

Caramiello

La droga della modernità

Luigi Caramiello  
**La droga della modernità**  
Sociologia e storia di un fenomeno  
fra devianza e cultura

Perché in ogni comunità umana, e persino nelle società animali, vi è la consuetudine di usare qualche sostanza psicoattiva? Perché una droga può esercitare una specifica funzione sociale e culturale, invece, in un altro territorio o in un'altra epoca, può avere un ruolo completamente diverso? Perché tutte le società, tradizionali e moderne, hanno sempre operato una distinzione fra droghe techie e proibite? In che senso il consumo delle «nuove droghe» fra i giovani è oggi cosa diversa rispetto all'uso delle sostanze tradizionali e alle vecchie tossicomanie? Con quali strumenti culturali si può più efficacemente comprendere e meglio governare il problema droga nella realtà contemporanea? Sono solo alcuni degli interrogativi ai quali il libro fornisce risposte chiare e comprensibili, mai semplicistiche, sfatando luoghi comuni e pregiudizi di diversa matrice. Saggio scientifico, ma scritto in linguaggio discorsivo e di piacevole lettura, *La droga della modernità* è una riflessione sociologica sostenuta da un'ampia indagine storica e antropologica. L'autore muove da un approccio scientifico, che vede nella *complessità* la frontiera teorica capace di spingere il pensiero evolutzionista e sistematico verso originali traguardi. In questo senso il fenomeno droga si rivela una lente attraverso la quale leggere caratteri e contraddizioni della società nel suo insieme. Un libro che ha l'intento, insomma, di contribuire a un dibattito che da sempre appassiona e divide l'opinione pubblica, proponendo un percorso nuovo e di rilievo nelle scienze sociali.

Luigi Caramiello è docente di Sociologia dell'Arte e della Letteratura alla Facoltà di Sociologia e di Sociologia Generale alla II Facoltà di Medicina dell'Università degli Studi di Napoli «Federico II». Fra le sue pubblicazioni *Il medium nucleare* (1987); *Da amore a zapping* (1995); *La natura tecnologica* (1996).

214021

ISBN 88-7750-867-1



9 788877 508676



€ 21,00

Luigi Caramiello

# LA DROGA DELLA MODERNITÀ

*Sociologia e storia di un fenomeno  
fra devianza e cultura*



ALFONSO RINALDI

Indice

UTET Libreria  
via Ormea, 75 - 10125 Torino  
www.utetlibreria.it

© 2003 UTET Diffusione Srl

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati per tutti i Paesi.

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SMS e GNA, CONFRATELLI, CASA, CLUMI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000. Le riproduzioni per uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dall'Associazione Italiana per i Diritti di Riproduzione delle Opere dell'Ingegno (ADInS), via delle Erbe 2 - 20121 Milano. Telefax 02/809506, e-mail [adinfo@iol.it](mailto:adinfo@iol.it).

Finito di stampare nel mese di ottobre 2003 dalla Tipografia Gra-  
vinese, Torino, per conto della UTET Libreria

Impaginazione grafica: Oldoni Prestampa, Milano

Ristampe:	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9
	2003	2004	2005	2006	2007					

VII  
XVII

*Introduzione*  
*Nota personale e ringraziamenti*

3 I Epistemologia della droga

- 1.1 La collocazione teorica della ricerca, p. 3 - 1.2 Che cos'è la droga, p. 6 - 1.3 Ontologia della droga, p. 7 - 1.4 Deschematizzazione e devianza, p. 11 - 1.5 Un nuovo ordine simbolico, p. 12 - 1.6 La religione della droga, p. 14 - 1.7 Il mestiere dello sciamano, p. 15 - 1.8 Il viaggio nell'aldilà, p. 16 - 1.9 La medicina contro la morte, p. 19 - 1.10 Movimento e istituzione, p. 23 - 1.11 L'estasi e la trance, p. 26 - 1.12 Il piacere e il male, p. 28 - 1.13 Desideri insaziabili, p. 29 - 1.14 Il gaudente e il saggio, p. 32 - 1.15 La droga al margine del caos, p. 35

38 II Le tradizioni della droga

- 2.1 L'influenza della droga sulle culture, p. 38 - 2.2 La genesi del controllo istituzionale, p. 40 - 2.3 La droga della tirannide, p. 43 - 2.4 La droga nelle antiche società agricole, p. 46 - 2.5 La vigna del Signore, p. 47 - 2.6 Le bevande dell'élite, p. 49 - 2.7 La classicità della droga, p. 51 - 2.8 La scelta della proibizione, p. 54 - 2.9 Il carnevale normativo, p. 56 - 2.10 Il rito della transizione, p. 57 - 2.11 Eurasia: segnali di fumo, p. 61 - 2.12 Il seme della condivisione, p. 65 - 2.13 Droghe fedeli e droghe infedeli, p. 68 - 2.14 L'impero della droga, p. 72 - 2.15 La peste dionisiaca, p. 75 - 2.16 *Pharmakos* e *pharmakon*, p. 76 - 2.17 Globalizzazione agricola: il sangue di Cristo, p. 80 - 2.18 Vittime e carnefici, p. 84 - 2.19 La cura della sofferenza, p. 86 - 2.20 La droga delle fattucchiere, p. 90 - 2.21 La cucina delle streghe, p. 93 - 2.22 Le visioni del nuovo mondo, p. 98 - 2.23 La droga del lavoro, p. 102 - 2.24 Il demone del fumo, p. 104 - 2.25 Il commercio del dolore e dell'oblio, p. 107 - 2.26 La guerra dei mondi, p. 111

## 114 III La droga della modernità

- 3.1 La legge della droga, p. 114 - 3.2 La droga necessaria, p. 117 - 3.3 Droghe industriali: la tragedia del gin, p. 119 - 3.4 La droga della classe operaia, p. 121 - 3.5 L'alcolismo: un'epidemia sociale, p. 123 - 3.6 La droga della borghesia, p. 127 - 3.7 Avanguardia e masse, p. 132 - 3.8 Anestesi collettive, p. 138 - 3.9 Prodotto e consumatore, p. 141 - 3.10 Un mercato senza domanda?, p. 144 - 3.11 Prodotti coloniali, p. 147 - 3.12 Prodotti culturali, p. 155 - 3.13 Bisogni e funzioni: l'uomo a più dimensioni, p. 156 - 3.14 Lo scenario contemporaneo della diffusione, p. 159 - 3.15 Dall'antidote alla massa, p. 169 - 3.16 Devianza familiare, p. 172 - 3.17 La discesa delle nuove droghe, p. 177 - 3.18 Droga e giovani: l'alternativa funzionale, p. 180 - 3.19 La droga dello sviluppo, p. 185 - 3.20 Stupefacenti in via di sviluppo, p. 190 - 3.21 Ecologia della droga, p. 192 - 3.22 La droga postmoderna, p. 196 - 3.23 Il divorzio dal pisellino, p. 201 - 3.24 La scomparsa del padre, p. 204 - 3.25 L'età dell'incertezza, p. 217

## 226

*Conclusioni. La complessità della droga*

- La droga del mutamento, p. 231 - Le nuove generazioni della droga, p. 234 - Gli eterni adolescenti, p. 239 - La sacra famiglia, p. 243 - Che fare: la riduzione del danno, p. 246 - La droga della libertà, p. 250 - Contro il pregiudizio: l'Europa pragmatica, p. 252

## 237

*Bibliografia*

## 275

*Indice dei nomi*

## Introduzione

Questo libro affronta un argomento di grandissima attualità: la droga. Un tema, come vedremo, tipicamente moderno, ma anche, per tanti aspetti, assai antico. Si tratta, in ogni modo, di una problematica complessa che oggi attanaglia le nostre società e assilla l'opinione pubblica, lacerando, spesso in modo drammatico, il tessuto sociale. Una questione sottante che coinvolge la comunità scientifica, la scena culturale, il mondo politico e una miriade di soggetti sociali e istituzionali perennemente impegnati in discussioni e confronti, spesso dai toni fortemente polemici. Si tratta di un acceso dibattito che si vorrebbe rivolto - ma non sempre lo è - all'individuazione di strumenti, strategie, metodi e iniziative per affrontare quello che certamente si presenta come uno dei problemi più avvertiti della nostra epoca. Basta seguire i mezzi di informazione, non vi è giorno in cui non vi sia una grossa titolazione e colonne di piombo dedicate a questo vero e proprio flagello che, nel nostro tempo, soprattutto in Occidente, colpisce essenzialmente la gioventù.

La cronaca ci informa quotidianamente intorno ai guasti e alla tragedia provocate dal consumo di droghe: ci parla delle numerose vittime di overdose della, pur in parte declinante, *eroina*, dell'abbruttimento dei cocainomani e dei consumatori di *crack*, ci racconta dei ragazzi colpiti da collassi dopo ore e ore di danza e insensibilità alla stanchezza dovuta al consumo di *ecstasy*. La televisione ci mostra le immagini degli incidenti stradali, delle vere e proprie «stragi del sabato sera», di cui cadono vittime soprattutto svenurati giovani, che si mettono disinvoltamente alla guida delle loro automobili, dopo aver assunto pericolosissime miscele di *alcol*, *amfetamine* e altre droghe illegali. Con altrettanta frequenza sentiamo parlare dei furti, degli scippi, della microcriminalità e dei vari comportamenti socialmente molesti che derivano dalla schiavitù verso certe sostanze, cui sono condannati i tanti «kossici» che vediamo rascinarsi, con lo sguardo perso nel vuoto, agli angoli delle nostre strade.

Per non parlare dei danni fisici, psicologici e sociali provocati dalla circolazione delle *nuove droghe*, che arrivano sul mercato clandestino sempre diverse, una varietà di sostanze di cui si ha difficoltà persino a tenere il conto. Il *crack*, il *popper*,

il *kobret* sono sigle ormai già storicizzate, ma i nostri giorni assistono anche alla riscoperta di preparati, conosciuti da tempo, che da decenni non erano più in circolazione. Il *hazibranck*, per esempio, un composto eccitante che Hitler usava per tenere sveglie le truppe al fronte e gli operai addetti al lavoro forzato nelle fabbriche, ha già provocato parecchie vittime negli ultimi due anni. Oppure la *ketamina*, un anestetico tipicamente usato dai veterinari per operare i cavalli, che è divenuta una sostanza privilegiata nei *rave party* per la sua capacità di produrre intensi stati allucinanti che durano più di un'ora. Il *chai* pare che abbia, invece, effetti simili alla cocaina - ma costi molto meno - divenendo pertanto una delle droghe preferite fra gli extracomunitari. Per qualche tempo si è anche sentito parlare del *blue choc*, uno sciroppo a base di morfina utilizzato negli ospedali per alleviare il dolore ai malati terminali.

Per non dire della *yaba*, una metanfetamina, dalla composizione forse simile alle nostre pasticche da discoteca, che può essere fumata o sniffata producendo effetti che, si dice, siano venti volte più potenti dell'ecstasy tradizionale. Costa meno di due euro a dose, ma è un potentissimo eccitante; viene confezionato in pasticche dal colore rosa che in Giappone sono chiamate *shobu* e nelle Filippine *batu*, mentre in Cina - dove il consumo di droga fra i giovani delle grandi aree urbane è, negli ultimi anni, letteralmente esplosivo - la sostanza circola col nome di *bingda*. Come che sia, la *yaba* si è diffusa in Asia Orientale con la velocità di una vera e propria epidemia, area dove si contano già oltre 30 milioni di tossicodipendenti di questa nuova droga, e ha fatto recentemente la sua comparsa prima negli USA, poi dalle nostre parti.

Un'ampia circolazione hanno ormai anche le numerose *mixcele*, alla fabbricazione delle quali si dedicano, costantemente, chimici sempre più spregiudicati al soldo delle varie mafie che tengono in mano la produzione e la distribuzione della droga. Tempo fa fece scalpore la comparsa a Londra di un pericolosissimo cocktail, battezzato *sexatry*, ottenuto mescolando ecstasy e viagra, un giochino che secondo i medici poteva portare dritti dritti all'arresto cardiaco. E recentemente a Milano è stato sequestrato un notevole quantitativo di pasticche *superman*, contenenti una potente miscela di ecstasy arricchita con eroina. Nel settore delle pasticche (in gergo si chiamano *parte, bombe, chiche, caramelle*, tutte a base di metanfetamine, semplici o arricchite) le cose cambiano con una rapidità sorprendente e non si fa in tempo a capire quali siano le sostanze classiche, quelle modificate e quelle con additivi. Anche la denominazione delle pillole è varia e fantasiosa, quelle più tipiche possono chiamarsi *Delini, Gorby, Amor, Finstoner, Volkswagen* e portano stampigliati diversi disegni. Quella con l'immagine dell'elefante, per esempio, è stata per molto tempo la pasticca più potente in circolazione. Suggeriti vi anche i nomi delle pillole di ecstasy «corrette» all'acido, più o meno moderatamente: *Obelix, Buddha, Verdoni* e via discorrendo. Recentemente sul mercato è arrivata anche *Ice*, un'amfetamina leggera che amplifica fortemente le sensazioni visive ed è esplicitamente destinata ai ragazzini che giocano ai videogame. Si tratta,

insomma, di una teoria infinita di sostanze proibite, il cui elenco deve essere continuamente aggiornato, per stare al passo con la creatività dell'industria illegale.

Ma anche quella legale si dà da fare, se è vero, come informa «La Repubblica» del 29 agosto 2001, che i medici USA riempiono ogni anno 20 milioni e seicentomila prescrizioni pediatriche con farmaci anti-ADHD (Attention Deficit Hyperactivity Disorder), una sindrome, non proprio originalissima, che pare renda i bambini irrequieti e disattenti, soprattutto nell'ambito scolastico. Per questo «fastidioso» malanno ora esiste una cura efficace: basta somministrare ai ragazzi una pasticca ogni due o tre ore, e quelli stanno buoni buoni ai loro posti. Il fatto è che questo farmaco, le cui virtù sono ampiamente pubblicizzate, è a base di *metilfenidato*, una sostanza classificata fra le amfetamine, che taluni sostengono possa creare forme di dipendenza. Comunque, nulla di nuovo sotto il sole: ai nostri bambini inquieti, in Lucania e altre zone del Sud, viene data da secoli la «papagna» per farli rilassare e prendere sonno, «appapagnare», appunto. Di che si tratta? Semplicemente di succo di papavero, oppio, insomma. Ma la droga *legale* non è solo un affare dei ragazzini, e non è neppure rappresentata soltanto da tabacco e alcolici. Se quantifichiamo la dimensione del consumo di psicofarmaci, stimolanti, tranquillanti, antidepressivi, cui sono dediti gli adulti nel nostro Occidente, ci troviamo di fronte cifre iperboliche. Per non parlare della quantità di sportivi, non solo professionisti, ma anche semplici appassionati, ciclisti, maratoneti, culturisti, pugili della domenica che fanno uso di sostanze legali e illecite per migliorare attraverso il *doping* le loro prestazioni.

Secondo alcuni si tratterebbe semplicemente di nuovi «additivi». Come i miliardi di sigarette e l'oceano di bevande a più o meno alta gradazione che la società evoluta e sviluppatrice mette a disposizione dei suoi membri, aldilà della semplice dimensione dello sport, per aiutarli generalmente a reggere il disagio della modernità, il ritmo veloce di una gara esistenziale collettiva sempre più dura e difficile.

La questione è assai complessa e non si può banalizzare: la droga è da sempre un dispositivo ambiguo, un meccanismo al margine del caos, un ordigno posto al confine fra il beneficio e il danno, il piacere e l'abbruttimento, la medicina e il veleno. E così, mentre tanti operatori ed esperti richiamano l'attenzione sui guasti, persino irreversibili, che il consumo delle pasticche da discoteca può produrre sulla mente e sul corpo di milioni di giovani, la Medical University of Columbia annuncia all'inizio del 2002 l'avvio di una ricerca scientifica diretta da Michael ed Annie Mithoefer, una coppia di psichiatri del South Carolina, per verificare l'ipotesi che l'ecstasy possa avere validi effetti terapeutici in casi di disturbo da stress o per curare gravi forme di ansia connesse a traumi psicologici. La sperimentazione, approvata dalla Food and Drug Administration (l'ente statale statunitense che ha il controllo sui farmaci), coinvolgerà un gruppo di 12 pazienti (ad altri 8 verrà, invece, somministrato un placebo), tentando attraverso l'impiego dell'MDMA (sigla chimica dell'ecstasy) di regolare positivamente l'umore dei soggetti sbloccando la loro situazione psicologica ed emotiva. Siamo curiosi di conoscere i risultati della

sperimentazione. Del resto la storia dell'innovazione in campo clinico e farmacologico si è spesso dipanata attraverso tentativi ed errori. E lo studio e la ricerca intorno a queste nuove sostanze si inquadra perfettamente in questo accidentato percorso storico.

Ma l'innovazione non si esprime solo attraverso la scoperta di nuove molecole psicoattive, essa investe anche i territori delle droghe più antiche e tradizionali. Negli ultimi tempi il commercio della *super-marijuana* è divenuto uno dei più grossi business della criminalità organizzata statunitense. La nuova *cannabis* prodotta in serra, con avanzate tecnologie idroponiche, ha, infatti, una concentrazione di principio attivo molto più elevata delle piante tradizionali e viene spacciata a un prezzo assai più alto.

Anche le tecniche dello smercio si sono notevolmente sofisticate. Poco tempo fa fece scalpore la scoperta di una rete di distribuzione di droga fra gli studenti di Treviso che si era strutturata mediante un sistema di messaggi in codice spediti naturalmente sui cellulari. E se si «naviga» con un minimo di spirito di avventura si può approdare, in rete, a più di un sito che offre, previa consultazione di un ricco catalogo, semi, piante e prodotti «naturali» di ogni tipo. Basta avere la carta di credito e ci si può rifornire di tutto l'occorrente, per posta.

Il successo delle nuove droghe, infatti, non ha certo estinto la circolazione delle sostanze psicoattive più classiche. Sia le droghe vegetali più tradizionali e antiche, come i derivati della canapa – marijuana, hashish, olio –, sia i moderni alcaloidi dell'oppio – morfina, eroina –, sia gli estratti della pianta di coca – la cocaina e il più economico e popolare crack, vera e propria tragedia nell'ambito dei ceti più marginali –, continuano ad avere una loro più o meno ampia circolazione.

Soprattutto l'antica consuetudine di fumare la canapa, l'abitudine al consumo di *spinelli*, si è letteralmente endemizzata in fasce molto consistenti delle nuove generazioni, quale fenomeno del comportamento, della cultura e del costume che, pur conservando parzialmente un suo connotato contro-culturale, esotico ed alternativo, viene percepito in larghi strati di ordinaria gioventù come una normale abitudine, non diversa da quella di chi fuma sigarette o beve qualche bicchiere di vino – le droghe legali della nostra tradizione. Forse è anche per questo che sulle considerazioni relative alla canapa si registra la spaccatura più forte nella pubblica opinione. Che, bisogna ammettere, non è sempre aiutata a capire e a farsi un'idea.

La gente apre il giornale e scopre che, alla storica tolleranza olandese verso la *ganja*, si associano ora anche le recenti decisioni politiche del Canada. Il governo di Ottawa, infatti, riconosce le proprietà terapeutiche della canapa, punta alla depenalizzazione e decide di consentire la prescrizione della sostanza negli ospedali come antidolorifico, allineandosi, così, alla legislazione vigente in diversi stati americani: Washington, Oregon, California, Arizona, nonché il Nevada che nel novembre del 2000 ha sottoposto la materia a referendum vedendo il trionfo dei liberalizzatori, i quali, peraltro, si danno da fare anche in Italia. Si pensi solo che la «sagra della canapa», promossa dai centri sociali nell'ottobre del 2000, per soste-

nera la libera coltivazione della pianta contro le speculazioni dei trafficanti, ha visto l'adesione di decine di parlamentari della Repubblica e la partecipazione entusiasta di migliaia di giovani.

Ma i media ci informano anche intorno agli esiti delle ricerche condotte dalle qualificare équipe di farmacologi delle università di Sassari e di Cagliari, che ti chiamano invece, molto preoccupati, l'attenzione della collettività sulla nocività del consumo di canapa. Secondo i risultati di queste indagini, il suo principio attivo, ad alti dosaggi, produrrebbe forme gravi di dipendenza non diverse da quelle indotte dall'alcol o dall'eroina.

Tuttavia le famiglie vivono abbastanza serenamente il rapporto quotidiano con i loro giovani, figli, nipoti, fratelli, ragazzi sostanzialmente «normali», ma spesso fumatori di «canna» più o meno abituali. Secondo i dati del gruppo Pompidou, la cellula antidroga del Consiglio d'Europa, l'Italia, con il 21% di ragazzi che fumano canapa, si piazza al terzo posto in Europa. Gli adulti, solitamente, non che lo scoprono volentieri, certo, ma raramente percepiscono il problema in termini così drammatici: non sembra loro che valga la pena farne una tragedia. E così le idee si fanno ancora più confuse.

Su come gestire la problematica connessa alle sostanze più evidentemente pericolose, la polenta culturale, scientifica e soprattutto politica raggiunge spesso livelli preoccupanti. I sostenitori delle differenti posizioni salgono sulle barricate, da una parte e dall'altra si scagliano anatemi e si lanciano accuse infamanti.

Qualcuno ricorderà certamente il tono assunto in Italia dalla discussione, in Parlamento e nel Paese, nel settembre del 2000, quando la Commissione Sanità del Senato aprì timidamente all'ipotesi della somministrazione controllata di eroina, ispirandosi a quel modello «svizzero» che pare aver conseguito interessanti risultati, in ordine al controllo e al contenimento del fenomeno e delle sue conseguenze più preoccupanti sul piano individuale e sociale.

Il fatto è che in Italia, ma, bisogna dire, non solo nel nostro Paese, è difficile discutere di queste cose considerando gli aspetti concreti del problema. Le ipotesi in campo e i risultati pratici che possono o non possono conseguire talune iniziative, valutandoli sul terreno del rapporto fra costi e benefici. Le contrapposizioni divengono subito di principio, venendo condizionate più che da legittime differenze nei punti di vista e nelle impostazioni argomentative, da pregiudizi di ogni genere, ideologici, culturali, religiosi, e per questo, sia l'analisi del fenomeno, sia la ricerca di più avanzate ed efficaci soluzioni del problema, difficilmente riescono a fare sensibili passi avanti.

Le difficoltà che si incontrano su questo terreno sono anche reali ed effettive: il fatto è che la riflessione sulla droga non è assimilabile disinvoltamente alla discussione che si può svolgere su come affrontare qualsiasi altro genere di «devianza». Il confronto sulla droga, come quello, ad esempio, sulla prostituzione, difficilmente riesce a svilupparsi considerando le possibili scelte da compiere in ordine ai risultati tangibili che esse possono conseguire in rapporto ai problemi concreti da ri-

solvere. Il dibattito intorno alla questione droga inevitabilmente chiama in causa e mette a confronto complessive visioni del mondo, concezioni della vita, punti di vista valoriali e generali atteggiamenti sul piano etico e morale. In altre parole è uno scenario dialettico collettivo che mette prepotentemente in gioco la tradizione e la cultura di cui una comunità è espressione. O meglio le culture di cui sono portatori i suoi diversi segmenti.

Di questo non c'è da stupirsi. In questo libro vedremo, in più occasioni, in quale misura la droga ha avuto ed ha a che fare con la religione, con le istituzioni sociali, con l'immaginario, in una parola con la *cultura*.

Proprio su quelle stesse pagine dei giornali che ci informano quotidianamente intorno ai problemi, ai drammi, alle tragedie della droga, così come in tanti libri dedicati all'argomento, possiamo scoprire che, forse, è anche grazie all'influsso della droga che Berlioz e Wagner, ci hanno regalato le loro fantastiche sinfonie, che anche attraverso l'esperienza con la droga, Coleridge, Baudelaire, Novalis, Ginsberg hanno scritto i loro versi immortali, che Poe, Gautier, Nerval, Hugo, De Quincey, Proust, D'Annunzio, Artaud, Verlaine, Bulgakov, Jünger, Cocteau, Maupassant, Verne, Burroughs, Kerouac, Huxley, Castaneda hanno creato le loro pregevoli opere mentre sperimentavano gli psicotrofici più diversi, come del resto P.K. Dick e persino Stephen King. Per citare solo qualche nome di una «comunità» artistica e/o intellettuale che è «storicamente» molto più vasta (cfr. Cappuccino, 1999).

Francamente, invece, non sappiamo come valutare la scoperta divulgata tempo fa da due professori sudafricani – Frances Thackaray e Nick van der Merwe – del Transvaal Museum di Pretoria, i quali, come informava il «Corriere della Sera» del 6 novembre 2000, sostengono di poter dimostrare che il sommo Shakespeare facesse uso di marijuana. E certo non possiamo neanche escludere che Omero non abbia mai assaggiato neppure un po' di quel succo di papavero che fa versare da Elena nella coppa di Telemaco.

Aldilà dell'ironia, è sicuro, invece, che non è solo l'estetica o l'arte ad aver tratto «beneficio», non riusciamo a dirlo altrimenti, dal consumo di droghe. Anche il pensiero scientifico ha intrattenuto con l'uso di psicotrofici debiti non proprio marginali. Bastano i nomi di Nietzsche, Freud, Benjamin? È chiaro che non può essere unicamente la droga ad attivare l'intuizione, l'estro, la fantasia. Per il dispiegarsi della creatività artistica o scientifica è sempre necessario il talento, l'impegno, l'applicazione, la qualità e forse il genio, però non si può neppure escludere che nell'avventura dell'arte, del pensiero, della scienza esistano talvolta, come dice Zolla (1994) dei momenti «speciali», spiegabili, forse, solo con l'uso della droga.

Forse per questo Alejandro Jodorowsky, sublime maestro della cinematografia surrealista, in una sua affollata conferenza tenuta nel febbraio del 2001 alla facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli, raccontò la sua esperienza coi funghi allucinogeni, suggerendo che bisognerebbe farli provare almeno una volta agli studenti, come lui fece coi suoi figli, sotto la guida di un maestro abile e consapevole.

vole. Evidentemente, quella del settantenne regista cileno fu soprattutto una provocazione.

Resta il fatto che, negli ambienti «creativi» più diversi l'uso di sostanze capaci di alterare la psiche è una storia costante. I nomi che abbiamo citato sono solo una porzione infinitesima, ancorché pubblica, della quantità di intellettuali, uomini di cultura e di scienza, che hanno vissuto intensi, e spesso segreti, rapporti con la droga. E per una star internazionale, come il rapper Eminem, che ha subito nel 2001 la più nota indagine da parte della polizia Britannica per aver ingoiato pasticche e incitato il pubblico a fare uso di ecstasy durante un concerto a Manchester, o per un VIP come Harry, il figlio di Carlo e lady Diana, che i media inglesi hanno ormai ribattezzato il «principe dello spinello», vi sono una quantità infinita di membri del «celebrity system» per i quali l'arresto e le sanzioni per droga non fanno, ormai, neppure più notizia.

Se volessimo stendere un repertorio di tutti i musicisti jazz, pop, rock, ecc. contemporanei, che hanno inventato la loro musica facendo uso di droghe, che sono vissuti o sono morti con la droga, dovremmo compilare qualcosa di non troppo diverso da un elenco telefonico. In altre parole, la droga non è solo tragedia, flagello collettivo, non è unicamente problema sociale, è anche qualche «altra» cosa, di difficile definizione.

Certo è che sembra esserci un nesso forte fra trasgressività, creatività e droga, non solo nella nostra epoca. E questo rappresenta uno dei fattori più forti di multivalenza, di ambiguità, di complessità, di questo multiforme e polidrico fenomeno sociale che non si presta mai ad essere interpretato e gestito come realtà «a una dimensione», la cui comprensione non ammette nessuna facile e schematica riduzione.

Ma, su questo piano, ed anche ad altri livelli, la vicenda storica della droga, non si presenta come una novità della nostra epoca. Da questo punto di vista può certo comprendersi perché Umberto Eco abbia sostenuto recentemente che:

I giovani autocemarginati si oppongono alla famiglia attraverso la fuga nella droga, ma la fuga nella droga è un modello proposto dai padri, e sin dai tempi dei paradisi artificiali di olocenitica memoria. Le nuove generazioni ricevono l'input dall'internazionale adulta dei narcotrafficanti (Eco, 2001).

C'è del vero nel discorso di Eco. È così, la droga è per i giovani anche una modalità con la quale segnalano il loro *dissenso*, rispetto ai valori dominanti e alle istituzioni sociali con cui sono inevitabilmente costretti a interagire, ed è incontrofrabibile anche il fatto che, utilizzando questa specifica attrezzatura, essi adottano uno strumento di offesa che avevano già usato esattamente coloro contro i quali oggi questi arma si rivolge.

È vero, la droga ha coinvolto prima i padri, e non solo quelli che appartenevano alle élite colte e borghesi, come vedremo ampiamente, ma anche i padri conta-

dini, operai, le masse dei padri proletari; solo nella nostra epoca la droga è divenuta una pratica sociale di cui sono protagonisti o vittime le nuove generazioni: i figli. Detto questo, però, non abbiamo certo chiarito tutto. Cioè, non abbiamo affatto capito perché oggi non siano più gli adulti, ma siano, invece, i giovani a fare uso di droga. E il fatto che oggi esista «l'internazionale adulta dei narcotrafficanti» non può costituire una spiegazione sufficiente. Tale impresa, se è per questo, esisteva anche nell'Ottocento. E aveva ben altro potere e legittimazione.

Allora non si trattava semplicemente di una mafia a trafficare droga e a organizzare la produzione ed il commercio: erano direttamente le Nazioni, gli Stati, persino quelli all'epoca più forti del mondo — l'Olanda, il Portogallo, e soprattutto l'Inghilterra. Si pensi solo a quale brutale aggressione militare dovette subire la Cina per aver tentato di sfuggire all'imposizione Britannica che letteralmente la costringeva ad acquistare gli enormi quantitativi di oppio che la Compagnia delle Indie, forse la più grande «multinazionale» ottocentesca del commercio, produceva nelle colonie del Bengala.

Insomma, nel mondo moderno, l'offerta di droga non è mai mancata. Quindi non è semplicemente guardando ad essa, o alle sue trasformazioni, che noi possiamo comprendere perché la domanda di droga, il consumo, si sia spostato, fra l'Ottocento e il Novecento, dagli adulti ai giovani. È una delle questioni principali che abbiamo tentato di indagare e forse di comprendere in questo libro. Anzi, l'analisi delle differenti funzioni storiche cui la droga ha assolto nelle diverse società è una delle direttrici fondamentali di questo lavoro.

Ma per poter intraprendere questo percorso abbiamo dovuto, evidentemente, e preliminarmente chiederci: a che serve la droga? Perché tutte le società umane (e non solo), tutte le epoche, storiche e non, hanno conosciuto questo fenomeno? Perché esso, a partire da un certo punto e in determinati contesti, si manifesta palesemente come *problema* sulla scena societaria? E perché pare colpire, in certe fasi, come una vera e propria epidemia, determinate aree della società, particolari gruppi sociali?

È proprio per tentare di rispondere a queste domande che abbiamo scritto questo libro. Per questo, evidentemente, questo testo, più che essere una generica riflessione sulla droga, è soprattutto ed essenzialmente un libro di sociologia. In questo lavoro, infatti, non abbiamo approfondito l'indagine chimica o farmacologica sui diversi psicoattivi, non ne abbiamo le competenze e non era nei nostri scopi. E non abbiamo neppure concentrato molto l'attenzione intorno agli effetti, sul piano fisico, psicologico, psichiatrico che l'assunzione delle diverse sostanze, può produrre sui consumatori.

Abbiamo, però, più volte incrociato questi aspetti e li abbiamo presi variamente in considerazione in ordine all'importanza che di volta in volta essi detenevano per aiutarci a capire il significato e la funzione che la droga esplicava per gli individui o i gruppi sociali che ne facevano o ne fanno uso nel contesto dell'uno o dell'altro tipo di civiltà e di organizzazione sociale.

In questo senso si è rivelato di grandissima utilità ripercorrere le tappe storiche del consumo di droga. Si è trattato cioè di capire come, nelle diverse epoche, in rapporto alle diverse configurazioni economiche e produttive, in rapporto ai differenti scenari culturali e istituzionali, il fenomeno droga si è manifestato e quale funzione ha esercitato sulla scena sociale. Questo è stato un momento assolutamente centrale della nostra riflessione, e ci ha aiutato molto anche a comprendere come si è giunti alla dimensione ed al carattere con il quale il problema droga si segnala nel nostro tempo.

La droga della modernità è anche il punto di arrivo di una parabola che ha visto tante sostanze psicoattive, innumerevoli droghe, anche le più impensate, esercitare la loro funzione sulla scena sociale, in rapporto a un'altra amplissima quantità di oggetti, materiali e simbolici, condizionandone o subendone le trasformazioni, gli sviluppi, l'evoluzione.

L'asse centrale del nostro ragionamento è, infatti, fortemente ancorato a una prospettiva scientifica di stampo *neoevoluzionista* e *sistemico*. Si tratta di un ambito culturale e teorico in strettissima relazione con quel multiforme territorio della *complessità* che è inevitabile attraversare se ci si decide a percorrere, paradossalmente a ritroso, il sentiero sul quale la prospettiva sociologica *neofunzionalista* ritrova la sua radicalità più autentica, riuscendo, in tal modo, a dispiegare pienamente le sue potenzialità dinamiche, creative, interpretative, critiche.

In ogni modo, lo scenario della complessità non deve essere mai immaginato come un ambito scientifico autarchico, chiuso, autosufficiente. La complessità è anch'essa un sistema il quale, come tutti i sistemi, mentre esprime un certo grado di *chiusura organizzazionale*, è allo stesso tempo inevitabilmente aperto al dispiegarsi della relazione con l'ambiente, cioè con altri sistemi apertori di nuove informazioni. È essenzialmente questa caratteristica a garantirne la sua notevole plasticità, la sua capacità cioè di mutamento e costante evoluzione.

Anche per questo non c'è certo da sorprendersi se in questo lavoro abbiamo adottato in più occasioni attrezzature euristiche e strumenti di interpretazione, ricavati dagli approcci sociologici più diversi, di impronta *fenomenologica*, *razionale*, *conflictualista*, persino nelle loro propaggini più estreme. Così come accade all'oggetto della nostra ricerca, la droga, che, come vedremo, può esplicare una determinata funzione in un dato scenario storico e sociale, ma può svolgerne un'altra, anche sensibilmente diversa, in un differente contesto societario ed epocale, anche i nostri strumenti di analisi non possono essere sempre e irrimediabilmente gli stessi, e non si può pretendere di applicarli meccanicamente e nell'identico modo in rapporto a qualsiasi livello e dimensione dell'analisi sociale. È anche sulla base di questa consapevolezza che, nel presente lavoro, abbiamo più volte recepito quella esigenza alla quale, secondo Giddens (1990), non può sfuggire la ricerca sociale, di cogliere e delineare i tratti specifici, non deducibili da leggi generali, di peculiari situazioni sul piano culturale, etnografico o antropologico.

