ambiscano a tratteggiare i contorni suggestivi di un personaggio ignoto ai più, concepite *ad hoc* con l'intenzione di spiazzare o incuriosire i lettori. Si dice che Hakim Bay sia il *nom de plume* di un poeta e maestro sufi, vissuto nel nord dell'India prima di venire espulso per ragioni politiche. Si aggiunge che non ami apparire in pubblico e che risieda tra Chinatown e una roulotte nelle paludi del New Jersey. Più nello specifico si dice che il nome Hakim Bey sia il risultato di una combinazione di parole indicanti un "uomo saggio" (ma anche "colui che prende decisioni" o "colui che comanda"). Bey è un vocabolo di origine turca che significa "capoclan", utilizzato tradizionalmente per designare i capi di piccoli gruppi tribali; esistono poi testimonianze storiche riguardanti diversi sovrani turchi e persiani denominati con il titolo di *bey*, *beg* o *beigh*, tutte varianti di un'unica parola che significa capo, signore, *leader*.

Ma veniamo ai testi di Hakim Bey. Il materiale in questione, rivolto principalmente all'ambiente non conformista, alternativo e libertario degli Stati Uniti, si presenta innanzitutto come una celebrazione del caos, presentato come il luogo di un'originaria unità dell'essere, come la persistenza di un grumo primordiale integro da sondare e portare alla luce. A tale scopo vengono anche citati alcuni miti antichi - sumeri, egizi, cinesi - dedicati appunto al caos primigenio. Ciò che all'autore preme evocare con questi riferimenti è uno scotimento, attraverso un richiamo improvviso (un risveglio?) al qui e ora, unito a un'istanza fortemente anti-intellettualistica. "Chiunque sappia leggere la storia con entrambi gli emisferi del cervello sa che un mondo termina in ogni istante (...) e ogni istante dà anche vita a un mondo, nonostante il cavillare di filosofi e scienziati i cui corpi sono divenuti insensibili"; poiché il millennio, la fine del mondo "arriva ora in ogni anima che si risveglia a sé stessa, alla propria centralità e divinità"². E infatti, lo stesso Hakim Bey amerà definire immediatismo (o anarchismo ontologico) il suo pensiero, suscitando però non poche critiche proprio in quei settori del *milieu* libertario a cui si rivolge.³

Dirà, in termini programmatici, in un altro intervento (che, come quello appena citato, fa parte di una serie di *Comunicati per l'associazione dell'anarchismo ontologico*): "Aut nunc aut nihil. Ogni momento contiene un'eternità da penetrare – eppure ci perdiamo in visioni osservate attraverso occhi di cadaveri, o nella nostalgia di perfezioni di là da venire"⁴. Lo scritto in questione è interessante perché affronta la questione del progresso tecnico-scientifico e del conseguente condizionamento - tema caro agli ambienti anti-*establishment* -, rifiutando in maniera esplicita di schierarsi con una delle due fazioni che discute, polemizza e si accapiglia su tale problema, ma con un vizio di fondo: secondo l'autore v'è l'inclinazione ad accettare o a rifiutare in blocco,

¹ *I detti di Rābi‘a*, a cura di Caterina Valdrè, Milano, Adelphi, 1979.

² Hakim Bey, *La fine del mondo*, in *T.A.Z. Zone temporaneamente autonome*, tr. it., Milano, Shake, 1995.

³ Cfr. Murray Bookchin, *Social anarchism or lifestyle anarchism*, Oakland (California), AK Press, 1995, in cui viene criticata la tendenza al misticismo e all'irrazionalismo di Hakim Bey. Un altro autore con cui polemizza Bookchin nel volume in questione, John Zerzan, dal canto suo non lesinerà altre critiche ad Hakim Bey, definendolo un *liberal* post-moderno. Vedi John Zerzan, *Senza via di scampo?*, tr. it., Roma, Arcana, 2007.

⁴ Hakim Bey, *Paleolitico psichico e alta tecnologia*, in *T.A.Z.*, cit.

fideisticamente, scienza e tecnica. A entrambi replicherà: “Non c’è umanità senza *techne* – ma non c’è *techne* che valga più della mia umanità”. Esplicitando poi la sua posizione: “L’unico vero conflitto è quello tra l’autorità del tiranno e quella dell’autorealizzazione – tutto il resto è illusione, proiezione psicologica, verbosità sprecata”⁵.

Ma il testo di più ampio respiro che darà una certa notorietà ad Hakim Bey è *T.A.Z.*, uscito agli inizi degli anni Novanta. L’acronimo sta per *Temporary Autonomous Zone*, zone temporaneamente autonome. Si tratta di un saggio breve, poco più di cinquanta pagine, denso di riferimenti e citazioni. Lo stile abbonda di metafore e allusioni, mantenendo un ritmo incalzante e coinvolgente. Inizia con una digressione sulle enclavi pirata del XVII secolo, prendendole a modello della costruzione di luoghi franchi, indipendenti rispetto al potere costituito. Prosegue ricorrendo ad ulteriori esemplificazioni: le varie correnti antinomiste presenti nella rivoluzione inglese del Seicento (*ranter, digger, leveller*); il nomadismo delle popolazioni native americane; Charles Fourier e l’utopia dei falansteri; la Comune di Parigi del 1871; Gustav Landauer e i *soviet* di Monaco del 1919; la Comune di Kronstadt del 1921 e la *makhnovščina* ucraina; Gabriele D’Annunzio e l’esperienza fiumana⁶; la mobilità degli IWW americani; il ‘68 e il maggio parigino (soprattutto nella lettura situazionista). Ciò che secondo l’autore accomuna queste esperienze, per certi aspetti lontane non solo nel tempo e nello spazio - al punto da venire presentate come precorritrici, a vario titolo, delle TAZ -, sta nel fatto che la loro testimonianza nella storia illustra l’importanza di non inseguire uno scontro frontale con il potere statale, modellandosi specularmente sulla sua forma e con l’obiettivo di edificare una nuova, diversa istituzione, ma la liberazione di un’area nello spazio e nel tempo, nella consapevolezza che tale esperienza poi finirà per dissolversi, mantenendo al contempo integra la sua potenzialità, così da potersi riformare in un altro tempo e in un altro dove. In fondo, una visione fondata sull’impermanenza, oltre ogni affrontamento con la conseguente logica binaria del vincere e perdere.

Secondo Hakim Bey, dinanzi a un mondo occupato dagli stati-nazione o da autorità sovranazionali si rende sempre più necessario cartografare il territorio, per tracciare delle mappe, per configurare il dominio e per esercitare il controllo. Ma proprio qui si cela il punto debole: le mappe, per quanto precise e sofisticate, non sono mai reali. “Proprio perché la mappa è un’astrazione, non può coprire la Terra con una precisione 1:1”⁷. A questo punto, tra le mappe e la realtà dell’esperienza si aprono delle falle, dei buchi, un *quid* spaziotemporale sottratto ai dispositivi di controllo in cui possono venire alla luce le TAZ. Per questo la loro caratteristica precipua è il movimento e la spontaneità, la capacità dinamica di sorgere e scomparire con la medesima facilità, prima ancora che qualcuno possa cartografarle e aggiornare così la mappa. “Appena la TAZ è nominata (rappresentata, mediata) deve svanire, svanirà, lasciandosi dietro una cortecchia vuota, solo per poi saltare fuori ancora da qualche parte, ancora una volta invisibile perché indefinibile in termini di spettacolo”. E ancora: “la nostra volontà di potenza dev’essere la scomparsa”.