D'altra parte la logica del *feedback*, che abbiamo largamente impiegato nel

contesto di questa indagine, ci mostra come le situazioni si evolvano proprio in rapporto all'attività di fattori, di agenti, la cui funzione matematica ha attivato le situazioni stesse. È in questo senso che, dato il carattere essenzialmente «trasformativo» dell'agire umano, anche le proprietà strutturali dei sistemi sociali si rivelano, inevitabilmente, transitorie e suscettibili di cambiamento; esse si perpetuano, infatti, solo fino a che «le forme della condotta sociale sono riprodotte cronicamente attraverso il tempo e lo spazio» (Giddens, 1990). È questo il punto. Ed è in questa ottica che un ragionamento, attorno a un qualsiasi fenomeno sociale, non può che essere necessariamente anche una riflessione intorno alla progressione metodologica con cui la stessa indagine si sviluppa. È per questo che una ricerca sulla natura di un qualsiasi *fatto sociale*, come la droga, per esempio, finisce per proporsi inevitabilmente anche come una complessa riflessione sugli strumenti e i criteri dell'analisi, e sull'uso che se ne fa, in una determinata fase e in un dato contesto.

Per quanto riguarda questo libro, ci siamo accorti, man mano che la sua stesura andava avanti, che la dimensione della droga ha finito per funzionare come una specie di lente attraverso la quale osservare alcune fra le più importanti dinamiche con le quali i sistemi sociali hanno tutelato e tutelano il proprio equilibrio, garantendo la loro tenuta e attivando, nei modi più diversi, i meccanismi del loro mutamento, realizzando cioè la loro trasformazione, il loro sviluppo.

Il fenomeno della droga, le sue problematiche e mutevoli configurazioni, ci sono apparsi, in questo senso, anche come uno specchio, capace di riflettere le finalità, i significati, le compatibilità, le perturbazioni che contemplanò, distinguono, caratterizzano, scuotono, qualsiasi sistema sociale, ad un qualsiasi stadio della sua organizzazione. Non è escluso del tutto che questa osservazione possa fornirci anche qualche utile indicazione per decidere quale dispositivo sia preferibile mettere in moto al fine di governare le situazioni in atto e guidarne così l'evoluzione nella direzione e nel senso migliore.

Crediamo, con questo libro, di aver esplorato diversi siti e raggiunto alcune tappe, forse addirittura importanti, di un'avventura scientifica che sicuramente non si può definire conclusa. Certo, in ogni viaggio, il raggiungimento di una meta è sempre momento di soddisfazione e appagamento, ma, dopo tutto, quello che conta è il cammino. Ecco, se questo libro dovesse riuscire a stimolare anche in altri, speriamo più bravi di noi, il gusto e il desiderio di mettersi in viaggio su questo come su altri sentieri della conoscenza, allora potremmo ritenerci soddisfatti, potremmo legittimamente pensare che la nostra fatica sia veramente servita a qualcosa.

### Nota personale dell'autore e ringraziamenti

Il lavoro di ricerca e di riflessione sociologica che ha portato alla stesura di questo libro copre un arco di diversi anni. È stata una fase cruciale nella quale mi sono particolarmente sforzato di definire le linee fondamentali di un possibile percorso teorico e di un punto di vista scientifico. Se vi sia riuscito oppure no è cosa che, ovviamente, non sta a me decidere. In ogni modo, buona parte degli esiti cui è pervenuto questo tentativo sono racchiusi nelle pagine di questo libro, finalmente, al vaglio della comunità scientifica e al giudizio del lettore.

Ci sono studiosi capaci di conseguire i loro risultati in splendida solitudine. Non è il mio caso. Se sono riuscito a sviluppare questa mia riflessione è anche grazie al contributo di diversi amici, colleghi e maestri, che mi hanno fornito, a volte in modo persino inconsapevole, stimoli e strumenti di ogni genere, insegnamenti, provocazioni intellettuali, suggerimenti. Non risparmiandomi obiezioni e salutari critiche, che, spero, mi abbiano permesso di sfuggire a quelle presunzioni nelle quali si rischia molto spesso di cadere quando si intraprende un qualsiasi, più o meno ambizioso, percorso intellettuale.

Da questo punto di vista il merito principale va a Gerardo Ragone. Devo soprattutto a lui le sollecitazioni più forti che hanno spronato in questi ultimi anni la mia riflessione. Fra le pagine di questo libro si annidano alcuni momenti di un intenso colloquio scientifico che intrattiniamo costantemente da molto tempo. Nel ragionamento che propongo qui, spero di essere riuscito a cogliere i tanti stimoli e insegnamenti che da lui ho ricevuto, per i quali voglio manifestargli la mia più profonda gratitudine.

Un ringraziamento molto sentito va anche al mio amico e maestro Alberto Abruzzese, che ha avuto, fra l'altro, la pazienza di leggere diverse parti di questo lavoro, quando era ancora in embolione, fornendomi, come sempre, ottimi consigli e suggerimenti preziosi per un più organico e compiuto sviluppo della mia analisi.

Sono riconoscente anche a Mauro Calise per avermi aiutato a cogliere obiettivi scientifici non secondari e ad Antonella Spanò con la quale ho utilmente discusso alcune spinose questioni durante la fase di ricerca. E vorrei ringraziare, con sin-

ro affetto, Enrica Amaturo: il mio sforzo intellettuale non avrebbe potuto ricevere accoglienza migliore di quella che lei gli ha fornito.

Il rapporto intellettuale e umano, il dialogo sviluppato con altri diversi studiosi ed esperti, di ambito sociologico e non, mi ha tante volte aiutato, in questi anni, a sviluppare quelle che erano semplici intuizioni, a chiarire dubbi e a sciogliere contraddizioni. Sono molto grato per questo a Giuseppe Carrillo, Gino Frezza, Gilberto Marselli, Enzo Campelli, Sergio Benvenuto, Aldo Chiappe, Rossella Savarese, Massimo Villone, Paolo Gambescia, Annibale Ella, Vincenzo Staiscalchi, Carlo Formeni, Gianfranco Pecchinèdda, Tommaso Sodano, Michele Colasanto, Carlo Truppi, Francesco Lucrezi. Voglio anche ricordare la collaborazione che mi ha fornito Mimmo Maddaloni, che ha letto quasi interamente il libro, praticamente mano a mano che lo scrivevo, fornendomi occasioni di dialogo da cui il lavoro ha tratto sicuro beneficio. Giuseppe di Costanzo e Riccardo Notti hanno avuto la cortesia di leggere l'intero manoscritto in versione definitiva, ricevere l'approvazione di lettori così severi è cosa che gratificherebbe qualsiasi studioso.

La mia gratitudine va anche ai tanti amici e compagni di lavoro, con cui nel corso di diversi anni ho condiviso diverse esperienze culturali e professionali: a ognuno di loro devo qualcosa, per gli stimoli che mi hanno variamente fornito in rapporto a questo libro e non solo. In questo senso, la mia affettuosa riconoscenza va a Carlo Nicotera, Peppe Morra, Benito Visca, Enzo Esposito, Francesco Durante, Carmine Primavera, Marino Marquardt, Oscar Niccolaus, Antonio Caronia, Rossella Simone, Stefania Scateni, Andrea Gremicca, Fulvio Bartolo, Francesca de Lucia, Raffaella Leveque, Triana Notarbartolo, Ugo Tassinari.

In modo particolare devo ricordare il mio fratello amico Silvestro Montanaro che sollecitò, anni or sono, il mio interesse verso la problematica della droga, spingendomi a realizzare una prima ricerca sull'argomento. E voglio manifestare la mia affettuosa gratitudine a Carla Ronga che ha letto diverse parti del libro fornendomi ottimi suggerimenti. Sono assai grato anche ad Antonio Lombardi che mi ha fatto capire tante cose intorno al lavoro e alla vita, e a Tonino Amato, al quale identicamente va la mia profonda stima.

Voglio ringraziare sentitamente anche Mirella Albertini, che ha avuto la gentilezza di leggere e commentare diverse parti del manoscritto: i suoi complimenti sono fra le cose che di più mi lusingano. Sono molto riconoscente anche al carissimo Lanfranco Tavasci, con cui ho intensamente discusso alcuni fra i temi centrali di questa ricerca. E poi voglio ricordare, di vero cuore, Gaetano Piscopo, Salvatore Pica, Antonella Carriero, Salvatore Esposito, Angela Genovese, Bruno Di Pietro, Nicola Carbone, Giampiero del Piano, Francesco Coppola, Fiamma del Papa, Roberto Lo Cicero, Mario Pistilli, Maria Bonelli, gli amici di sempre, che non mi hanno fatto mai mancare l'apporto delle loro idee e del loro entusiasmo. Il mio antico sodale Franco Santoianni merita una menzione speciale insieme ad Antonio Priogio: senza il loro soccorso, quando ho fatto i miei soliti pasticci col computer, questo libro non avrebbe mai visto le stampe.

Voglio ricordare anche Enzo Miciceli e mia sorella Gelsomina, che mi sono stati molto vicini, sopportando anche le vere e proprie angosce che spesso assalgono chi è impegnato in un'impresa intellettuale. Un grazie pure a mia cugina Paola, ad Annaluce Spinapolice e ad Antonella Malcangi, con autentico affetto. Vi è poi Francesco Caramiello, che ha fornito a questa lunga fase di lavoro di scrittura una splendida colonna sonora.

Un grazie sincero ad Alessandra Russo, per avermi dato la cosa più bella che ho, mia figlia Elettra, la quale, alla fine, sembrerebbe proprio aver deciso di voler studiare sociologia. Spero non cambi ancora idea. E non potrei non ringraziare mio padre, nelle sue cose era un geniatto ed è lui ad avermi trasmesso una certa passione creativa. Spero ancora di diventare, nel mio campo, un «artigiano» bravo come lo era lui. Mi avrebbe fatto assai piacere conoscere la sua opinione su questo libro. Ma le cose al mondo vanno in un certo modo e noi non possiamo farci niente. Ci è concesso però di serbare la memoria. E io certo non dimentico che ho avuto la fortuna di conoscere persone del valore di Gianni Statera, Luigi Castellano, Ella Cardì. Oggi purtroppo non ci sono più, ma quello che mi hanno insegnato, resterà in me per sempre.

Infine, voglio ringraziare un vecchio amico, Michele Santoro. Più di 25 anni or sono, per primo mi sollecitò energicamente a mettere nero su bianco il mio pensiero. Spero di non averlo deluso.

Luigi Caramiello

LA DROGA DELLA MODERNITÀ

*Ad Anna, mia madre  
e a Elettra, mia figlia*

*Capitolo primo*  
**Epistemologia della droga**

Finché l'uomo può tenersi il corpo  
drogato dal vino e dall'amore si addormenta,  
e da sveglio ringrazia Iddio  
per il suo corpo e la sua stupidità.  
William Butler Yeats

**1. 1** *La collocazione teorica della ricerca*

Lo sviluppo di una riflessione di impianto sociologico intorno alla questione droga, la definizione di un terreno di analisi attorno all'uso ed alla funzione sociale degli psicotropi, sono obiettivi certo affascinanti e scientificamente suggestivi, nondimeno si tratta anche di un programma assai complesso, di una costruzione non facile da realizzare. Questo non certamente perché manchino spunti argomentativi o elementi di riferimento tematici. Anzi, da questo punto di vista bisogna riconoscere che il lavoro di ricerca in campo scientifico e culturale è stato, soprattutto negli ultimi decenni, estremamente copioso. Forse la difficoltà maggiore che si incontra, avviando un'indagine di questo tipo, è proprio e principalmente nella definizione del «taglio», del carattere da fornire alla riflessione, soprattutto in rapporto agli innumerevoli territori di ricerca che sono stati variamente attraversati. Tanto è vasto ed estremamente differenziato lo scenario dei percorsi scientifici e culturali che si sono dipanati a partire dall'oggetto droga. Basta scorrere una qualsiasi bibliografia sull'argomento per rendersi conto della complessità della questione. Si tratta di una produzione praticamente sterminata e in tutti gli ambiti disciplinari vi sono stati studiosi, spesso di grande valore, che hanno affrontato la questione droga dai loro diversi punti di osservazione.

Con un considerabile schematismo possiamo ricondurre i filoni principali di riflessione essenzialmente a quattro ambiti. Una messe assai considerevole di lavori ha concentrato la sua attenzione sugli aspetti chimici e farmacologici del fenomeno droga, indagando la natura, le caratteristiche, gli effetti prodotti dalle diverse sostanze. Un altro considerabile comparto di studi riguarda invece gli aspetti storico-sociali della complessa vicenda che affiorisce all'uso delle sostanze psicoattive, alle culture, alle società, ai territori, che hanno visto, sin dalle epoche più remote, il manifestarsi in diverse forme della consuetudine relativa all'assunzione di psicotropi. Vi è poi tutto l'ambito della riflessione di ordine psicologico e/o psichiatrico rivolta all'analisi delle possibilità, anche terapeutiche, dell'assunzione di psicotropi. Nonché lo studio delle configurazioni caratteriali, delle tipizzazioni, nella struttura fami-

l'are o della personalità individuale, che risulterebbero più o meno concomitanti o associabili con l'insorgenza di forme di abuso, fino alla tossicodipendenza, nella dinamica di assunzione di sostanze psicoattive e del suo generale rapporto con manifestazioni di patologia psichica. Infine, un'altra parte, anch'essa assai consistente, della ricerca sviluppata, soprattutto negli anni più recenti, affierisce all'analisi del mercato degli stupefacenti, cioè all'indagine intorno alla struttura, alla dimensione, alla diffusione delle varie organizzazioni, prevalentemente criminali e mafiose, che si occupano della produzione, del trasferimento, dello stoccaggio, della distribuzione e dello smercio di stupefacenti in tutto il mondo.

La riflessione che sviluppiamo in queste pagine si incrocia in vari punti con questi specifici itinerari di indagine e analisi scientifica, e, in alcuni casi, non può, assolutamente, prescindere dalla considerazione critica di alcuni dei fondamentali elementi di conoscenza e dei percorsi analitici e interpretativi proposti da questi studi e da queste ricerche.

Ciò nonostante il nostro terreno di analisi rivendica e manifesta, rispetto alle strategie ermeneutiche caratteristiche di questi diversi filoni tematici, soprattutto di alcuni di essi, un certo grado di indipendenza. Non solo perché il nostro itinerario si inquadra in un territorio euristico elettivamente rivolto alla lettura del fenomeno droga, quale momento peculiare della sfera che riguarda più generalmente la dimensione del comportamento e dell'agire sociale. Ma anche perché il tentativo che sviluppiamo in queste pagine è prioritariamente e sostanzialmente rivolto a indagare preliminarmente una questione che è forse fra le meno frequentate fra tutte le tematiche che si addensano intorno al fenomeno droga. Una priorità domanda che, nella sua formulazione più approssimativa e brutale, è proponibile all'incirca nei termini seguenti: perché esiste la droga?

Evidentemente si tratta di un interrogativo che può indiziarci a rivelare, da parte di chi si proponga di scioglierlo o semplicemente di affrontarlo, la denegazione di un considerevole tasso di presunzione. È un pericolo a cui non possiamo sfuggire, anzi, riteniamo che oggi correre questo rischio sia, sul piano scientifico, addirittura un dovere. Questo perché siamo convinti che è proprio da qui che bisogna partire per sviluppare una comprensione più profonda del «fenomeno droga», una riflessione che ci dia nuovi strumenti per interpretare anche quello che è il «problema droga», puntando a superare lo stallo in cui è venuta a trovarsi l'analisi e l'iniziativa in questi anni.

È necessario quindi riattivare la riflessione e l'indagine partendo dalle radici del problema, provando a sviluppare un livello di comprensione che non si arrenda sui fondali bassi delle diverse analisi specialistiche, segmentate, separate e incomunicanti, in grado, certamente, di fornire elementi di conoscenza numerosi, spesso anche pregevoli e persino preziosi, intorno ai diversi aspetti del problema, ma che si rivelano il più delle volte incapaci di concorrere alla composizione di un quadro unitario, di raccordarsi in una prospettiva d'insieme che possa fornire nuovi strumenti e strumenti di conoscenza del fenomeno nella sua generalità, contribuendo in tal

modo, forse, anche alla definizione di nuove opzioni strategiche, di azione e intervento sul terreno sociale, culturale, economico e politico.

In questo senso, il tentativo cui si rivolge l'analisi che sviluppiamo in queste pagine è intrinsecamente orientato alla definizione di un ambito di ricerca che ci piace definire «di base», una riflessione quindi di carattere eminentemente teorico, che non rivendica la benché minima pretesa di proporsi come modello di scientificità applicata, cioè di produzione analitica che sia, in quanto tale, immediatamente traducibile sul terreno dell'elaborazione di programmi e iniziative. In ogni modo, se dal complesso della riflessione proposta in queste pagine si potessero estrapolare intuizioni e spunti in grado di contribuire a spingere più avanti l'iniziativa sulla droga in ambito programmatico e progettuale, legale e politico, questo costituirebbe per noi motivo di immensa soddisfazione.

Ma abbiamo il dovere di mettere in guardia il lettore; in questo libro non troverà proposte operative «specifiche» riferite all'iniziativa pratica da attivare per «governare» il problema; è possibile, invece, che, in diversi punti di questo lavoro si possano cogliere indizi e spunti in grado di fornire apporti a una più chiara e completa visione del fenomeno e anche alla comprensione di alcune delle sue conseguenze più tipicamente problematiche.

Da questo punto di vista si tratta, innanzi tutto, di avere ben presente la distinzione fra il «fenomeno droga» e il «problema sociale» ad esso connesso, poiché, mentre il fenomeno generale relativo all'assunzione di psicoattivi deve essere studiato, analizzato e compreso in termini rigorosamente scientifici, interdisciplinari, sistemici «complessi», prescindendo da qualsiasi forma di condizionamento di ordine culturale, morale o ideologico, dall'altro lato, il problema sociale della droga, il dramma delle tossicodipendenze, ad esempio, deve necessariamente essere affrontato con una gamma di strumenti pragmatici e normativi di tipo assai diversificato, e assumendo anche la considerazione oggettiva dei vincoli derivanti da una estesa serie di condizioni, presupposti e compatibilità afferenti alle generali esigenze di tenuta dell'equilibrio sociale, che si manifestano in vari ambiti, non secondariamente sul terreno della mentalità collettiva, degli orientamenti di massa, del senso comune.

Questo non significa naturalmente che fra la riflessione teorica e la prassi «politica» e sociale esista un divario incolmabile o una totale estraneità. Non vuol dire, insomma, che l'ambito della pianificazione pratica, della deliberazione operativa sul problema droga non possa ricavare dalla riflessione teorica e scientifica suggerimenti, spunti, idee e informazioni, utili a un più efficace dispiegamento della sua iniziativa e viceversa. D'altronde siamo convinti che fornire qualche risposta, si spera più originale, ancorché parziale e certamente incompleta, ad interrogativi del tipo «perché esiste la droga?», possa costituire un presupposto assai importante per rilanciare anche l'analisi sul «che fare?», individuando, perché no, anche nuovi e più efficaci assi strategici di iniziativa ed intervento.

Dobbiamo dire, al fine di completare questo pezzo di ragionamento, che l'in-

terrogativo qui proposto centritamente – perché esiste la droga? – si presenta sistematicamente connesso a un'altra serie di domande che costituiscono ulteriori problematizzazioni sistemiche, talvolta ordinate gerarchicamente, talvolta no. Si tratta, come vedremo, di varie specificazioni, puntualizzazioni, approfondimenti, dilemmi laterali o conseguenti che rappresentano altrettante necessarie articolazioni di un interrogativo generale e di fondo che, in quanto tale, va considerato solo a titolo programmatico di un complessivo progetto di ricerca orientato al conseguimento di obiettivi più vasti sul terreno emeneutico e dell'esplicazione teorica e sociologica.

### 1.2 *Che cos'è la droga*

Da questo punto di vista è importante innanzi tutto intendersi sulla natura concettuale dell'oggetto al centro della nostra indagine, partendo da una riflessione intorno al significato da attribuire all'espressione «droga». Bisogna cioè circoscrivere nel mondo più corretto possibile l'interrogativo «che cos'è la droga?».

È solo a partire da qui che si può intraprendere un fondamentale percorso di comprensione rivolto a individuare il compito, il ruolo, la funzione che la droga ha svolto e/o svolge nell'ambito dell'esistenza umana, cioè chiarire a quali necessità otemperei, quali «bisogni» soddisfatti sul piano individuale e collettivo, cioè a quali diverse «funzioni» sociali la droga assolve. Infine, bisognerà indagare il perché la droga assuma caratteristiche di diffusione spontanea di massa nel mondo moderno e le modalità con le quali ciò avviene, fino a interpretare le ragioni per le quali trova, in dimensione contemporanea, nella realtà giovanile (e soprattutto maschile) il suo territorio privilegiato di diffusione.

Evidentemente, da questo punto di vista, la caratteristica distinzione fra droghe lecite e illecite, che conserva una sua importanza, come vedremo, sul terreno delle sue più dirette implicazioni sociologiche, risulta, nell'economia del nostro discorso sul piano più squisitamente epistemologico, del tutto priva di significato.

Nel nostro ragionamento, quindi, useremo l'espressione droga per indicare qualsiasi genere di prodotto o sostanza di origine vegetale o di sintesi, naturale o industriale, antica o moderna, in qualsiasi forma assumibile, la cui ingestione sia capace di produrre mutamenti o alterazioni negli stati fisici e/o di coscienza dei suoi assuntori, attivando in certi casi, ma non sempre o necessariamente, propensioni all'abuso e talvolta forme anche gravi di vera e propria dipendenza organica.

In questo senso, evidentemente, non potremo che considerare droghe, insieme alla marijuana, alla coca, agli oppiacei, alle amfetamine, all'LSD, all'ecstasy ecc., cioè a tutte quelle sostanze il cui impiego o la cui diffusione sono, attivamente, e, variamente perseguiti dalla legge, anche tutti quegli altri prodotti, dagli alcoolici al caffè, dagli psicofarmaci al tabacco, il cui consumo è, nella nostra epoca, conside-

rato del tutto lecito e non sottoposto ad alcuna regolamentazione orientata nel senso della proibizione.

D'altra parte, come mostreremo più avanti, l'attuale problematica, nei termini in cui si esprime oggi, del rapporto fra il sistema normativo e il comportamento rivolto all'uso di psicotropi, ha una dinamica assai complessa, ancorché relativamente recente, mentre la memoria collettiva del rapporto con la droga, la realtà culturale, economica, storica di questo «fatto sociale» nel significato che Durkheim attribuiva all'espressione, è molto, molto più antica. Ma è proprio da qui che bisogna partire, dalla piena consapevolezza, cioè, che con la droga ci troviamo davanti ad un universale, non fra i meno importanti, del comportamento umano. E, come vedremo, non solo umano.

### 1.3 *Ontologia della droga*

Intorno all'uso delle droghe in dimensione arcaica e preistorica esistono una serie assai estesa di riferimenti e prove scientifiche. Si tratta di consuetudini che precedono anche i rituali estatici più o meno collettivi e più o meno istituzionalizzati, caratteristici delle pratiche religiose nelle antiche società «idrauliche», le grandi civiltà agricole indoeuropee e della Mesopotamia, infatti «nel mondo della preistoria tutta la religione era esperienziale ed era basata sulla ricerca dell'estasi tramite le piante» (Mc Kenna, 1991, p. 242).

In altre parole, già nel contesto delle società di caccia e raccolta paleolitiche, l'*Homo sapiens* cercava «le sue erbe per ottenere uno stato di rilassamento, di benessere, di euforia» (Margaron, 2001, p. 3). Una pratica confermata persino dalla scoperta di bacche dal potere inebriante fra i resti di diversi insediamenti umani, individuati in vari luoghi della terra dalla ricerca paleoetnologica.

La cosa non deve suscitare alcuna sorpresa o stupore, soprattutto se si considera quanto sia diffusa nel mondo animale e fra le specie più diverse – elefanti, gorilla, capre, gatti, renne, pecore, pettirossi e persino api, formiche, farfalle – la consuetudine di ingerire piante, funghi e radici dal fortissimo potere di alterazione sul sistema nervoso (Samorini, 2000). L'uomo, del resto, è pur sempre un animale, una «cinnia nuda» come lo chiamò con una suggestiva espressione passata alla storia Desmond Morris (1968), e non deve scandalizzarsi che possa esprimere delle similitudini comportamentali coi parenti, prossimi e lontani, di quella grande famiglia di organismi viventi, di quella comunità animale di cui fa integralmente parte.

Assai emblematico, in questo senso, è il caso degli elefanti che aspettano pazientemente la maturazione dei frutti delle palme della varietà *Borassus*, i quali, cadendo a terra, avviano la loro fermentazione fino a raggiungere un elevato tasso alcolico. Solo a quel punto i pachidermi si nutrono di quei frutti, concedendosi delle colossali sborne collettive.

Ma gli elefanti non amano solo l'alcol naturale, hanno imparato a gustare an-

che quello «industriale». La letteratura scientifica registra, infatti, diverse notizie relative agli assalti che gruppi di elefanti hanno realizzato ai danni di depositi di liquore e distillerie. Recentemente, in Bangladesh, paese musulmano dove il consumo di alcolici è proibito, un gruppo di elefanti, attratto dall'odore, ha scoperto una distilleria clandestina. Dopo averla completamente prosciugata, i pachidermi sono piombati, totalmente ubriachi, nel vicino villaggio e l'hanno quasi completamente distrutto.

Il caso degli elefanti è solo quello più noto (Siegel, 1989), ma le specie animali che si drogano sono quasi un centinaio. Di estremo interesse è anche quanto accade fra alcune specie di volatili in alcune aree boschive del nuovo continente. Fra questi uccelli, infatti

un tipo di inebriamento occasionale si verifica quando la linfa di un albero viene esposta a una temperatura idonea e subisce la fermentazione. Il sapsuken, un picchio nordamericano, pratica negli alberi dei buchi simili a pozzetti che in seguito si riempiono di linfa. Gli uccelli si nutrono della linfa e degli altri insetti attratti dalla linfa. Poi si trasferiscono su altri alberi lasciando letteralmente porte aperte alla fermentazione della linfa e all'ubriacatura di altri animali prima che l'albero possa guarire la ferita e richiudere il pozzetto. Questo consumo di linfa fermentata è stato ritenuto responsabile di una folta schiera di comportamenti anormali nei colibrì, negli scoiattoli e nei picchi (Siegel, 1989, p. 119).

Il fenomeno dell'assunzione di sostanze psicoattive non interessa solo bestie allo stato selvatico, ma anche gli allevamenti, come rilevò il grande farmacologo Louis Lewin:

Nei pascoli del Texas, Nuovo Messico, Dakota, Colorado, Montana [...] i cavalli, i buoi, le pecore, che mangiano per qualche tempo *Lithygalis mollissima*, diventano eccitati ed hanno delle illusioni dei sensi, per cui ad esempio, se essi vedono al suolo un piccolo oggetto, per passare oltre fanno dei salti enormi, se si solleva di improvviso il braccio davanti ad essi, cadono al suolo come paralizzati dal terrore, si mettono a girare in tondo o fanno altri simili gesti. Nei cavalli si presentano anche illusioni dei sensi di altra specie. Gli animali si comportano in modo che si deve ritenere che essi sono in uno stato speciale di confusione psichica, che fu paragonato con quello in cui cade l'uomo sotto l'azione dell'alcool. I disturbi durano per vari mesi. Durante questo tempo essi rifiutano ogni altro foraggio e ricercano, evidentemente, quello in cui si trova la pianta suddetta, come fa il morfinaista con la morfina. A questo stadio di eccitazione fa seguito un decadimento generale dell'organismo e talvolta la morte. In questo modo l'allevamento del bestiame subisce danni grandissimi (Lewin, 1993, pp. 177-78).

È oltremodo interessante notare che, nel contesto più tipico dell'organizzazione sociale, quale si manifesta in alcune specie di mammiferi superiori, ad esempio pecore e cavalli, «un solo animale può attaccare la cattiva abitudine a un'intera mandria. Specialmente sono pronti a prendere l'abitudine gli animali più giovani: invece gli animali più vecchi si lasciano sedurre di rado» (Lewin, 1993, p. 178).

Sarebbe assai interessante indagare se, fra gli animali, la tendenza all'assunzione di sostanze inebrianti, si manifesti, eventualmente, con peculiari differenze, quando essa avviene nel contesto della selvatichezza, oppure della cattività, ma, per quanto ne sappiamo, non esistono studi comparativi di questa natura. Resta il fatto che il fenomeno relativo all'assunzione di droga prima ancora che segnalarsi come un universale del comportamento umano, si rivela nel mondo vivente quale tratto tipico e universale del comportamento, in generale.

Anzi, l'abitudine ad assumere sostanze psicoattive, secondo l'etnobotanico Giorgio Samorini, fra alcuni gruppi umani, è addirittura insorta grazie a un meccanismo di imitazione degli animali.

I pigmei, per esempio, hanno imparato a consumare le radici dell'iboga, dal forte potere allucinogeno, imitando il comportamento dei gorilla che ne fanno abitualmente uso.

Parimenti interessante, anche perché ci avvicina a una frontiera ermeneutica che indagheremo più avanti, è la scoperta fatta in Tanzania, nel parco nazionale di Gombe Stream, dove un gruppo di studiosi dei primati rilevò ripetutamente la presenza negli escrementi degli scimpanzé di foglie, non digerite, di una specifica pianta. Gli studiosi osservarono che a determinati intervalli di tempo di alcuni giorni, gli scimpanzé interrompevano la loro abituale dieta di frutta per recarsi in un luogo, distante almeno una ventina di minuti di marcia, dove crescevano dei vegetali appartenenti a una specie del genere *Aspilia* (Mc Kenna, 2001, p. 35). Le scimmie avevano l'abitudine di staccare le foglie dalla pianta e di tenerle in bocca per parecchio tempo. Poi le inghiottivano senza masticare, giungendo a ingoiarne così almeno una trentina. Edo Rodriguez, biochimico dell'Università della California, è riuscito a isolare il principio attivo della pianta. Si tratta di una sostanza ora nota col nome di tiarubina-A, che si presenta come un olio essenziale dal colore rosso-astro. Gli studi effettuati sulla sostanza da Neil Towers, della British Columbia University, hanno dimostrato che tale composto chimico è in grado di uccidere vari tipi di batteri. Ma la cosa più interessante, scoperta in seguito a successive ricerche, è il fatto che diverse popolazioni africane fanno uso delle stesse identiche foglie ingerite dagli scimpanzé per curare ferite e alleviare i dolori gastrici. Come si vede, già nel mondo animale si segnalano modalità di consumo di vegetali psicoattivi, le quali sono a metà strada fra la sperimentazione di effetti inebrianti e la ricerca di possibilità antidolorifiche e curative. L'individuazione, cioè, di droghe, tali anche in quanto sostanze medicinali, farmaci, coglie una concomitanza di funzioni che di schiude davanti al nostro sguardo un ambito di complessità, che, come vedremo, incroceremo più volte nel corso della nostra riflessione.

Ma ritornando al discorso sulla droga nel senso più tradizionale, alle sostanze psicoattive più classiche, per esempio alle droghe «stimolanti» di uso più comune, dobbiamo certamente ricordare che lo stesso caffè è stato «scoperto» osservando la predilezione delle capre per questa pianta. Così come le proprietà inebrianti del-

l'urina prodotta da chi mangia il fungo *Amanita muscaria* sono state individuate da alcune tribù siberiane osservando il comportamento alimentare delle renne.

In questo senso c'è un primo elemento che merita di essere sottolineato: se una data sostanza, una «droga», si rivela in grado di produrre degli effetti sul sistema nervoso di un determinato organismo, allora vuoi dire che quel sistema è in un certo senso abilitato a subire determinate sollecitazioni; è in qualche modo «pre-disposto» a sperimentare quegli effetti e che le conseguenze avvertibili in seguito al rapporto che un organismo, un apparato sensoriale, psichico, può intrattenere con certe particolari sostanze derivano, come avrebbe detto Lewin, dalla «meravigliosa affinità che esse hanno pel cervello» (Lewin, 1993, p. 7).

Da questo punto di vista non è affatto azzardato pensare all'esistenza di una componente addirittura «pre-culturale», naturale, biologica che sollecita, fra gli organismi viventi superiori e non, la tendenza a ricercare diverse forme di alterazione fisica e/o psichica. In diversi ambiti di riflessione scientifica si ritiene, infatti, che la propensione a sperimentare ASC (Stati di Alterazione di Coscienza) sia un desiderio conaturato alla natura umana, addirittura, quanto il bisogno sessuale o quello alimentare (Weil, 1972).

Ma perché esiste questa tendenza? La riflessione che Samorini propone in rapporto a tale interrogativo si inquadra in uno scenario tipicamente neo-evoluzionistico. Ma, proprio in tale contesto epistemologico, rivela la sua piena legittimità un preciso interrogativo: quale beneficio può apportare ad una data specie vivente un modello comportamentale che in qualche caso può risultare nocivo per l'organismo che lo adotta? Quale vantaggio si può ricavare da una pratica che può comportare addirittura la distruzione per l'individuo che la realizza?

Il fatto è che ogni specie vivente per riuscire a conseguire le condizioni della sua sopravvivenza, per essere in grado di conservarsi, deve essere capace di produrre adeguate risposte ai continui cambiamenti, gradualmente o repentinamente, che si determinano nel suo habitat (Gould 1984, 1985). Deve cioè riuscire ad adattarsi alle trasformazioni, talvolta lente, talvolta improvvise, alle catastrofi (Thom, 1980) che possono generarsi nella sua nicchia ecologica, in ordine alla configurazione del territorio, alla disponibilità di risorse, ai cambiamenti climatici, al sopraggiungere di altre specie, per esempio di tipo predatore, oppure concorrenti in rapporto alle risorse alimentari disponibili in una data nicchia ecologica.

È evidente che la biosfera, nel corso di milioni di anni, ha subito tante trasformazioni di questo genere, ed è altrettanto chiaro che gli organismi animali, i quali sono giunti fino a noi, scampando il destino dell'estinzione, toccato a tante altre varietà, sono proprio quelli che hanno espresso le più alte capacità di individuare nuove strade, di intraprendere inedite ed originali strategie comportamentali, funzionali alla sopravvivenza nei mutati contesti.

È necessario quindi che il «sistema», ovvero la configurazione organizzativa del comportamento di una determinata specie, sia capace di «deschematizzarsi», correndo, evidentemente, anche i rischi che questa, come ogni altra forma

di trasgressione, comporta. È fondamentale, cioè, che, nell'ambito di una popolazione, gli organismi viventi siano in grado di stimolare l'adozione di comportamenti atipici, originali, di sollecitare l'intrapresa di atteggiamenti inusuali, acconvenzionali, alternativi, nell'ambito dei quali possa avvenire la selezione di possibili innovazioni comportamentali apportatrici di un qualche genere di vantaggio evolutivo.

#### 1.4 Deschematizzazione e devianza

A ben vedere il ragionamento di Samorini sulle motivazioni che spiegano il consumo di droga fra gli animali, per chiunque provenga da una formazione di tipo sociologico, non può che suonare terribilmente familiare.

Infatti, il discorso dell'erobotanico, da un lato sembra riecheggiare, in una formulazione trasfigurata, il «verbo» della beat generation, di quella trasgressività hippy, eccentrica e a-convenzionale, che sosteneva l'uso di droga quale meccanismo funzionale a rompere gli schemi ordinari e conformisti del comportamento sociale, quale strumento, cioè, per individuare, attraverso l'alterazione degli «stati di coscienza», nuovi percorsi e nuove dimensioni verso le quali indirizzare la logica, le strategie, il senso dell'esistenza individuale e collettiva.

Dall'altro lato, cosa ancora più importante, l'impianto scientifico di base di Samorini, il modello di spiegazione causale che egli ci propone, è rigorosamente affine a uno dei dispositivi concettuali più lucidi proposti dalla moderna sociologia funzionalista. Il concetto di deschematizzazione, nel senso da lui proposto, la funzione evolutiva che viene attribuita a questa «pratica», si connettono in maniera assolutamente lineare e coerente con quella splendida pietra miliare che — sulla scia delle analisi di Durkheim e di Pareto (Toscano, 1983, pp. 265-66) — Robert Merton ha piantato sul sentiero della scienza sociale contemporanea, individuando in alcune delle eventuali dinamiche del comportamento «deviante» esattamente i territori elevati, i contesti privilegiati per l'emergenza di possibili strategie di innovazione.

In ogni modo, il modello della deschematizzazione, riferito al mondo animale, ci fornisce un utilissimo strumento per la comprensione della funzione della droga; a partire dalle ragioni che essa dispiega sul terreno che affiora squisitamente alla dimensione naturale, biologica, della vita sociale e alle esigenze di mutamento che in essa si esprimono.

Evidentemente, nel passaggio dalla logica puramente animale a quella del comportamento sociale umano, si rivelano delle differenze che sono semplicemente decisive, delle diversità fondamentali che spingono certe pratiche «sociali» a esprimere un grado e un livello di funzionalizzazione estremamente più sofisticati ed enormemente più complessi.

L'Homo Sapiens non ha solo il problema di adeguare il suo comportamento ai

mutamenti, alle trasformazioni, ai salti, del suo *habitat* esterno, ma deve anche individuare delle risposte, delle strategie di «governo», degli adeguamenti e delle «cure» alle perturbazioni, alle lacerazioni, alle vere e proprie catastrofi che si abbattano sul proprio paesaggio interiore. L'Homme Sapiens è certamente l'animale capace del più alto grado di deschematizzazione, prova ne sia il fatto che è riuscito a vincere in una sfida nella quale ha, sostanzialmente, fallito – virus a parte – ogni altra specie ed organismo vivente: quella di trasformare qualsiasi nicchia ecologica, qualunque ambiente naturale in un suo possibile *habitat* vitale. Ma la deschematizzazione di sapiens, non poteva e non può manifestarsi unicamente e semplicemente come sottrazione a un imperativo biologico, non può segnalarsi soltanto come «scarto» verso un criterio normativo, come violazione casuale e spontanea di una regola immanente.

### 1.5 Un nuovo ordine simbolico

Probabilmente è sempre da questa modalità di sottrazione spontanea e casuale all'ordine che, in primis, è inevitabile partire, ma per Sapiens vi è bisogno anche di altro. Per questa magnifica creatura cogitante la trasgressione deve poter esplicare anche un ulteriore significato: deve, cioè, anche puntare a connettersi, spesso immediatamente e contemporaneamente, alla proposizione di un nuovo modello, deve configurarsi come attivazione contestuale del meccanismo di costruzione di un'alternativa sistemica, deve coningersi al peculiare percorso, tipicamente umano, rivolto sempre a «immaginare» una qualche forma di razionalizzazione del caos, deve prefigurare una risposta originariamente strutturata, produrre un innovativo principio ordinatore, una nuova norma, una nuova istituzione.

Sapiens ha bisogno di reinventare la relazione di gruppo, deve ricostruire il legame sociale, perché la scomparsa del tabù animale verso l'omicidio intraspecifico, diretta conseguenza dell'acquisizione della coscienza di sé, della libertà dell'Io, lo ha esposto al rischio di una spaventosa conflittualità, lo ha posto di fronte al pericolo di una violenza generalizzata; la quale può costituire un potentissimo fattore disadattativo che potrebbe arrivare a produrre persino la sua estinzione come specie.

Al di là dell'ingunzione biologica allo svezamento (materno) Sapiens non eredita più l'obbligo alla socialità. Da questo momento egli dovrà sempre difendersi dai pericoli che questa libertà comporta, con la strumentazione più diversa, di cui il tabù dell'incesto è uno dei dispositivi più avanzati. Egli è finalmente libero dalla costrizione del branco, ora può ottemperare fino in fondo alle pulsioni brutali e selvagge della sua individualità, ora può spingere fino in fondo la sua soggettiva tensione egoistica.

Purtuttavia, fuori dal branco, isolatamente, Sapiens è molto probabilmente incapace e impossibilitato a sopravvivere. Per questo, quella solidarietà primigenia, quella socialità originaria, distrutte dall'insorgenza dell'Io, vanno ricostruite. Sa-

piens ha bisogno di mettere a frutto interamente le sue superiori prerogative psichiche; la sua intelligenza deve essere impiegata non solo per fabbricare gli utensili, via via sempre più sofisticati, che gli permettono di esercitare la sua sovranità sul mondo. Egli ha anche l'esigenza di costruire attrezzi materiali e simbolici che lavorino per ricostruire la socialità infranta, ricreando una nuova coesione comunitaria e approntando dispositivi immaginari, macchine dialogiche, strutture comportamentali capaci di indurre un nuovo sentimento cooperativo e potenti istanze di solidarietà.

Sapiens ha raggiunto lo «stadio dello specchio»: ora ha il potere dell'autoriflessione. Può pianificare strategie, può proiettare desideri, voglie, ambizioni, può portare avanti progetti, Sapiens può programmare il suo percorso esistenziale, può pianificare le scelte, può pensare al futuro. Ma Sapiens, con l'intelligenza, ha anche acquisito la chiara consapevolezza, la coscienza, che è destinato alla morte. Quindi, la sua singolarità psichica, la sua identità, tutto questo deve scomparire, dissolversi? Ogni cosa deve ritornare nel nulla? Un pensiero orribile che lo assilla e lo tormenta: esaurita la linfa vitale che lo anima, il suo corpo ormai inerte sarà smembrato dalle tene, divorato dagli avvoltoi, roso dai vermi, non diversamente da quanto accade alle carcasse spolpate degli animali che lascia sul suo sentiero. E mai possibile che il fiero Sapiens, ormai signore del mondo, sia condannato senza appello a subire la stessa sorte di quelle creature crudeli o ingenuamente dalle quali, grazie proprio alle sue accresciute facoltà intellettuali, si è così radicalmente e definitivamente distinto?

E uno «schema» insopportabile, una verità insostenibile, una regola terribile e tragica. Sapiens è troppo intelligente per accettarla, per prendere atto della sua impotenza senza combattere. La scimmia è nuda, ma è anche dotata di superiori facoltà psichiche, ed è proprio facendo appello a queste doti che egli decide di strutturare la sua negazione.

Sapiens sceglie una strategia di deschematizzazione, opta per sottrarsi all'immanenza di una norma così implacabile, alla rigidità di questo vincolo spietato, intraprende una via di fuga, certo, ma lo fa in modo assai peculiare, non in forma casuale o caotica, piuttosto in un senso assai originale, di matrice progettuale e dialettica. Egli sostituisce all'inevitabile realtà della morte un altro meccanismo ordinatore: il mondo magico, soprannaturale, spirituale, divino. Si tratta di una trasfigurazione semplicemente eccezionale, straordinario, sublime. Fabbricando l'aldilà e interiorizzando la sua fiducia in esso, finalmente l'uomo è divenuto davvero immortale.

La negazione della morte, la violazione ed il rifiuto di questo terribile principio immanente alla sua esistenza (ed alla vita in generale), è anche, contemporaneamente, la costruzione di un nuovo ordine, di una dimensione altra, in grado di trascendere tutti i vincoli e le limitatezze della realtà materiale, visibile, concreta. Si tratta di un edificio simbolico superbo, maestoso, di cui il rituale funerario e di sepoltura costituisce un momento decisivo ed essenziale (Morin, 1974), soprattutto in rapporto alla costruzione immaginaria di cui esso è spia e indizio fondamentale.

1.6 *La religione della droga*

Al di là della fisicità dei corpi, destinati irrimediabilmente a disfarsi, a corrompersi, trascinandosi, apparentemente, nel loro dissolvimento anche le soggettività che ospitano, vi è quindi un'altra realtà, un mondo sconosciuto, immaginario, misterioso, un mondo affascinante, segreto, inconoscibile di cui già si «parla», si racconta e si favoleggia.

Un mondo di cui il sogno, il delirio della malattia ci offrono qualche squarcio deformato... e quelle piante dal bizzarro potere. Quelle bacche, quelle foglie, quei fiori che, quando vengono mangiati o quando se ne inalano i fumi della combustione, generano strane condizioni fisiche e mentali, che ci liberano dal dolore, dalle sofferenze della vita, che ci regalano stati di abbandono, di estasi, sogni ad occhi aperti, viaggi immaginari, facendoci entrare in mondi strani e sconosciuti, talvolta anche terrificanti, paurosi e terribili, ma spesso fantastici e seducenti, dove i corpi non hanno peso, dove si può correre per boschi e montagne, dove si può volare liberandosi sulle cime degli alberi oppure sfiorando le onde del mare. Come uccelli, liberi e felici, distaccati finalmente dalla caducità del presente, dalla penuria, dalla sofferenza, dalla paura della morte, dal disagio, dal male di vivere. L'importanza e il significato, sul piano magico e soprannaturale, che gli uomini hanno da tempo immemorabile attribuito alle droghe si può facilmente comprendere se si tiene nel debito conto la capacità che esse hanno

di produrre illusioni sensorie in ogni forma, provocando nell'animo dell'uomo impressioni, il cui aspetto è così splendido, mobile, continuamente variabile e continuamente attraccante, che in confronto ad esse le immagini proprie degli stati di coscienza normali sembrano dei pallidi scherni; facendo sentire suoni così armoniosi da superare tutto ciò che si può percepire nel mondo reale; e presentando come realtà dei fantasmi, che sempre brinati e non mai raggiunti prima, si offrono all'uomo come doni di un dio (Lewin, 1993, p. 119).

Ecco, forse sono proprio le droghe una delle possibili strade d'accesso, le porte magiche verso quel mondo ultraterreno, al di là della morte, quel mondo che sicuramente esiste, che deve esserci. Ed è così che quelle piante legittimano definitivamente la loro posizione privilegiata nei territori della complessità cerebrale, psichica, sociale. È così che le droghe, usate per milioni di anni dagli animali per acquisire l'involutaria possibilità di «violare» il programma genetico di comportamento cui sono irrimediabilmente vincolati, sono impiegate anche dall'uomo; da un lato, per desclamatizzare, identicamente agli animali, per contravvenire a regole e criteri statici e immutabili, «scommettendo» sui possibili, casuali, benefici derivanti dalla devianza, ma nello stesso tempo sono usate anche, in modo deliberato e consapevole, per favorire la fabbricazione di «nuovi schemi», per inventare e rendere sperimentabile, concretamente, la possibilità di un «altro» mondo, per razio-

nalizzare in modo individuale e collettivo la verità tangibile intorno all'esistenza di una dimensione altra della vita, di una realtà parallela, trascendente.

E nel rituale dell'ebbrezza collettiva, nella logica del consumo «sociale» di stupefacenti, nella dimensione di gruppo del viaggio interiore, dove l'individuale alterazione percettiva dialoga, interagisce, si riflette e si amplifica nel rapporto con quella dei propri simili, si ridefinisce, si rafforza, si consolida, la coesione comunitaria, la comunione identitaria, l'afflato mistico, la solidarietà: il legame sociale.

La droga, insomma, agisce come farmaco capace di curare non solo le sofferenze del corpo, ma anche di lenire l'angoscia, il terrore della morte, la paura del ritorno in quel vuoto che precede la nascita. Allo stesso tempo rappresenta una medicina per il dolore di un'esistenza cosciente e, in tal guisa, irrimediabilmente sofferente, lacerata, infelice, perché separata, strappata via dall'armonia del cosmo.

La droga offre una nuova percezione delle cose, apre a un nuovo e più intenso sentire, del sé, ma anche e non secondariamente dell'altro, congiunge e unisce gli individui fornendogli percezioni, sensazioni, immagini di un'altra dimensione. È un ulteriore indizio concreto, effettuale, volto a rafforzare il credo comune e condiviso in un desiderio, in una speranza, in una possibilità: quella di bussare, per dirla con Bob Dylan «alle porte del paradiso» e immaginare che verranno aperte.

In altre parole, la droga delle origini sembra svolgere, sul terreno sociale, una funzione non disgiungibile, anzi concomitante, con quella che la sociologia durkheimiana attribuisce alla religione. Non è un caso, che per tutte le religioni primitive, ancora prive di una metafisica razionale, di una teodica organizzata, di un apparato istituzionale strutturato e complesso, l'uso di droghe sia un momento essenziale dell'intera costruzione mitica e rituale.

1.7 *Il mestiere dello sciamano*

Alla banda di cacciatori nomadi e raccoglitori ben presto non basta più semplicemente la funzione del capo, nell'elementare divisione del lavoro che realizza il primigenio gruppo sociale umano, e un ruolo fondamentale è assunto dal conoscitore di piante ed erbe, l'uomo capace con le sue miscele vegetali di curare le ferite del corpo e quelle dell'anima, l'esperto dei rituali e delle magie, l'individuo preposto al dialogo con le forze segrete e misteriose del soprannaturale, con gli spiriti buoni e malvagi, con le migliaia e migliaia di divinità che abitano il territorio spirituale e «religioso» dei primigeni aggregati societari, con la miriade di fantasmi che popolano il racconto mitico arcaico e l'immaginario del sacro nella sua multiforme e caotica dimensione primitiva.

Questa figura sociale già si avvia a «istituzionalizzare» embrionalmente il suo ruolo e con esso il suo potere, si appresta a diventare l'uomo della medicina, capace di offrire alla sua comunità non solo l'adorazione di un totem, ma anche

bevande euforizzanti, pozioni psicotrope, foglie e funghi allucinogeni. Egli possiede gli strumenti pratici attraverso i quali la banda, la tribù può avere accesso alla divinazione, può prevedere gli eventi futuri, può sperimentare, soprattutto per il suo tramite, ma anche direttamente, il rapporto con il mondo degli spiriti, con l'aldilà, avviando così la costruzione delle prime embrionali e indiziate dimensioni di un universo normativizzato del sacro. «L'estasi proietta la consapevolezza al di là dei normali stati di coscienza prendoli alla nuova realtà delle visioni [...] l'altro mondo di tutte le religioni, ma reale e concreto» (Leonzo, 1997, p. 187).

Ed è proprio per questa via che lo sciamanesimo, complesso dispositivo culturale e simbolico, sistema di senso fondato sulla divinazione e sul presagio, orizzonte spirituale della relazione fra mondi visibili e invisibili, tecnica avanzata dell'estasi (Eliade, 1975) e tappa fondamentale nella parabola storico evolutiva delle religioni, conferisce alla figura, tipica dello scenario animistico, del mediatore magico «tra l'uomo e i suoi dei» (Leonzo, 1997, p. 189), fra le polarità di quel dualismo di cui è prioritaria espressione la dicotomia corpo ed anima, realtà tangibile e mondo soprannaturale, il valore e il significato, sia pure elementare, in embrione, di vera e propria istituzione (Perrin, 1995, pp. 3-25) orientata ad esercitare il governo di una complessa funzione sociale, nella quale convergono, agli albori dell'avventura umana, la medicina, la religione e la magia.

Escobedo ha lucidamente spiegato che

la più antica fusione di queste tre dimensioni è lo sciamanesimo, un'istituzione diffusa inizialmente in tutto il pianeta, il cui senso è quello di amministrare le tecniche dell'estasi, intendendo per estasi uno stato di trance che cancella le barriere tra veglia e sonno, tra cielo e terra, tra vita e morte. Assumendo qualche droga, formandola a qualcun altro, o a tutta la tribù, lo sciamano e la sciamana tendono un ponte tra l'ordinario e lo straordinario, che serve sia per la predizione magica, sia per le cerimonie religiose e la terapia (Escobedo, 1997, p. 13).

Storicamente più avanti, alle soglie e oltre della civiltà contadina, l'ufficialità del sacerdote è già in agguato, e con essa la legittimità e il potere di un vero e proprio ceto sociale, di una casta. Ma prima di affrontare le questioni che afferiscono alla funzione sociale della droga nelle grandi società organizzate dell'antichità agricola è necessario incamminarsi su alcuni sentieri problematici interni al territorio della relazione droga-religione.

### 1.8 Il viaggio nell'aldilà

Che esista un nesso inscindibile, soprattutto nel mondo primitivo, fra l'esperienza estranea prodotta dall'assunzione di sostanze psicotrope e la costruzione, a vari livelli, di modelli culturali trascendenti, strategie mistiche, rituali religiosi, è

cosa che, crediamo, risulti ampiamente dimostrata. Ma allo stesso tempo è da considerare, con estrema attenzione, anche il ragionamento per certi aspetti inverso. Louis Lewin aveva fatto notare che la pratica della meditazione mistica, la dedizione a forme intense di contemplazione spirituale poteva condurre, infatti, ad esiti percettivi non dissimili da quelli ottenibili con l'impiego di sostanze psicotrope:

una «cittazione religiosa, una vera comunione con la divinità, che faccia vibrare l'anima fin nell'intimo, può in un certo modo, in qualità d'onda di alterazione, estendersi anche a quei centri, dove vengono prodotte le sensazioni interne, le percezioni irreali, le allucinazioni (Lewin, 1993, p. 118).

Lo stesso Ugo Leonzo, che, come vedremo, tende a sollevare, in tale ambito discorsivo, taluni rilievi problematici, non ha alcuna difficoltà, in generale, ad ammettere che «l'esperienza con la droga è difficilmente distinguibile da quella religiosa» (Leonzo, 1997, p. 12), richiamando anche l'opinione categorica di Stace, secondo il quale, l'esperienza della droga «non è simile all'esperienza religiosa: è l'esperienza mistica» (Leonzo, 1997, p. 12).

Ma Leonzo tiene molto a sottolineare quella che deve, evidentemente, apparirgli come una distinzione assai importante, e in termini che ricalcano il punto di vista sostenuto da Mircea Eliade nell'ambito della sua riflessione sullo sciamanesimo. La distinzione è esattamente quella fra la trance pura e la condizione di abbandono generata dall'assunzione di psicotrofici. Eliade aveva, infatti, considerato l'estasi di origine farmacologica un sintomo di decadenza storica per la tradizione sciamanica, che si avvaleva, ormai, di piante psicotrope per realizzare un'imitazione contrattata di quella condizione spirituale e psichica cui lo sciamano non era più in grado di accedere in altro modo (Eliade, 1975). Analogamente, secondo il parere di Leonzo, l'uso di sostanze psichedeliche e psicotrope, l'esperienza con la droga, può «produrre un'estasi simile, forse anche uguale, a quella descritta dai grandi mistici, ma non può produrre vite religiose. Nell'illuminazione, la via, è la sola verità possibile, non il raggiungere qualcosa» (Leonzo, 1997, p. 6).

E qui Leonzo commette già una evidente forzatura, contrapponendo l'estasi (da psicotrofici), cioè, una realtà fattuale, l'emergenza concreta, sperimentabile, di un determinato stato psichico, di una data condizione «percettiva», a una modellistica culturale e ideologica, «la via religiosa, l'illuminazione ecc.» peraltro rispettabilissima, ma di cui non viene proposto, né chiarito, il piano di distinguibilità, il criterio legittimo della sua individuazione e il livello visibile di riconoscibilità.

Ciò risulta ancora più singolare e contraddittorio, dal momento che si sostiene, come fa Leonzo, che i due diversi oggetti, i quali appartengono, come si è detto, a due incomparabili domini semantici — da una parte l'esperienza dell'alterazione psichica, dall'altra l'ideale della vita religiosa dei grandi mistici — possono, a suo parere, «produrre un'estasi simile, forse anche uguale» — tendono, cioè, a manife-

starsi in forma omogenea e addirittura sovrapponibile dal punto di vista pratico ed effettuale. Del resto, si tratta di una presa d'atto quasi obbligata, poiché, come ha giustamente sostenuto Inglis, «nulla prova che lo stato di trance indotto dalla droga sia di necessità diverso da quelli ottenuti con altri mezzi» (Inglis, 1979, p. 15).

Ma lo studioso si spinge ancora più avanti, e stavolta, su un terreno squisitamente epistemologico: «La teofania provocata dalle droghe è un mezzo di conoscenza con il quale l'uomo primitivo ha cercato di misurare se stesso, prima ancora del cosmo». E qui, in un certo senso, il punto di vista di Leonzio, la sua obiezione critica, tende maggiormente a chiarirsi. Secondo lo studioso, evidentemente, l'esperienza religiosa non può essere semplicemente connessa a un lavoro di introspezione, a una ricerca interiore; essa, per essere identificata come autentica, deve muoversi sul terreno dell'interrogazione universale, deve sviluppare il dilemma generale intorno al senso, deve proporre una domanda, ma forse bisognerebbe dire una risposta, in dimensione cosmica, sul significato e l'origine delle cose.

Anche stavolta Leonzio ci propone uno schema di matrice dualistica assai ingenuo e elementare, fondato su una dicotomia e una dialettica molto rudimentali. Purtroppo, all'autore de *Il volo magico* sfugge il fatto che per l'uomo primitivo, ma in questo caso vale anche per quello moderno, «misurare se stesso» è già, contemporaneamente, ineluttabilmente, misurare il cosmo e misurarsi con il cosmo.

Qui, evidentemente, non si tratta di decidere, banalmente, o peggio arbitrariamente, se siano state «scoperte» prima le droghe o la religione. Da questo punto di vista anche la posizione critica sostenuta da Mary Barnard nel suo saggio *The God in the Flowerpot* ci pare muovere da una semplificazione assai sommaria:

Che cosa è più probabile che si sia verificato prima: l'idea generatasi spontaneamente di una vita oltre la morte in cui l'anima privata del corpo, libera dalle limitazioni del tempo e dello spazio, possa godere la beatitudine eterna? Oppure la scoperta casuale di piante allucinogene, che diano un senso di euforia, dislocchino il centro della coscienza e distorcano il tempo e lo spazio, espandendoli verso l'esterno in visioni immensamente dilatate? (Leonzio, 1997, p. 6).

La risposta, evidentemente del tutto scontata, della Barnard è che l'uomo ha, chiaramente, vissuto assai prima lo stato di alterazione percettiva, di espansione della coscienza, di dilatazione sensoriale prodotto dall'assunzione di psicotattivi; ed è solo dopo, e proprio in conseguenza di questa esperienza, che si sono generate le «categorie» più caratteristiche della vita spirituale, i luoghi immaginari e simbolici più tipici dell'universo religioso.

Se la questione fosse redefinibile in questi termini, se cioè la religione, «l'idea di una vita oltre la morte», altro non fosse che un modello concettuale di risulta, costruito in seguito alla «casuale» sperimentazione degli effetti prodotti dalle varie piante psicotrope, se la religione fosse sorta semplicemente in virtù della pratica del consumo delle diverse sostanze psicotattive, allora, in questo caso, dovremmo spiegare perché gli animali, che, come abbiamo visto, hanno scoperto le droghe

molto prima di noi, non risulta abbiano mai dato vita a nessuna forma di religione. Si dirà, ma gli animali sono privi di capacità autoriflessiva, non hanno la coscienza, non possiedono il potere della parola, dell'intelligenza. Appunto, ed è principalmente questo che li distingue da noi, non il consumo di stupefacenti, nel quale, come abbiamo mostrato, sono parimenti versati.

### 1.9 La medicina contro la morte

Il fatto è che indagare questioni di tale portata diviene assai arduo se ci si avvale di una strumentazione interpretativa rigidamente fondata su una logica riduttiva, arida e schematica, di prima e poi, di causa ed effetto. La riflessione su un argomento intrinsecamente complesso, come quello che indaghiamo in queste pagine, può produrre qualche risultato positivo solo se fa proprie, fino in fondo, le possibilità ermeneutiche e conoscitive offerte dalla logica del feedback.

In questo senso diviene assai agevole comprendere perché gli animali si limitino a «godere» degli effetti eufonizzanti dell'assunzione di certe sostanze, senza rifunzionalizzarsi alla legittimazione di un altro discorso. Perché è solo il potere del logos, la facoltà di nominare che permette la produzione di un (qualsiasi) discorso, che consente la formulazione di qualsiasi domanda: «Per la vita umana, il linguaggio è lo strumento di distacco spazio-temporale primordiale ed originario, che eleva l'attività umana al di sopra dell'esperienza degli animali» (Giddens, 2000, p. 31).

Ma se questo è vero, bisogna anche avere ben chiaro il fatto che il primo, ineluttabile interrogativo che si pone un qualsiasi organismo, il quale, essendosi separato dalla comunione col cosmo, e avendo conquistato, in tal guisa, finalmente, la capacità di farsi domande, non è: «Qualcuno mi sa dire, per favore, dove posso trovare delle piante psicotattive?», ma è, invece, un dilemma che Charvin avrebbe proposto più o meno in questa forma: «Che cosa ci faccio qui? e dove finirò dopo?».

Questa, apparentemente duplice, domanda è solo la sintetica e metaforica espressione di un'altra serie estesa di interrogativi, che chiamano in causa, contemporaneamente, il Sé e il cosmo, la soggettività individuale e l'universo mondo. Non è il caso di riassumerli, e qualunque tentativo in questo senso risulterebbe ridondante e maldestro, anche perché gran parte di quelle domande, a noi uomini pregrediti e civili della postmodernità, sono ancora tremendamente familiari, ci appartengono profondamente, ne abbiamo una piena conoscenza intuitiva. E benché ci risultino difficili formularle e circoscriverle con assoluta chiarezza, siamo costretti a tenerne a bada, ogni giorno, il potenziale di destabilizzazione e d'angoscia che contengono. Per sopravvivere.

Da questo punto di vista Sapiens non se la cavava molto meglio. Anche per lui quella domanda semplice e dilacerante — perché devo morire? —, costituiva un fattore di angoscia, un tormento insopportabile. Le droghe potevano aiu-

tarlo, certo, ma probabilmente non sarebbero bastate da sole a lenire la sua inmane sofferenza.

Per questo l'idea di una vita oltre la morte, il nucleo forte di ogni religione, rappresento per l'uomo della preistoria una medicina stupefacente, una tecnologia avanzatissima, una scoperta comparabile, forse, a quella degli utensili o del fuoco. C'era, dunque, un'altra vita da qualche parte, esisteva un altro mondo, non sarebbe finito tutto qui.

La realtà dei sogni poteva essere già un indizio luminoso, importante, in questo senso, ma non sarebbe bastata (anche gli animali sognano) a fornire tutta la materia prima occorrente per la creazione di Dio. Fu, invece, il mondo fantasmatico dei nomi, la potenza della «doppia articolazione» del codice comunicativo umano, a rafforzare enormemente anche il valore della produzione onirica, a conferirgli un ancor più complesso significato, a renderla narrabile e interpretabile. Fu la parola a consentire uno dei salti più arditi nell'ipercomplessità psichica e sociale. Fu il linguaggio, quel misterioso strumento capace di rendere presenti cose, persone e oggetti che non c'erano, in grado di riportare in mezzo a noi i guerrieri partiti per la caccia, i parenti morti in battaglia, le donne non sopravvissute al parto, e le preterite, i boschi affollati di selvaggina, anche d'inverno. Tutto quanto poteva riacquisire la sua presenza mediante il discorso e il dialogo. Era questa la prova più forte che un mondo intangibile poteva esistere, che una realtà altra era possibile, visto che riuscivamo, mediante il linguaggio, ad evocarne una, ogni quattrino che lo volevamo o ne avevamo necessità. Ciò poteva e può avvenire esattamente perché

la parola umana è un medium, una traccia, la cui evanescenza nel tempo e nello spazio è comparabile con il preservarsi del significato, attraverso distanze spazio temporali, a causa della padronanza umana delle caratteristiche strutturali del linguaggio (Giddens, 2000, p. 31).

Sono quindi l'intelligenza e il linguaggio le precondizioni necessarie e indispensabili allo sviluppo della narrazione mitica e quindi dell'immaginario religioso. Se ciò è vero, allora le piante psicoattive possono aver costituito, la qual cosa è molto plausibile, un supporto fondamentale al lavoro dell'immaginario, un ausilio decisivo nel processo di costruzione del mondo della spiritualità e del sacro: insomma, la droga può essere stata un attrezzo assai utile ed efficace, un vero e proprio utensile per la fabbricazione della religione, ma non può averne rappresentato la ragione, tantomeno in forma esclusiva.

Forse consapevole di questo, Terence Mc Kenna sfugge alla tentazione di intraprendere anche lui un percorso ermeneutico di questa natura, evitando di attribuire meccanicamente alla droga la funzione di dispositivo generatore della religione. Ma nel tentativo di scoprire un passaggio teorico più agevole, finisce per immergersi su un sentiero ancora più impervio. Infatti, nello sviluppo della sua

analisi intorno alla funzione delle piante psicoattive in rapporto all'evoluzione umana, il celebre etnobotanico finisce, purtroppo, per commettere un errore, se è possibile, ancora più grave: quello di conferire alla droga il merito di aver partorito il linguaggio.

Mc Kenna è ben consapevole dell'importanza rivestita nell'ambito del mondo vivente dalle superiori facoltà psichiche dell'uomo, è pienamente cosciente della funzione decisiva del linguaggio nella vicenda dell'evoluzione umana. Ma finisce per attribuire alla droga addirittura la funzione maientica in rapporto al potere della parola. Secondo lo studioso, infatti, fu l'assunzione di psicoattivi a produrre il pensiero autoriflessivo e le capacità linguistiche nell'uomo:

Il linguaggio umano può essere nato quando il potenziale organizzativo dei primati venne potenziato dagli allucinogeni vegetali. È stata l'esperienza psichedelica a ispirare in primo luogo il vero pensiero autoriflessivo, e in seguito a ispirarci a comunicare il nostro pensiero al riguardo (Mc Kenna, 2001, p. 76).

È veramente singolare che sia uno studioso proveniente dalle scienze naturali a proporre una semplificazione di questo genere, che viene riproposta peraltro in vari punti della sua cospicua riflessione.

L'impatto degli allucinogeni nella dieta è stato più che psicologico, le piante allucinogene possono aver catalizzato in noi più o meno tutto ciò che ci distingue dagli altri primati superiori, ed essere quindi responsabili di tutte le funzioni mentali che noi associamo al concetto di umanità (Mc Kenna, 2001, p. 77).

Non c'è da equivocare: lo studioso, come si vede, è proprio seriamente convinto della bontà del suo punto di vista, eppure i risultati delle numerosissime ricerche compiute intorno ai vari e diversissimi fattori di evoluzione biologica, celebrata e fisica che hanno reso possibile l'insorgenza dell'intelligenza e del linguaggio, sono ormai patrimonio dell'intera comunità scientifica. Ma l'etnobotanico sembra completamente ignorare gli avanzati risultati di conoscenza conseguiti al riguardo. Come fa Mc Kenna a trascurare la funzione, nel cervello umano, delle zone linguistiche evolutivamente di recente acquisizione, parti di cui è privo il cervello di qualsiasi primato? Come fa a trascurare la peculiare conformazione della faringe umana, che permette all'organo una complessità di fonazione, una gamma di produzioni sonore, che è preclusa a qualsiasi altro animale, comprese le scimmie antropomorfe? E che dire della stazione eretta, della liberazione delle mani dal vincolo della deambulazione, dei pollici opposti e di tutte le «interazioni» che queste mutate condizioni fisiche hanno progressivamente intrattenuto col sistema nervoso, determinando conseguenze di grandissimo rilievo in rapporto alla genesi delle peculiari possibilità intellettive degli umani?

Si tratta solo di alcuni degli esempi più eclatanti delle distintive peculiarità, delle strutturali differenze esistenti fra uomo e primati, in relazione alle facoltà

cerebrali e linguistiche, ma Mc Kenna, evidentemente, non vi attribuisce alcun peso o significato.

Francamente non si riesce a capire come faccia lo studioso a operare una «riduzione» così sommaria, superficiale ed arbitraria della complessità, riconducendo a un unico fattore l'estrema articolazione e variegazione causale di una parabola evolutiva nella quale devono necessariamente aver agito, per milioni di anni, una molteplicità di variabili, esterne e interne, biologiche e psichiche; fattori provenienti dalla pressione dell'habitat e delle sue trasformazioni, come morfogenesi derivanti dalla dinamica autopoietica dell'organismo vivente umano.

L'intelligenza, il pensiero, il linguaggio non si possono considerare alla stregua di un qualsiasi altro livello di deschematizzazione comportamentale, di sottrazione agli imperativi biologici, di trasgressione rispetto al codice di comportamento genericamente programmato, come quelli che abbiamo incontrato nel mondo animale. L'insorgenza delle peculiari proprietà intellettuali e linguistiche della nostra specie rappresenta una vera e propria «catastrofe» sul terreno evolutivo. L'esito finale di un percorso morfogenetico che ha comportato tappe di trasformazione evolutiva, fisica, materiale, biologica, innumerevoli, un percorso nel quale non si può, certo, escludere che anche gli incidenti di percorso nell'individuazione della dieta, e fra essi, non marginalmente, il consumo delle droghe, possano aver svolto la loro funzione.

Ma attribuire agli psicotattivi il ruolo esclusivo di catalizzatori della coscienza, senza peraltro fornire a questa tesi il benché minimo appiglio scientifico, è come contendere fuori tempo agli alchimisti il primato della scoperta della pietra filosofale, come dire: «Vi siete affannati tanti a cercare un minerale, e non avete capito che si trattava, invece, di una pianta!». Non è solo per appagare il nostro gusto dell'ironia, ma dobbiamo far notare a Mc Kenna che anche somministrando a un orangio ercitoltri di psiclobina è assai improbabile che questo gli permetta di raccontarci la storia dei suoi antenati, di comporre la narrazione di una vita oltre la morte o di fabbricare l'idea di Dio.

Questo è un traguardo consentito solo a un organismo già intelligente, già dotato del potere dell'immaginazione, del pensiero, del linguaggio, sia pure nelle forme più rudimentali. Un organismo che ha già incontrato le domande più tragiche intorno al senso dell'esistenza, che ha già impattato la morte come problema e che è già impegnato sul terreno della sua «soluzione»; un organismo cogitante che si cimenta sul terreno della individuazione di una «risposta», utilizzando tutta l'attrezzatura e la materia prima di cui può avvalersi: il pensiero e il linguaggio, soprattutto, poi il sogno, il delirio, l'estasi, la trance, la droga. Si tratta di una «soggettività» che ha già costruito la favola, fosse anche la più naïf, intorno alla sua vita ultraterrena e che è pienamente impegnata nella strutturazione mitica, simbolica, «razionale» di questo universo parallelo nel quale potrà sopravvivere alla morte. È un uomo, un individuo già sociale e sta ristrutturando la sua complessiva organizzazione comunitaria, produttiva e culturale, in rapporto a questa «scoperta». È solo a questo stadio, certamente dopo il linguaggio, non prima, che posso-

no esplicitare la loro funzione simbolica, importante e forse essenziale, i vegetali psicotattivi.

Le droghe, infatti, si innestavano splendidamente nel lavoro di fabbricazione di quest'altro mondo, nella definitiva legittimazione della sua verità. Il vegetale psicotattivo era tutt'altro che un'attrezzatura inerte, non era uno strumento qualsiasi, un utensile passivo. Le droghe si configuravano come macchina produttiva, dispositivo creativo, poiché esse concorrevano a definire, arricchire, complessificare il carattere generale del discorso sul soprannaturale e sul sacro. In questo senso e contemporaneamente si proponevano come la scena di un sapere eccentrico, irregolare e sregolato, destinato a interagire con la struttura comunitaria, a influenzare i processi di costruzione della norma sociale, a condizionare la configurazione della regola, a riorganizzare il rituale, spingendo alla configurazione di nuove norme, di nuovi rituali, di nuovo sapere, di nuovi discorsi, attivando così un feedback incessante, protrattosi per secoli e secoli.