Dentro le TAZ c’è posto per le esperienze più diverse (tutte accomunate da una vocazione minoritaria o di nicchia): le feste e i *rave party*, le manifestazioni di piazza, il nomadismo, le case occupate e i centri sociali autogestiti, le comuni e i raduni tribali neo-hippie (i *rainbow gathering*), gli *hacker* e le comunità virtuali, e così via. Detto altrimenti: “La TAZ è ‘utopica’ nel senso che prevede un’intensificazione della vita quotidiana”.

Ma non vi sono primati o primogeniture, nel campo mobile delle TAZ. Puntualizza Hakim Bey: “Ho deliberatamente evitato di definire la TAZ – giro intorno all’argomento, sparando raggi

⁵ In una più recente intervista dirà: “Tutto ciò che è estensione del corpo è già tecnologia.” Cfr. *Hakim Bey: il pensatore nomade*, a cura di Marco Deseriis, “Il mucchio selvaggio”, n. 264, 1997.

⁶ Di quest’ultima scriverà: “Fu, in certi modi, l’ultima delle utopie pirata (o l’unico esempio moderno) – in altri, forse la prima TAZ moderna”. *Zone temporaneamente autonome*, in *T.A.Z.*

⁷ La mappa non è il territorio, come si sente ripetere spesso; “A map is not the territory”: Alfred Korzybski, *Science and sanity*, Lakeville (Connecticut), International non-aristotelian library, 1958. Esiste, a questo proposito, una novella di Borges in cui l’imperatore cinese ordina di redigere una carta geografica del paese, cosicché i cartografi dell’impero si mettono all’opera e cominciano a realizzarne una sempre più dettagliata, che via via prende una grandezza naturale, finendo per sovrapporsi - ridotta a pura tautologia - su tutto il territorio.

esploratori”. L’obiettivo è la creazione di un “cosmopolitismo senza radici”, inteso come abbandono delle appartenenze familiari, nazionali, geografiche, politiche, alla ricerca di nuove possibilità nella costruzione di relazioni fra esseri umani⁸.

Linguistica del caos

Hakim Bey si rivela un autore prolifico, nonché versatile. Dopo l’uscita di TAZ si susseguono altre pubblicazioni, su argomenti assai diversi tra di loro. Ad esempio c’è un breve testo dedicato alle riflessioni sul linguaggio nell’insegnamento dell’antico saggio daoista, il cinese Zhuangzi (o Chuang-tzu, IV sec. a. C.)⁹. Per certi versi può essere considerata una digressione rispetto ad alcune tematiche svolte in *T.A.Z.* (una delle ultime sezioni del volumetto è proprio dedicata alla “linguistica del caos”, in cui il linguaggio viene indagato alla luce delle più recenti teorie dei cosiddetti sistemi caotici). Il cuore dell’insegnamento di Zhuangzi viene riassunto nei termini di un vagabondaggio senza scopo. Ritornano i temi del caos e dell’anarchia. Zhuangzi, secondo Hakim Bey, è intimamente anarchico non perché appoggi un -ismo o perché ambisca programmaticamente ad abbattere una qualche forma di governo, ma perché è convinto nel profondo che il governo, in quanto principio, è impossibile. D’altro canto, il riportarsi al caos rivela l’essenza di ogni divenire. A tale proposito, l’autore ricorda che nel mito cinese, il caos non assume sembianze malefiche, ma è costantemente pervaso di potenzialità creative. Come già detto, il testo si concentra sulla funzione del linguaggio. Ciò che Hakim Bey trae dall’insegnamento di Zhuangzi è che il linguaggio è a un tempo totalmente arbitrario e ciononostante capace di significare; poiché è arbitrario – e l’uomo saggio sa ciò – egli sa pure che, pur dicendo, non dice nulla; il suo è quindi un “dire senza dire”. In Zhuangzi è rinvenibile una teoria del linguaggio “senza escrescenze teleologiche”: nessun padrone del linguaggio, nessuna rivelazione, nessun determinismo, nessuna codifica genetica, nessuna essenza assoluta, e pur tuttavia si dà processo comunicativo.¹⁰

Politica del cuore

Meno settoriale e in parte spiazzante rispetto alle tesi enunciate in *T.A.Z.* e alle aspettative venutesi a creare fra i lettori, appare a metà degli anni Novanta, un nuovo volume, formato da una raccolta di interventi: *Millenium*¹¹. L’edizione italiana riporta un sottotitolo significativo: “Dalle TAZ alla rivoluzione”. Le TAZ vengono dichiarate come espressione di una tattica ancora valida e da perseguire, ma con una correzione di tiro: poiché l’umano stesso si ritrova minacciato dalla sussunzione dell’intera biosfera nel programma delle imprese multinazionali, va perseguita una ricontestualizzazione e una riteorizzazione delle TAZ attraverso una “riscoperta della politica”, provando ad immaginare una rivoluzione di emergenze organiche, senza la burocratizzazione e la

⁸ Appare chiaro come Hakim Bey sia in parte debitore nei confronti di alcuni autori francesi contemporanei, da Foucault a Baudrillard, da Lyotard al pensiero rizomatico di Deleuze e Guattari.

Con il termine rizoma (*rizhome*) i due pensatori francesi intendevano un particolare modello semantico da opporre ai vari modelli basati sulla concezione di albero (imperanti in tutti i campi del sapere, dalla linguistica alla biologia). Il modello ad albero prevede una gerarchia, un centro, e un ordine di significazione. Nell’albero i significati sono disposti in ordine lineare. Invece, secondo gli autori, “a differenza degli alberi o delle loro radici, il rizoma collega un punto qualsiasi con un altro punto qualsiasi, e ciascuno dei suoi tratti non rimanda necessariamente a tratti dello stesso genere, mettendo in gioco regimi di segni molto differenti ed anche stati di non-segni. (...).Rispetto ai sistemi centrici (anche policentrici), a comunicazione gerarchica e collegamenti prestabiliti, il rizoma è un sistema acentrico, non gerarchico e non significativo”. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Mille piani*, vol. I, tr. it., Roma, Castelvecchi, 1997.

⁹ Hakim Bey, *Aimless wandering: Chuang Tzu's chaos linguistics*, La Farge, (Wisconsin), Xexoxial, 1993.

¹⁰ Prediamo a scopo esemplificativo la seguente citazione: “Lo scopo della nassa è il pesce: preso il pesce metti da parte la nassa. Lo scopo del calappio è la lepre: presa la lepre metti da parte il calappio. Lo scopo delle parole è l’idea: afferrata l’idea metti da parte le parole. Come troverò io un uomo che metta da parte le parole, a cui indirizzare le mie parole”. O quest’altra: “Le parole non sono un soffio. Le parole hanno un significato, ma se ciò che significano non è certo in modo inequivocabile, hanno davvero un significato o non ne hanno affatto?” Hakim Bey cita Zhuangzi dalla versione inglese di A. C. Graham; qui abbiamo riportato la traduzione italiana curata da Fausto Tomassini: *Chuang-tzu*, Milano, TEA, 1989.

¹¹ Hakim Bey, *Millenium*, tr. it., Milano, Shake, 1997.

tirannia dei supposti detentori della purezza del politico. Parafrasando un'espressione sufi che menziona il perseguimento di una "strada del cuore" (v. ad esempio la citazione posta in apertura del presente testo), Hakim Bey giunge a parlare di una "politica del cuore" fondata sui valori dell'immaginazione e dell'emozione.

La rivoluzione di cui si parla ha però poco a che spartire con quell'idea-forza che, contrariamente a quanto possa apparire a un primo sguardo, nasce e si afferma di pari passo con l'ascesa della borghesia, veicolando una visione fisicista e meccanicista della società. Rivoluzione, in origine non significa per nulla un momento di rottura, ma rimanda al principio di ciclicità, o comunque a una ben determinata successione di fasi. La filosofia della storia, che prende forma nel corso del Settecento, giungerà ad una rappresentazione del divenire storico come un processo governato da leggi e ben orientato verso un fine ad esso immanente¹².