In questo scenario, l'effervescenza dei rituali, la condivisione di una visione mitica della realtà, la credenza collettiva in uno schema culturale di ordinazione e spiegazione del caos, la sperimentazione individuale e collettiva, soggettiva e sociale dello stato di alterazione percettiva raggiunto attraverso le droghe, ovvero la tecnica di invecchiamento e legittimazione di un mondo immaginario comune, costituiva un potentissimo fattore di costruzione della coesione comunitaria e sociale, dell'integrazione.

#### 1.10 *Monumento e istituzione*

È questo fino a quando l'evoluzione delle istituzioni religiose, divenute sempre più organiche alle compatibilità, ai bisogni, alle esigenze di nuove società più complessivamente organizzate, e poi sempre più intrinsecamente affini agli imperativi della produzione e della riproduzione sociale, dell'economia e del potere, sono arrivate a completare la fabbricazione di una teoria computata del soprannaturale. Un quadro dottrinale sistematico, un discorso così razionale, organico, strutturato, riconosciuto, condiviso, ancor più legittimato dalla potenza di un vero e proprio apparato istituzionale, da non aver più bisogno di nessun medium vegetale, psichedelico, per favorire l'accesso alla spiritualità o al mondo metafisico. Infatti,

le culture dei cacciatori raccoglitori, le più antiche del pianeta, hanno in comune una pluralità aperta o infinita di dei. Oggi sappiamo che in gran parte di quelle società gli individui hanno imparato e riaffermato la loro identità culturale facendo esperienza con qualche droga psicotattiva [...]. Prima che il soprannaturale si concentrasse in dogmi scritti, e caste sacerdotali interpretassero la volontà di qualche dio unico e onnipotente, il fulcro era ciò che veniva percepito in stati alterati di coscienza, percezione che avveniva come conoscenza rivelata. Le prime osterie o forme sacre sono state sostanze psicotattive, come il peyote, il vino o certi funghi (Tschoboradz, 1997, p. 12)

Ma, con la «razionalizzazione» del sacro operata dalle religioni si è dato vita alla costruzione di una metafisica così autosufficiente, così autonoma nei confronti della scena magica del passato, da rifiutare qualsiasi viatico chimico preposto a favorire il rapporto con l'aldilà.

Anzi, il rifiuto e talvolta persino la spietata persecuzione di certe pratiche, sono serviti proprio a occultare la sostanziale interiorità di taluni modelli culturali e simbolici a quella logica mitica dalla quale provenivano. Ma proprio perché ancora profondamente intrise di residui di primitiva superstizione, e proprio per operare la negazione di questa verità storica e culturale, completando definitivamente l'emancipazione dalle loro radici antropologiche e simboliche, le religioni «istituzionali» hanno dovuto, in molti casi, marcare brutalmente la loro distanza dal mondo magico, dimostrando proprio attraverso questa netta ripulsa la loro radicale differenza ed estraneità.

Dati questi presupposti, l'eccentricità dell'esperienza psichedelica, l'incontrollabilità dell'attività divinatoria, magica, l'eclettismo della produzione psichica e discorsiva, indotta dalle sostanze psicoattive nelle primigenie pratiche sciamaniche e spirituali, potevano costituire una seria minaccia per la disciplina culturale e del comportamento, proposta da sistemi religiosi «moderni», che avrebbero fondato proprio sulla rigidità di una regola, alla quale ottemperare scrupolosamente, il loro più efficace strumento di legittimazione. Infatti:

Le droghe rimasero sempre una componente essenziale dello sciamanismo, la dove questo sopravvisse. Ma ogni qual volta il suo posto fu preso da una religione, in particolare se monoteista, di droghe non ci fu più bisogno, perché la sorta di divinazione da esse ispirata fu sempre considerata un pericolo. Chi deteneva il potere non amava le fonti di conoscenza incontrollata, che potevano rivelarsi sovversive (Ingjús, 1979, p. 22).

Coloro ai quali è stato demandato per secoli l'esercizio del potere nella società, si sono sempre impegnati a contrastare in varie forme questa «sovversione», talvolta usando prescrizioni soft e proibizioni moderate, in molti altri casi adottando disposizioni rigorose e drastiche, divieti rigidissimi e brutali che penalizzavano in maniera selvaggia qualsiasi infrazione della norma, fino a bollare ogni deviazione dalla medesima, ogni pratica spirituale atipica e aconvenzionale come magia nera, stregoneria, satanismo, eresia:

L'organizzazione della fede in sistemi, le religioni, trasformò la dissociazione in un'esperienza infida e terribile, perché il materiale che prorompeva dall'inconscio era a volte in contrasto con le dottrine ufficiali. Più sicuro era ricorrere al rituale, alla ripetizione regolare di parole e di gesti (Ingjús, 1979, p. 20).

Per questa via, il Cristianesimo, sia detto incidentalmente, ma anche per fornire un'esemplificazione «forte», avrebbe certo conservato, sia pure simbolicamente, il vino, fra gli oggetti fondamentali del suo rituale, ma per sollecitare l'accesso initimo alla trascendenza si sarebbe accontentato della preghiera, della penitenza, del

digiuno, della flagellazione. Sarebbero state queste le «droghe» che la Chiesa di Pietro avrebbe in qualche modo legittimato, quali vie d'accesso preferenziali, ma soltanto nelle occasioni canoniche e solo per gli individui deputati, a una superiore spiritualità e all'incontro con il divino, attraverso i vari stadi di quella condizione di estraneamento, abbandono, ieratica contemplazione, che era pur sempre nei paraggi dell'estasi mistica (o della trance?).

Ma in generale, il Cristianesimo propone una forma assai essenzializzata e soprattutto regolamentata del rituale, uno schema che esclude dalla cerimonia tradizionale ogni forma di alterazione dei sensi. È un tema che Antonio Escohotado ha indagato in maniera assai lucida:

Nelle forme più antiche il rito eucaristico esige un duro digiuno preventivo, come in altri misteri pagani: dopo vari giorni a pane e acqua un bicchiere di vino ha l'efficacia di molti [...]. La formalizzazione del rito eucaristico cominciò riducendo il digiuno a semplice simbolo, per poi riservare il vino al sacerdote (Escohotado, 1997, p. 32-33).

In questo modo, nel mentre si conservava, sul terreno simbolico, un nucleo forte e tipico dei rituali religiosi naturali, l'idea del cibarsi della divinità, quale una delle espressioni più evidenti e suggestive interne allo scenario ed alla logica del sacrificio, allo stesso tempo venivano scartate tutte quelle sostanze che potevano produrre un'alterazione troppo intensa, capace di scardinare l'ordine discorsivo e la disciplina dottrinale istituzionalmente codificate.

La possibilità di «comunione» ordinaria col divino non doveva avvalersi né del delirio, né della produzione caotica di immagini insensate.

Invece di cadere in trance, si esige il voler credere, la pura fede. Benché i sensi non sentano alcuna differenza, prima e dopo aver mangiato l'ostia benedetta, la fede consuma il miracolo di avere Dio in corpo, in forma fisica (Escohotado, 1997, p. 33).

È questo il programma istituzionale di massa della cerimonia, il piano ordinario di ritualità collettiva che la religione di Cristo propone alla sua comunità. Purtroppo, se si riflette sui contenuti allucinatori, di autentica voluttà, di abbandono fisico e mentale, di genere, spesse volte, di tipo orgiastico, erotico, sensuale, quali si manifestano nell'esperienza dei più significativi rappresentanti della tradizione mistica cristiana (Batalle, 1976, pp. 233-63) non è difficile individuare, a latere della regolare e ordinaria configurazione della ritualità, indizi di sopravvenuta, più o meno residuale, delle arcaiche consuetudini estatiche caratteristiche della religiosità primitiva, arcaica, naturale.

Si pensi solo a come S. Teresa descrive le percezioni e le sensazioni della sua esperienza contemplativa:

Gli vidi una lunga lancia d'oro che si terminava in una punta infuocata, e mi parve che egli a più riprese me l'affondasse nel cuore e mi trapassasse le viscere! Allorché me la to-

glieva, mi pareva che mi strappasse anche le viscere lasciandomi tutta infiammata del grande amore di Dio. Il dolore era sì intenso che mi faceva gemere e purluttavia la dolcezza di quell'eccessivo dolore era tale che non mi auguravo certo di esserne liberata... (Baraille, 1976, p. 236).

A questo livello di sollecitazione della percezione sensuale non si deve certo faticare troppo per coglierli il manifestarsi di una dimensione di abbandono estatico, di delirio mistico, il quale dal punto di vista degli effetti concreti prodotti sul piano fisico e psicologico è certamente assai vicino alla tipica dimensione della trance, in questo caso chiaramente connotata, peraltro, da un fortissimo elemento di genere emotivo e sessuale, una componente pulsionale che Marie Bonaparte (Baraille, 1976, p. 236) ebbe a considerare di tipo palesemente organico.

### 1.11 *L'estasi e la trance*

Sarebbe interessante capire se, anche a questo stadio del ragionamento, di fronte a reperti di tal genere e testimonianze di questo tenore, potrebbe essere così disinvoltamente riconfermata quella radicale differenza che, come sostengono alcuni autori, esisterebbe fra l'estasi di carattere religioso, mistico, e la trance indotta dal consumo di sostanze psicotrope. Ma, forse, anche qui Ugo Leonzio non avrebbe, probabilmente, alcuna difficoltà a riproporre i suoi, più o meno sottili, distinguo:

Il problema mistico, comunque, si pone al di là dell'identificazione tra le testimonianze visionarie della tradizione mistica antica e quelle prodotte dalla droga [...] L'esperienza visionaria non è l'esperienza mistica, che è al di là dei contratti. Il rapporto interno-esterno finisce sempre per essere, in qualche modo, un rapporto interno. La circolarità della percezione può essere superata solo in chiave dogmatica o con la sua negazione (Leonzio, 1997, p. 281).

La conclusione di questo ragionamento è in una domanda, che l'autore propone come il più tipico degli interrogativi retorici.

Secondo lo studioso, se l'uso della droga

può raggiungere i risultati della contemplazione profonda, in cui non esiste distinzione fra ciò che una cosa è e ciò che una cosa significa, sarà sempre una fede preventiva a dover situare i significati del Tutto? (Leonzio, 1997, p. 281).

Lo studioso ci pone di fronte, ancora una volta, allo stesso medesimo problema. Anche in questo caso, infatti, Leonzio mette in comparazione due momenti, di natura concettuale totalmente diversa e assolutamente non comparabile. Da un lato vi è l'esperienza visionaria prodotta dalla droga, che viene spregiativamente ridotta al rango di mera manifestazione della percezione soggettiva, dall'altro lato,

netamente separata da essa, viene proposta invece la generale dimensione della fede, capace di evocare e contenere la dimensione di un «tutto», che a suo parere, evidentemente, non può essere illecitamente riassunto e illusoriamente sublimato nella dimensione psicologica del sentire individuale. Almeno per quanto riguarda la prima parte del discorso, e al di là della condivisione o del dissenso intorno al «valore» degli impliciti giudizi qualitativi che esso contiene, il ragionamento si rivela «tecnicamente» corretto.

Il problema è che mentre la visionarietà prodotta dagli stupefacenti è considerata da Leonzio solo un livello deformato della percezione soggettiva (come in effetti è), l'esperienza mistica, invece, viene elevata su un piano totalmente altro, viene proposta come un'esperienza del tutto, posta in una dimensione che si trova al di là della distinzione fra l'io e il cosmo, al di là della frattura fra interno ed esterno, fra soggetto e mondo.

Anche stavolta, purtroppo, Leonzio non motiva in alcun modo l'attribuzione ai due momenti esperienziali di questa così radicale differenza, in altre parole, non spiega e non argomenta affatto il perché di questa oppositiva distinzione, la dà, semplicemente, per presupposta e scontata.

Ma quando, riferendosi di nuovo agli effetti della droga, in palese contraddizione con la radicale negazione enunciata in precedenza, ammette o ipotizza che essa possa generare uno stato di «contemplazione profonda» in cui non esisterebbe distinzione fra essere e significazione, a quel punto francamente non riusciamo a comprendere perché mai dovrebbe soccorrerci una «fede preventiva» a situare correttamente «i significati del Tutto».

Infatti se la droga potesse veramente indurre quella contemplazione profonda, con le caratteristiche totali, «olistiche» e cosmiche che lui pare riconoscerle, allora non sarebbe affatto necessaria, alla sua situazione, né una «fede preventiva» né un credo succedaneo, poiché quell'esperienza non ne avrebbe bisogno: essa sarebbe, infatti, già portatrice di un significato complessivo, di un senso globale, definitivo, ultimo.

Naturalmente, un'esperienza di tal genere, molto probabilmente, non esiste, né nella versione chimica, né in quella mistica, e tutto ciò che noi possiamo discutere, intorno all'esperienza soggettiva umana, sia parlando di droga, sia parlando di religione, non può che situarsi su un versante rigorosamente fenomenologico.

Un contesto teorico, cioè, nel cui ambito qualsiasi esperienza non può che essere valutata a partire dal senso che vi attribuiscono gli individui o le collettività che la sperimentano. Ed è, necessariamente, da qui che bisogna partire per comprendere la sua possibile funzione in una dimensione sociale più ampia. I significati li costruiscono gli individui, così come le pratiche sociali, le credenze individuali e collettive, le fedi, le religioni.

Ci risulta assai difficile pensare a una fede preventiva, in grado di «situare» qualsiasi genere di significati, che non sia, essa stessa, la risultanza di un processo di costruzione del significato. L'analisi di un fenomeno può e deve fondarsi su un

paradigma, con la chiara consapevolezza della possibile transitorietà della sua tenuta, scommettendo sulla sua forza o pagando il prezzo della sua precarietà, ma non può mai dipanarsi a partire da una «verità» presupposta, che si tratti di un pregiudizio, come di una fede.

Fuori da questo ambito, evidentemente, sono percorribili un'infinità di legittimi e rispettabilissimi sentieri, ma una cosa è certa, essi si situano all'esterno dei confini di quell'imperio territorio governato dalla logica del discorso scientifico.

### 1.12 *Il piacere e il male*

In ogni modo, la separazione del mondo mitico e magico dalla religione, l'estirpazione dell'universo delle pratiche divinatorie, esoteriche, oristiche, favorite e indotte dall'uso di sostanze capaci di alterare la percezione, dalla sfera della «moderna» religiosità, non si è realizzata in modo, semplice, automatico, simultaneo. E neppure si è prodotta ovunque. Se guardiamo alla civiltà che si origina nel bacino del Mediterraneo, dobbiamo riconoscere che questo traguardo è il risultato finale e per diversi aspetti certamente incompleto, di una durissima battaglia culturale, del perseguimento di una determinata e attenta strategia, di tipo non secondariamente politico, che si è dipanata anche attraverso violentissimi conflitti e storiche fratture, nell'arco di parecchi secoli. E che si è avvalsa di tutti gli strumenti che poteva usare di volta in volta, sul piano economico, militare, simbolico, normativo e, forse non secondariamente, teorico.

In questo senso, per esempio, alla piena legittimazione del punto di vista cristiano, è risultata assai propedeutica e funzionale quella netta separazione della dimensione dei «piaceri», del corpo, dalla sfera della ricerca intellettuale, della coscienza, che aveva trovato una sua chiarissima definizione già in alcuni fondamentali momenti della filosofia classica.

Il territorio privilegiato, infatti, da cui muove il percorso di analisi, per diversi aspetti pregevole, dell'antropologa Giulia Sissa, è proprio il pensiero greco. Infatti, secondo la studiosa

per quanto anacronistico possa sembrare, l'esperienza della droga avrebbe dato a Platone, e alla filosofia antica, una conferma clamorosa della loro teoria del desiderio. Lo stesso linguaggio, la stessa barriera di metafore – l'abisso, la dipendenza, la ripetizione, la negatività e l'infinito, l'uno accanto all'altro – si rivelano pertinenti tanto per il filosofo, che descrive l'anima come un vaso infranto che l'appetito non cessa di riempire fino all'orlo, quanto per il junky, incessantemente dedotto a riempirsi, a colmarsi (Sissa, 1999, p. 11).

Gli interrogativi ai quali la studiosa vuole rispondere sono tipici e fondamentali. Perché gli individui si abbandonano all'uso di determinate sostanze? Che genere di gratificazioni ne ricavano e per quanto tempo? La soddisfazione ottenibile at-

traverso gli stupefacenti è un vero piacere? E se lo è, in che modo e in che forma, finisce per tramutarsi nel suo contrario, in una condanna, in una sofferenza, in una schiavitù? Su questo piano la Sissa propone una serie di riflessioni di estremo interesse sulle quali risulterà probabilmente utile ritornare anche in altra parte di questo lavoro.

Ciò che ci interessa indagare qui è, invece, lo statuto teorico di fondo che l'antropologa attribuisce alla generale dinamica del rapporto che gli individui intrattengono con *Il piacere e il male* della droga. Bisogna dire che la riflessione della Sissa, pur rivolgendosi in generale alla dimensione del consumo di droga, finisce, nei fatti, per farla coincidere con l'immagine dell'abuso devastante della sostanza.

Il consumatore che lei ha davanti agli occhi è sostanzialmente il drogato della letteratura, nella proposizione della sua più estrema proiezione idealtipica, l'immagine di assuntore a cui lei guarda e chiaramente quella caratterizzata in senso più estremo: il dipendente, lo schiavo, il tossico.

Figure antropologiche e sociali sostanzialmente interne allo scenario della modernità, la cui dimensione è, però, a suo avviso, meglio interpretabile, proprio a partire da categorie di analisi, e corrispondenti metafore, prodotesi nella scena della classicità filosofica antica, benché si tratti di un'epoca e un contesto culturale, nel quale l'uso di droghe, la tossicomania nel significato che noi tipicamente attribuiamo all'espressione, erano semplicemente immaginabili. L'analisi di Platone intorno alla struttura del desiderio è il punto di partenza della Sissa e la chiave di volta di tutto suo itinerario di riflessione.

### 1.13 *Desideri insaziabili*

L'immagine platonica della «giara sfondata» è, infatti, un leitmotiv ricorrente in tutto il lavoro dell'antropologa. La fisicità del drogato, il corpo del tossico è come quei recipienti che «non si possono mai colmare perché sono, letteralmente, sfondati, sballati, in sbalzo» (Sissa, 1999, p. 11).

L'autrice richiama l'attenzione sul fatto che «l'idea di *défoncé* [da *défoncer*, sfondare] corrisponde a quella di "sballo" nel gergo italiano delle tossicomanie. *Défoncé* equivarrà quindi a fatto, sballato, e *se défoncer* a farsi sino allo sbalzo» (Sissa, 1999, p. 161). Ben oltre la fascinazione, che suscita il gusto, tipicamente laciano, del gioco e della scommessa sui significanti, il ragionamento di Giulia Sissa merita di essere approfondito seriamente e preso in esame con grandissima attenzione.

Dunque, la natura e l'immagine del drogato è quella di una soggettività, preda della «brama», di un appetito insaziabile che deriva da una «parte desiderante della nostra anima che ha il fondo bucatto» (Sissa, 1999, p. 10), un recipiente sfasciato, che viene continuamente colmato e che continuamente si svuota. Posta in que-

sti termini, sembrerebbe una modalità non dissimile da quella che governa, generalmente, il meccanismo dell'assimilazione del cibo.

E infatti, i due dispositivi, grazie alla mediazione del modello platonico, sono collegabili:

Il nostro corpo si accompagna a un'anima. Una psiche composta, le cui parti si distribuiscono in diverse sedi corporee. L'anima ha un'anatomia, in rapporto con l'anatomia somatica. Non sarà una sorpresa constatare che la parte desiderante di essa si situa fra il diaframma e l'ombelico, cioè nel ventre. Qui si colloca la mangiatoia cui attinge il corpo intero. Qui ha sede l'anima appetitiva, quella che fa provare i desideri di cibo, di bevande, di sesso, di denaro. Bestia selvaggia, insensibile alla persuasione (Sissa, 1999, p. 45).

Benché l'anatomia del corpo abbia fatto, dall'epoca di Platone ad oggi, diversi passi avanti, con l'anatomia dell'anima, purtroppo, siamo ancora abbastanza impanianati. E se Giulia Sissa non si sorprende che la parte desiderante di essa si situi nel ventre, noi potremmo al massimo avanzare qualche riserva, ma non possiamo alcuno strumento per svolgere una seria confluazione di tale ipotesi.

In ogni modo, i fenomeni governati dall'anima appetitiva non soggiacciono completamente alla stessa logica, infatti «mentre il corpo, intelligentemente plasmato dal dio artefice, riesce a nutrirsi a intervalli regolari, l'anima appetitiva non si ferma un momento. Il desiderio le appartiene, e il desiderio è insaziabile» (Sissa, 1999, p. 45).

Qui sorgerebbe già un primo problema, poiché se il «dio artefice» è colui il quale ha plasmato così intelligentemente il corpo, attribuendogli un funzionamento tanto armonioso, da garantire la sua attitudine di nutrirsi a «intervalli regolari», chi avrebbe mai «plasmato» l'anima appetitiva, e in una forma così squilibrata e selvaggia da condannarla ad una bramosia inappagabile?

Al di là di questa obiezione, fin troppo ovvia, resta da chiedersi: ma è poi vero che il rapporto con il cibo si manifesta, sempre e in ognuno, in una forma così «regolare»? Naturalmente, la risposta è: no.

Sappiamo bene quanti individui, nel nostro tempo, ma anche all'epoca di Platone, avessero un rapporto assolutamente squilibrato, all'insegna dell'asceti o della voluttà, della rinuncia, come dell'eccesso, col cibo, con le bevande e naturalmente con la sessualità. Ma, da questo punto di vista, l'idea secondo la quale questi piaceri, questi desideri, siano insaziabili, deve essere seriamente indagata.

Ora, o l'insaziabilità riguarda l'esigenza che a intervalli, più o meno regolari, si debba ripetere l'esperienza, come del resto avviene, a certi stadi di assuefazione, con diverse droghe, che si debba, cioè, riempire di nuovo l'otre che ormai si è svuotato, e allora in questo caso, essa non può che riferirsi anche, senza alcuna distinzione, al meccanismo regolare della nutrizione che è fondato esattamente sul medesimo principio di riempimento e svuotamento; ma allora, in tal senso, vorrebbe dire che il corpo stesso è stato plasmato dal dio artefice come un meccanismo inappagabile. E che la possibilità e la dimensione dell'appagamento sarebbe, per sua natura, di carattere parziale, episodico, transitorio.

Oppure, l'insaziabilità si riferisce solo e semplicemente alla possibile irregolarità, alle distorsioni che si possono soggettivamente manifestare, nell'esplicazione delle varie modalità, mangiare, bere, fare sesso, fare soldi, prendere droghe che si orientano alla soddisfazione dei «desideri appetitivi». In questo caso la responsabilità della distorsione sarebbe da attribuire interamente a un'opzione dell'io, quindi a un moto dell'anima stessa, (di chi altri se no?), che orienterebbe il comportamento in una direzione impropria, deviante, innaturale. Sarebbe la soggettività, la psiche, la mente, il pensiero, tutto quello che nella scena teorica «classica» potremmo certo chiamare l'anima, a disvelare, in maniera inequivocabile, la sua natura insoddisfacibile, inappagabile, insaziabile. L'anima sarebbe, dunque, insaziabile, non il corpo.

Ma questo tema dell'insaziabilità va approfondito anche da un altro versante. L'idea di Platone è nota, i piaceri veramente raggiungibili, le forme di godimento autenticamente sperimentabili, sono solo quelle pure, quelle di carattere intellettuale, quelle che non dipendono, insieme e nello stesso tempo, dall'anima e dal corpo, questo perché, mentre la scienza è misura, moderazione, equilibrio, le delizie non intellettuali, invece, comportano violenza e dismisura, sono suscettibili di grandezza, di intensità, di frequenza, di rarità. In questo senso

quando spiega perché i godimenti non matematici manchino in modo congenito di litemite, Platone introduce il desiderio. Il procedimento è il seguente: tutto ciò che riguarda contemporaneamente l'anima e il corpo è caratterizzato dall'illimitato. Perché? Perché i piaceri che dipendono dall'anima e dal corpo sono sempre impuri, piaceri e dispiacere in essi si mescolano sempre [...]. Un piacere puro, anche infinitesimale sarà più piacevole – perché autenticamente e solamente piacevole – di un godimento immenso frammito a dolore. Il miscuglio con la sofferenza modifica la valutazione quantitativa del piacere, la sua forza, la sua durata. Quando è impuro un piacere non è più tale (Sissa, 1999, p. 53).

Da questo punto di vista la concezione di Platone, pur nella sua originalità, rivela quanto sia cospicuo il suo debito con il pensiero del maestro. E non sorprende che Giulia Sissa chiami in causa anche l'idea socratica intorno all'eudaimonia, al modo col quale l'uomo può conseguire la vera felicità. Essa non si realizza, evidentemente, assecondando perennemente i desideri, ma dando agli stessi un ordine e un controllo:

L'uomo che segue le sue inclinazioni non è cattivo, è soltanto infelice. L'impressione che prova, quella di accumulare momenti di godimento ogni volta che crede di star comandando un vuoto, è oggettivamente ingannevole. Il gaudente non sa che non gode. Il filosofo gli rivela appunto che non riuscirà mai a raggiungere lo stato a cui tende, perché non si tratta di uno stato, cioè di una durata, magari breve, ma apprezzabile. Si tratta solo di un istante [...]. Occorre capire che la felicità si situa nel registro dell'abbondanza e non in quello dell'ancora (Sissa, 1999, p. 50).

1.14 *Il gaudente e il saggio*

Sulla scorta di queste premesse l'autrice ha buon gioco a chiamare di nuovo in causa Platone, il quale mette a confronto due generi di vita. Uno quello del saggio «sempre pago e soddisfatto di quello che si trova ad avere [...] che possiede giare ben sigillate, zeppe di cibi preziosi e non ci pensa più» (Sissa, 1999, p. 51). L'altro quello dello stolto, del supposto gaudente, che vive la sua vita come perenne rinunciamento, dove ogni godimento si perde nella corrente, in un «flusso inafferrabile, irreversibile, che non conosce mai sosta», dove il concetto di continuità svanisce, dove il solo «sempre» disponibile è composto di

una serie di istanti che si succedono in una durata puramente negativa, di pura perdita, di spreco, di spreco. Di questo «sempre» inappropriabile sono fatte l'eternità del supplito infernale, come pure la quotidianità degli uomini di desiderio (Sissa, 1999, p. 51).

Ed è per questa via che i due percorsi attorno ai quali la riflessione di Giulia Sissa si dipana, tendono a convergere: «Il tempo della droga e quello del desiderio platonico si congiungono» (Sissa, 1999, p. 57). Entrambi derivano da un appetito incontrollabile, da un eccesso di brama che travolge ogni misura:

Il desiderio di droga si mostra impetuoso, urgente, dispoitico. È talmente insaziabile, talmente smisurato e onnipotente, che rende il piacere impossibile. Si vuole sempre, sempre di più e questo volere, questo bisogno invade progressivamente tutta la sfera dell'esperienza, il prodotto inietato, ingerito o inalato, scorre in un flusso permanente, in una fluidità che raffigura il tempo stesso nella sua perdita (Sissa, 1999, p. 57).

Ora, a questo punto bisogna stare molto attenti, perché lo schema analitico e interpretativo di Giulia Sissa, come si è visto, finisce per incardinarsi, forse in modo del tutto spontaneo, a una valutazione, peraltro anche legittima e condivisibile, che però è essenzialmente un punto di vista morale, un giudizio di valore. In questo senso il problema non è quello di essere d'accordo o no con l'esito «critico» del suo itinerario argomentativo, ma di discuterne la plausibilità e la rispondenza sul terreno della sua processualità discorsiva e scientifica.

Ora, da questo punto di vista, sostenere l'inappagabilità, cui è irrimediabilmente condannato il desiderio non intellettuale, in contrapposizione alla soddisfazione conseguibile soltanto dedicando la propria vita all'obiettivo della conoscenza, alla ricerca della verità, alla filosofia, cioè a quella dimensione delle cose intelligibili, unico sentiero percorrendo il quale «l'anima conosce la sazietà» (Sissa, 1999, p. 75), significa operare un vero e proprio ribaltamento della realtà effettuale delle cose.

Si tratta di un gravissimo limite teorico che sarebbe vile imputare a una riflessione «classica», generosamente e ambiziosamente impegnata, con una disponibilità di strumenti scientifici tanto limitata, a sviluppare, addirittura, un'atomia dell'anima e una decostruzione della struttura del desiderio, ma francamente la

tardiva comunione, nell'emeneutica contemporanea, con certi punti di vista è meno comprensibile e forse neppure giustificabile.

La realtà delle cose, infatti, si mostra in modo esattamente opposto ed inverso, rispetto a quello che Giulia Sissa ci propone, sulla base della sua interpretazione.

Sono i «desideri appetitivi», le funzioni e i bisogni legati al corpo, che possono sperare in una qualche sia pur transitoria e parziale soddisfazione, non il movimento dell'anima, le ambizioni dell'intelletto, il percorso della conoscenza, la ricerca della verità, che sono, per loro intrinseca natura, proiettati verso una direzione e un percorso infinito, interminabile, perenne.

Se è immaginabile, anche una sola eventualità, che esista una possibile soddisfazione dei desideri, questa non può che riguardare esattamente quei desideri appetitivi, in cui le bramosie del corpo si contaminano con le ambizioni dell'anima.

In primo luogo perché è in questa sfera, direbbe la scienza economica, che viaggia la legge dell'utilità marginale decrescente. Quel meccanismo in virtù del quale la prima bistecca, portata in tavola, quando sono affamato, ha per me un grande valore, la seconda così e così, la terza ne mangio solo un pezzettino e la quarta è meglio che il cameriere se la porti indietro, perché sono già pieno, appagato, soddisfatto, e la fame mi ritornerà solo molto tempo dopo.

Naturalmente, se mi portano in tavola la Sachertorte di cui vado matto posso sforzarmi di più e tentare di mangiarne fino a quattro fette, ma oltre non è possibile, non ci riuscirei in nessun caso, per ovvie ragioni.

Chi si ingozzasse al di là di un certo limite, rischierebbe un serio malessere, una congestione, che potrebbe provocare anche la morte, o nel migliore dei casi, una brutta indigestione. La stessa cosa vale per le bevande, soprattutto quando sono alcoliche; ovviamente, ma anche i bevveraggi più innocui possono essere ingeriti non oltre una certa soglia.

E, su un piano forse poco suggestivo, dal punto di vista letterario, ma assolutamente fattuale, lo stesso ragionamento vale per la droga.

Persino il tossico più incallito non si può iniettare droga oltre una certa quantità. Giulia Sissa avrà certamente sentito parlare dei decessi per overdose. In quei casi è evidente che i buchi, le falle, per quanto ampie, nel fondo della «giara», non sono stati sufficienti a smaltire, in tempo utile, l'eccessiva quantità di siero iniettata nell'otre.

Dunque è proprio quando è chiamato in causa il corpo che possiamo immaginare l'esistenza di un limite, di una soglia, di un livello di soddisfaccibilità e appagamento possibile del desiderio.

Persino, evidentemente, quando esso riguarda il desiderio sessuale, nel contesto del quale, identicamente, oltre una certa soglia di appagamento, insorgono dei vincoli, dei limiti fisici, oltre i quali diviene difficilmente praticabile. Anzi il problema principale, da questo punto di vista, non è tanto relativo al fatto che i piacere del corpo siano inappagabili, ma alla realtà effettuale che la loro frontiera di sod-

disfacilità si sposta spesso in avanti, si «complessifica» proprio in quanto essi sono, quasi sempre, contaminati da fattori culturali, simbolici, intellettuali.

È questo che ci spinge, forse sublimamente, a pensare che da qualche parte può esserci una pietanza più gustosa che vorremmo certo assaggiare, o una donna più affascinante con la quale vorremmo fare l'amore, o una droga più inebriante che certo non ci dispiacerebbe provare.

Non è la contaminazione da parte delle pulsioni fisiche, la distorsione prodotta dalla ingombrante presenza del corpo a corrompere la purezza dei desideri, piuttosto, a rendere la faccenda più problematica, a complessificarla di gran lunga, è, invece, proprio la spinta e la sollecitazione intellettuale, la perversione della coscienza, il moto dell'anima.

Al contrario, è proprio l'appropriazione di beni materiali, invece, lo stoccaggio di valori non commestibili, l'accumulazione di danaro, che, purtroppo, Platone colloca, del tutto impropriamente, fra i desideri dell'anima appetitiva, che può continuare all'infinito, senza produrre né indigestioni, né stanchezza, né overdose.

Se ciò può accadere è per una sola ragione: perché anche la brama di danaro, identicamente al desiderio di conoscenza, alla ricerca della verità, è una delle forme di tensione intellettuale, o di nevrosi secondo i punti di vista, più pure, nel senso platonico, fra tutte quelle che si conoscono.

Quale rapporto col corpo potrà mai intrattenere, infatti, l'attitudine, così caratteristica per tanti individui, di ammassare danaro in una quantità estranea a qualsiasi ipotesi presente e futura del soddisfacimento di bisogni? Come spiegare una modalità di questo genere, comune a tanta gente, e potenzialmente, forse, alla parte maggioritaria delle persone, se non collocandola nella sua giusta dimensione di pulsione squisitamente intellettuale?

Potremmo, non so quanto plausibilmente, leggere in un tale comportamento una peculiare caratterizzazione mentale, una deformazione psicologica, uno squilibrio di ordine addirittura patologico, ma in questo senso dovremmo sottolineare, ancora più nettamente, la sua natura di fenomeno dal carattere squisitamente psichico, intellettuale.

Certo, forse si tratta, seppur solo in parte, di una provocazione, ma, è solo fino a un certo punto, una forzatura sul piano teorico.

Si può forse negare che, a differenza dei desideri del corpo, i quali come abbiamo visto incontrano un limite, il bisogno di ricercare la verità (o il danaro) può essere illimitato, il percorso della conoscenza può essere senza fine, l'indagine del cosmo, l'esplorazione della realtà delle cose possono continuare in modo perenne, così come persino l'analisi della propria universo psichico può essere, come avrebbe detto il saggio Freud, «interminabile»?

E il vero filosofo, che sa di non sapere, deve forse interrompere il suo cammino di conoscenza, è forse disposto a questa rinuncia? E se non lo fa, non è forse anche

lui soprattutto lui, condannato a un desiderio insaziabile? Come giustamente annota Giulia Sissa, è lo stesso Platone a sospettarlo e persino ad ammetterlo:

Se un uomo è pienamente disposto ad assaporare tutte le scienze, si da volentieri allo studio e profondo in esso un ardore insaziabile, non avremmo forse ragione di chiamare quell'uomo filosofo? (Sissa, 1999, p. 74).

Avremmo pienamente ragione.

### 1.15 La droga al margine del caos

Ma avendo ragione su questo punto, riveleremo anche gli avvertimenti e le stridenti contraddizioni dell'intero ragionamento. Una contraddittorietà che Giulia Sissa non può, certo, riuscire né ad occultare né ad attenuare, avvalendosi della tesi che fa derivare l'identità del filosofo «insaziabile» da vocazioni eccezionali, le quali, per manifestarsi, richiedono una severa disciplina e un'educazione, molto diversamente «dall'avidità originaria e autonatica» (Sissa, 1999, p. 75) posseduta dai desideri di natura non intellettuale.

Postulare, ma senza in sostanza argomentare, che la filosofia non è, e non può essere, una droga, e che non possiamo quindi «applicare le metafore del godimento impossibile e del piacere insaziabile all'attività intellettuale» (Sissa, 1999, p. 71), semplicemente perché alla filosofia «bisogna aggrapparvisi» (Sissa, 1999, p. 72), è come immaginare Giulia Sissa acquattata o avvinghiata alle spalle di Platone e questi nascosto dietro un suo dito.

Ma, ora che il ferro è sufficientemente piegato dall'altra parte, possiamo dichiarare che il nostro fondamentale, sincero e più fiero proposito era semplicemente di raddrizzarlo.

Così come non crediamo affatto all'esistenza di pulsioni, dell'anima, che possano esprimersi unicamente attraverso una dimensione «appetitiva», ovvero semplicemente attraverso i desideri fisici, allo stesso modo non riteniamo possibile l'esistenza di tensioni di tipo intellettuale estranee alla sfera del corpo.

Una separata meccanica di questo genere può giustificarsi solo quale tragica conseguenza della persistenza e della perniciosità dello schematismo di una visione dualistica, di una dicotomia che da alcuni momenti del pensiero greco, passando per Cartesio, arriva fino a noi.

Fra corpo e mente, fra materia e spirito, posto che si possano ancora usare in questo modo, le parole e le categorie teoriche, dopo tutto quello che è accaduto nel pensiero del Novecento non vi è né un rapporto di separazione, né una dinamica di causa ed effetto, né una dialettica.

Si tratta di due polarità di un medesimo sistema, fra le quali esiste una relazione di feedback, due livelli, solo parzialmente e apparentemente distinti, partecipi

di una stessa organizzazione, interamente governata dal meccanismo della retroazione. E non si tratta semplicemente di un feedback negativo, di quelli rivolti puntualmente a preservare l'equilibrio, a conservare l'omeostasi, si tratta invece di un feedback positivo, di quelli capaci di generare trasformazione, mutamenti, evoluzione dei sistemi, in dimensione micro e macro (Gandolfi, 1999, pp. 30-36).

In questo senso risulta molto discutibile la tesi, come abbiamo visto «centrale», nell'itinerario platonico, che è anche alla base del discorso di Giulia Sissa, per la quale, la qualità, la virtù, la saggezza dello scienziato, coinciderebbero, sempre e ineluttabilmente, con la moderazione, con i sentirsi «sempre pago», con l'aneddotizzazione dei desideri, degli eccessi, con la distanza più assoluta, la ripulsa più netta e radicale delle logiche dello spreco, dell'abbandono, della «pura perdita».

Come si fa a trascurare così disinvoltamente il fatto che tante volte, nella storia, è stato proprio un eccesso a spingere, sollecitare, accompagnare, praticamente, quasi tutti i progressi e i salti evolutivi della vicenda umana?

Come si fa a non capire che è stato il «desiderio» di trascendere la limitatezza e la finitudine del corpo a spingere la «creazione» di ogni genere di macchine, dispositivi concettuali o tangibili, materiali o simbolici, dal mito al media, dagli utensili, alle religioni? Che è stato il «desiderio» di svincolarsi dall'imperativo della riproduzione a inventare l'eroticismo? Che è stata l'ambizione di andare oltre la pura ed elementare soddisfazione dei bisogni a dare vita all'accumulazione economica, così come pure all'arte (non solo) culinaria?

Non è solo la moderazione, l'equilibrio, la continuità, che ci rende umani, ma anche la discontinuità, la rottura, la trasgressione. L'uomo è tale non solo e semplicemente in quanto creatura dotata di capacità razionali, ma anche in quanto è, come direbbe Morin (1974) «un animale dotato di ragione», capace cioè, di rompere regolarità, scatenare perturbazioni, attivare dinamiche destabilizzanti, inusuali, eccentriche. E lo spreco, l'eccesso, la trascendenza, la devianza, la dissipazione, il dispendio, lo sballo, la *défonc*, come la chiama Giulia Sissa, e la *dépen*, come, negli anni Trenta l'avrebbe chiamata Georges Bataille, rappresentano fattori fondamentali di questo processo storico, culturale, antropologico (Bataille, 1972).

Una parabola epocale umana, terribilmente umana e quindi sociale, nella quale si iscrive, storicamente e a pieno titolo la droga, quale complesso dispositivo, posto esattamente al «margine del caos», alla frontiera fra la «cura» e la volontà, fra il farnacco e il gioco ludico, fra il medicamento e il «paradiso (artificiale)».

Il problema fondamentale che abbiamo davanti nella nostra analisi del fenomeno droga, a tutti i livelli, lungi dall'essere semplicemente connesso al suo manifestarsi come eccesso nella sollecitazione del corpo, come esuberanza nella stimolazione fisica, è anche e contemporaneamente, nel fatto che esso si manifesta come dispositivo chiave, di snodo, di frontiera, con la scena delle alterazioni del mentale.

Ovvero nel fatto che esso si mostra integralmente interno anche alla sfera sia della individualità psichica, sia dell'immaginario collettivo, come percorso variamente connesso al contesto e all'avventura della ricerca, della conoscenza e della

trascendenza, come modalità squisitamente voluttuaria, come ricerca del piacere e del godimento, fisico e psicologico, ma anche e contemporaneamente come spertimentazione, trasgressione, devianza ed eccesso sul terreno intellettuale.

Ed è esattamente in questa dimensione complessa, ambigua, plurale, contraddittoria che il fenomeno droga si è presentato sulla scena sociale e culturale delle civiltà antiche. È in questo quadro che la droga è stata considerata di volta in volta, alternativamente (ma in molti casi anche contemporaneamente), una medicina o un prodotto voluttuario, un lenimento del dolore o uno strumento di piacere, un attrezzo funzionale alla definizione e alla tenuta dell'ordine sociale, o un dispositivo orientato alla sua destabilizzazione, un dono di dio, o un veleno portato dal demone.

Per un arco storico molto ampio, insomma, la droga ha costituito, per vari aspetti, uno fra i territori più visibili della strutturazione simbolica, della definizione degli orizzonti culturali e dei valori, delle opportunità o dei vincoli, dei sistemi sociali. Una centralità che si è espressa sia quando il «farnacco» ha svolto la sua funzione come meccanismo di integrazione, sia quando la droga si è proposta come dispositivo o sintomo della rottura e della lacerazione di un ordine, quando ha costituito la scena di un conflitto, il territorio di una scelta e di una decisione, sul piano culturale e politico; in ogni caso, ha rappresentato un ordigno, concreto e immaginario, in rapporto alle cui possibilità di governo si sono generate e scontrate, declinate e corrette, non poche delle direzioni e degli orientamenti, dei significati sociali, delle finalità e delle strategie, perseguite di volta in volta, dai vari sistemi, non solo nel contesto della modernità, ma già nella grande parabola storica delle società tradizionali.

## Capitolo secondo Le tradizioni della droga

### 2.1 *L'influenza della droga sulle culture*

Nelle pagine precedenti abbiamo indagato la «funzione» della droga, partendo innanzitutto dalle potenzialità che ha espresso nella generale dimensione biologica, quale attrezzatura naturale a disposizione degli organismi viventi, per operare delle possibili «rotture» rispetto alla rigidità di modelli comportamentali geneticamente programmati caratteristici del mondo animale. È principalmente in questo senso che ci siamo avvalsi dell'importante e centrale concetto di «deschematizzazione».

Successivamente, sviluppando l'analisi del fenomeno nel contesto precipuamente umano e sociale abbiamo individuato nel consumo di psicotropi una consuetudine universale, un generale meccanismo del comportamento, un «fatto sociale» che ha variamente fornito contributi decisivi alla costruzione del mondo magico e rituale caratteristico della banda di cacciatori e raccoglitori nomadi, soprattutto, quindi, nell'ambito delle dimensioni religiose «naturali» tipiche dello sciamanesimo; ipotizzando come proprio attraverso l'evoluzione della spiritualità primitiva si siano generate più avanzate «razionalizzazioni» dell'universo del sacro, fino all'avvento dei sistemi religiosi istituzionali; accompagnando e condizionando, per questa via, l'articolazione e lo sviluppo dell'intera organizzazione societaria, del sistema sociale.

In tale quadro argomentativo, evocando una categorizzazione di stampo marxiano classico, sembrerebbe che le droghe abbiano funzionato come dispositivo capace di condizionare e influenzare, almeno in origine, la costruzione di una delle più caratteristiche tipologie di «sovrastruttura» sociale, quella religiosa.

Si tratta di un'idea che è possibile incontrare in vari ambiti della riflessione scientifica e che non è priva di un suo grado di plausibilità. Secondo alcuni studiosi, infatti, sarebbe stata proprio la differente disponibilità di sostanze psicotrope nell'habitat dei vari gruppi umani a fornire orientamenti e caratterizzazioni nella costruzione delle diverse tipologie di religione e per questa via, a influenzare contestualmente la genesi e l'elaborazione dei differenti orizzonti culturali.

È un indirizzo di ricerca dal carattere per molti versi razionale, affine all'impianto culturale che è alla base della riflessione di Marvin Harris intorno alle precondizioni di carattere materiale, ai presupposti strutturali – cibo, risorse, habitat – che hanno influenzato la genesi dei diversi orizzonti culturali, simbolici, rituali, religiosi, emersi nelle differenti aree geografiche (Harris, 1984).

È sostanzialmente in questo scenario teorico che si colloca il punto di vista sostenuto da Henri Margaron, ed è proprio sulla base di tali presupposti che, a suo parere, si può valutare in quale misura i rituali religiosi, fattori centrali nella elaborazione di pressoché ogni cultura umana, siano stati condizionati dagli esiti prodotti sulla psiche e sul comportamento dall'uso delle principali sostanze psicotrope, a disposizione delle diverse comunità e delle loro leadership culturali e simboliche.

In questo senso non si può escludere che gli effetti delle sostanze psicotrope, fonte alle comunità dagli stregoni, costituendo i soli fattori manifesti, percepibili e sperimentabili, concretamente, del loro esoterico sapere e del loro potere soprannaturale, abbiano potuto agire nel senso di fornire livelli di legittimazione collettiva ai maghi e ai sacerdoti, oltreché un certo grado di credibilità alle interpretazioni di tanti fenomeni incomprensibili, inspiegabili e misteriosi dell'esistenza, così come delle, generalmente suggestive, «letture» del reale, da essi proposte.

Avendo ogni pianta effetti specifici, diversi l'una dall'altra, non vi è dubbio che la loro presenza in determinate regioni abbia orientato l'organizzazione dei riti e quindi influito sugli aspetti culturali delle società ivi sviluppatesi. Per esempio, contrariamente a quanto avveniva nelle religioni del bacino del Mediterraneo, l'induismo o il buddismo dovevano privilegiare l'introspezione alla trance o alle varie esperienze catartiche: ciò parrebbe collegato al fatto che la cultura della canapa e del papavero è stata preponderante nei paesi dell'Asia orientale, mentre quella della vite lo è stata in quella propagata nell'Asia che oggi chiamiamo Europa (Margaron, 2001, p. 15).

Ora, senza respingere il possibile valore esplicativo di questa asserzione, nelle pagine successive dovremo anche operare un discreto grado di ribaltamento dell'asse di questo modello argomentativo e causale.

Nella parabola storica della droga, soprattutto interna alle società tradizionali, ma anche a quelle moderne, dovremo, cioè, fare i conti non solo con il tema del condizionamento materiale operato dalla droga sulla cultura, ma anche e non secondariamente con la questione che attiene al ruolo esercitato dalle istituzioni nei confronti della droga, cioè dalle regole, dalle compatibilità, che i sistemi di valore, le culture, i modelli di organizzazione sociale, hanno applicato, di volta in volta, in rapporto all'uso delle differenti sostanze con le quali essi hanno variamente interagito sul terreno sociale.

Non vi è nessun motivo per il quale, questo parziale rovesciamento della prospettiva ermeneutica, debba costituire un motivo di sorpresa o rivelare una con-

tradizione. Come abbiamo già detto, uno schema analitico monodimensionale e rigidamente ancorato a una logica lineare e unidirezionale di causa effetto ci è di aiuto assai scarso nella comprensione del fenomeno droga, e forse di qualsiasi altro «fatto sociale», soprattutto in rapporto alla sua periodizzazione, a quelle modificazioni di stato nel corso del tempo, cui il modello *cibernetico* attribuisce un'importanza fondamentale nell'ambito di ogni sistema autoregolativo (Bateson, 2001, p. 364). Una tensione di carattere autogenerativo, autoriflessivo, autopoietico, che Luhmann (1983) molto opportunamente identifica quale caratteristica essenziale anche del sistema sociale umano.

È una questione che chiama, generalmente, in causa i fondamenti stessi e il metodo delle scienze sociali, poiché, per dirla con Bateson

nella storia dell'essere umano vivente, l'ontologia e l'epistemologia non possono essere separate. Le convinzioni (di solito inconse) dell'uomo sul mondo che lo circonda determinano il suo modo di vederlo e di agirvi, e questo suo modo di sentire e di agire determinerà le sue convinzioni sulla natura del mondo (Bateson, 2001, p. 362).

E questo meccanismo modificherà, ineluttabilmente, la funzione che, un mese, un anno, un decennio, può esercitare in diversi contesti, anche quando tali differenze sono state generate proprio dalle trasformazioni che esso stesso ha prodotto in precedenza. Ancora una volta, soprattutto nella prospettiva diacronica, deve venirci in soccorso il concetto di *retroazione*, il feedback, quale dispositivo euristico fondamentale all'interno di una generale metodologia di analisi dal carattere «complesso». D'altra parte, nel contesto della sua elaborata riflessione evolutivista, Jacob (1971) ha mostrato con estrema evidenza come, al mutare dei livelli di complessità degli organismi biologici, devono cambiare anche i criteri attraverso i quali interpretiamo le loro relative logiche di funzionamento. Siamo seriamente persuasi che un atteggiamento del genere sia utile ed opportuno anche a proposito della trasformazione dei modelli di società, ai cambiamenti dell'organizzazione sociale e all'indispensabile mutamento che devono subire anche i suoi principi interpretativi.

## 2.2 La genesi del controllo istituzionale

Su queste basi epistemologiche risulta certamente più agevole comprendere perché, fino a un certo stadio dell'organizzazione sociale umana, possano, forse, essere stati gli psicoattivi a fungere, almeno per certi aspetti e in una certa misura, da variabile indipendente, nel processo di organizzazione delle «sovrastrutture» societarie, mentre quando queste raggiungono un determinato stadio di articolazione e complessità, quando conseguono una relativa autonomia o tendono a ristrutturarsi in modo più organico ai differenti livelli di sviluppo, quando la reli-

gione, il rituale, la norma sociale, la legge, tendono a riconfigurarsi autonomamente, o in rapporto alle compatibilità connesse ai livelli raggiunti di nuova e più avanzata organizzazione produttiva e sociale, siano proprio queste, le istituzioni sociali organizzate, a dettare le regole, le limitazioni, i confini, i modi, i vincoli che disciplinano il comportamento collettivo, e nel suo ambito anche il decisivo fenomeno dell'alterazione fisica e psichica prodotto dall'uso delle sostanze psicotrope.

Certo, anche nella società di caccia e raccolta, il consumo di droghe non era del tutto estraneo a qualche forma di normativizzazione: possiamo agevolmente sostenere, infatti, che esso era, in molti casi, pianificato, organizzato e guidato dalle leadership spirituali, dagli sciamani. Anche in quel contesto vigevano regole e prescrizioni, soprattutto e comprensibilmente, rivolti a governare, attraverso l'esperienza dell'uomo della medicina, avvalendosi del *know how* di cui era detentore, il dosaggio e le tecniche nell'assunzione del farmaco, limitando così i possibili pericoli di un suo uso maldestro e incompetente.

Ma, tali vincoli, costituivano criteri prevalentemente tecnici, operativi, di conoscenza, orientati a disciplinare le modalità e la scansione di un consumo di sostanze psicotrope sostanzialmente, generalmente e ordinariamente riconosciuto dalla comunità, integralmente omogeneo all'habitat culturale del gruppo.

In un tale contesto anche la distinzione fra ricerca dell'ebbrezza e adozione di cure, fra il piacere dell'euforia e l'adozione di rimedi medicamentosi, risulta assai sfumata. Infatti, i «mediatori» magici fra la realtà terrena e il mondo degli spiriti, gli sciamani, gli stregoni

attraverso la conoscenza del *rimedio*, hanno la capacità di aggregare attorno a sé il gruppo, possono aiutarci con sostanze stupefacenti o allucinogene, tali da dilatare il mondo percettivo e rendere gli altri partecipi di questa dilatazione. La droga fa parte del mondo naturale e il limite fra questa e il farmaco è difficilmente definibile. Un'erba, un fungo o una radice, che hanno poteri euforizzanti o stimolanti di fronte alle fatiche e al peso del clima, sono *farmaci* e insieme *droghe*, ma sono soprattutto rimedi naturali utilizzati in modo immediato, in risposta ad esigenze e aspettative che nascono dall'uomo, dalla sua sofferenza e dai suoi bisogni, dai suoi desideri e dai suoi miti. In tale contesto il problema dell'assuefazione o della dipendenza non esiste in quanto farmaco e droga sono entrambi controllati dalla cultura del gruppo di cui sono uno degli elementi (Nagar Basaglia, 1979, p. 40).

Il consumo di droghe costituiva, insomma, in quelle elementari aggregazioni societarie, una pratica che godeva della sostanziale e diffusa accettazione collettiva, della generale legittimazione, nell'ambito del costume tipico delle diverse comunità e si mostrava completamente interna al loro immaginario sociale.

Con l'avvento delle società stanziali, con l'avvio della grande epopea delle civiltà agricole, prende il suo avvio, invece, un diverso percorso storico, nel quale le

Forme di disciplinamento, per certi versi spontanee, naturali, nei confronti dell'uso di droghe, che in precedenza venivano automaticamente esercitate dal semplice e generale meccanismo rappresentato dall'omogeneità culturale del gruppo sociale, non risultano più sufficienti.

Con l'accrescimento del grado di differenziazione, con l'aumento di complessità sociale che questo inevitabilmente comporta, l'esercizio del controllo sul consumo delle sostanze psicoattive (come su ogni altro comportamento sociale) tende, progressivamente a istituzionalizzarsi.

In altre parole, la pratica sociale dell'impiego di droga si appresta ad essere, generalmente, regolamentata e, talvolta, rigidamente sottoposta alle ragioni della legge; non solo in relazione ai tempi, ai modi, alle dimensioni e alle caratteristiche della sua assunzione. A questo stadio di evoluzione del sistema sociale, il tasso di inerenza, il livello di omogeneità della droga all'immaginario, alla cultura delle comunità, devono essere decisi di volta in volta; il grado di legittimità della droga deve essere sempre stabilito in relazione a diversi altri e fondamentali ambiti di comparabilità, materiali e simboliche.

In molti casi, stavolta è in discussione proprio la legittimità «culturale» del suo consumo, è in gioco la generale liceità del suo impiego, in rapporto alle diverse sfere, produttive, ludiche, rituali, dell'esistenza sociale; da questo momento, e per secoli, la possibilità da parte degli individui di consumare sostanze psicoattive sarà sempre il risultato di un perenne negoziato, in rapporto al sistema di comparabilità culturali, economiche, e quindi religiose, che si afferma nei diversi territori fisici e sociali.

Ciò si può certo comprendere, poiché quelle sostanze, la cui assunzione è in grado di produrre alterazioni moderate o nette del comportamento, e generare, in varie forme, una certa perdita di controllo della personalità, da un lato possono, certo, rappresentare un'essenziale strumentazione per accedere ad altre dimensioni psicologiche e quindi, sul piano «fenomenologico», si prestano splendidamente ad essere percepite come vie d'accesso ad altri mondi, ad un sapere esoterico e soprannaturale, a una comunicazione trascendente, oltreché al puro piacere della sperimentazione di sensazioni appaganti, al godimento di peculiari stati fisici e mentali.

Ma, dall'altro lato, si tratta, evidentemente, di un meccanismo che può informare più tipicamente il comportamento di individui che appartengono a piccoli aggregati umani

o società in cui il potere politico è in formazione, mentre esse risultano meno adatte a società che danno grande rilievo all'autocontrollo, per esempio nel caso di coloro i quali occupano cariche che richiedono di prendere decisioni per tanti, tranne forse, in occasione di rovesciamenti rituali (funerali, fine dell'anno). Potenti allucinogeni, del tipo *fungo magico*, possono, insomma, svolgere una funzione rilevante nei primi stadi dell'evoluzione sociale ma diventare meno importanti successivamente; tuttavia possono con-

tinuare ad avere usi consensualmente appropriati, per esempio in battaglia, come avviene fra i *berserkers*, i leggendari guerrieri vichinghi (Sherratt, 1998a, p. 39).

E come accadeva anche fra diverse tribù di pellerossa, nelle quali

prima di gettarsi nella battaglia, i guerrieri si dipingono e si decorano, invocano i loro antenati, si drogano con sostanze allucinogene per entrare in contatto con numi tutelari e rafforzano le loro armi con formule magiche (Harris, 1984, p. 118).

Se ciò è vero si può certo comprendere perché la droga, che in dimensione arcaica, precivile, tribale, aveva dato un così significativo contributo, autonomo e spontaneo allo sviluppo della spiritualità, del sacro, della cultura, troverà spesso proprio nelle istituzioni organizzate e nella religione, nella sua morale, nella sua legge, i suoi più irriducibili nemici. Ovviamente, questo non è avvenuto sempre e comunque nello stesso modo, e la vicenda del rapporto fra le norme sociali e la droga, o fra la religione e la droga, che nelle società antiche rappresentano di frequente la medesima relazione, è estremamente diversificata e complessa.

### 2.3 La droga della tirannide

Una cosa crediamo di poter sostenere con un certo grado di possibile rispondenza: è difficilmente immaginabile che società organizzate, comunità sociali, formazioni statuali, le quali avevano individuato nell'agricoltura la prioritaria tecnica di approvvigionamento alimentare, il principale strumento per estrarre risorse dall'ambiente circostante, potessero permettersi di concedere alle loro popolazioni, condannate al lavoro agricolo, ai contadini che dovevano coltivare la terra, una totale liceità nell'uso di psicotattivi.

In questo senso, una specifica considerazione va rivolta all'uso «produttivo» della coca, nelle antiche civiltà mesoamericane e andine: si tratta di un'eccezione che può comprendersi in rapporto all'originalità, che sarà meglio indagata più avanti, di quegli assetti sociali e produttivi, e che è, fondamentalmente, connessa alle peculiari proprietà stimolanti sull'organismo umano possedute dalla sostanza. La pianta di coca, del resto, era del tutto sconosciuta in Eurasia fino alla scoperta del nuovo mondo, ma il suo consumo, nell'America precolombiana, fino all'arrivo dei *conquistadores*, era, in ogni caso, rigidamente disciplinato. Si pensi solo che, tra gli Inca, chi abusava della coca, la usava, cioè, fuori dal lavoro, per inebriarsi, veniva semplicemente strangolato o scatenato (Leonzo, 1997, p. 134). In altre parole, la coca, in quel contesto, fungeva essenzialmente da carburante, ma sarebbe meglio dire da additivo, fornito ai lavoratori agricoli per potenziare il rendimento lavorativo della fondamentale (e, come vedremo, praticamente esclusiva) macchi-

na produttiva di cui potevano disporre quei sistemi: il corpo del contadino. Infatti «gli operai che la tengono in bocca hanno più forza nel lavoro e resistono un giorno intero senza prendere cibo» (Leonzio, 1997, p. 131).

Insomma, al di là di questa particolare eccezione storica, che, in un certo senso, non è neppure da considerare tale, è arduo credere che nei contesti storici della civiltà agricola venisse lasciata alla gente la libertà di assumere psicotattivi o euforizzanti. Da questo punto di vista è senz'altro da accogliere la tesi di Mc Kenna, riferita in particolare all'uso di droghe allucinogene nelle antiche civiltà agricole:

L'uso di allucinogeni è ammissibile soltanto nelle società dedite alla caccia e alla raccolta. Quando gli agricoltori si servono di piante allucinogene, essi non sono più in grado di alzarsi al mattino per andare a lavorare la terra (Mc Kenna, 2001, p. 81).

Ma in tale contesto analitico, l'etnobotanico ci fornisce pure un ulteriore elemento di riflessione, un indizio fondamentale nell'ambito di un ragionamento sull'origine delle culture, sul rapporto fra condizioni materiali e genesi di modelli ideologici, spirituali, religiosi che proveremo a sviluppare più avanti.

Con la scoperta dell'agricoltura, sostiene lo studioso, frumento e grano si elevano al rango di dei - dei che simboleggiano la domesticità e il duro lavoro. E sono questi dei che vengono a prendere il posto delle antiche dee dell'esasi indotta dalle piante (Mc Kenna, 2001, p. 81).

L'etnobotanico fa proprie le tesi di Riane Eisler (1995a e b) e Maria Gimbutas (1991, 1995), sulla fine della società della «condivisione» e sul declino della divinità al femminile, la *dea madre* dell'antica Anatolia, in seguito all'invasione di popoli violenti e aggressivi che avrebbero imposto un modello maschile di società della dominazione distruggendo l'assetto cooperativo e materno dell'antica società *gimbutica* (Eisler, 1995b; Gimbutas, 1995; Montuori, 1995) il cui rituale, secondo Mc Kenna, si fondava essenzialmente sull'uso di quei vegetali allucinogeni «scoperti» proprio dalle donne raccoglitrici.

Non è il caso di addentrarci qui nella generale discussione di una costruzione teorica e antropologica che richiederebbe una specifica trattazione, ampia, ancorché assai articolata: ci basti solo, in questa sede, richiamare la plausibilità del punto di vista che vede la consuetudine generalizzata all'assunzione di psicotattivi allucinogeni mal conciliarsi con un qualsiasi modello di società, che affidi il suo funzionamento e la sua sopravvivenza al perfetto funzionamento di un sistema organizzato di produzione di carattere agricolo.

Riesce molto difficile, effettivamente, immaginare una popolazione di contadini «sballati», volontariamente in preda all'ebbrezza e alle allucinazioni, che si dedica, con rigore e disciplina, all'alacre e durissimo lavoro dei campi. E, invece, i vincoli tecnici della produzione rurale, e, identicamente, le esigenze di tenuta

ed equilibrio di quei sistemi sociali imponevano che i contadini lo facessero, richiedevano che quelle attività agricole venissero svolte in maniera regolare e sistematica.

Era proprio quel lavoro, infatti, che ora generava quel *surplus* produttivo capace di soddisfare le necessità dei ceti dominanti, delle nuove caste politiche e religiose, dei guerrieri e dei sacerdoti.

Se gli agricoltori producevano, attraverso un gravoso impegno lavorativo, un'enorme fatica fisica, molto di più di quanto era necessario al loro fabbisogno, sbarcandosi il compito di soddisfare i consumi delle classi dominanti, ciò avveniva semplicemente perché vi erano costretti. Infatti, per riportare solo uno fra i tanti esempi possibili, nell'antico Egitto, gli esattori delle tasse picchiavano i contadini recalcitranti e li gettavano, mani e piedi legati, nei canali di irrigazione» (Harris, 1984, p. 172). Guerrieri e sacerdoti, evidentemente, avevano tutto da guadagnare dall'applicazione di un controllo ferreo e di una rigidissima disciplina ai comportamenti dei contadini, dei lavoratori, dei sudditi. Un controllo il cui carattere era tanto più accentratore quanto più verticistica, piramidale e tirannica era la natura della leadership preposta alla gestione del potere politico e religioso (Caramello, 1987, pp. 174-79).

Riallacciandosi alla sapiente ricostruzione di Wittfogel (1968) intorno al dispotismo orientale, Marvin Harris ha descritto con estrema dovizia di particolari la rigidità del regime di controllo esercitato sugli individui nelle civiltà «drammatiche» dell'antichità, in Cina, in India, in Mesopotamia, in Egitto, e le terribili punizioni cui venivano sottoposti i dissidenti (Harris, 1984, pp. 169-79). Risulta assai difficile immaginare che per i circa seimila anni che scandiscono la storia schiavistica e servile dell'organizzazione sociale (Harris, 1984, p. 190), questi regimi tirannici non applicassero alcun genere di sanzioni, non regolamentassero in alcun modo un modello di comportamento, come l'assunzione di droga, che poteva costituire, in moltissimi casi, una minaccia così evidente in rapporto alle esigenze e alle compatibilità della «produzione» e in generale per la tenuta dell'ordine sociale.

Se, da un lato, non crediamo si possa troppo disinvoltamente respingere l'ipotesi che la lotta di classe sia «un lusso delle società polcentriche e aperte», ragionamento contrapposto da Wittfogel (1968) alle tesi di Marx, secondo il quale tutta la storia è storia di lotte di classe, dall'altro lato nella contrapposizione storica fra la norma sociale, l'apparato politico, le istituzioni religiose e la possibile spontaneità degli atteggiamenti individuali e di gruppo, i comportamenti incontrollati, i costumi sregolati, le trasgressioni, le eresie, la «droga», non possiamo che individuare l'immanenza, sia pure caotica, spontanea, *aschematica*, di un conflitto generalizzato, di un dissidio irriducibile fra soggettività e apparati dominanti, fra individui e Stato, nel quale le ragioni ideologiche, morali, religiose della tutela di un ordine materiale e simbolico si intrecciano, si connettono e si confondono, quasi sempre, con quelle della salvaguardia razionale degli interessi e della legittimità del potere costituito (Habermas, 1975).

2.4 *La droga nelle antiche società agricole*

Ma quali erano le droghe caratteristiche delle antiche società agricole, quali erano le sostanze in uso nei territori sociali che diedero il via all'avventura della civiltà?

Le testimonianze storiche di cui disponiamo ci indicano che l'uso della canapa, della sua ingestione mediante bevande e infusi o della inalazione dei fumi prodotti dalla combustione, nell'Eurasia Centrale, dalle steppe del Caucaso alla Cina, risale al Neolitico (Sherrat, 1998a, p. 56).

In questo senso la diffusa consuetudine di fumare piante psicotrope, a partire dal tabacco, scoperta dai colonizzatori nel nuovo continente, quale usanza tipica di tutti i nativi americani, fornirebbe un ulteriore conferma alla teoria che vede la presenza umana nel Nuovo Mondo derivare dalle antiche migrazioni di gruppi euroasiatici della zona artica, giunti nelle Americhe, in diverse ondate, oltrepassando lo stretto di Bering divenuto percorribile via terra, durante le diverse glaciazioni. Insomma, il regalo più pernicioso che i popoli precolombiani hanno fatto agli europei, quella vera e propria mela avvelenata che è il vizio del fumo, in realtà era solo la restituzione di un dono che le Americhe avevano ricevuto molto tempo prima e proprio dall'Eurasia.

In ogni modo, il consumo di canapa e di funghi psicotrofici, nel contesto eurasiatico, sembra risalire a più di seimila anni fa (Sherrat, 1998a, p. 57): l'oppio, poi, sembra aver svolto in rapporto all'Europa, la stessa funzione esercitata dalla cannabis in relazione all'Asia Centrale. Come giustamente sostiene Sherrat, nella vicenda storica delle sostanze psicotrope, l'oppio è senz'altro «l'omaggio europeo al resto del mondo».

## Il papavero infanti

La parte della flora indigena dell'Europa e venne coltivata dai primi gruppi neolitici nell'Europa centrale (forse come esito dei primi contatti con il mediterraneo occidentale). Ritrovamenti di inerti pericarsi in villaggi lacustri neolitici, in Svizzera, rivelano che la pianta faceva parte delle coltivazioni domestiche, nel senso che, come i cereali, aveva perso il meccanismo di semina naturale (Sherrat, 1998a, p. 58).

Del resto le piantagioni di papavero della Spagna Meridionale, della Grecia, dell'Africa Nord-occidentale, dell'Egitto e della Mesopotamia, sono probabilmente, le più antiche del pianeta. E questo elemento a spiegare, molto probabilmente, il fatto che l'oppio originario di queste zone contenga una percentuale di morfina che è almeno doppia di quella contenuta nell'oppio dell'Estremo Oriente.

Sul piano direttamente storico, c'è da dire che la prima notizia scritta intorno alla pianta si ritrova sulle tavole sumeriche del terzo millennio a.C., riferita attraverso una parola che significa *godere*. Capsule di papavero compaiono anche nei cilindri babilonesi più antichi e nelle immagini della cultura cretese micenea,

i papaveri venivano coltivati su larga scala sia a Creta che a Pulos, durante il Tardo Mitico, e in alcuni reperti di quel periodo la testa del papavero viene usata come ideogramma nei conii economici. La resa del papavero era così enorme che per un certo tempo si è supposto che i numeri dovessero riferirsi al grano e non all'oppio (McCanna, 2001, p. 235).

Questa confusione è in un certo modo giustificabile, per il mondo ellenico, infatti Demetra sarebbe stata la divinità proterrice di entrambe le piante (Kerényi, 1976, p. 23), come dimostrano le diverse raffigurazioni scoperte dagli archeologi, nelle quali la dea stringe fra le mani spighe e papaveri.

D'altro canto, anche i geroglifici egiziani fanno già riferimento al succo estratto dai fiori di papavero, l'oppio, e lo raccomandano come analgesico e calmante, sia in pomate, sia per via rettale o orale. Uno degli usi riconosciuti, secondo il papiro di Ebers è di «evitare che i neonati strillino forte». L'oppio egiziano o tebano rappresenta la massima qualità in tutta l'area mediterranea ed è citato da Omero, nell'*Odissea*, come qualcosa che «fa dimenticare qualsiasi dolore» (Eschovrad, 1997, p. 15). Insomma, così come la canapa, anche la produzione di oppio ha una storia assai antica, una storia che è, forse, addirittura precedente, anche se di poco, alla scoperta delle tecniche di fermentazione dei cereali e della frutta che hanno reso possibile la fabbricazione di bevande alcoliche. Ma è proprio di queste che ora dobbiamo parlare.

2.5 *La vigna del Signore*

Fra le droghe «classiche» gli alcolici, oggi, ma anche in passato, hanno sempre goduto di uno status particolare. Certo, anche sulla birra, sul vino, sui distillati si sono abbattuti in varie fasi storiche, antiche e recenti, come vedremo, gli strali della ripulsa e della proibizione, fino agli estremi del divieto radicale istituzionalizzato nella tradizione islamica, o della parentesi proibizionista partorita, con fallimentari risultati, negli anni Venti del nostro secolo, dal puritanesimo d'oltre oceano.

Eppure, vista in una più ampia prospettiva storica e diacronica, la vicenda dell'alcol sembra dipanarsi su un terreno dove le incertezze, le discontinuità, le contraddizioni, sono persino maggiori, se è possibile, di quelle che si sono espresse in relazione alle altre sostanze stupefacenti.