Secondo Hakim Bey non si danno invece leggi del sociale, o meglio, una loro possibile formulazione può essere compiuta solo in una prospettiva disciplinatrice. Il nucleo di partenza è allora il proprio corpo, al punto che si può affermare che è la prima vera zona temporaneamente autonoma, luogo liminare di un conflitto invisibile fra le forze in campo; per questo può diventare un principio di resistenza irriducibile di fronte al degrado della società dello spettacolo e all'impero dell'immagine che finisce per assumere le più svariate forme di comportamenti narcisistici. Questi ultimi si rivelano a loro volta costitutivamente frustranti, poiché invece di appagare il desiderio non fanno altro che esacerbarlo. Si tratta di lasciar emergere una sorta di arte marziale spontanea, fondata sulla presenza di una mente e un corpo ordinari. Non tutto è stato risucchiato nella sfera dell'immagine e dello spettacolo, la stessa pretesa di una "fine della storia" (Fukuyama) è una menzogna dalla vita breve. Scrive Hakim Bey: "quando l'oppressione assume la forma simultanea e addirittura paradossale dell'unicità e della separatezza, la resistenza e l'opposizione logicamente propongono allora differenza e presenza, un paradosso rivoluzionario". E ancora: "il nostro primo piacere sarà di immaginare una propaganda potente quanto la chiamata 'gnostica', un'estetica di pentimento e conversione, o 'autosuperamento', un *mythos* soreliano: un millennio". Il millennio di cui parla Hakim Bey in questo scritto dichiara l'avvenuto strappo nei confronti di ogni *continuum* storico: è sia la fine, drammatica, del mondo che l'apertura al momento presente, è un processo fluido di sprofondamento e al contempo è un cominciamento che sospinge ad andare oltre i limiti dati, dentro un realtà in costante tensione¹³.

Questa mitopoietica assume, accanto a connotati politici, anche tratti religiosi: "L'opposizione deve anche assumere una forma religiosa in un reincantamento del controimmaginario; si potrebbe parlare qui di un razionalismo del meraviglioso". Appare superfluo ricordare che la spiritualità a cui si fa riferimento non rimanda ad alcuna confessione o apparato istituzionale religioso: "Perenni eretici, abbiamo già fatto le nostre scelte, come in una precedente incarnazione o in qualche era mitica, fuori dal tempo, come se tutto si ripensasse in noi o senza di noi".

"Senza religione non ci sarà rivoluzione radicale", afferma a un certo punto Hakim Bey. Su questo argomento è dedicato uno specifico capitolo del libro con l'esplicito titolo "Religione e rivoluzione" e su cui merita soffermarsi. Della religione viene colta la sua natura ambivalente: da un lato si è prodigata nel tempo per schiavizzare la mente, per adeguarla alle esigenze delle classi dominanti; ma dall'altro lato ha saputo esprimere attivamente speranze di liberazione, della coscienza e della società, o manifestare forme di enteogenesi (nascita del divino dentro di sé). Con le parole dell'autore: "Ciascuna tradizione contiene un vocabolario di resistenza, così come anche la capitolazione di fronte all'oppressione". E ancora: "Più e più volte all'interno delle religioni

¹² Su questi argomenti cfr. Karl Griewank, *Il concetto di rivoluzione nell'età moderna*, tr. it., Firenze, La Nuova Italia, 1979.

¹³ Su questo cfr. Ernesto De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 1977. Si tratta di una raccolta di appunti, curata da Clara Gallini, su questioni riguardanti il senso dell'uomo e della cultura, in cui viene affrontato anche il tema dell'esistenza umana e del rischio del crollo di ogni possibile presentificazione al mondo secondo un progetto comunitario.

nascono riformatori che scacciano i cambiatori di monete dal tempio, ma questi ritornano sempre, anzi, abbastanza spesso i cambiavalute diventano il tempio”.

Ma, a detta dell'autore, la situazione attuale complessiva presenta una valenza del tutto particolare per il destino delle religioni, non ignorabile da parte di chi sente vivo questo tipo di chiamata: la prospettiva è o la loro capitolazione, divenendo una merce da confezionare e distribuire, accanto alle altre; oppure la rivolta, vale a dire l'emergere del potenziale eversivo in esse latente. (fra l'altro non manca un riferimento diretto al *principio speranza* di Ernst Bloch). Anche se, aggiunge poco dopo, “rimane poco chiaro se la resistenza potrà assumere la forma della reazione o del radicalismo”. L'allusione qui va alle varie forme di fondamentalismo religioso; e c'è motivo di preoccupazione.

Il raver e il sufi

Un anno prima dell'uscita di *Millenium*, presso lo stesso editore americano vedeva la luce un saggio dedicato alle utopie piratesche, nel periodo fra il XVI e il XIX secolo, sviluppatesi fra il Nord Africa, l'America centrale e il Madagascar. Il libro riceverà apprezzamenti da parte di alcuni storici, come Christopher Hill e Peter Linebaugh, che a vario titolo si sono occupati del medesimo filone di studi. Nel volume si parla di corsari, pirati e bucanieri (i termini non sono esattamente sinonimi), di ribelli, rinnegati e apostati, ricostruendo la loro cultura e la loro società¹⁴. Ma ciò che qui interessa è che chi ha scritto il libro è lo stesso autore di *T.A.Z.* e degli altri libri attribuiti ad Hakim Bey. Dietro quello pseudonimo c'è Peter Lamborn Wilson.

Possiamo anche vedere il tutto come un'elaborazione ludica del tema del doppio – *doppelgänger* – l'amico-alleato di un eroe, simile o del tutto diverso, ma a lui complementare. *The strange case of dr. Lamborn Wilson and mr. Hakim Bey*, si potrebbe dire. Le notizie bio-bibliografiche su Hakim Bey le conosciamo; ma chi c'è dietro quella maschera?

Peter Lamborn Wilson nasce a Baltimora nel 1945, da una famiglia di discendenza bostoniana ed inglese, in linea paterna, e di estrazione sudista e irlandese, per parte di madre. Trascorre l'adolescenza nel New Jersey, quindi si iscrive alla Columbia University, a New York, per frequentare il corso di laurea in lettere classiche, interrompendolo qualche anno dopo. Si interessa alle religioni orientali; dopo un iniziale interesse verso il buddhismo zen, si dedica allo studio del sufismo. Pacifista e obiettore di coscienza durante la guerra del Vietnam, nel 1968 decide di lasciare gli Stati Uniti e comincia a viaggiare: Marocco, Turchia, Libano, Iran, Pakistan, India, Nepal, sono le tappe del suo lungo cammino.

In *T.A.Z.* c'è un testo in cui riferisce della sua permanenza in India nel '69¹⁵. E' un resoconto di un'iniziazione, a tratti drammatica, a rituali tantrici, ricorrendo a *mudrā* (i.e. simbolismo gestuale: segni delle mani e delle braccia in particolari posizioni) e *mantra* (i.e. simbolismo fonetico: sequenze e formule sonore) propri delle pratiche yogiche, così come all'utilizzo di bevande alcoliche e di *cannabis* (modalità per nulla estranea al tantrismo, il quale ha sovente di mira il conformismo sociale e religioso), oltre a cerimonie notturne all'interno di cimiteri. L'insegnamento tratto dall'esperienza coincide con quanto si è già incontrato: l'immersione nel caos, per abbracciarlo e riceverne l'energia, rischiando, se è il caso, anche l'autodistruzione. Non scordiamo che qui siamo in presenza di rituali e/o cerimoniali, i quali hanno anche una funzione di contenimento e il cui obiettivo è l'accesso a una sorta di trasmutazione alchemica: lo stesso *kali-*

¹⁴ Peter Lamborn Wilson, *Utopie piratesche*, tr. it., Milano, Shake, 1996. Per una rielaborazione letteraria delle imprese corsare merita segnalare il romanzo di Björn Larsson, *La vera storia del pirata Long John Silver*, tr. it., Milano, Iperborea, 1998.