A nostro parere ciò è dovuto al fatto che, in rapporto agli alcolici, l'elaborazione della norma sociale, la costruzione del giudizio collettivo, la sua istituzionalizzazione, hanno storicamente incontrato un vincolo serio e non facilmente aggirabile, un ostacolo difficile da sommontare, un'ambiguità molto concreta, che dal livello materiale precipita, come vedremo, sul piano simbolico.

Il fatto è che la birra, il vino, e tante altre più o meno diffuse bevande derivanti dalla fermentazione di frutti e vegetali zuccherini, sono realmente alimenti. Si

tratta effettivamente di prodotti che hanno un cospicuo e importante valore nutrizionale, la cui assunzione, proprio per questo, è sempre stata una costante nelle consuetudini alimentari di tutti i ceti e classi sociali, fermo restando le distinzioni dei consumi in ordine al pregio, alla qualità, alla ricercatezza (Ragone, 1974), praticate tipicamente dai diversi gruppi sociali e che si sono naturalmente espresse anche in rapporto alle bevande alcoliche.

Le bevande alcoliche, però, esprimono, oltre al loro possibile significato simbolico, una potenzialità concreta nell'ambito della dieta, che non può essere né ignorata, né sottovalutata. E questo valore alimentare, pratico, materiale, biologico, convive e coesiste con il loro elevatissimo potenziale psicoattivo. Come già fece osservare il celebre farmacologo Louis Lewin, non si può trascurare il fatto che

l'alcol ha anche delle azioni nutritive. Già s. Clemente di Alessandria conosceva l'apprezzamento che la Bibbia fa del vino, e sapeva anche che, per gli Ebrei, nessun sabato e nessuna festa incominciava e decorreva senza che, prima dei pasti, suonassero parole di benedizione e di grazie per il frutto della vite: *lodato sii tu l'Eterno, Dio nostro! Signore del mondo! Che hai creato il frutto della vite* (Lewin, 1993, p. 227).

La concomitanza della funzione nutrizionale con effetti di alterazione sulla psiche è un aspetto, peraltro, individuabile non solo fra gli alcolici, anzi la commistione fra apporto calorico, nutrizionale ed efficacia psicoattiva è o può essere comune, soprattutto in determinate condizioni e circostanze, a moltissime altre sostanze schiettamente alimentari.

Da questo punto di vista sarebbe interessante vedere a quali risultati potrebbe giungere uno studio rigoroso intorno alle conseguenze prodotte sulla psiche dall'assunzione dei vari alimenti.

In questo senso Sherratt fa bene a rilevare che nel lavoro di ricerca condotto intorno alla «storia del cibo, raramente sono state esplorate le proprietà psicoattive dei suoi ingredienti» (Sherratt, 1998b, p. 20). In ogni modo Mc Kenna ci offre uno squarcio di riflessione proprio su questo punto, e si deve convenire con lo studioso quando rileva che i modi con i quali le comunità umane impiegano droghe e cibi possono influenzare non solo la percezione della realtà, ma pure la variazione della scala di valori delle persone e delle collettività sociali (Harris, 1990); anche perché,

mangiare determinati cibi ci rende felici; se ne mangiamo altri ci viene sonno, mentre altri ancora ci rendono più svegli. A seconda di ciò che abbiamo mangiato possiamo essere giovali, irrequieti, eccitati o depressi (Mc Kenna, 2001, p. 34).

L'analisi delle influenze esercitate dal «cibo» sulla condizione psichica, sulle sensazioni e sullo stato d'animo è un tema sicuramente prossimo o perlomeno collegato, sia pure lateralmente, alla nostra riflessione e, come si vede, non privo di in-

teresse e suggestività. Purtroppo il suo approfondimento specifico esula dai limiti del nostro lavoro di indagine ed analisi.

In ogni modo, ci pare opportuno segnalare qui almeno l'interessante e originale itinerario di ricerca intrapreso da Piero Camporesi (1983, 1988, 1990) che ci propone, tra i tanti altri aspetti della sua riflessione, un singolare e inquietante scenario dell'Italia contrada, di un'epoca, cioè, che da non molto tempo ci siamo lasciati alle spalle, nel quale l'immagine delle popolazioni povere e indigenti dell'epoca ci rivela la realtà di individui permanentemente in preda agli effetti alteranti e allucinanti provocati dalla fame, dai vegetali e dalle erbe cattive mangiate in assenza di alternative, dalle intossicazioni, prodotte dai tanti cibi corrotti, persino dal pane stantio, adulterato e spesso volte contaminato dal fungo della segale, che, come è noto, ha un fortissimo potere psicoattivo.

Non è necessario sposare integralmente le tesi radicali ed estreme dell'autore di *Il pane selvaggio*, per comprendere che la linea di demarcazione, fra soddisfazione del bisogno e voluttà, fra nutrizione del corpo e alterazione della psiche, fra cibo e droga, può risultare, talvolta anche involontariamente, abbastanza incerta e certamente non così riconoscibile e netta come solitamente la si immagina.

In questa sede basti solo dire che la vicenda delle droghe, come il caso dell'alcol dimostra in modo palmare, non è analizzabile come un fenomeno separato dalle varie altre dimensioni del comportamento sociale, non è distinguibile dalla sfera dei bisogni e del gusto (Ragone, 1974) del costume e dell'identità, cioè dell'*habitus* (Bourdieu, 1983) rivestito dai diversi attori sociali nelle diverse epoche e nei diversi territori, anzi solo attraverso la comprensione del sottile rapporto che lega cultura consumo e società possiamo sperare di definire la natura dei problemi» (Sherratt, 1998b, p. 19) che abbiamo di fronte quando ci interroghiamo intorno al fenomeno droga.

Da questo punto di vista è evidente che gli stessi parametri con i quali noi, generalmente, attribuiamo – oppure no – lo status di droga a una sostanza, sono per molti aspetti arbitrari e che quei preparati che noi classifichiamo solitamente come droghe si collocano all'interno di un'estesa e articolata gamma di prodotti, una serie che dall'alimento più semplice arriva fino al farmaco più sofisticato, che dalla più sobria bevanda giunge fino al narcotico più potente. E la birra, il vino, i distillati, sostanze da sempre considerate medicine, alimenti, droghe occupano il territorio di frontiera, la zona più incerta di quest'ampia teoria.

## 2.6 Le bevande dell'élite

La birra veniva già prodotta, durante l'età del bronzo, nel delta del Nilo e nell'area mesopotamica, nei territori della mezzaluna fertile che probabilmente già avevano sperimentato le tecniche di fabbricazione di bevande alcoliche ricavate dalla fermentazione di datteri, fichi, uve. Insomma, entro la fine del quarto millennio la

coltivazione di vegetali ricchi di zucchero aveva già spinto la fabbricazione di vino ed altri prodotti di natura alcolica. «La collocazione temporale è significativa, perché coincide con l'inizio della vita urbana nelle pianure alluvionali della Mesopotamia, con ramificazioni in tutto il vicino Oriente» (Sherrat, 1998a, p. 53). La splendida raccolta di recipienti in metallo prezioso, oro, argenti, recuperata da Schliemann fra i resti riportati alla luce della seconda Troia, così come le distintive e raffinate «culture del vasellame a coste e del calice a campana» (Sherrat, 1988a, p. 55) comparve successivamente in ampie aree dell'Europa, come testimoniano i loro ritrovamenti insieme alle armi nelle tombe di maschi adulti di rango, indicano non solo quale fosse la diffusione e l'importanza sociale attribuita nell'antichità alla bevanda in vari territori, ma riconfermano anche un'idea largamente condivisa in ambito scientifico, quella che vede il consumo del vino e delle altre bevande alcoliche, in origine, come una pratica distinta e squisitamente d'élite, peraltro connessa, come si è visto, alla detenzione di un'oggettistica di lusso, vistosa e ostentativa.

Insomma si è trattato di una pratica sociale che solo nel corso dei secoli ha subito il suo progressivo processo di massificazione: «Il vino egiziano era il più ricercato dell'antichità, si beveva nei giorni di festa ed era riservato alle classi più abbienti» (Margaron, 2001, p. 29). Questo della «discesa» del meccanismo di consumo da una stratificazione sociale di vertice fino alla massa, è un tema assai importante che ritornerà nell'ambito della nostra riflessione. Ma vogliamo già anticipare qui che non dovremo affatto sorprenderci del fatto che, percorsi di massificazione i quali in passato impiegavano, addirittura, dei secoli per compiersi, giungeranno a realizzarsi nel contesto moderno o della contemporaneità nell'arco di alcuni decenni o addirittura di pochi anni; si tratta di un'accelerazione che è semplicemente analoga a quelle che la velocità dello sviluppo ha impresso a ogni altro fenomeno della vita sociale.

In ogni modo, benché gli alcolici fossero, nell'antichità, diffusamente consumati in occasione di feste e rituali collettivi, come avveniva in Egitto, durante la festa di Hathor, dea dell'amore e della gioia, occasione nella quale, come ricorda Erodoto, nella città di Bubasti dove si celebravano le cerimonie, veniva consumato più vino che in tutto il resto dell'anno (Erodoto, 1984, p. 391), gli eccessi nel loro consumo erano, in diversi casi, seriamente disapprovati o fortemente sanzionati. È assai indicativo il rammarico, riportato in un antico documento egizio, per la condotta del figlio ubriaco, espresso da un padre addolorato:

Mi dicono che hai abbandonato i libri e giri per le strade inseguendo l'odore della birra. La birra allontana gli uomini da te. Essa rovina la tua anima. Sei diventato ciò che nella barca è un remo rotto, che non appartiene né alla destra né alla sinistra. Sei come un tempio senza Dio, come una casa senza pane (Lewin, 1993, p. 193).

Ancora più drastico il giudizio e la sanzione espressi, probabilmente da un dignitario, nei confronti di un suo sottoposto, riportato in un papiro del 2000 a.C.:

«Io, tuo superiore, ti proibisco di andare per taverna. Sei degradato come le bestie» (Margaron, 2001, p. 29). Eppure, appena due secoli prima, una tavoletta cuneiforme raccomandava la birra come tonico per le donne che allattano (Escobedo, 1997, p. 18), un'idea peraltro sopravvissuta fino ai nostri giorni e assai diffusamente, testimoniare di persona.

In ogni modo, benché la condanna verso l'ubriachezza fosse caratteristica degli antichi egiziani, la birra e il vino sono presenti nel 15% dei loro trattamenti medici conosciuti, «fatto notevole in una farmacopea tanto sofisticata come quella dell'antico Egitto, che conosce quasi 800 droghe diverse» (Escobedo, 1997, p. 18). E nella quale una posizione di rilievo è riservato agli estratti del papavero, raccomandati generalmente come analgesici e sedativi e persino, come si è detto, per calmare i pianti dei neonati (Margaron, 2001, p. 18); si tratta del resto di un'usanza non dissimile da quella in auge fra le mamme contadine di quelle zone della Campania dove si coltiva la *cannabis sativa* (per uso tessile), soprattutto in quella particolare area denominata «terra di lavoro», che davano da succhiare ai bambini esattamente un ciuccio con contenente foglie di canapa. Cosa che certamente accadeva sino a pochi anni fa e non so se succeda ancora.

## 2.7 La classicità della droga

Dal suo canto anche il mondo greco antico ben conosceva le droghe. I greci avevano notevole dimestichezza non solo con tutte le miscele di alcolici, variamente corretti, con estratti di canapa, sostanze derivanti dalla fermentazione di cereali, miele, latte, fra cui il mitico *idromele* «costosa bevanda d'élite» (Sherrat, 1998a, p. 53), ma aveva anche un'intensa frequentazione con l'oppio, come testimonia Omero quando fa versare da Elena il *nepeine* nella coppa di Telemaco.

I greci conoscevano, in qualche modo, anche il meccanismo dell'assuefazione, che interpretavano però come segno di un processo di autoimmunizzazione che l'organismo realizzava nei confronti della sostanza (Margaron, 2001, p. 45). Sapevano pure che della droga si può divenire succubi, serio problema col quale dovettero fare i conti il prode Ulisse, quando mandati i suoi uomini a fare conoscenza con gli abitanti della terra di coloro «che mangiano cibo di fiori», evidentemente papaveri – e infatti in un'altra traduzione sono semplicemente i *mangiapioppo* (Beluffi, 1972, p. 16) – si avvide che questi non volevano più fare ritorno alla nave:

Si mescolarono fra i mangiatori di loro ed essi non meditarono la morte ai compagni nostri, anzi diedero loro del loro a mangiare. Ma chi di loro mangiò il dolcissimo frutto non voleva portare notizie indietro e tornare, ma volevano là tra i mangiatori di loro, a pascerne loro restare e scordare il ritorno. E io sulla nave li trasciai per forza piangenti, e nelle concave navi sotto i banchi dovetti cacciarli e legarli. Allora agli altri fidi compa-

gni ordinavo di salire in gran fretta sulle navi, perché nessuno, mangiando il loro, scorse il ritorno (Onero, 1976, p. 153).

Ma la consapevolezza dei pericoli che l'oppio poteva produrre sull'equilibrio psichico delle persone e i rischi di «dipendenza» che la sua assunzione poteva comportare, non impedirono ai greci di farne una delle sostanze più importanti nell'ambito delle loro pratiche mediche.

Infatti l'uso medico dell'oppio

risale forse ai primi tempi di Esculapio: nelle istituzioni, simili ai nostri ospedali, i pazienti appena arrivati venivano messi in una *incubatio*, o *sego curativo*. Il trattato ippocratico sull'isteria [...] raccomandava l'oppio come trattamento [...]. Eracido di Taranto, medico di Filippo, padre di Alessandro Magno, contribuì a stimolare la diffusione, prescrivendolo per *calmare ogni tipo di dolore* (Escobar, 1997, p. 22).

Nel corpus ippocratico vi sono più di tredici riferimenti all'oppio e al suo possibile impiego come medicamento, anzi si ritiene che sia stato proprio il sommo maestro ad aver dato alla sostanza il nome che porta, traducendo l'espressione *opos mekonos*, cioè succo di papavero. L'oppio aveva numerosissime indicazioni, ed era indicato per curare i più diversi disturbi fisici, ma il suo impiego era anche suggerito per curare «alcune forme di sofferenza psichica che oggi chiameremmo depressione e nella letteratura greca non vi è pressoché traccia di condanna morale legata all'uso volontario di questa pianta» (Margaron, 2001, p. 43).

Insomma, la sostanza era considerata fondamentalmente una *medicina* e, pur essendo il suo consumo abbastanza diffuso, sembra non abbia mai posto, almeno non ci risultano testimonianze in tal senso, problemi di ordine pubblico. Infatti, la cultura greca non conosce niente di simile alla figura del *sovraddipendente* tipica della nostra contemporaneità. Come mai?

Da questo punto di vista c'è, preliminarmente, da sviluppare una specifica considerazione. Il fatto è che la medicina dell'antichità, se si esclude una relativa conoscenza intorno al potere benefico di alcune erbe e medicamenti vegetali e il terribile ricorso a tecniche di macelleria protochirurgica che raggiungeranno l'acme dell'orrore fra Medioevo e Rinascimento, non era una scienza generalmente in grado di attivare percorsi di natura autenticamente terapeutica in rapporto alle diverse patologie.

La cura di una qualsiasi malattia, nei fatti, coincideva il più delle volte con l'attesa, scandita talvolta da invocazioni e pratiche rituali o dall'uso di palliativi di vario genere, dell'eventuale guarigione, cioè, di una possibile autonomia rispettata dell'organismo all'aggressione patogena. Ora, questo lasso di tempo poteva trascorrere sia lasciando il malato in preda alle sofferenze, al dolore, ai tormenti, sia somministrandogli il «farmaco», cioè una sostanza narcotica, analgesica, antidolorifica che alleviava, percettibilmente, il suo disagio.

È evidente che se il paziente trascorreva il tempo della «naturale» guarigione (quando questa avveniva), vedendo la sua sofferenza fortemente attenuata dalla somministrazione, per esempio, dell'oppio o del vino stesso, a guarigione avvenuta avrebbe anche potuto tranquillamente attribuire proprio alle sostanze somministrate il merito del suo ristabilimento, ed esse, in tal guisa, vedevano ulteriormente accresciuta e legittimata la loro qualità di autentici farmaci, di efficaci rimedi per la malattia.

In ogni modo, così come la ricerca del piacere, dell'appagamento, della gratificazione aveva un posto importante nell'immaginario dell'antichità, identicamente nella «scienza» medica delle origini il tema del lenimento del dolore era semplicemente prioritario e centrale, era uno degli aspetti decisivi e fondamentali della medicina. È solo in seguito all'egemonia culturale del Cristianesimo, con la sua vera e propria esegesi della sofferenza, che entrambi i meccanismi, quello ludico come quello curativo, verranno brutalmente contraddetti, respinti, negati.

Questo ragionamento, fornisce un ulteriore elemento alla riflessione intorno alla mancata penalizzazione, nella tradizione greca, del consumo di oppio. La sostanza aveva, infatti, un potenziale concreto, non tanto e non solo sul terreno ludico: essa svolgeva una chiara ed evidente funzione sociale, era un *farmaco*, una medicina, un rimedio tangibile contro la malattia e la sofferenza. E i rischi di dipendenza che poteva procurare, probabilmente, erano ampiamente compensati dalle sue capacità di governare il disagio materiale del malato attraverso la riduzione della sofferenza, il lenimento del dolore.

C'è da aggiungere che, nelle miscele a base di succo di papavero dell'epoca, la quantità di principio attivo concentrato in esse era enormemente minore di quello che vi è oggi negli oppiacei di sintesi, cosa che rende molto più raro e lieve, anche se non impossibile, il rischio di vere e proprie dipendenze.

Vi è poi il fatto che l'oppio veniva mangiato e bevuto, non fumato, modalità di consumo questa che risulta parecchio più aggressiva e dagli effetti molto più rapidi e intensi.

Il fumo di oppio, infatti, si diffonderà solo molto tempo più tardi, dopo la scoperta dell'America, e dopo che l'importazione dal Nuovo Mondo di questa originale consuetudine, insieme all'uso di tabacco cui era classicamente rivolta, finì per essere applicata, a diverse altre sostanze psicoattive.

La tolleranza verso l'oppio nella Grecia antica, pure nella sua modalità di impiego ludica, è probabilmente anche dovuta al fatto che in quella società, altamente e rigidamente stratificata, la sostanza, che non doveva essere peraltro alla portata di tutte le tasche, non soltanto si era fortemente caratterizzata sul terreno del suo impiego quale medicamento, ma doveva anche aver confinato il suo uso volontario in una nicchia abbastanza elitaria, senza acquisire spiccate caratteristiche popolari o di massa.

Ma forse vi è una ragione ancora più peculiare sulla quale forse dovremo riflettere ancor meglio in seguito, essa sembra consistere nel fatto che quasi nessun si-

stema sociale, forse neppure il più dispotico e totalitario, sembra possa applicare un assetto sanzionatorio identico verso tutte le droghe, un regime di controllo assoluto verso qualsiasi sostanza capace di produrre effetti inebrianti o forme di alterazione.

È quasi come se l'organizzazione sociale fosse irrimediabilmente costretta a lasciare una porta aperta almeno a qualcuna delle possibili pratiche «irregolari», come se il sistema avesse l'esigenza di tenere una qualche valvola non a perfetta tenuta, in modo da permettere che l'entità della pressione antagonista, dell'opposizione che gli individui naturalmente esercitano verso i sistemi normativi e regolamentari e il grado delle tensioni sociali che questo inevitabilmente produce, non si innalzino oltre una certa soglia.

In questo senso ci pare di poter dire, in una prima approssimazione, che in tutti gli assetti societari, le norme sociali, la mentalità collettiva, le istituzioni, la legge, il potere, devono sempre «scegliere» verso quali pratiche rivolgere la riprovazione, la ripulsa, il divieto, la proibizione, e verso quali altre esercitare, invece, un atteggiamento di accettazione, di legittimazione o perlomeno di tolleranza.

Non saprei ancora dire se e in quale misura possa trattarsi di una scelta «arbitraria», tendo a pensare che, in molti casi, l'opzione relativa alla droga da sanzionare, l'individuazione dell'oggetto verso il quale un determinato sistema tende a riferire la ripulsa morale, il rigetto sociale, la riprovazione normativa e persino la sanzione di carattere legale, la proibizione istituzionale, il divieto, dipendano anche e non secondariamente dall'entità delle perturbazioni che esso può generare in rapporto sia alle compatibilità dell'habitat economico produttivo, sia all'ordine culturale e simbolico, ai suoi vincoli e ai suoi orientamenti. Per dirlo in termini più asettici e garbati:

Ogni società fissa i suoi limiti per ciò che concerne l'uso di sostanze psicoattive precisando in maniera chiara quando e come si può o non si può farne uso. In conseguenza, ogni paese, nel corso degli anni, si è costruito un'opinione individuale che è il risultato di esperienze e di tradizioni culturali (Van Der Stel, Voordehand, 2001, p. 36).

## 2.8 La scelta della proibizione

Nell'antica Grecia la dinamica sanzionatoria, la ripulsa morale si riferirono agli alcolici, soprattutto al consumo del vino, forse — anche e non secondariamente — in considerazione della sua estrema popolarità e quindi, in tal guisa, all'entità considerevole del «disturbo» sociale, della «perturbazione» sugli equilibri della collettività organizzata che esso poteva generare.

Per questo le scuole filosofiche della Grecia antica «dibatterono a lungo se il vino fosse stato concesso ai mortali per la loro felicità o per renderli pazzi» (Margaron, 2001, p. 50). E per questo anche i festeggiamenti in onore di Dioniso, con il

loro corredo di comportamenti erotici ed orgiastici, sono stati variamente e spesso severamente condannati. Ma, come in altre antiche civiltà, anche nel mondo ellenico ad essere richiesta nei confronti del vino non era l'astinenza, bensì la moderazione.

L'opposizione che si manifestava da più parti contro i riti dionisiaci, i cui grandi consessi si svolgevano in marzo e aprile, era, infatti, fondata sull'opinione che, in queste occasioni di abbandono ludico di massa, la logica dell'eccesso finisse per prevalere su quella della moderazione e dell'equilibrio, provocando gravi problemi in rapporto all'ordine pubblico. Il celebre dramma di Euripide, *Le baccanti*, rappresenta un valido esempio dell'intensità del dibattito che si svolgeva intorno a questi argomenti.

La trama complessa dell'opera di Euripide si dipana proprio intorno a una precisa contrapposizione dialettica. In riferimento alla festa, cui Dioniso stesso spinge la gente a partecipare, si scontrano due diversi punti di vista. Da una parte vi sono Cadmo e Tiresia, i due saggi, i quali ritengono che l'ebbrezza controllata non rappresenti un serio pericolo ed è in ogni caso preferibile all'atteggiamento fanatico di chi la vorrebbe proibire del tutto. Dall'altro lato vi è Penteo, il tiranno che vede nello svolgimento dei riti una minaccia gravissima per quei valori morali sui quali si regge l'armonia della polis. Il punto di vista che Euripide farà prevalere nella sua opera individua nel vino una sorta di meccanismo «neurale», il cui fondamentale effetto è quello di risvegliare pulsioni e difetti che albergano già nell'animo umano.

Il celebre autore minimizza anche i rischi che, nel contesto dionisiaco, correbbe la moralità delle donne: «Persino nei baccanti, infatti, la donna casta non si lascerà corrompere» (Euripide, 1993, p. 141). Ritorna anche qui, stavolta però in dimensione squisitamente individuale, *seif*, quella dimensione del «controllo» sui comportamenti e sulle pulsioni, che si esprimerà in forma più marcatamente codificata e istituzionale nella logica del «simposio», la quale può essere interpretata proprio come «una sorta di ordinamento del consumo di alcol, con il simposiarca nelle vesti di dirigente e controllore» (Margaron, 2001, p. 50).

Ma, in riferimento ad una scala più ampiamente sociale, le autorità del mondo greco avevano, in più occasioni, stabilito varie prescrizioni per governare e ridurre il consumo di bevande alcoliche e specificamente del vino, soprattutto in particolari situazioni. Da questo punto di vista la testimonianza fornita da Platone nelle sue *Leggi* è di estremo interesse. Intervenendo nel merito della discussione politica, il filosofo non si schiera fra i sostenitori di una proibizione assoluta e generalizzata del vino. Egli ritiene che bisogna vietarne l'uso solo ai giovani di età inferiore ai diciotto anni, prescrivere un consumo misurato per le persone che hanno fino ai trent'anni, lasciando, invece, che a partire dai quarant'anni alla gente sia concesso di godere liberamente di quella che è, al tempo stesso, una passione ludica e un sacramento.

Insomma, secondo Platone il vino è esattamente un dono dell'Olimpo, concesso agli uomini dal dio Dioniso quale medicina per i rigori della vecchiaia, uno stru-

mento con il quale l'anziano, mediante l'oblio che la bevanda è in grado di conferire alla sua anima, può ringiovanire e sentirsi più leggero e gioviale. D'altro canto il filosofo vorrebbe ordinare invece

che mai nessuno gusti questa bevanda in guerra, e che per tutto il tempo di guerra non si tocchi che acqua, e per la città né servo né serva la gustino mai, e non la tocchino affatto i magistrati nell'anno in cui sono in carica, né i piloti, né i giudici nell'esercizio della loro funzione, non chi va ad esprimere la sua decisione a un consiglio importante, nessuno mai di giorno se non per esercizio o per malattia, nessuno di notte quando in tenda, uomo o donna che sia, procreare dei figli (Platone, 1998, pp. 86-87).

Ritorna anche qui, sia pure nel contesto di una struttura sociale che ha già raggiunto e sperimentato lo stadio, per quanto embrionale ed elitario, di una forma di esercizio del potere fondata attraverso il dialogo e la partecipazione, il tema forte del controllo, del «governo» che la società organizzata, inevitabilmente, punta a esercitare anche sulla sfera del comportamento.

## 2.9 Il carnevale normativo

Anche in questi casi si possono sempre individuare e distinguere gli spazi fisici, gli intervalli cronologici, i territori rituali, le feste, cioè, le occasioni, gli eventi, nell'ambito dei quali anche quelli che potrebbero essere definiti comportamenti incontrollati, devianze, si manifestano più o meno ordinariamente e legittimamente; ovvero, nel contesto di quella che possiamo interpretare come una sorta di «vacanza» istituzionale, una fattispecie di «carnevale» della norma capace di definire e circoscrivere un qualche territorio più sofisticato di riconferma della regola stessa.

In ogni modo, quasi immancabilmente, queste nuove e originali codificazioni si generano e si strutturano in rapporto al mito, alla religione, al rituale. Si tratta di un meccanismo che abbiamo visto già all'opera, nel mondo greco, con i riti dionisiaci, e che si ripresenta in una forma ancora più convenzionale nei famosi misteri di Eleusi.

Essi hanno un'origine assai remota, precedono forse la redazione dei poemi di Omero e «sono stati per più di un millennio il simbolo spirituale della cultura greca» (Escobotado, 1997, p. 24). Alle celebrazioni eleusine, che si tenevano in onore di Demetra e di sua figlia Core (Flacelière, 1998, p. 269) partecipavano ogni anno migliaia di persone.

Si trattava di un classico rituale collettivo di iniziazione (Sabbanucci, 1982), precluso solo a coloro i quali si fossero macchiati di omicidio. Fatta salva questa eccezione, al rito poteva prendere parte chiunque, quale che fosse il suo ceto sociale di appartenenza. Anche da questo punto di vista si manifestava, durante la «festa» eleusina, un evidente fenomeno di vacanza normativa, almeno sul piano

che afferiva alla negazione di quei criteri caratteristici di distinzione, tipicamente vigenti nel rapporto fra i diversi ruoli e posizioni sociali.

Ai misteri, infatti, partecipavano indistintamente sovrani e servi, poeti e cortigiani, ricchi mercanti e umili lavoratori. Tra essi, per fare solo qualche nome, c'erano personaggi del calibro e della statura culturale di Sofocle, Pindaro, Platone, Aristotele, Marco Aurelio e Cicerone.

All'apice delle cerimonie, dopo due giorni di digiuno, i candidati all'iniziazione eleusina ricevevano una tisana dai misteriosi ingredienti, una pozione chiamata *kyskeon*, che si diceva contenesse farina d'orzo e menta. I partecipanti alle cerimonie dovevano fare giuramento, sulla loro vita, che non avrebbero mai rivelato ad alcuno i particolari dell'esperienza vissuta. Quello che esattamente accadeva nel santuario, il *telesterion*, cui potevano accedere solo i sacerdoti e gli iniziati, è rimasto fondamentalmente segreto. Tuttavia, quel che sappiamo è che gli officianti riuscivano a condurre, contemporaneamente, migliaia di persone, verso una condizione estatico visionaria, grazie all'impiego di una qualche sostanza psicotropa (Hofmann, 1993, p. 7).

Recentemente diversi studiosi hanno formulato l'ipotesi che nella pozione offerta ai partecipanti dovesse esserci una componente attiva di tipo allucinogeno, infatti, secondo il sociologo spagnolo Antonio Escobotado

il *Kyskeon* eleusino poteva perfettamente contenere farina contaminata da un fungo allucinogeno (lo *scelenzio* della segale cornuta e di altri cereali, sia selvatici che coltivati), che continua a crescere nella pianura di Raros, vicino ad Aene, dove si celebravano i riti (Escobotado, 1997, p. 24).

In effetti, lo *scelenzio* di quella particolare zona risulta molto meno tossico di quello che si trova in altre zone del continente europeo, anche se molto più efficace dal punto di vista allucinogeno e psicotropo.

L'interrogativo intorno alla composizione del *kyskeon* ha dato vita a una annosa polemica. Mc Kenna, per esempio, ha duramente contestato l'idea, convintamente manifestata da Wasson, che la pozione fosse in realtà una birra *all'ergotina*, poiché questa è in genere una sostanza assai tossica; riaffermando la sua ipotesi che nei misteri di Eleusi si facesse uso del fungo *Stropharia cubensis* dall'alto contenuto di *psilocibina*, la quale secondo lui è, come si è accennato, la sostanza originaria sul cui impiego si fondavano i riti e i riti primigenii della *dea madre*, di cui il culto eleusino di Demetra rappresenta a suo avviso un'eredità residuale.

## 2.10 Il rito della transizione

In ogni modo, è senz'altro legittimo vedere nei misteri eleusini e nel loro nesso con l'adorazione di Demetra, una delle ultime importanti sopravvivenze delle antiche

culture sciamaniche, progressivamente soppiantate da rituali e culti dal carattere sempre più «formale», dall'Olimpo pagano fino alla cristianità, caratteristici della più evoluta civiltà agricola:

Con il trapasso di Eleusi, il vasto fiume della condivisione, di adorazione della *Dea* e di estasi allucinogena che fluisce da oltre diecimila anni, sprofondò infine nel regno cronico riservato alle religioni dimenticate (Mc Kenna, 2001, p. 171).

Ma c'è un altro aspetto connesso al rito eleusino che attira la nostra attenzione, si tratta di una questione che riguarda ancora una volta il *Kikéon*.

Evidentemente, non abbiamo a disposizione alcun elemento per sostenere l'una o l'altra delle posizioni in conflitto, a proposito degli ingredienti alla base della sua composizione, c'è invece una contraddizione di taglio squisitamente sociologico, che abbiamo incontrato nel nostro percorso di ricerca, sulla quale forse è utile richiamare l'interesse del lettore.

Come abbiamo visto, quale che fosse la sostanza implicata nella fabbricazione del *Kikéon*, è appurato che proprio tale pozione fosse alla base del rituale eleusino, inoltre, sembrerebbe anche che la bevanda fosse di esclusivo uso sacro e cerimoniale; un'ipotesi che parrebbe trovare una sua netta e inconfutabile conferma nello

scandalo, verificatosi nel 415 a.C., quando il nobile ateniese Alcibiade venne multato per aver tenuto in casa il sacramento eleusino e averlo utilizzato per l'intrattenimento dei propri amici (Mc Kenna, 2001, p. 169).

Purtroppo, lo scenario che ci propone lo storico Robert Flacelière è in netto contrasto con l'ipotesi precedente. Nel contesto della sua circosanzata ricostruzione intorno alle abitudini alimentari nell'antica Grecia riferendosi in particolare agli usi tipici del mondo spartano, ecco cosa scrive lo studioso:

Un alimento intermedio fra il cibo solido e la bevanda era il *Kikéon*, bevanda rituale dei misteri eleusini, che veniva bevuto spesso anche dai contadini greci (Flacelière, 1998, p. 217).

La cosa più singolare è che anche la comparazione diacronica può esserci di scarso aiuto per risolvere la contraddizione, infatti, il periodo storico cui Flacelière fa riferimento è all'incirca il medesimo, il IV secolo, nel quale, stando alle testimonianze storiche, si verificò lo scandalo che vide coinvolto Alcibiade.

Dobbiamo, quindi, immaginare che una pratica, sanzionata come illecita nel mondo ateniese, fosse, invece, ritenuta del tutto legittima nel contesto della società spartana? Non possiamo escluderlo. Tra l'altro, l'uso popolare del *Kikéon*, fuori dal rituale eleusino, è anche confermato dagli scritti di Teofrasto,

un passo dei *Caratteri* di Teofrasto mostra il carattere popolare del *Kikéon* e indica ormai come la buona società disdegnasse quella *rustica* bevanda. Il suo «rustico» personaggio coinvolto nella narrazione ha bevuto del *Kikéon* prima di andare in assemblea e al victor, infastidito dal suo alito, dice che nessun fiore ha un profumo gradevole come il *rimo* (Flacelière, 1998, p. 218).

Va detto che, in questo caso, si parla di epoche diverse, infatti *Caratteri* è un'opera scritta all'incirca il secolo precedente allo scandalo ateniese. Ma il fatto è che la consuetudine popolare di bere *Kikéon* viene richiamata anche da Aristofane:

Nella *Pace* di Aristofane, Trigeo, temendo di aver fatto indigestione di frutta, riceve da Hermes il consiglio di bere del *Kikéon* profumato con puleggio. Era evidentemente una ricetta da contadini. Nella stessa opera il *Kikéon* è vantato dal coro come una specialità della vita dei campi. Fra i benefici della pace che il contadino ritrova tornando a casa figura il *Kikéon* al timo con cui si ristora nel cuore dell'estate (Flacelière, 1998, p. 218)

ma, stavolta, si tratta di uno scritto che risale all'incirca allo stesso periodo dell'incidente occorso ad Alcibiade.

Difficile dipanare la matassa, ma quell'accento al *rimo*, nella bevanda citata da Teofrasto e da Aristofane, ci fa ipotizzare che potesse trattarsi di una pozione dalla composizione diversa da quella usata ad Eleusi, a proposito della quale non abbiamo trovato alcun riferimento all'impiego di *rimo*. In ogni caso, ci risulta molto difficile pensare, per le considerazioni che abbiamo ampiamente svolto in precedenza, che il *Kikéon* usato normalmente dai contadini di Sparta, potesse esercitare un forte potere allucinogeno.

Non possiamo escludere, invece, che in territori diversamente amministrati, o in differenti periodi storici, potessero vigere criteri diversi, in ordine al disciplinamento, alla proibizione o alla licità del consumo di una determinata sostanza, ritenuti da differenti percorsi di costruzione della norma e diversi processi di negoziato sociale. È un fenomeno che incontreremo più volte nella nostra ricostruzione storica e che caratterizza per alcuni aspetti anche l'epoca moderna.