¹⁵ Hakim Bey, *Istruzioni per il kali-yuga*, in *T.A.Z.*, cit. Ci discostiamo qui in alcuni passaggi dalla traduzione italiana per alcune inesattezze: *kali yuga*, una delle quattro ere (l'attuale) nelle quali si svolge l'esistenza del mondo, in sanscrito è termine neutro, non femminile; così come *shakti*, la potenza o energia divina, elemento basilare nella prospettiva tantrica, è di genere femminile e non maschile. Per un primo approccio all'argomento: Aghananda Bharati, *La tradizione tantrica*, it. it., Roma, Ubaldini, 1977.

yuga - l'età oscura in cui ci troviamo - si trasforma, cosicché l'età del ferro cessa di incombere greve e minacciosa, ma può essere assaporata fino in fondo come se fosse davvero oro.

Ma è stato l'Iran il luogo ove Peter Lamborn Wilson si è fermato più a lungo. Qui è vissuto per sette anni, fino al 1979, anno in cui scoppia la rivoluzione khomeinista. A Teheran entra far parte dell'Accademia imperiale iraniana di filosofia diretta da Seyyed Hossein Nasr, a cui prestarono la loro collaborazione figure come il giapponese Toshihiko Izutsu e il francese Henry Corbin, divenendo redattore della rivista dell'accademia "Sophia Perennis". Nel 1974 assume anche l'incarico di direttore delle pubblicazioni in lingua inglese della stessa accademia.

Ma il suo interesse verso la spiritualità sufi per un certo tempo andrà di pari passo con la passione per la poesia, sia come autore (le prime pubblicazioni di Peter Lamborn Wilson sono sillogi poetiche) che come traduttore di liriche persiane. La sua poesia se - come ha osservato qualcuno - vanta ascendenze che rinviano a E.A. Poe, a Ezra Pound, a T.S. Eliot (finanche a Petrarca e al versificare elisabettiano), si rivela al contempo come un'opera fortemente dettata dal sufismo¹⁶.

Fra gli autori con cui sarà in contatto nel periodo iraniano c'è il grande islamista Henri Corbin, che fu professore all'Ecole des Hautes Etudes della Sorbona, il quale giunse a una comprensione del concetto di tradizione religiosa su cui merita soffermarsi. In una conferenza tenuta all'Università di Teheran nel 1967, partendo dalla considerazione che "il presente, il passato e l'avvenire non sono *nelle cose* presenti, passate o da venire, ma sono delle qualificazioni e degli attributi *dell'anima*", arriverà ad affermare che la "tradizione implica *ri-creazione* perpetua e nuova nascita", la propria nuova nascita, "senza di cui è mera *de-creazione*", considerando responsabili di questa perdita di significato proprio quei 'tradizionalisti' "su cui ogni idea di tradizione grava come un peso morto"¹⁷. E' possibile trovare in questa lettura quel sostrato interpretativo a partire dal quale prenderà avvio quello sfondamento di orizzonti, quella rottura di piani che possiamo ricavare dalle pagine dei testi di Hakim Bey. E' proprio in tale prospettiva che recentemente qualcuno ha così scritto a proposito del pensiero di Henri Corbin: "Una certa *anarchia* nel senso etimologico della parola caratterizza la posizione politica di Corbin". E ancora: "L'autorità temporale, imponendosi in un mondo corporale e tenebroso (vale a dire privato della luce cosciente dell'anima), è una disgrazia ingannevole e rappresenta sovente una tragedia. Secondo questa prospettiva, Corbin sarebbe stato pienamente d'accordo con le parole di Peter Lamborn Wilson, uno dei suoi vecchi discepoli: 'nessuna nazione, nessuna ideologia, nessuna cultura, nessuna religione, nessuna filosofia frena la nostra lealtà o ci costringe nel tempo e nello spazio'¹⁸.

Tra anarchia e tradizione

Una volta rientrato negli Stati Uniti comincia quella fase di incubazione che porterà alla luce Hakim Bey. Iniziano anche una serie di significative collaborazioni: con il progetto editoriale Autonomedia di Brooklyn, con le pubblicazioni di Semiotext(e) (Los Angeles), con l'Institute for anarchist studies (Washington, DC) e con il Naropa Institute (Boulder, Colorado), un'istituzione universitaria sorta sotto gli auspici del monaco buddhista tibetano Chogyam Trungpa Rinpoche. Fra le pubblicazioni, oltre a quelle uscite sotto pseudonimo e di cui si è già parlato, meritano venire segnalati dei saggi dedicati ad alcuni aspetti ereticali interni all'islamismo, composti con l'intento di

¹⁶ Cfr. Cristina Giorcelli, *Peter Lamborn Wilson, in I contemporanei. Novecento americano*, a cura di Elémire Zolla, III, Roma, Lucarini, 1981, da cui riportiamo la seguente dichiarazione del ns. autore: "Vorrei che la poesia inglese potesse essere salmodiata; la poesia persiana è in massima parte bardica, la poesia inglese, invece, abbandonò quello stadio".

¹⁷ Henri Corbin, *Che cosa significa "tradizione"? Attualità della filosofia tradizionale in Iran*, "Conoscenza religiosa", n. 3, 1969.

¹⁸ Matthew Evans-Cockle, *La voie orientale du philosophie: phénoménologie de l'esprit et philosophie prophétique dans l'enseignement d'Henry Corbin*, tesi di laurea, Université Paris I-Sorbonne, anno accademico 2003-2004. La citazione di Peter Lamborn Wilson è tratta dal saggio *Sacred Drift: Essays on the Margins of Islam*, S. Francisco (California), City Light Books, 1993. Sempre P. L. Wilson dedicherà all'opera di Corbin un paio di interventi: *Henry Corbin and the hermeneutics of light*, "Temenos Academy Review", n. 1, 1981 e *Guardian of the temple*, "Temenos Academy Review", n. 8, 1987.

smontare la rappresentazione dominante in occidente riguardo l'esistenza di un mondo islamico con i tratti di un sistema religioso monolitico, privo di qualsivoglia incrinatura¹⁹.

Non basta: fra il 1977 e il 1983 Peter Lamborn Wilson inizia una proficua collaborazione con la rivista italiana "Conoscenza religiosa" fondata da Elémire Zolla. La rivista, vede la luce nel 1969 con un programma intenzionalmente polemico verso la tendenza emergente all'epoca: invitare la cultura occidentale a riscoprire quella nozione di tradizione rimasta sepolta da una visione riduzionista, dominata dall'idea di progresso e sostenuta dal sapere tecnico-scientifico; l'obiettivo è dichiarato: far affiorare dall'oblio quell'insieme di conoscenze e di simboli presenti in ogni popolo, i quali possono permettere all'uomo di vincere i vincoli angusti dello spazio e del tempo²⁰. Al progetto aderiranno diversi studiosi: Borges, Maria Zambrano, Cristina Campo, Guido Ceronetti, Sergio Quinzio, Grazia Marchianò, Marius Schneider, Margarete Riemschneider. E appunto Peter Lamborn Wilson, che sarà uno dei più assidui collaboratori.

E' interessante riprendere in mano i fascicoli della rivista, rileggendo i vari interventi che permettono di risalire alla genesi dei tratti e delle sembianze dietro le quali sarebbe apparsa alcuni anni dopo la maschera di Hakim Bey.

I primi contributi riguardano testi poetici (fra cui risultano impagabili quelli tradotti da Cristina Campo)²¹ e prose, ma in essi troviamo comunque presenti, enunciati ricorrendo a un linguaggio denso e metaforico, gli intenti che sono comunque rinvenibili in forma esplicita nei componimenti saggistici. Come in questa postfazione ad alcuni versi tradotti in italiano da Elémire Zolla: "Come dei villani dobbiamo ignorare gli sciocconi del museo e scavare un pozzo artesiano giù giù fino allo strato d'acqua, tornare alla fonte"²². Anziché accontentarsi di una museificazione della prospettiva religiosa, c'è un invito pressante a riportarsi alla fonte da cui ha preso avvio la sapienza depositata nelle tradizioni spirituali, le quali quindi sono tutt'al più custodi a cui è stata assegnata la delega di un'amministrazione, provvisoria e limitata, di un patrimonio universale.

Di un certo interesse per il discorso che si sta facendo è una breve prosa ispirata al primo libro delle *Metamorfosi* ovidiane, il quale, come si sa, è un canto delle origini del mondo, in cui si celebra l'inizio della vita sulla terra. Si tratta di una descrizione incalzante, condotta da P. L. Wilson a ritroso nel tempo, tra l'onirico e l'elegiaco, sino a tornare ai momenti ancestrali in cui la vita degli uomini si annidava in un rapporto simbiotico con il mondo circostante. Riportiamo qualche riga: "Non ferirono il corpo della Terra, loro madre, così ella largì ciò di cui avevano bisogno, e lo raccoglievano in una o due ore al giorno. Non conoscevano la parola religione poiché ogni pietra o foglia, goccia d'acqua o animale, ogni granello di polvere parlava e diceva loro un nome"²³.

Così come meritevole d'interesse è un intervento successivo dal laconico titolo *Angeli*. Non si tratta né di trattatistica angelologica di ispirazione cristiana, né vi sono approfondimenti sulla funzione mediatrice dell'angelo nella tradizione mistica persiana, ben conosciuta e apprezzata dall'autore, né tanto meno il testo subisce cedimenti *new age*, con tutta la banalizzazione leziosa che ne deriva. Il

¹⁹ Peter Lamborn Wilson, *Scandal: essays in islamic heresy*, Brooklyn (New York), Autonomedia, 1988 e *Sacred Drift: Essays on the margins of islam*, cit. Sempre in America e negli stessi anni, anche Norman Brown, in controtendenza rispetto ad approcci islamofobi dominanti, sosteneva la gravidanza e il valore del filone profetico all'interno dell'islam, costantemente alimentato dall'immaginazione creatrice. Cfr. Norman O. Brown, *Apocalisse e/o metamorfosi*, tr. it., Roma, Irradiazioni, 2007.

²⁰ Vedi ora: Elémire Zolla, *Conoscenza religiosa. Scritti 1969-1983*, a cura di Grazia Marchianò, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2006, in cui vengono riproposti i testi firmati e siglati da Zolla attraverso i quattordici anni di vita della rivista.

²¹ Peter Lamborn Wilson, *Da "Almanack"*, "Conoscenza religiosa", n. 3, 1977. Nell'ambiente del tradizionalismo cattolico la collaborazione della Campo alla rivista fondata da Zolla, a cui darà il suo apporto anche una figura come P. L. Wilson, è stata addotta come argomento per mettere in discussione la coerenza e la limpidezza delle scelte religiose della stessa Campo, la quale verso la fine della sua vita simpatizzerà con il movimento del mons. Marcel Lefebvre. Cfr. Gianni Rocca, *Cristina Campo e la tradizione primordiale*, "Studi cattolici", n. 496, 2002. Per un conoscenza di questa singolare figura di intellettuale: Cristina De Stefano, *Belinda e il mostro. Vita segreta di Cristina Campo*, Milano, Adelphi, 2002.

²² Peter Lamborn Wilson, *Poesie*, "Conoscenza religiosa", n. 2, 1978.

²³ Peter Lamborn Wilson, *Sulle Metamorfosi, Libro primo*, "Conoscenza religiosa", n. 3, 1978.

focus è orientato altrove, l'interesse si spinge verso il fenomeno della possessione e l'esperienza sciamanica: "Esiste un altro tipo di rito angelico: quello in cui essi sono espressamente evocati e fatti discendere sulla terra, sia per dare e ricevere messaggi, sia per entrare nel corpo dell'officiante"²⁴. E da qui il lettore viene condotto in un dotto *excursus* che coinvolge il taoismo e la poesia classica cinese, il *Corpus hermeticum* e la sua riscoperta in età rinascimentale, il mago John Dee (l'astrologo di Elisabetta I) e i rituali dell'ordine Golden Dawn.

Ma uno dei più interessanti contributi offerti da P. L. Wilson alla rivista di Zolla consiste in un estesa analisi di una corrente eretica poco conosciuta (quantomeno in occidente) nell'islamismo scita²⁵. Dopo aver presentato lo sciismo come un ramo minoritario all'interno dell'islam (essendo largamente maggioritario l'indirizzo sunnita), al suo interno viene individuata la corrente minoritaria ismailita, che a lungo languì nella clandestinità, attirando mistici e rivoluzionari, finché emerse con una potenza inaspettata in Egitto, stabilendo lì la dinastia Fatimide (tale nome è dovuto al fatto che i suoi governanti si proclamavano discendenti della figlia di Maometto, Fātima). Da una costola dell'ismailismo nacquero i nizariti, maggiormente conosciuti con il nome di assassini (*al-hašīšiyūn*), la cui figura carismatica fu Hasan-i Sabbah, detto il "Vecchio della montagna", le cui gesta nel mondo islamico sono diventate leggendarie, mentre fra i narratori occidentali annoveriamo Marco Polo²⁶. Ma più che alle gesta dei nizariti Peter L. Wilson appare interessato al pensiero che sottende quelle imprese. La loro particolare ermeneutica spirituale (*ta'wil*) finirà per orientarli in modo radicale oltre il piano dell'evidenza sensibile, conducendoli a compiere scelte di vera e propria rottura²⁷. Ad esempio, nel modo di interpretare il concetto della 'grande resurrezione' (*qiyamat*), la quale portò all'abrogazione delle norme religiose sin allora vigenti. L'autore indugia a lungo sul valore della *qiyamat*, essa è, senza mezzi termini, un invito al paradiso: "La *qiyamat* rimane uno stato della coscienza a cui chiunque può aderire o in cui chiunque può entrare, un giardino senza mura, una setta senza chiesa, un momento perduto della storia islamica che non si lascia dimenticare". Di più: appartenere alla *qiyamat* "non è appartenere a una setta, ma è sapere", è entrare nella più alta forma di conoscenza. A ben vedere essa non è neppure una dottrina attraverso cui rappresentarsi al realtà, perché non è in alcun modo rappresentabile, pena un inevitabile snaturamento, in quanto si dà solo nella presenza *hic et nunc*. Poiché "la realtà di per sé non è né normativa, né antinomica", la *qiyamat* è da un lato sospensione dell'idea stessa di ordine, di ogni percezione ereditata, di ogni opinione, abitudine o definizione; dall'altro lato è assumere un comportamento coerente con la percezione che nulla sussiste al di fuori di noi, perché la realtà non è una sola, ma è anche Uno.