D'altro canto è invece del tutto possibile che il nome *Kikéon* indicasse nel linguaggio di Teofrasto ed Aristofane, un qualche infuso di tipo aromatico, di generale uso nella realtà contadina, mentre il *Kikéon* impiegato durante i misteri eleusini fosse un'altra cosa, per esempio una particolare versione della bevanda, corretha con specifici e sconosciuti ingredienti ed additivi, in grado di produrre quei determinati effetti allucinogeni e psicotrofici, sui quali regna tutt'oggi il mistero e la controversia storica.

Del resto, sappiamo bene come non solo le modalità di assunzione, (ricordi-moci che a Eleusi la somministrazione si effettuava dopo due giorni di digiuno) ma anche il contesto, il clima di effervescenza collettiva, l'esaltazione rituale, le dinamiche psicologica delle aspettative, possano condizionare fortemente le per-

cezioni, le sensazioni, gli effetti, peraltro variabili da persona a persona (Asciuti, 1993, p. VII) che una sostanza può provocare o meno nei suoi consumatori.

In ogni modo, mediante l'assunzione della sostanza e con la partecipazione al mitico rituale, doveva realizzarsi per i partecipanti un'esperienza assai intensa e sconvolgente sul piano psichico ed esistenziale, se è vero che Cicerone, dopo aver preso parte ai riti eleusini, commentò così la sua avventura iniziatica: «I misteri ci hanno dato la vita, il nutrimento; hanno insegnato alle società il costume e la legge, hanno insegnato agli umani a vivere da umani» (Escobrado, 1997, p. 24).

Da qualunque angolatura li si osservi, i misteri di Eleusi rappresentano, storicamente, un fondamentale stadio di passaggio fra le pratiche arcaiche caratteristiche delle religiosità *naturali* e il modello assai più strutturato dal punto di vista ideologico e dottrinale di una religiosità dal carattere più marcatamente *istituzionale* che in vari punti già andava affermandosi.

Non a caso essi hanno costituito un importante modello di riferimento per tutta una serie di altre pratiche rituali che avrebbero riscosso un grande successo nel bacino del Mediterraneo, sia in forma localizzata, come i misteri di Sabazio e Samotraccia, sia in forma itinerante, come le cerimonie dedicate a Bacco, Iside, Mitra.

La religione eleusina, che si basava su un solo atto di grande intensità, orientato a produrre un'esperienza statica di morte e resurrezione, è stata probabilmente un ingegnoso adattamento di vecchi riti sciamanici alla nuova cultura che la Grecia cominciava a definire, come un ponte tra i culti naturali, tipici dei villaggi e i culti civili, puramente formali, i quali cominciavano a consolidarsi nelle città nate al riparo dello sviluppo commerciale (Escobrado, 1997, p. 25).

D'altra parte il processo di evoluzione della spiritualità non fu né semplice né lineare, così come la trasformazione del *medium* sciamanico delle origini – un individuo il cui ruolo dipendeva unicamente dalle sue personali qualità e prerogative – in sacerdote, un ruolo sociale che godeva invece di un riconoscimento istituzionalizzato nell'ambito della comunità, non avvenne in modo simultaneo ed automatico, e il confine tra le due figure, la demarcazione fra i due modelli culturali che sottintendevano, non sono sempre tracciabili in modo netto e definito: «Nelle più antiche civiltà sciamanismo e religione spesso coesistevano, soprattutto là dove erano disponibili potenti droghe vegetali» (Ingles, 1979, p. 20).

Se a questo si aggiunge il fatto che, come abbiamo già visto, le droghe costituivano, nelle antiche civiltà, anche fondamentali attrezzature di carattere medico, non stupisce che in tanti contesti storici il rapporto intrattenuto dagli individui con determinate sostanze sia stato quasi sempre valutato in termini discontinui e spesso anche in modi irresolubilmente contraddittori. Si tratta di un aspetto che ha caratterizzato la vicenda storica e sociale delle droghe non solo nell'ambito delle civiltà del bacino mediterraneo, ma anche nei territori dell'Asia Orientale che sono

stati una vera e propria culla per la cultura di quella canapa dai connotati leggendarî e mitici che occupa una posizione centrale e decisiva nella lunghissima vicenda storica e sociale del consumo umano di sostanze psicoattive.

## 2.11 *Eurazia: segni di fumo*

Secondo Terence Mc Kenna, l'esistenza di migliaia di espressioni, atte a indicare la pianta di *cannabis* in centinaia di lingue diverse, è indicativa non soltanto del grado di diffusione di questo vegetale, nell'arco di una lunga parabola storica, ma anche di una sua peculiare prerogativa sul terreno «culturale», quella cioè di «stimolare nell'anima poetica la fabbricazione di linguaggio» (Mc Kenna, 2001, p. 189). Come che sia, è certo che da alcune migliaia di anni il consumo della canapa e dei suoi vari derivati esercita la sua forte influenza nella costruzione dell'immaginario, in diversi contesti umani.

Gli studiosi sembrano concordi sul fatto che il vegetale derivi originariamente da aree estreme del continente asiatico. Secondo Sherrat si tratta di una pianta tradizionale delle steppe, che in Cina viene coltivata sin dal Neolitico. Un punto di vista condiviso da Margaron il quale ritiene che la cultura della canapa sia sicuramente nata nei territori più orientali dell'Asia, dalla Cina al Turkistan.

Un antico libro di medicina cinese (I secolo d.C.) sostiene infatti che, secondo la tradizione, l'uso della canapa risalirebbe addirittura al 3000 a.C., cioè all'epoca in cui il celebre imperatore Shen Nung scriveva i suoi trattati di medicina. In quei testi, l'antico terapeuta orientale metteva già in guardia contro i rischi di un consumo eccessivo di canapa, capace di provocare paurose allucinazioni e mostruose visioni, ma teneva anche a riconoscere che una sua assunzione moderata e continua poteva favorire la «comunicazione con gli spiriti e alleggerire il corpo» (Margaron, 2001, p. 25).

Comunque, in un periodo relativamente prossimo a quello cui si riferisce la tradizione cinese, l'uso di inalare fumi di *hashish* doveva già essere arrivato ai confini dell'Europa:

In due casi, uno in Romania e uno nel Caucaso, in bracieri provenienti da tombe del terzo millennio sono stati ritrovati semi di canapa. Sembra quindi che la pratica di bruciare *hashish* come narcotico sia una tradizione che, in quest'area, risale a cinque o sei-mila anni fa e che, in tempi preistorici e all'inizio dei tempi storici, essa costituisse il nucleo centrale dei riti religiosi e sociali delle popolazioni rurali dell'Eurasia centrale (Sherrat, 1998a, p. 57).

Questo modello della inalazione di fumi, sopravvissuto molto a lungo nell'area delle steppe, e da lì, forse, trasmigrato nelle Americhe, doveva essere, con ogni probabilità, una consuetudine assai tipica in tutto il territorio euroasiatico. Si trat-

ra di una tradizione che finì per essere soppiantata dall'abitudine di «bere» infusi di canapa (favorita e indotta dalla contestuale diffusione delle diverse bevande alcoliche), almeno fino a che il «fumo» non ritornò con forza in auge nei costumi del vecchio mondo dopo la scoperta dell'America.

La testimonianza di Erodoto sul fumo «purificatore» di canapa, respirato nelle capanne dagli Sciti, nel corso di particolari pratiche rituali, ha trovato, infatti, una seria conferma in seguito agli scavi condotti nel 1947 sui monti Alai della Siberia. Queste ricerche portarono alla luce un intero gruppo di tumuli funerari del V secolo a.C. Nell'area delle sepolture, ognuna delle quali accompagnata da una struttura per tenda, proprio come aveva descritto Erodoto, vennero trovati diversi recipienti in bronzo contenenti semi di canapa bruciati e persino una borsa di pelle contenente una scorta di semi (Rudenko, 1970, pp. 62, 284-85). È interessante notare che anche nelle, molto più recenti, sepolture reali vichinghe del IX secolo d.C. portate alla luce in Norvegia è stata trovata una borsa con semi di canapa. Inoltre, secondo diversi studiosi molti di quei manufatti, solitamente definiti «coppe per l'incenso» oppure «bruciaprofumi» ritrovati in vari luoghi d'Europa, per esempio i recipienti risalenti alla metà del secondo millennio a.C. portati alla luce nel Sud dell'Inghilterra, erano in realtà bracieri per narcotici, probabilmente canapa.

Secondo Sherratt è assai significativo che il ritrovamento di questi oggetti sia connesso alla scoperta di diverse incisioni all'interno delle tombe megalitiche, come quelle di Gavrinis in Bretagna. Non è da escludere, infatti, che tali raffigurazioni possano costituire «possibili esempi di immagini entotiche prodotte sotto l'influsso di allucinogeni» (Sherratt, 1998a, p. 57). In ogni modo, secondo lo studioso, già nell'età del bronzo, i costumi «regionali» avevano cominciato a integrare, contaminandosi fortemente.

Per esempio alcune sostanze, prima bruciate o masticate, cominciavano a venire usate come infusi e bevande, cioè venivano adattate alla modalità di consumo dell'alcol.

Un'importante area di innovazione fu la zona di contatto tra le steppe dell'Asia centrale e del Mediterraneo orientale, ossia l'altopiano desertico dell'Iran e le sue terre di confine, dal Turkmenistan all'India settentrionale (Sherratt, 1998a, p. 59).

Si tratta di un territorio che ha ricevuto nella riflessione scientifica una particolare attenzione, in rapporto all'accessissima discussione che ha coinvolto gli studiosi a proposito della mitica bevanda sacra allucinogena che nella lingua sanscrita viene chiamata *Soma* e in Avesta *Haoma*, così come viene denominata nel *Rigveda*, un testo sacro trascritto nel primo millennio a.C. ma la cui origine è certamente molto più antica. Sherratt prende decisamente le distanze dall'ipotesi sostenuta da Wasson, secondo il quale la *Soma* fosse preparata con funghi allucinogeni.

A suo parere l'archeologia oggi ci offre in proposito risposte più precise. Nei templi del secondo millennio, scoperti proprio in quei territori, sono stati, infatti,

ritrovati resti di fuochi e stanze preparatorie con timozze e filtri, e «l'analisi dei polini in essi contenuti ha permesso di identificare tracce di *Ephedra*, *Cannabis* e *Papaver*» (Sherratt, 1998a, p. 59). La *cannabis* e il *papaver* sono due nostre vecchie conoscenze, ma è da notare pure il fatto che l'*ephedra* è la pianta da cui si ricava esattamente quello stimolante chiamato «efedrina», oggi usato illegalmente per accrescere le prestazioni sportive.

L'opinione dello studioso è che non vi è un'unica e definita risposta alla domanda intorno alla composizione del *Soma*: «È probabile che la bevanda prevedesse l'infusione di vari prodotti vegetali noti in precedenza nelle steppe» (Sherratt, 1998a, p. 60). In ogni modo, lo storico e antropologo britannico non rinuncia a proporre anch'egli una suggestiva ipotesi. A suo parere nella composizione del *Soma* potrebbe anche aver svolto un ruolo non marginale un'altra pianta: la «ruta sirtiana» (*Pergannum harmela*), un importante vegetale la cui prima comparsa archeologica risale addirittura al V millennio a.C.

La pianta da cui viene estratto, dalla notte dei tempi, il caratteristico colore rosso usato per i tappeti persiani, ha un fortissimo potere allucinogeno, poiché contiene quell'*armina* che veniva usata come «droga della verità» dai nazisti. Da tale presupposto Sherratt ricava almeno altre due interessanti suggestioni.

La prima: le composizioni grafiche, i disegni geometrici caratteristici nello stile dei tappeti persiani potrebbero essere derivati dal «riflesso» di immagini entotiche generate grazie all'assunzione dell'*armina*, in modo analogo a quello che avveniva per l'arte *Tucano*.

La seconda: il motivo leggendario del «tappeto volante» potrebbe essersi originato proprio grazie alle proprietà allucinogene di questa pianta, capace fra l'altro di produrre esattamente la sensazione di volare. Non disponiamo di alcun elemento per sostenere o per confutare le ipotesi di Sherratt, ma nell'ambito di una riflessione sul rapporto fra droga e cultura esse meritano una sicura menzione.

D'altra parte, sul piano che attiene al rapporto fra assunzione di sostanze psicoattive e costruzione dell'immaginario sociale anche la canapa ha esercitato un ruolo tutt'altro che secondario: nell'India antica, area dove la cultura della canapa ebbe rapidamente una larga diffusione, i sacerdoti presentavano l'origine della pianta come di carattere divino: essa era nata dalla trasformazione di un pelo di Visnu, ed era, in quanto tale fonte di vita, di felicità e di successo (Boustany, 1993, p. 55).

Del resto, Oman Campbell ha lungamente riflettuto intorno all'influenza culturale che il consumo di canapa ha espresso nel mondo asiatico, per esempio, in rapporto agli aspetti esoterici della religiosità musulmana e induista. A parere di questo studioso le pratiche *yoga* dei Sadhu, l'importanza da essi attribuita all'esperienza diretta del trascendentale, fino alla spiritualità di taglio «onirico», coltivata da quei monaci erranti che fanno, ancora oggi, largo uso di hashish, devono molto all'influenza generale, sulla mente e sul corpo, esercitata da questo potente narcotico.

Terence Mc Kenna e condivide largamente questo punto di vista e, a suo parere, è assai probabile che il modo di vivere di un'intera comunità, lo «stile» culturale,

le che in essa si è espresso, possano essere fortemente permeati dagli atteggiamenti e dalla sensibilità generati dall'uso di una determinata sostanza psicoattiva:

Non è priva di interesse l'idea che gli stili architettonici e i temi ornamentali della Delhi del Mughal o della Isfahan del diciannovesimo secolo, siano in qualche modo derivati o ispirati dalle visioni prodotte dall'hashish. Né è priva di interesse l'idea che sia stato l'alcol a incanalare lo sviluppo delle forme sociali e delle immagini culturali dell'Europa feudale. Le basi immaginative e gli stili estetici costituiscono infatti del livello e del tipo di comprensione e di consapevolezza accettati da una determinata società. Ogni rapporto con una pianta tende ad accentuare alcune questioni e ad attrarre altre (Mc Kenna, 2001, p. 193).

In ogni modo, nell'India del secondo e primo millennio, il consumo di hashish, così come l'uso religioso della Soma, pare dovettero a lungo coesistere, almeno fino al primo millennio, con l'usanza di bere vino e altre bevande alcoliche derivate dalla fermentazione.

I testi di letteratura sacra *Yajurveda* raccomandano, infatti, il vino come essenza elementare della dieta. Ma anche qui, l'evoluzione nell'organizzazione del potere religioso e sociale dovette incanalare il meccanismo di controllo del comportamento collettivo; infatti, nel VI secolo a.C. le prescrizioni indù cominciarono a irrigidirsi e «si iniziò a sostenere il divieto dell'alcol, che in tempi più recenti è stato proibito anche ai bramini, i quali usano invece un infuso di canapa indiana, comunemente fumata e consumata insieme al cibo» (Sherratt, 1998a, p. 61). Anche in questa parte del mondo il sistema di potere, religioso e politico, nel suo processo di sviluppo e ristrutturazione, dovette «scegliere» l'oggetto sui cui esercitare la proibizione, dovette individuare la sostanza su cui esercitare il meccanismo del divieto.

È difficile stabilire in questo processo di «discriminazione» che, come vedremo, ha riguardato pressoché ogni società, quanto vi sia di arbitrario o di casuale e quanto dipenda, invece, da fattori pratici, concreti, da variabili materiali e tangibili in rapporto alle esigenze ed alle compatibilità dei diversi sistemi sociali. In ogni caso, pensiamo sia molto difficile condividere il punto di vista di Mc Kenna, quando ci propone una doppia analogia fra psicotattivi e culture.

Ridotta all'osso la sua tesi è la seguente: l'uso dei funghi allucinogeni e della canna bis appartiene a un modello culturale e sociale ispirato agli ideali *femminili*, armonici, cooperativi, tipici dei sistemi societari governati dalla logica della «condivisione» (Mc Kenna, 2001, pp. 194-95). Mentre il primato dell'alcol è caratteristico di sistemi sociali e culturali fondati sulla logica *maschile*, aggressiva, violenta, intrinseca alle società costituitesi intorno alla dimensione e al progetto del controllo e del dominio:

A causa del suo effetto psichedelico subliminale la canapa, se adottata come stile di vita, mette una persona in contatto intuitivo con schemi di comportamento meno orientati verso traguardi specifici e meno competitivi (Mc Kenna, 2001, p. 194).

È un modello di interpretazione che lo studioso proietta fino ai limiti estremi della parabola storica umana, applicandolo persino all'analisi dei fenomeni di contestazione e dissidenza contro culturale che appartengono alla contemporaneità occidentale:

L'aumento della lunghezza dei capelli maschili osservato in concomitanza con l'aumento nell'uso di marijuana durante gli anni '60 è un caso classico dell'influsso di valori apparentemente femminili che accompagnava la diffusione di una pianta alta a sciogliere i confini [...]. Il disprezzo della società nei confronti dell'utilizzatore di canna bis è anche un malcelato disprezzo per i valori di comunità e del femminile. In che altro modo possiamo spiegare la necessità, sentita dai media, di ripudiare infinite volte l'uso di droghe psichedeliche e gli esperimenti sociali underground diffusi negli anni sessanta? La paura sentita dall'*establishment* per i figli dei fiori diventa comprensibile quando la analizziamo alla luce dell'idea che il *Sistema* si trovava di fronte a un'epidemia di pensiero basato sulla condivisione e non sulla divisione tra i sessi, nonché su una diminuzione dell'importanza del *se* (Mc Kenna, 2001, pp. 193-95).

## 2.12 Il seme della condivisione

Evidentemente, ragionando sulla base di tale presupposto interpretativo, e applicandolo nel contesto di una possibile analisi comparata dei diversi sistemi sociali, giungiamo automaticamente alla conclusione che, se individuiamo un modello di società e di cultura che avesse fatto del divieto verso l'alcol un suo radicale principio, esercitando di contro un relativo grado di accettazione e di tolleranza verso il consumo di canapa, dovremmo senz'altro ravvisare in tale sistema l'esistenza di essenziali condizioni paradigmatiche per lo sviluppo di una realtà sociale fondata sul principio cooperativo, femminile, armonico della «condivisione». Il fatto è che un sistema con tali caratteristiche, (tolleranza della canapa e divieto per l'alcol), esiste realmente, ma esso, purtroppo, non pare esprimersi in alcun modo quei generali caratteri che dovrebbe certamente possedere applicando le tesi di Mc Kenna.

Infatti, la rigida proibizione verso il consumo di alcolici è tipicamente vigente in tutte le realtà sociali che appartengono al mondo islamico, mentre, in questi medesimi contesti l'uso della canna bis, benché, talvolta, oggetto di annose controverse teologiche, è ampiamente tollerato. Possiamo considerare tali dimensioni sociali, culturali e religiose generalmente rispondenti a quella logica pacifica, cooperativa, solidale, femminile, armonica, tipica di quella cultura della «condivisione» cui Mc Kenna si riferisce? La risposta è: assolutamente no!

Al di là di qualsiasi pregiudizio di matrice eurocentrica o occidentale, al di là di qualsiasi settaria chiusura culturale, al di là di qualsiasi ignoranza, ripulsa o estraneità verso quei principi di «relativismo culturale» tanto spesso invocati a sproposito e impropriamente, dobbiamo francamente ammettere che, in quelle realtà so-

cietarie, i principi di fondo che vigono e sorreggono il loro intero edificio culturale si ispirano a una visione maschilista, androcentrica e patriarcale inequivocabile, che si rivela spesso anche nei contesti più laici e moderati, benché, in questi casi, non raggiunga i livelli di asprezza e radicalità con cui si manifesta nelle realtà, peraltro rare, governate dai «fondamentalismi» più estremi.

Gli aspetti più indicativi di questa logica sono ben conosciuti: in primo luogo la negazione radicale dei diritti delle donne, il rifiuto della parità, che giunge fino alla condanna alla lapidazione per l'adulterio (unicamente) femminile, poi la liceità istituzionale della poligamia (solo per i maschi), la concezione del sistema scolastico e dell'istruzione come puro indottrinamento, l'esercizio della giustizia come vendetta, l'identificazione e la sovrapposizione della legge religiosa con le regole delle istituzioni e del complessivo assetto politico, la negazione dell'idea di libertà e di tolleranza, in favore di un fanatismo che vede l'altro, il diverso, come «infedele» e nemico irriducibile.

Si tratta di una vera e propria ideologia (Kepel, 2001) di matrice religiosa che, nei casi più estremi, si coniuga, molte volte, con un progetto spirituale e politico di espansione e «dominazione» universale. Un disegno complessivo che punta a realizzarsi, anche e non secondariamente, con gli strumenti della violenza, dell'aggressività, della guerra (santa).

Come si concilia la tesi di Mc Kenna con questa verità manifesta, elementare e inconfutabile? Evidentemente qui non si vuole discutere l'eventualità che un modello di società ispirato agli ideali della «condivisione», nel senso che vi attribuisce Mc Kenna e altri con lui, sia possibile o no, né si vuole dibattere in quale misura e in che senso un sistema sociale di questo genere sia effettivamente realizzabile; non è questa la sede per una discussione di questo tipo che richiederebbe evidentemente un'ampia e autonoma trattazione.

Ciò che, in questa sede, si voleva dimostrare, è semplicemente il fatto che l'accettazione o la tolleranza verso il consumo di cannabis, in un dato sistema sociale, alla luce dei fatti, non può assolutamente essere considerata un valido indicatore della propensione di quel dato sistema verso gli ideali *femminili*, armonici, cooperativi, ovvero, *democratici*, pacifici e non competitivi, caratteristici di una possibile società della «condivisione».

Ciò vale chiaramente anche per quelle antiche civiltà dell'India, nelle quali la tradizione della canapa ha convissuto, per secoli, con la durezza gerarchica di un sistema di *dominazione* sociale fondato sul principio delle *caste*, cioè su uno schema rigidissimo e immutabile della stratificazione sociale, nel quale il livello di armonia e «condivisione» nella relazione fra i sessi si esprimeva in forme assai discutibili e distorte, che, dalla tradizionale ingiunzione matrimoniale, la scelta del partner imposta alle ragazze dalle famiglie, giungevano a tradursi persino nell'obbligo imposto alle donne rimaste vedove, di salire sul rogo che cremava il cadavere del proprio marito.

Insomma, con lo schema interpretativo, implicitamente proposto, Petrobota-

nico sembra proprio essersi incamminato su un sentiero molto scosceso. E sicuramente, a stemperare la radicalità dell'errore in cui Mc Kenna è incappato, non basta certo, in tale contesto, la parziale e timida correzione di rotta che lo studioso compie quando, riferendosi proprio al mondo musulmano, afferma che la «predilezione per l'hashish e la canapa era molto antica già ai tempi del profeta, ciò spiega per quale motivo ai fedeli sia esplicitamente vietato l'alcol» e più avanti, parlando ancora della cannabis, «la crescente presenza di questa pianta nella società vedica, e più tardi nell'Islam, può aver agito per rallentare l'insorgere dei valori della società del dominio».

Perché mai, una evidentissima cultura patriarcale e maschilista del *dominio*, si sarebbe dovuta affermare, e nelle sue forme più estreme e brutali, proprio in quella realtà dove la pianta di canapa avrebbe agito quale dispositivo «tenuante» per la totale egemonia di questa visione? Perché mai quella che è indiscutibilmente una cultura della *dominazione*, come Mc Kenna stesso implicitamente ammette, doveva vietare l'alcol, il quale, secondo il parere dello studioso è proprio la sostanza elettevolmente preposta a conciliarsi con tale mentalità e a favorirne la sua piena affermazione?

E, di contro, perché mai l'ideale della democrazia, la cultura dell'eguaglianza dei diritti fra uomo e donna, della tolleranza, della libertà, pur con tutte le loro contraddizioni, avrebbe visto la propria genesi storica e avviato la sua evoluzione, peraltro attraverso una durissima battaglia culturale, sociale e politica, dipanatasi attraverso fasi di incredibile asprezza, esattamente nel contesto dell'Europa Occidentale, cioè in quei territori sociali caratterizzati dalla cultura del «bere» sostanze alcoliche, consuetudine che rappresenterebbe, per Mc Kenna, un fattore del tutto antagonista e negativo verso qualunque possibilità cooperativa, dialogica, democratica, essendo affine e propedeutica, prioritariamente, solo alla logica del *dominio* maschile, dell'aggressività, del dispotismo, della violenza?

L'errore di Mc Kenna, consiste, non solo nell'avanzare la spiegazione di un complesso fenomeno sociale, attraverso la rozza applicazione di una logica di causa ed effetto, riduttiva, meccanica e del tutto improbabile, ma anche e soprattutto nel fondare l'intero suo ragionamento su di un criterio di esplicazione deterministico, di genere palesemente monocausale e monodimensionale. Uno scenario ermeneutico in cui la droga rappresenta l'unica e autentica variabile indipendente, mentre la formazione dei modelli culturali, ideologici, religiosi, insieme praticamente a qualsiasi altro aspetto dell'esistenza sociale, sono condannati irrimediabilmente a fungere da variabili dipendenti e assolutamente subalterne.

Nella vicenda umana, storica e sociale, le cose non stanno quasi mai in questa maniera così semplice e riduttiva. Non solo in rapporto alle considerazioni intorno alla droga, ma anche in relazione all'analisi e alla comprensione di qualsiasi altro aspetto della vita sociale umana, risulta raramente efficace isolare un unico fattore e attribuirgli la valenza di principio ordinatore per tutto quanto il resto. Poggiano su basi di questo genere, adottando logiche di questo tipo, sono fragorosamen-

te crollati edifici teorici anche assai più raffinati e consistenti di quello maldestramente messo in piedi da Mc Kenna.

### 2.13 *Droge fedeli e droge infedeli*

Qui non vogliamo, certamente, negare la possibilità che la droga possa aver fornito importanti e anche essenziali contributi alla costruzione dei modelli culturali nelle diverse società, anzi, in più punti di questo libro si forniscono elementi atti a supportare esattamente questo discorso, ma ragionando in modo meno meccanico e pregiudiziale, muovendosi con un pizzico di cautela in più, e persino di buon senso, può risultare assai più agevole sviluppare i ragionamenti e condurli a traguardi di maggiore plausibilità.

Si può in tal modo, comprendere, per esempio, che, semmai fosse sostenibile l'ipotesi per la quale in ogni società organizzata, qualsiasi sistema istituzionale, ha ed ha avuto il problema di «scegliere» l'oggetto sul quale esercitare qualche forma di controllo, ogni apparato di potere deve o ha dovuto decidere cioè su quale sostanza applicare la proibizione, allora, la «riforma» islamica del culto di Abramo, *l'ideologia* e il potere musulmano, trovandosi anch'essi di fronte all'esigenza di compiere questa opzione, dovendo anch'essi necessariamente operare questa scelta, erano semplicemente «obbligati» a sanzionare gli alcolici, essi, molto più di ogni altra droga. Gli islamici, insomma, si trovavano, giocoforza, a dover optare per questa soluzione.

E questo perché il problema principale dei fedeli di Maometto era esattamente di distinguersi dai seguaci della religione avversaria fondamentale. Dovevano, cioè, rigorosamente differenziarsi da quel Cristianesimo che aveva fatto del vino (del- l'encarista), della sostanza che evocava il sangue di Cristo, la bevanda alla base del suo rituale.

Originariamente, infatti, nell'area mediorientale, verso il vino non viige alcun genere di proibizione. Anzi, come Sherrat dimostra in modo impeccabile, per i tremilacinquecento anni che precedono l'avvento dell'Islamismo «il vino è stato la sostanza inebriante tipica delle culture del medio oriente ed ebbe appunto origine in quell'area» (Sherrat, 1998a, p. 45).

Il fatto è che prima dell'affermarsi dell'egemonia musulmana nei territori del Medio Oriente, la struttura di potere era nelle mani di antiche aristocrazie urbane, i cui nuclei fondamentali erano situati lungo le coste del Mediterraneo e nelle valli alluvionali. In queste civiltà precedenti all'Islamismo il consumo di vino era assai diffuso e la coltivazione della vite costituiva un aspetto centrale dell'economia.

Di contro, i nuovi ceti di potere, che soppiantarono queste élite, provenivano dalle steppe e dalle zone semidesertiche. Essi costituivano gli strati superiori di società tribali del deserto la cui economia si fondava sull'allevamento dei cammelli e sul commercio carovaniere. Ora, «il vino non è generalmente una bevanda del de-

serto: era evitato nei primi centri lungo la strada dell'incenso, anche là dove la viticoltura sarebbe stata possibile e rappresentò il più evidente emblema della resistenza alle vecchie élite» (Sherrat, 1998a, p. 49). In questo senso c'è anche da aggiungere che il profeta non ha mai promulgato un divieto radicale ed assoluto verso il vino, una proibizione del genere, negli scritti del profeta, in realtà non esiste. Egli inizialmente si limitò solo a consigliare gli eccessi nel consumo di vino, soltanto in una fase successiva questo venne esplicitamente condannato dall'*hadiz* quale abominio satanico.

E infatti, fra le conseguenze della diffusione dell'Islamismo, rintracciabili sul piano archeologico, vi è «l'abbandono, nel settimo e ottavo secolo, della coltivazione della vite e degli impianti per la pignatura dell'uva in Palestina» (Sherrat, 1998a, p. 50). L'egemonia dei popoli del deserto si segnala anche in rapporto al declino del trasporto su ruota e alla riaffermazione della cultura del cavalcare: «Anche in questo caso si trattava dell'espressione dello stile di vita di una minoranza da poco al potere» (Sherrat, 1998a, p. 50).

Ma a differenza della generale ripulsa verso i «cittadini», dalla pseudosanzione esercitata attraverso la scarsa considerazione e persino il disprezzo che i rudi cavalieri del deserto mostravano verso le comode abitudini di trasporto tipiche delle genti di città, la condanna del consumo di vino, la sua assoluta e rigidissima proibizione «assumeva un forte significato religioso proprio perché in aperto contrasto con la canonizzazione rituale del bere vino nelle tradizioni giudaico-cristiane» (Sherrat, 1998a, p. 50).

Se tale ragionamento risultasse corretto, dovremmo riconoscere nel meccanismo che ad esso è sorteso, a questo stadio e in questo contesto della dinamica sociale, non più il manifestarsi di un rapporto di causa effetto fra la droga e la cultura, ma l'espressione di una possibile «autonomia» causalità derivante dalla relazione fra cultura e cultura. Cioè, una dinamica, una dialettica, un conflitto, fra due antagoniste ideologie, le cui necessità e i cui esiti finiscono per decidere del destino di una particolare sostanza nell'ambito di una data società, per determinare lo status di cui una droga può o non può godere nel contesto di una determinata civiltà.

Non possiamo ripercorrere qui, nella sua intera articolazione e complessità, la vicenda storica del rapporto fra le droge e la società islamica. E' però importante chiarire il fatto che il credo maomettano, all'opposto degli antichi culti pagani, ma non diversamente dalle altre fedi monoteiste, tende a invadere la sfera «intima», la dimensione del comportamento soggettivo, dettando regole e prescrizioni in ordine all'uso degli alimenti, del tempo e delle droge.

Va chiarito, innanzitutto, che l'Islam, a parte il divieto verso l'alcol, non ha una droga sacra, come il vino del Cristianesimo. Va anche ricordato, come si è già accennato, che il profeta non aveva mai enunciato una condanna netta per l'alcol, Maometto si limitò solo a punire con la frusta un'ubriacazione per l'inadempienza ai suoi doveri. In realtà fu il cognato Ali che stabilì una punizione verso il vizio del bere. Ciò

nonostante per diversi secoli, benché l'uso del vino venisse molto deplorato, i giudei quasi mai ricorsero alla pena delle frustate ai piedi prevista per i bevitori (Escobedo, 1997, p. 37). Forse è grazie a questa iniziale relativa «tolleranza» islamica che nella cultura araba si ritrova un'estesissima quantità di riferimenti «irrici» e letterari al vino e in una misura persino superiore a quella del mondo greco.

L'oppio, dal suo canto, era usato dal celebre Avicenna quale viatico per i moribondi, ed occupava un posto molto importante nella farmacopea araba. Bisogna ricordare che nel califfato di Cordoba, durante il X secolo, si compiono interessanti ricerche sulla farmacopea vegetale e si deve proprio ai traduttori dall'arabo il merito di aver restituito all'Occidente almeno parte di quelle antiche conoscenze pagane che erano sopravvissute alla febbre incendiaria del primo Cristianesimo.

Per quel che riguarda la canapa, essa non solo era usata abitualmente e ritualmente dall'eccentrico movimento spirituale del *Sufismo*, ma appartiene alla storia araba anche quale sostanza privilegiata dei guerrieri *hashishin*, fumatori della *ma-herba* dal cui appellativo si ritiene derivi la parola «assassino»). Si tratta dei leggendari combattenti ismaeliti agli ordini di Hassan Ibn al-Sabbah, il mitico «vecchio della montagna», che forniva ai suoi adepti abbondanti quantità di hashish, prima di spediti a compiere azioni deliriose o guerresche.

In ogni modo la canapa veniva usata nel mondo islamico sia a scopo medico che per usi ludici, da sola o in associazione con altre sostanze, per esempio l'oppio. Essa veniva anche fumata o ingerita attraverso infusi liquidi, insieme agli alcolici, come era per il «vino speciale» di cui parlano le *Mille e una notte*. E fino alla metà del XIII secolo era largamente usata dal popolo senza che su di essa venisse applicato alcun divieto.

Ma cinque secoli più tardi, la logica proibitiva cominciava già ad affermarsi, rivolgendosi verso il consumo di diverse sostanze. In conseguenza della loro abitudine di consumare caffè, per esempio, i dervisci danzanti della Mecca furono imprigionati e condannati alla gogna. Le disposizioni contro la bevanda furono revocate solo dopo che il sultano dell'epoca ne venne a conoscenza, diventando anch'egli un appassionato consumatore della bevanda (Escobedo, 1997, p. 39). E con la scoperta dell'America, agli usi tradizionali del vecchio continente si aggiunsero i «vizii» importati dal Nuovo Mondo che attecchirono non solo nei territori dell'Occidente Europeo, ma praticamente ovunque, ivi compreso il Medio Oriente. Nel 1611 a Costantinopoli chi veniva sorpreso a fumare tabacco «era portato per le strade, montato alla rovescia su un asino e con una pipa che gli tra passava la cartilagine del naso» (Ingliš, 1979, p. 35). Pene analoghe impose in Iran il fratello del sultano, lo scia 'Abbas, che condannò due mercanti di tabacco al taglio delle orecchie e del naso e fece bruciare interamente la merce, un carico di ben 40 cammelli.

All'incirca sessant'anni più tardi, in Iran, alcuni mercanti, scoperti a fumare tabacco in una locanda, subirono

per decreto del successore di 'Abbas, una punizione consona alla natura del loro reato: venne versato loro in gola piombo fuso. E in India il gran Mogol Jehangir Khan decretò di tagliare le labbra a chi fosse stato colto a fumare (Ingliš, 1979, p. 35).