Il celebre detto di Hasan-i Sabbah: "Nulla è vero, tutto è permesso", citato in diversi contesti al punto di assumere valenze letterarie²⁸, viene qui letto e compreso nient'altro che nei termini di una declinazione estrema del principio basilare dell'islam: non c'è dio fuorché Dio. O detto

²⁴ Peter Lamborn Wilson, *Angeli*, "Conoscenza religiosa", n.2, 1981.

²⁵ Peter Lamborn Wilson, *Crestomazia fatimide*, "Conoscenza religiosa", n. 1-2, 1982.

²⁶ A Marco Polo risale la descrizione della fortezza di Hasan come un vero paradiso, con un rigoglioso giardino dotato di quattro fontane da cui sarebbero sgorgati vino, latte, miele e acqua (a somiglianza dei fiumi del paradiso islamico), abitato da belle fanciulle; ed è sempre il viaggiatore veneziano a narrare la notizia secondo la quale Hasan avrebbe condizionato i suoi seguaci facendo assumere loro vari tipi di droghe. Cfr. Marco Polo, *Il Milione*, a cura di V. Bertolucci Pizzorusso, Milano, Adelphi, 1975, cap. 40: "Del Veglio de la Montagna e come fece il paradiso, e gli assassini."

²⁷ Del *ta'wil* si è occupato a lungo in Occidente Henri Corbin, verso cui P. L. Wilson è debitore. Secondo il grande islamista francese la funzione esegetica del *ta'wil*, con la comprensione che ne deriva, è quella di saper ricondurre ogni cosa alla sua fonte (l'etimologia del termine rimanda infatti a un "ritornare alle origini"), passando da forme sensibili a forme via via più sottili. Con le pregnanti parole dello stesso Corbin, il *ta'wil* serve a "occultare l'apparente e manifestare l'occulto"; in questa maniera "sventa in anticipo la trappola dello storicismo come quella del legalismo" (cfr. Henri Corbin, *Storia della filosofia islamica*, tr. it., Milano, Adelphi, 1973). Si è visto bene come la medesima preoccupazione nei confronti del legalismo occupi una posizione di primo piano nella riflessione di P. L. Wilson.

²⁸ Per fare un esempio: tanto Hasan-i Sabbah che il suo detto compaiono svariate volte nell'opera di William Burroughs: nelle *Lettere dello yage* e nella cosiddetta trilogia (*La morbida macchina*, *Il biglietto che è esplosivo* e *Nova express*). Tutte le opere indicate sono state tradotte in italiano da Sugarco.

diversamente: non c'è niente di reale salvo la Realtà. Prima c'è la negazione: non c'è niente di reale, quindi ogni manifestazione che avviene davanti ai nostri occhi è irreali. A questa segue l'affermazione: salvo la Realtà. Tale affermazione diviene paradossale, nel senso che va proprio contro il senso comune: se soltanto la Realtà esiste, allora ogni cosa, proprio ogni cosa, ne prende parte, è davvero reale, fino alla minima, infima particola; quindi è degna di manifestazione. "Soltanto la salvezza esiste, salvo che non c'è niente da cui salvarsi". Questa acquisizione viene anche definita come la proclamazione dell' *'imām* del proprio essere', l'interiorità assoluta dell'imamato.

Interessanti sono poi alcune osservazioni compiute a margine da Peter Lamborn Wilson: riflettendo su questi principi giunge a sostenere che il momento della *qiyamat* affiora nell'orasempre, nel dentrofuori, nel sottosopra; detto altrimenti, il mistico radicale non ha più bisogno di un luogo geografico ove cercare riparo, anche perché "le crepe del sistema sono abbastanza grosse da permettere di salvarsi". Crediamo di non compiere una forzatura interpretativa se provassimo a leggere in queste frasi l'embrione di ciò che sarà in seguito l'annuncio delle TAZ.

Peter L. Wilson ritorna allo studio della mistica islamica in un testo che costituisce uno scavo esegetico su alcuni versi del pensatore Ibn 'Arabi, definito nei termini di "un oceano da cui i mistici posteriori hanno bevuto a sazietà"²⁹. L'insegnamento su cui ruota l'intera riflessione è l'importanza da attribuire alla visione di Dio nelle cose create, la quale "è più alta della visione delle cose create in Dio". E' in fondo sempre il tema trattato nel precedente testo, considerato questa volta da un'altra angolatura. Il riconoscimento che ogni cosa può essere una manifestazione piena del divino, trovando nei fenomeni "il luogo della teofania", viene presentato come una scelta rischiosa, innanzitutto perché "rende problematico il concetto stesso di Legge Divina, che certe manifestazioni permette e altre condanna", fino ad arrivare a mettere a repentaglio "l'idea di una gerarchia ontologica", in quanto "non c'è un movimento, un divenire: anche la coscienza separata e separativa ignara di se stessa è già una manifestazione perfetta dell'Uno o, meglio, è l'Uno". Ma è pure una scelta rischiosa perché colloca la mistica lungo lo scrimolo che la può condurre sulla strada dell'eresia e della persecuzione. Cionondimeno è la via perseguita in ogni epoca da molte persone.

Invece, un curioso contributo a cavallo tra articolo di costume e ricognizione etnografica è quello dedicato alle *botanicas* delle città nordamericane; si tratta di quei negozi che espongono rimedi apotropaici o propiziatori, amuleti, statuette, ceri, incensi e altri oggetti propri della religiosità e della medicina popolare latinoamericana, come nel caso del candomblé, del voodoo, della macumba e della santeria. Ciò che l'autore dichiara di apprezzare di questi luoghi e di queste pratiche è - una volta oltrepassata la soglia dell'irritante facciata *kitsch* - la possibilità di cogliere l'emersione di un profondo simbolismo, così come un genuino e originale sincretismo, con la tendenza *bricoleuse* che manifesta una tensione viva e spontanea "che nessuna teologia ufficiale sembra in grado di offrire"; giungendo alla seguente considerazione finale: "Con l'ebbrezza di questo flusso sensuale di immagini, create un intelletto, costruite un altare di emozioni; l'intuito e il disordine della vostra anima magica hanno fatto nascere degli dei nel vostro cervello; il fiume della notte vi porta al completamento, voi e la calda oscurità, parti della stesse rete di energia serena ed elettrica"³⁰.

Identità e differenze

Da questa panoramica di interventi apparsi su "Conoscenza religiosa" è possibile enucleare quegli elementi che abbiamo già visto ricomparire, con uno stile mutato e sotto altre forme (ma neanche più di tanto, in fondo), negli scritti a firma Hakim Bey.

²⁹ Peter Lamborn Wilson, *Nello specchio dell'uomo*, "Conoscenza religiosa", n. 1, 1983.

³⁰ Peter Lamborn Wilson, "El arte spiritual". Le "botanicas" di New York, "Conoscenza religiosa", n. 2, 1983. Diamo di seguito l'elenco degli altri interventi dell'autore comparsi sulla medesima rivista e di cui non si è fatta qui menzione. Si tratta nella maggior parte di componimenti poetici: *Hortus conclusus*, "Conoscenza religiosa", n. 4, 1979; *Shabistan*; *Quaranta giorni*; *Lo specchio della natura perfetta*, "Conoscenza religiosa", n.4, 1980; *La fisionomia del denaro*, "Conoscenza religiosa", n.1-2, 1982; *The badminton sarcophagus*, "Conoscenza religiosa", n.1, 1983.

C'è innanzitutto una tensione a una ricerca personale nell'ambito della spiritualità, vale a dire una messa in gioco che comporta un risalire alle fonti della sapienza religiosa, senza adagiarsi sull'*ipse dixit* pronunciato da qualsivoglia autorità, per quanto prestigiosa alla fine possa risultare. Questa componente esperienziale conduce a un interesse attivo nei confronti di pratiche dirette di modificazione della coscienza, come nel caso dello sciamanesimo e dei riti di possessione e *trance*. A questo aspetto va collegata la presenza di un immanentismo radicale, nel quale le tensioni verso la (auto)trascendenza non vengono negate, ma se ne recupera il senso a partire dall'esperienza personale e dal rapporto con il mondo circostante, vissuti con pienezza e intensità come luoghi di epifanie del momento. Su tutto ciò si distende una visione antinomiana, comune a numerose correnti religiose minoritarie e spesso perseguitate come eretiche, secondo cui a un certo punto del cammino religioso si giunge a un punto cruciale che conduce a un'emancipazione dalle stesse norme religiose. Se è vero che la conversione – il cuore vivo del sentire religioso – richiede una disponibilità continua che va dunque rinnovata con sincerità giorno per giorno, tale perseguimento può incontrare la sfida di un'ulteriore conversione, la quale si mostra come confine o *finis terrae* arduo da pensare, così come da oltrepassare: la conversione dalla religione, con cui, si badi bene, non si mira a una visione impoverita nei confronti del mondo, privato del suo incantamento, ma a una intensificazione e proliferazione di senso in essa custodito, svincolata questa volta dai lacci e laccioli rappresentati dalla normatività religiosa. (Con le parole di Meister Eckhart: "Prego Dio di liberarmi da Dio"³¹).

Ma a ben vedere questo atteggiamento nei confronti della religiosità da parte di Peter Lamborn Wilson rivela alcuni punti di contatto, su questioni peraltro niente affatto irrilevanti, con quelli di Elémire Zolla, fondatore della rivista e a lungo sostenitore dei valori della tradizione, in ambito religioso e non solo. Vediamoli allora questi segnali di vicinanza. Vi è la scelta di campo sincretica operata dallo stesso Zolla, prossima al rifiuto di riconoscersi in una ben determinata confessione religiosa, con i suoi apparati e liturgie, operato da P. L. Wilson. Ecco in che modo Zolla ha tematizzato la sua opzione nei confronti del sincretismo: "Il sincretista ravvisa tutt'attorno a sé lo spettacolo comico e tragico di significanti differenti che designano un unico significato o di un solo significante che comprende significati opposti. Mai un'idea o una fede è circoscritta da significanti: uguali professioni di fede in un unico dogma celano esperienze interiori opposte; un'identica esperienza interiore si può trovare espressa in dogmi opposti"³².

Ancora: come per lo studioso americano, fra gli interessi di Zolla verso il mondo dell'esperienza religiosa ha avuto un posto di rilievo lo sciamanesimo con tutte le sue pratiche³³. E accanto a queste vi è pure, comune a entrambi i pensatori, l'attenzione verso il mondo della droga, vista come via possibile in direzione di una conoscenza "giusta, pura, luminosa", che consenta un ampliamento, affrontando insidie e pericoli, delle porte della percezione³⁴.

Infine, vi è da aggiungere anche l'attenzione da parte di Zolla, fra i primi in Italia all'infuori dagli ambiti strettamente specialistici, nei confronti della realtà virtuale. Entriamo qui - è facile comprenderlo - in un settore squisitamente cyberpunk. Pur nella consapevolezza del rischio di uno sfruttamento da parte dell'industria militare o del commercio del piacere sessuale, secondo Zolla il valore della realtà virtuale va riconosciuto in quanto può divenire un ausilio concreto per

³¹ Leggiamo per esempio questa frase di Hakim Bey: "Il commento di Bakunin su Dio, che se esistesse dovremmo ucciderlo, dopo tutto passerebbe come pura ortodossia all'interno dello zen buddhista." (*Millenium*, cit.). Il riferimento è a un famoso detto: "Se incontri il Buddha uccidilo!", riportato, discusso e commentato, senza timori di sorta, da diversi autori zen.

³² Elémire Zolla, *Il sincretismo*, Napoli, Guida, 1986. Lo stesso testo, con lievissime differenze, era apparso sull'ultimo numero di "Conoscenza religiosa" (n. 4, 1983) dato alle stampe.

³³ Segnaliamo a questo proposito che uscirono due numeri monografici di "Conoscenza religiosa": uno intitolato *Lo sciamanesimo* (n.1, 1976) e l'altro *Nuove ricerche sullo sciamanesimo* (n. 3-4, 1982).

³⁴ Cfr. Elémire Zolla, *Il dio dell'ebbrezza*, Torino, Einaudi, 1998. Si tratta di un'antologia, preceduta da un ampio saggio, che raccoglie una sterminata serie di contributi sull'esperienza con le droghe. Vengono antologizzati autori assai differenti fra di loro: dagli scritti sulla cocaina di Freud, a quelli sull'hashish di Benjamin o di Cocteau sull'oppio, passando per Artaud, Jünger, Benn, Huxley, Michaux, Castaneda, Burroughs e altri, tanti altri ancora.

ridimensionare il peso che abitualmente attribuiamo alla realtà percepita: “Spero che dopo aver soddisfatto la volontà di violenza e di sesso per quanto vasta essa sia, dopo aver quindi introdotto all’avventura sciamanica virtuale, gli occhiali magici mostreranno la natura illusoria d’ogni realtà, la sua scambievolezza, la sua sostituibilità e faranno quindi accedere a molti o pochi al massimo fine, la liberazione”³⁵.

Ma qualche timido segnale di vicinanza fra i due è riscontrabile anche nello sguardo gettato sull’agire politico. Da parte di Zolla vi è un atteggiamento dichiaratamente impolitico (“Di politica non parlo volentieri, perché di fatto sono indifferente alle lotte per il potere”)³⁶, che a ben vedere non lo distoglie a volte dall’indagare le implicazioni politiche connesse agli autori o ai temi affrontati, al punto di cimentarsi, fra l’altro, in una ricognizione degli archetipi politici dell’Europa, giungendo comunque alla conclusione che essi “non sono che degenerazioni di metafore che un tempo designarono l’esperienza metafisica”³⁷. Con Hakim Bey si assiste al passaggio dalla *apolitia* alla critica della politica come attività separata e separante, che si manifesta nell’affermazione priva di mediazioni del primato del desiderio, *sic et simpliciter*, sopra ogni altro elemento. Dall’algido e aristocratico distacco da parte di Zolla, si passa al programma di una “signoria senza servitù”, già enunciata dai situazionisti (Vaneigem, *in primis*).

Aporie e passaggi

La critica della politica in Hakim Bey, *alias* Peter Lamborn Wilson, si coniuga con la critica della religione: questi due elementi sono sì distinti, ma non disgiungibili qui l’uno dall’altro. Le sue incursioni tanto nelle categorie religiose che in quelle politiche, presentano tratti comuni. La dichiarazione di ‘anarchismo ontologico’ abbraccia entrambe. Certo, è bene aggiungere che ci aggiriamo in un contesto ampiamente post-anarchico, vale a dire dentro uno scenario in continuo rinnovamento, che fatica a riconoscersi all’interno dei paradigmi provenienti dall’anarchismo storico formatosi a cavallo tra l’Otto e il Novecento.

Prendiamo, a mo’ d’esempio, il tema dell’anarchismo religioso. Il termine stesso è in fondo un ossimoro, in quanto accosta termini contraddittori rispetto al senso comune. L’anarchia, basti consultare un comune dizionario, indica la negazione di qualsiasi tipo di potere e di ordine. Mentre la religione viene per lo più intesa come la rappresentazione di un potere e di un ordine dalle fattezze ieratiche. E infatti, il pensiero anarchico, così come lo conosciamo, suole vedere nella religione una forma di tirannia superstiziosa che incatena la mente e l’azione degli uomini; e la tradizione religiosa ha visto i movimenti anarchici come disgregatori di ogni supposto autentico valore spirituale.

Ma il cosiddetto senso comune elabora, a volte, delle rappresentazioni a dir poco semplificate, perciò discutibilissime. Prendiamo quest’affermazione di Tolstoj: “Il mio anarchismo è solo l’applicazione del cristianesimo ai rapporti fra gli uomini.”³⁸ Come conciliarla con la *communis opinio*? Per limitarci al nostro Novecento (‘nostro’ nel senso che è circoscritto alla storia dell’occidente), diciamo che è possibile, per quanto sia lavoro arduo e delicato, ricostruire le tracce della presenza di un anarchismo religioso che alla fine può annoverare fra i suoi mentori anche Peter L. Wilson. Cominciando da Tolstoj, appunto, passando per Simone Weil, Dorothy Day, Jacques Ellul, Ivan Illich e Ferdinando Tartaglia (in Italia), per quanto riguarda il cristianesimo. O fare i nomi di Martin Buber e Gershom Scholem, per l’ebraismo. Per fermarci alle figure più note. Certo lo spettro è ampio, ma al contempo così screziato che ci troviamo dinanzi a una varietà di approcci tale per cui si rischia di cadere nel più trito riduzionismo, se si intende ingessarli in un’unica e stabile categoria.

Prendiamo questa frase di Simone Weil, riferita a Georges Bataille e alla partecipazione a un comune progetto politico negli anni Trenta: “La rivoluzione è per lui il trionfo dell’irrazionale, per

³⁵ Elémire Zolla, *Uscite dal mondo*, Milano, Adelphi, 1992.

³⁶ Elémire Zolla, Dorian Fasoli, *Un destino itinerante*, Venezia, Marsilio, 2002.

³⁷ Elémire Zolla, *Archetipi*, Venezia, Marsilio, 1988.

³⁸ Lev N. Tolstoj, *I diari*, tr. it., Milano Garzanti, 1997.

me del razionale; per lui una catastrofe, per me un'azione metodica di cui ci si deve sforzare di limitare i guasti; per lui la liberazione degli istinti, e precisamente, di quelli che sono considerati come patologici, per me una moralità superiore. Cosa c'è di comune?"³⁹

"Cosa c'è di comune?", si domanda la Weil e l'interrogativo rimbalza sino alle odierne posizioni di Peter L. Wilson. L'opzione antinomiana elevata a dogma, il continuo passaggio al desiderio e alle emozioni, senza mediazioni di sorta, vengono offerti come la scommessa vincente nel gioco del cambiamento. Ma tale ricerca, intenzionalmente priva di limiti, non appare invece come un surrogato della pienezza di vivere e della ricerca di una comunità umana degna di tale nome? Non subiscono forse le TAZ una sconfitta, prima ancora di venire abbandonate dai loro abitanti, proprio per l'intento di voler intessere una competizione in cui la trasgressione viene proposta come carta vincente? Ma la trasgressione è l'altra faccia della norma, come sanno bene i pianificatori di ogni sorta; e il mercato globale è abbastanza grande per includere e assoldare i trasgressivi di mestiere. Più si combattono e si infrangono le leggi che limitano e ostacolano, più di fatto queste si rinforzano proprio su e attraverso il comportamento trasgressivo, insinuandosi surrettiziamente.

Nelle TAZ manca l'approfondimento di una *fuga mundi* coniugata al tempo presente che persegua con coerenza questa direzione. L'esodo, il dislocamento, l'alterità vs. il binomio legge/trasgressione.

Ancora. Il rifiuto del principio d'autorità rimanda a una normatività, la quale non è certo riducibile a una svolta intimista, a una legge del foro interiore, ma è immanente al dispiegarsi della totalità della realtà stessa, e proprio per questo motivo non è possibile voler codificare o enunciare stabilmente (come insegna la tradizione daoista ammirata dallo stesso P. L. Wilson), ma d'altro canto non ci esime dal ricercarla e dal conformarsi, con sincera e tranquilla passione, divenendo obbedienti. Obbedire (dal latino *oboedire*, composto da *ob*, 'di fronte, opposto', e *audire*, udire') rimanda all'ascolto di ciò che sta di fronte; l'obbedienza non è qui sigillo di gregarietà, ma si mostra come una qualità dell'ascolto e dell'attenzione.

Quello che si sta dicendo forse altro non è che una perifrasi della parola 'conversione' a cui si è fatto in precedenza riferimento. Il termine, racchiude il significato custodito da due differenti espressioni greche: *metànoia*, indicante il rivolgimento interno, ed *epistrophē* che connota il mutamento della condotta pratica. Ciò che conta nel presente discorso è l'attenzione rivolta alle astuzie e agli inganni esercitati dallo strapotere dell'io, alle lusinghe minacciose del proprio piccolo e ipertrofico io, prima ancora di adagiarsi nella dichiarazione di un raggiunto stato di grazia. Quest'ultimo semmai dev'essere sorgente di una domanda incessante, comunque osservato con la dovuta ironia, riconoscendo che la vita è cammino, con i suoi andirivieni, progressi, soste, regressioni, proprio perché si sa che alla fine non c'è traguardo da raggiungere, o meglio il traguardo è lo stesso procedere. "*Caminante, no hay camino,/se hace camino al andar*", ricordano due versi di Antonio Machado (Camminante, non c'è cammino,/ il cammino si fa andando).

Ma il discorso sulla conversione vale pure sul versante politico, per quanto la cosa possa apparire obsoleta. La parola ha infatti una sua applicazione in campo economico, ecologico, finanche istituzionale, a cui sarebbe bene ispirarsi senza però scordare l'apparentamento con il corrispettivo concetto religioso. Modificazione del soggetto e modificazione dei soggetti; dinamica del pentimento e della trasformazione sociale; *fuga mundi* e *politeia*. Una critica contemporanea delle categorie del politico può trarre solo nutrimento ritrovando e annodando il valore della conversione all'interno di questi ambiti.⁴⁰

In questo senso le posizioni di Peter Lamborn appaiono aporetiche, proprio perché non sanno indicare un passaggio nella situazione critica che stiamo attraversando (dal greco *aporos*, 'privo di

³⁹ Simone Pétrement, *La vita di Simone Weil*, tr. it., Milano, Adelphi, 1994.

⁴⁰ Poco più di una decina di anni fa ci aveva provato Alexander Langer, affermando che "la conversione non è solo un termine spirituale (lo è sicuramente in modo molto forte) ma è anche un termine produttivo, un termine economico. Riconvertire o convertire la nostra economia, la nostra organizzazione sociale verso rapporti di maggiore compatibilità ecologica e di maggiore compatibilità sociale". Cfr. Alexander Langer, *Il viaggiatore leggero. Scritti 1961-1995*, Palermo, Sellerio, 1996.

passaggio, indeciso'), sia sul versante religioso che quello politico. Paradossalmente il movimento che suscitano non pare abbastanza ampio. Ma qui sta forse il valore e l'insegnamento che ci trasmettono: nell'invito a ripartire dopo la messa in gioco e il ritorno al caos rigeneratore. Nel mostrare che nessuna elaborazione teorica attuale o passata può esprimere con efficacia ciò che va posto in atto ora (e questo vale per *ogni* ora). Né liturgia nei confronti del passato, né iconoclastia, ma *creatio continua* nel proprio rapporto con la vita, sia a livello personale che sociale. Un fare nuove tutte le cose.

Tratto da: "Trasgressioni", n.49/2009