A proposito del caffè bisogna dire invece che, fino al 1551, quando assurse al potere Solimano il Magnifico, era negato il rilascio della licenza per l'apertura di sale pubbliche di degustazione, eppure i viaggiatori europei che percorrevano in quell'epoca le contrade della Persia e della Siria «trovano quelle popolazioni, senza distinzioni di classe, che bevono il liquido nero come se si trattasse di un'abitudine immemorabile, da cui non scaturiscono problemi o inquietudini né di tipo teologico, né sociale» (Escobedo, 1997, p. 39). In ogni modo quando si discute dell'Islam è necessario operare una certa distinzione fra una fase che potremmo definire di sviluppo e di splendore caratterizzata da una notevole effervescenza creativa, la quale dura all'incirca fino al secolo XIV, e un'epoca successiva che è invece di consolidamento e decadenza.

Nella prima fase, se si esclude un certo rigore verso gli alcolici, per le ragioni di fondo dipendenti dal conflitto culturale col Cristianesimo di cui abbiamo parlato, le droghe sono considerate, così come avveniva nel mondo greco e come vedremo anche in quello romano, una sorta di dispositivi per così dire «neutrici»; nella seconda fase, invece, anche in rapporto al prevalere sull'Islam classico di componenti fondamentaliste di vario genere, l'atteggiamento verso le droghe muta profondamente.

Alla fine del secolo XIII, quando la lingua araba possiede più di cento termini per dire *hashish*, il magistrato Ibn Ganim dirà che «chi beve vino è un peccatore e chi mangia hashish è un infedele» (Escobedo, 1997, p. 40). In realtà la condanna si inquadra nel contesto della lotta e della dura persecuzione che si abbatté verso le «eresie» del *sufismo*, nelle cui diverse ramificazioni viene sostenuta la convinzione che la canapa sia un efficace strumento per entrare in contatto con la sfera divina. D'altra parte l'hashish in quella fase godeva già di un'estesa popolarità, era conosciuto come erba dei *fachiri* «l'assunzione di tale erba (talora presentata come procedura encomiabile in contrapposizione all'assunzione sacrilega del vino nel rito cristiano) resta ampiamente tollerata, anche se sempre più censurata per il pericolo di abusi e assuefazione» (Margaron, 2001, p. 114).

Nello stesso periodo il giudice Al-Zarkasi imputa all'uso del «farmaco» una quantità innumerevole di conseguenze negative, fra cui il compiacimento verso le coma e il gusto per la sodomia passiva. Un altro magistrato, Al-Yawbari, analogamente dichiarerà che i consumatori di canapa la usano perché favorisce la renderia e il gusto di praticare liberamente la pederastia. Bisogna dire che il punto di vista di questi uomini di giurisprudenza non venne mai convertito in legge vera e propria. Ma i loro consigli, in modo episodico, saltuario, ed anche abbastanza arbitrario e casuale, venivano seguiti da diversi sovrani anche attraverso il rogo di libri e la violenta persecuzione di chi dissentiva, opponendosi ai divieti promulgati di volta in volta.

Questa continua atalea di repressione e liberalizzazione doveva protrarsi per secoli, ben oltre i primi contatti della Cristianità con le droghe d'oriente e, per una certa bizzezza della storia fornire un paradigma per le stesse autorità cristiane (Margaron, 2001, p. 115).

Dati i presupposti, è abbastanza legittimo, oltreché ragionevole, sostenere che «l'Islam ha, in materia di droghe, una censura paragonabile a quella attuata dal nascente Cristianesimo nei confronti della precedente farmacologia greco romana» (Escobrado, 1997, p. 40). Il fatto è che, con l'affermazione di modelli religiosi di carattere «totalitario», i quali accampano la pretesa «istituzionale» di intervenire nel governo della sfera intima e del comportamento individuale, quali strumenti e modalità essenziali per la salvaguardia della *morale*, le cose sono destinate a subire profondi cambiamenti.

E così, quella vocazione all'ebbrezza, che aveva occupato un posto di rilievo in diverse culture del passato, fosse anche e soltanto quale attitudine popolare episcopica, piacere di massa occasionale, oppure quale distintiva prerogativa di una élite, smette di essere un dispositivo valutato positivamente: perde il suo connotato di fattore interno alla sfera «culturale», per divenire, in rapporto al rigido sistema di valori che si afferma, una forma nociva di abbandono, una pericolosa ebbrezza che finisce per trasformarsi logicamente in un piacere vietato, negato, proibito.

Se si fa esclusione per la tolleranza verso le bevande alcoliche, questo criterio è il medesimo che gli inquisitori cristiani adatteranno verso le altre droghe, con le conseguenze che saranno descritte in altra parte del volume. Prima è necessario soffermarci sulla valenza che la droga ha espresso nella civiltà romana.

#### 2.14 L'impero della droga

Galeno è un personaggio che rappresenta, nella storia romana, una figura di grande rilievo, di una statura che non è azzardato considerare equivalente a quella che aveva posseduto, per il mondo Greco, il sommo Ippocrate. Nato in una famiglia agiata e coltissima nel 129 d.C. a Pergamo, una città dell'Asia Minore famosa per la ricca dotazione di testi della sua biblioteca, Galeno a trentadue anni si recò a Roma, dopo aver studiato nelle migliori scuole di medicina dell'epoca, ad Alessandria, Corinto, Smirne.

Qui venne rapidamente riconosciuto citrardino romano e ottenne addirittura la nomina di medico dell'imperatore Marco Aurelio. Coerente con le tradizioni e le usanze mediche del suo tempo, Galeno ricorreva all'oppio come fondamentale rimedio per la salute, una sorta di elisir di lunga vita. Si racconta che il medico stesso, ogni giorno, assumesse una bevanda a base di oppio e vino caldo composta di ben 73 ingredienti. La stessa medicina Galeno somministrava quotidianamente al suo augusto paziente.

In ogni caso, nel dettagliatissimo diario che redigeva intorno alle terapie adottate per tenere in buona salute l'imperatore, il medico non ha registrato alcun aumento della quantità di droga che prescriveva quotidianamente al suo cliente. Dobbiamo evincere che lo studioso ben conoscesse i rischi di dipendenza prodotti dagli oppiacei e amministrasse sapientemente i dosaggi.

Ma il medico di Pergamo non usava la droga solo in senso «professionale», infatti egli «amava offrire, durante le feste, dei fiori di Canapa ai partecipanti, per favorire l'allegria e la comunicazione» (Margaron, 2001, p. 58). E forse un ulteriore indizio del fatto che nell'antica Roma, come del resto nel mondo Greco, la ricerca dell'euforia non era un'abitudine sempre, assolutamente e generalmente riprovevole, si trattava invece di un comportamento che, in certe particolari occasioni e in certi contesti sociali, era persino rispettato e incoraggiato.

D'altra parte l'unico meccanismo legislativo rivolto a governare la questione «droghe», cioè quella *Lex Cornelia* che resterà in vigore dall'epoca della Repubblica fino alla decadenza dell'Impero, ha un indirizzo «neutro» che può essere certamente e tranquillamente riassunto nei termini seguenti:

Droga è una parola indifferente, che comprende sia ciò che serve a uccidere, sia ciò che serve a curare e i filtri d'amore, ma questa legge condanna solo ciò che viene usato per uccidere qualcuno (Escobrado, 1997, p. 27).

Le conoscenze storiche di cui disponiamo ci dicono, infatti, che al tempo dei Cesari era abbastanza diffusa l'usanza di inalare i fumi del fiore di canapa, un costume forse proveniente dai contatti col mondo celtico o ateniese, o addirittura risalente all'usanza scita tramandataci da Erodoto. Di contro, siamo a conoscenza anche di un editto emanato dall'imperatore Alessandro Severo, il quale, dopo che si erano segnalate diverse intossicazioni di cui erano rimaste vittime alcuni cittadini, proibisce l'uso nei bordelli napoletani della *datura stramonio* e della polvere di *canaride* (Escobrado, 1997, p. 27).

In ogni modo lo scenario sociale e culturale del consumo di droga nel mondo romano appare abbastanza simile a quello che abbiamo descritto a proposito della civiltà greca.

Innanzitutto vi è l'oppio, sostanza semplicemente essenziale all'intera pratica medica dei romani, che veniva usato nella cura delle più diverse patologie fino ad essere considerato il prodotto più importante per lenire la sofferenza dei moribondi e accompagnarli, quale lieto viatico, nel territorio dell'aldilà. Insomma, l'oppio non è soltanto qualcosa la cui somministrazione è sommaramente efficace per coloro che non riescono a dormire, l'oppio non solo «elimina il dolore, mitiga la tosse, contiene la diarrea», per usare le parole di Dioscoride, autore di quella *Materia medica* considerato il trattato farmacologico più importante e particolarmente del mondo antico e nel quale l'oppio, fra i diversi farmaci, fa la parte del leone, venendo indicato per la cura delle più varie affezioni e malattie; al contempo il succo dei

papavero è anche lo strumento più efficace che gli uomini hanno a disposizione per conquistare il diritto a una morte felice, all'eutanasia, una pratica considerata nel mondo romano, soprattutto fra i ceti aristocratici, non un segno di viltà, ma al contrario la prova di una grande forza morale. Infatti, Plinio il Vecchio propose l'impiego dell'oppio per chi aveva deciso di darsi la morte (Margaron, 2001, p. 60).

Va detto che i romani erano a conoscenza pure dei rischi di dipendenza che il consumo di oppio poteva provocare e anche dei pericoli, fino a quello della morte del consumatore, connessi a un'assunzione esagerata della sostanza. In ogni modo Dioscoride nel suo trattato, in polemica con Andrea e Mnesidemo – importanti esponenti dell'arte medica dei secoli precedenti – ridimensiona di molto, invece, i pericoli derivanti dal consumo di oppio.

In altre parole, la società romana deve aver conosciuto un certo dibattito che forse ha coinvolto non solo gli addetti ai lavori intorno alle virtù e agli svantaggi di questa «droga». Il rilievo e la considerazione che l'oppio doveva avere nell'immagine dell'epoca è in ogni caso testimoniato dal fatto che l'effigie del papavero finì addirittura per essere riprodotta sulle monete (Margaron, 2001, p. 60). Una cosa che, del resto, era già accaduta nella numismatica molto tempo prima, se è vero che il fiore di papavero veniva raffigurato sui denari circolanti nell'antica Israele: «Le monete di questo genere conosciute finora appartengono al regno di Giovanni Ircano (135-106 a.C.) che era un principe e gran sacerdote della schiatta dei Maccabei» (Lewin, 1993, p. 48). Ed è certamente di estremo interesse rilevare

che, così come la farina, durante l'Impero romano l'oppio fu un bene a prezzo controllato, sul quale non era permesso speculare. Nell'anno 301, un editto di Diocleziano sui prezzi fissava il *modius* castrense, un vaso con capacità di 17,5 litri, in 150 denari, cifra modica tenendo conto che un chilo di hashish (una mercanzia a prezzo libero) costava allora 80 denari (Escobarado, 1997, p. 28).

Certo è che l'abitudine di ingerire oppio doveva essere veramente parecchio diffusa nell'antica Roma, se è vero che il censimento dell'anno 312 d.C. rivelava l'esistenza nei confini della città di ben 793 negozi e punti di vendita della sostanza (Margaron, 2001, p. 61; Escobarado, 1997, p. 28). In altre parole l'abitudine al consumo di oppio doveva avere a Roma in quella fase una dimensione autentica e di massa, eppure, «anche se i consumatori regolari dell'oppio si contano a milioni, non vi sono né casi clinici, né emarginati sociali» (Escobarado, 1997, p. 28). In altri termini, il «vizio» dell'oppio non aveva un connotato così peculiare e non si distingueva da tante altre abitudini e costumi di uso nell'epoca, ed è forse questo che spiega perché nel vocabolario latino non esista un'espressione equivalente a «oppiomane», mentre ve ne sono molte, almeno una decina, per indicare il bevitore cronico o l'alcista.

Infatti, nell'antica Roma, le sanzioni della morale vigente, e con esse gli strali della legislazione, si rivolsero tutti contro il vino, il quale, per il grado e la qualità

di ebbrezza che poteva indurre e per la perdita dell'equilibrio e dei freni inibitori che poteva causare il suo abuso, venne sottoposto a più riprese a rigide misure di controllo. E ciò, nonostante l'aura più o meno sacrale che continuava a circondare quel nettare di Bacco di cui i romani facevano comunque un impiego ampio e diffuso.

## 2.15 La peste dionisiaca

Insomma, anche a Roma, il vino per lunghi secoli continuerà a essere al centro di violente discussioni e a scatenare dure controversie nella collettività.

Inanzitutto bisogna dire che una prescrizione assai antica vietava il consumo di vino alle persone di età inferiore ai trent'anni e soprattutto, indistintamente, alla donne. È Plinio a ricordare l'opinione di Catone, secondo il quale i parenti usavano dare un bacio alle donne semplicemente per accertarsi che non puzziassero di vino. E negli annali di Fabio Pittore è scritto che una matrona per aver usato le chiavi della cantina dove era custodito il vino fu rinchiusa a forza e costretta dai suoi parenti a morire di fame.

Ma la vicenda più citata è quella che si riferisce alla sventurata moglie di Egnazio Merennio, la quale venne uccisa dal marito a colpi di bastone perché aveva bevuto del vino. E la cosa più rilevante è che il marito assassino, portato al giudizio davanti a Romolo con l'accusa di omicidio, venne da questi completamente scagionato e quindi assolto (Plinio, 1984, pp. 89-90).

In ogni caso, la persecuzione più cruenta contro i bevitori di vino fu, probabilmente, quella effettuata dal console Spurio Postumio nel 186 a.C. Questi avviò una lotta senza quartiere contro chiunque fosse in rapporto con i misteri di Bacco, che si celebravano a Roma già da molti decenni; riattivizzando, ma con una forzatura violenta e brutale, i termini dell'annosa polemica che, come abbiamo visto, risaliva alla tragedia di Euripide *Le bacchanti*.

Purtroppo per i malcapitati adepti del culto dionisiaco, il console non si limitò a dar vita a una schernaglia dialettica, a una controversia di tipo verbale, egli agì *manu militari* e nel modo più spietato possibile: sottopose a tortura alcuni testimoni del rito, pagò altissimi compensi per i delatori e dopo aver chiuso le porte della città per impedire ai «colpevoli» di scappare, fece uccidere, passandole a fili di spada o crocifiggendole, oltre settemila persone, senza concedere a nessuno le garanzie ordinarie previste dal procedimento giudiziario in vigore nella città di Roma.

La descrizione «in dettaglio» delle colpe di cui si erano macchiati i partecipanti al rito, così come proposta nel suo racconto dello stesso console Postumio, ci è stata tramandata da Livio:

All'elemento religioso dei baccanali si aggiungevano i piaceri del vino e della festa. Quando il vino infiammò le loro menti, e la notte, la promiscuità [...] cancellarono

qualsiasi moderazione, cominciarono ad esser messe in atto corruzioni di ogni genere (Escobrado, 1997, p. 28).

Potrà lasciare sgomenti, ma è sulla base di questa umbratile e ambigua motivazione che il potere lanciò la sua spietata azione repressiva. Fu una vera e propria campagna persecutoria che continuò ancora a lungo se è vero che, a distanza di ben sei anni dalla strage, erano state comminate altre tremila nuove condanne ancora per il medesimo «reato», in un processo infinito che persino qualche esponente della magistratura dell'epoca ebbe a definire «mostroso».

Quel periodo, passato alla storia come l'epoca colpita dalla «peste dionisiaca», si concluse solo quando il culto di Bacco fu assimilato a quello di *Liber*, un vecchio e familiare esponente della schiera di divinità romane (Escobrado, 1997, p. 29). La gravità dell'epidemia dionisiaca in realtà consisteva semplicemente nella sua contestualità con una fase di forti tensioni politiche che attraversavano i gruppi dominanti e l'intera società romana, un assetto comunitario che solo di lì a poco sarebbe stato letteralmente dilaniato dalle guerre civili.

La persecuzione dei fedeli di Bacco fu, evidentemente, anche un pretesto per liberarsi di diversi avversari politici e contenere con la pratica del terrore le inquietudini che serpeggiavano nel corpo della popolazione. Gli adepti della religione del vino furono il «capro espiatorio» utilizzato dal potere per canalizzare la violenza e le tensioni collettive contro un nemico immaginario, per contenere le spinte centrifughe che perturbavano l'equilibrio di un sistema sociale il quale era, in ogni caso, alla vigilia di un collasso e di una profonda destrutturazione.

Ma, neppure la strategia, adottata tante volte dal potere nella storia, di indirizzare su un avversario di comodo, di spostare su un «nemico» più o meno immaginario la tensione che andava accumulandosi nella società, riuscì ad evitare la decomposizione del sistema.

La strage dei baccanti fu il terribile «farmaco» con il quale il potere dell'epoca tentò di curare la sua malattia, che era, probabilmente, anche un malessere della società nel suo insieme. Infatti, se è difficilmente contestabile il fatto che nessuna società potrà mai sopravvivere e prosperare facendo a meno della medicina dell'«organizzazione», rinunciando, cioè, alle «cure» del potere, è altrettanto difficile che possa mai esistere un potere che non sia esso stesso cronicamente, inguaribilmente, malato. Il problema è che, molto spesso, ciò che gli individui valutano e percepiscono come una medicina, rappresenta, per il potere, esattamente il sintomo, il segnale e la prova di una malattia.

## 2.16 «Pharmakos» e «pharmakon»

Agli albori della società organizzata, come abbiamo già visto, la religione e la medicina erano due momenti affini e spesso coincidenti della vita sociale, costitutiva-

no, cioè, «un'impresa unica e indifferenziata, ed entrambe erano strettamente alleate del governo e della politica, in quanto riguardavano il mantenimento dell'integrità della comunità e degli individui che ne erano membri» (Szasz, 1991, p. 33). Ma quali strategie usavano, quali strumenti adottavano, che genere di azioni mettevano in atto le istituzioni religiose, gli uomini della medicina, le organizzazioni e i soggetti che incarnavano le strutture del potere per difendere le loro comunità dagli accadimenti funesti, terribili, di origine naturale o derivanti dall'operato degli uomini stessi, che potevano sconvolgere l'equilibrio, l'armonia, la salute e il benessere degli individui e della società?

In che modo agivano i capi e i sacerdoti per proteggere le loro popolazioni dalle carestie, dagli sconvolgimenti climatici, dalle epidemie o dal pericolo di essere aggrediti da altri popoli, conquistatori, bellicosi, violenti, che potevano depredate i loro beni, brutalizzare le loro donne, ridurli in schiavitù?

Praticamente in tutti i luoghi del mondo, nell'antichità, la principale «medicina» usata per salvaguardare la vita, l'armonia, il benessere della comunità, è stata il «sacrificio», ovvero, la pratica di distruggere un bene, di dissipare un valore, materiale e simbolico, soprattutto attraverso il gesto di immolare una creatura vivente al fine di placare l'ira degli spiriti divini, facendo al tempo stesso ricadere sulla vittima destinata al sacrificio le energie negative, i cattivi influssi, le colpe che avevano causato la situazione di minaccia cui si trovava esposta la società. Come avveniva con il «capro espiatorio» nella società ebraica del lontano passato.

Nell'antica società greca, come in tanti altri luoghi, una delle più importanti e diffuse usanze cerimoniali, rivolte all'obiettivo di placare la collera degli dei e allontanare dalla comunità il pericolo, la penuria, la malattia, era il «sacrificio umano», espressione estrema di quell'olocausto rituale del capro espiatorio, che René Girard (1987) pone all'origine di ogni civiltà, ricercandone, persino ossessivamente, gli indizi, i segni nascosti, e le tracce cancellate in ogni fenomeno culturale.

Si trattava, in ogni modo, di uno dei più importanti e fondamentali dispositivi di cui i sistemi disponevano per difendersi dalle minacce e dai rischi imminenti, era una delle «cure» più caratteristiche impiegate per sanare la società dalle «colpe» di cui si era macchiata, per guarirla dalle sue malattie o per prevenirne le possibili insorgenze.

Nella Grecia antica l'individuo scelto per essere sacrificato come capro espiatorio veniva chiamato *pharmakos*. La radice autentica di diverse espressioni, come *farmacopea*, *farmacologia*, ed evidentemente, anche della comune denominazione di quelle sostanze curative e medicamentose che chiamiamo «farmaci», è esattamente questa: *pharmakos*, vittima sacrificale, «capro espiatorio».

Soltanto intorno al IV secolo avanti Cristo, nella civiltà greca, la pratica cominciò ad essere, ma solo progressivamente e gradualmente, abbandonata. Al rimedio salvifico del sacrificio di una vittima, all'olocausto purificatore del *pharmakos*, insomma, alla medicina del «capro espiatorio» andava progressivamente sostituendosi la virtù medicamentosa e rigeneratrice del *pharmakon*, un termine che aveva

nel mondo greco un significato più affine a quello che, oggi, attribuiamo noi alla parola «farmaco». Si tratta di un'espressione che conserva, comunque, non solo sul terreno della comparazione linguistica, un notevole tasso di inquietante ambiguità, se è vero che, in parecchi idiomi, la parola equivalente indica, contemporaneamente, medicina e droga, come avviene con l'inglese *drugs*, e persino unicamente e semplicemente il significato di veleno, come succede nella lingua albanese con la parola *pharmakë*.

In ogni modo, finché la malattia fu considerata l'esito di un maleficio, il risultato dell'azione nefasta di uno spirito malvagio o di una divinità incollerita che si esercitava nei confronti della persona o della comunità, il rimedio non poteva che essere di carattere magico o religioso, non poteva che consistere, cioè, nel tentativo di espellere la possessione demoniaca o nel rabbonire la collera divina, per esempio, attraverso il rito dei *pharmakos*.

Quando si cominciò, sia pur timidamente e in forma embrionale, a pensare in modo «scientifico», ragionando, per esempio, in base all'idea che le patologie occorrenti agli individui avessero una causa «organica», concreta, che i guasti del corpo, e finanche quelli della società, potessero derivare da uno scompenso, originarsi da una disfunzione *materiale*, allora la funzione sociale del capro espiatorio cominciò a declinare; il rito del sacrificio umano, quale pratica concreta ed effettiva, si avviò verso l'estinzione, lasciandoci progressivamente in eredità le sue residui sopravvivenze sul piano simbolico. Il dato storico e sociologico è questo, anche se René Girard resta fermamente convinto che la logica profonda, sottesa a quel meccanismo, sia ancora all'opera, continuando a esercitare pienamente e in varie forme il suo condizionamento sull'immaginario collettivo e nella vita sociale.

In ogni caso, è certo che nel mondo greco il rito sacrificale sopravvisse a lungo, anche se modificandosi nel corso del tempo. Per esempio, nella società ateniese, i *pharmakos* erano solitamente dei minorati o dementi, cioè, esseri «inutili» che venivano mantenuti a spese della collettività per venire destinati al sacrificio, quando qualche disgrazia o calamità si abbattava sulla comunità (Frazer, 1967). Ancora nel corso del I secolo a.C. il rituale del «capro espiatorio» in Grecia era ancora diffusamente praticato, anche se la vittima non veniva più uccisa ma subiva soltanto un'espulsione rituale, venendo sospinta, fra grida invocazioni e insulti, fuori delle mura della città.

Ma anche questo meccanismo di sostituzione, l'«espulsione» come metafora dell'«omicidio», sarebbe considerato da Girard, ancora sostanzialmente intorno alla dimensione caratteristica del sacrificio di un capro espiatorio. Saremmo, cioè, ancora di fronte al tentativo di sublimare, sia pure con modalità diverse, attraverso la mediazione di una vittima qualsiasi, il senso di colpa collettivo. È solo col Cristianesimo che si produce, per Girard, il vero e più profondo «disvelamento». Il passo decisivo avverrà con la testimonianza evangelica, dove è la figura stessa della divinità che viene immolata, è Dio stesso che si incarna, esattamente, per compiere e/o subire il sacrificio.

Il Cristo – agnello sacrificale totale – realizza il compimento ultimativo di un fondamentale processo di demitizzazione culturale. Mostrando a tutti e nella forma più evidente il significato più autentico delle «cose nascoste fin dalla fondazione del mondo», il fatto, cioè, che la realtà terrena della vita umana si compone unicamente di «colpevoli», i quali in alcun modo potranno mai negare o nascondere la loro colpa irredimibile. E Dio, l'unico vero innocente, non può fare nient'altro che morire, non ha altra scelta se non quella di «sacrificarsi» per tutti.

Da quel momento, almeno nell'ambito della cultura cristiana, la logica del «sacrificio» umano non potrà che esprimersi come simulacro, ovvero attraverso un'estesa batteria di metafore e simboli. Dopo il sacrificio di Cristo, nessun individuo mortale, nessuna creatura umana potrà mai più essere immolata, per mandare la comunità dalla sue colpe. Un principio che non è contraddetto dalla considerazione di Bartolomeo De Las Casas (1975, p. 37) il quale faceva notare che, doppiamente, Gesù era stato «sacrificato» dal Padre, perché, in questo caso, non era un «uomo» qualsiasi a essere immolato ma il figlio di Dio, fatto uomo, che non è la stessa cosa. E anche l'idea di Todorov intorno al fatto che i primi cristiani fossero destinati al sacrificio, poiché essi erano «obbligati a farlo, se non volevano rinunciare alla loro fede; dato che questa era apparentemente, la volontà divina» (Todorov, 1984, p. 228), non giustifica, certo, l'ipotesi di un riproporsi della logica classica del «sacrificio», poiché, in questo caso, i cristiani perseguitati subivano il martirio da parte dei nemici, ma solo per difendere il loro credo; certo, non si suicidavano, né attuavano di loro iniziativa un sacrificio richiesto dalla divinità o ad essa volontariamente offerto. Forse, non si può del tutto escludere che una qualche logica sacrificale di tipo classico, in qualche modo e in un certo senso, sia sopravvissuta nell'ambito dell'immaginario cristiano, ma non sono questi gli indizi che possono dimostrare. Sia pure con qualche imperfezione, la riformulazione teorica di quel fondamentale precetto «non assassinare» (Ez, 20, 2-24) che Geova aveva consegnato al popolo di Mosè, la potenza paradigmatica di tale ingiunzione, ordine, comando, comandamento, travica anche le numerose ambiguità, le aporie culturali e le contraddizioni pratiche che il Cristianesimo continuerà a trascinarsi dietro – di cui gli orrori della lotta alla stregoneria e delle strategie di evangelizzazione del nuovo mondo, rappresentano storicamente il culmine. Anzi, persino questi, così come tutti gli altri comportamenti del mondo cristiano, saranno sempre chiamati a rendere conto della loro coerenza, con l'evidenza, la chiarezza e la determinazione attribuita nella dottrina a quell'imperativo: «Non ucciderete». Una frattura *sistemica*, sulla cui base può prendere il via l'elaborazione di un vastissimo e articolato percorso culturale, fondato in generale non solo sulla solidarietà verso i propri simili, ma anche e non secondariamente sul rispetto per la vita.

Si badi bene, si tratta di un traguardo teorico e di un orizzonte culturale che non appartiene, certo, compiutamente all'intera tradizione giudaica; bisogna ricordare, infatti, che nel Vecchio Testamento l'atte, per ricevere l'aiuto di Dio e scon-

figgere grazie ad esso gli «Ammoniti», è costretto a sacrificare al Signore la propria figlia (*Gen*, 11, 30-40). Ancora più famoso il passo in cui è Iddio stesso a chiedere ad Abramo il sacrificio del figlio Isacco, il quale viene portato dal genitore sul colle, esattamente per subire l'olocausto richiesto dal padre celeste.

Come è noto il Signore siava solo mentendo duramente alla prova la fede di Abramo, e infatti la mano assassina verrà, provvidenzialmente, fermata da un angelo appena in tempo per impedire l'omicidio. Ma il fatto che Abramo abbia, in definitiva, convintamente risposto alla chiamata, se da un lato riesce certamente a rivelare — sul terreno della coerenza «testuale», della logica interna al racconto — la qualità, il carattere, l'autenticità della fede posseduta da Abramo, dall'altro lato, ponendoci su un eventuale piano storico e sociologico, testimonia e rivela — sul terreno del possibile rapporto testo-società — probabilmente anche la potenziale rispondenza del comportamento prodotto dall'attante fondamentale della narrazione, ai dettami, agli usi e alle pratiche allora caratteristiche di un determinato immaginario sociale.

Va riconosciuto, in ogni caso, che in questo reperto già si insinua, con una conspicua energia, il forte segnale indiziario di una «crisi» che attraversa l'istituzione del «sacrificio» umano. Si tratterà di un cammino lungo e graduale che troverà il suo definitivo compimento simbolico e politico nella codificazione definitiva del messaggio cristiano, con la vera e propria frattura antropologica e culturale rappresentata dalla centralità attribuita al quinto comandamento. Col suo portato complessivo di rielaborazione intorno alla tutela, alla difesa a al rispetto della vita in generale.

Si tratta di un traguardo culturale stupefacente, di una tappa di evoluzione istituzionale dalla portata straordinaria. Lo sviluppo storico di qualsiasi cultura di matrice autenticamente e compiutamente egualitaria, democratica, liberale, socialista non sarebbe neppure pensabile escludendo o sottovalutando la valenza epocale del precetto cristiano e delle sue complessive implicazioni culturali.

E si badi, la riaffermazione dell'antico imperativo contenuto nel «decalogo», l'assolutizzazione del divieto verso qualsiasi atteggiamento omicida, non è la semplice o episodica rivalutazione di un indizio cruciale dell'antico discorso biblico. La radicalità, la centralità della proibizione cristiana verso l'omicidio, la codificazione piena della sostanziale triplice verso ogni forma di violenza si coniugano con un'intelligente lettura sociologica delle caratteristiche e delle «compatibilità» che definiscono la natura dei livelli di evoluzione concreta, materiale, tecnica, raggiunti dal sistema sociale, in cui la proposta culturale cristiana si innesta.

## 2.17 Globalizzazione agricola: il sangue di Cristo

Il messaggio evangelico rappresenta, infatti, una delle proposte ideologiche più innovative ed efficaci in rapporto al governo di società che hanno, pressoché intera-

mente, compiuto la transizione avviata con la prima rivoluzione agricola e pastorale, e che si trovano già in una fase avanzata e matura del modello sociale scaturito da quella fondamentale trasformazione, da quella decisiva «catastrofe» epocale. L'immaginario e il mito guerresco del saccheggio, della violenza, della predazione vengono implicitamente denunciati per quello che, dal punto di vista cristiano-rurale, effettivamente sono: sopravvivenze residuali di un'economia mentale caratteristica dei sistemi societari fondati sulla pratica venatoria e per ciò stesso condannati al nomadismo.

Gli «oggetti» destinati all'elevazione mitica, i dispositivi simbolici cui viene attribuita la «centralità» nel rituale, sono l'immagine e la materia stessa della stanzialità agricola: l'ulivo, la vite, il grano, l'olio, il vino, il pane. In altre parole il Cristianesimo, col suo messaggio, universalizza, socializza, diffonde un determinato modello di sistema sociale, promuove e valorizza le sue ragioni, praticando concretamente un progetto di egemonia culturale.

Il rituale cristiano è il più grande *spot* del mondo antico volto a favorire la diffusione di una determinata forma di organizzazione produttiva e sociale. Una strategia di *globalizzazione*, economica e culturale, che appare, in rapporto alle possibilità dell'epoca, molto più efficace di quanto non lo siano, oggi, la Coca-Cola, la televisione, Internet, in rapporto alla diffusione dei valori del mercato e della democrazia politica, cioè della logica materiale del mondo occidentale contemporaneo.

Non a caso l'insistenza sull'«amore», così tipica della testimonianza evangelica, si riferisce più alla forma sublimata e metaforica di esso, che non alla sua dimensione «carnale», cosa che sembra contraddire il precetto «crescere e moltiplicare». Il fatto è che tale precetto si rivelava concretamente praticabile, portatore di un senso, solo e semplicemente in rapporto alla costante e sistematica applicazione alle attività rurali, alla disciplinata gestione del lavoro agricolo. E da lì, e solo o principalmente da lì, che potevano derivare allora le essenziali risorse necessarie all'espansione umana.

Il messaggio più autentico di quella generazione di contestatori e dissidenti che si riconobbero nella parola di Cristo, duemila anni fa, potrebbe essere validamente riassunto in uno slogan: «La terra, non la guerra!». Oppure, come avrebbe detto qualche guru statunitense delle moderne strategie pubblicitarie, «è l'agricoltura stupido!». Dati tali presupposti, la fratellanza, la solidarietà, andavano bene, certo, ma con l'amore, inteso come sensualità, lascivia, abbandono, godimento, lussuria, piacere, erotismo, bisognava andarci molto, molto cauti, soprattutto se si proponeva un modello di organizzazione sociale che avrebbe inevitabilmente richiesto al 90% dei suoi membri di applicarsi in un duro e sistematico impegno nella fatica dei campi.

Parole d'ordine come «fare l'amore non la guerra» o, peggio ancora, « Sesso, droga e rock 'n' roll », potranno essere, moderatamente, prese sul serio solo duemila anni dopo, in una società industriale avanzata che riesce, impegnando solo il 2% della sua forza lavoro, a fornire derrate alimentari sufficienti e in sovrappiù a tutti

i suoi membri, impiegandone il 75% nel settore terziario e il residuo nella manifattura industriale, ma lasciando a tutti, in ogni caso, sia pure in proporzioni diverse, parecchio tempo libero a disposizione.

Due mila anni fa le cose, evidentemente, non stavano in questo modo, per questo si deve ammettere che il Cristianesimo sostiene e realizza la più avanzata delle innovazioni possibili. Opera la definitiva chiusura ideologica col ciclo della violenza, elabora il paradigma del rispetto universale per la vita umana, indica, attraverso una splendida sintesi comunicativa e simbolica, i dispositivi concreti, le strategie materiali più efficaci, per la sopravvivenza, lo sviluppo e l'espansione della specie sul pianeta.

Il valore e la centralità attribuita all'imperativo «non uccidere» chiude ogni possibilità, nell'ambito della cultura cristiana, alla funzione concreta del «sacrificio» umano. Questo sopravvive solo nella metafora, dell'antica pratica di cibarsi dell'uomo, come dell'idea di nutrirsi della divinità stessa, che si produce attraverso il corpo fisico di Cristo, la sua carne e il suo sangue, mangiati durante il rito dell'eucaristia. Per il resto, il *pharmakos* è definitivamente fuori gioco. Nessuno sarà mai più sacrificato.

In questo senso, la parola evangelica ha espunto, superando le contraddizioni che attraversano il Vecchio Testamento, senza «residui» e definitivamente, dalla teoria e dalla storia, questa terribile minaccia gravata per millenni sugli uomini. Cristo ha, veramente, dato a tutti la vita. Ma un regalo così importante, un dono così generoso, non sarebbe stato senza «contropartita»: Il messaggio che ci dava diritto all'esistenza avrebbe contenuto anche delle rigorose prescrizioni sul modo di viverla. Regole e criteri da osservare in modo assai attento e puntuale. L'esinazione del *pharmakos* non avrebbe liberato le potenzialità del *pharmakon*, come era avvenuto con il trionfo dell'ideale ipocratico nella Grecia antica.

L'immaginario culturale del Cristianesimo, dal punto di vista delle sue prescrizioni, del suo precetto, non sarebbe stato mai, in nessun modo e in nessuna forma, la ricerca del piacere, dell'oblio, dell'abbandono, dell'ebbrezza. Neppure il lenimento del dolore, la missione pietosa del medico, avrebbero avuto una vita facile, anzi il Cristianesimo avrebbe eretto una vera e propria costruzione mitica sull'ideale della sofferenza, del dolore, dell'astinenza dai piaceri della carne, della rinuncia, della continenza.

In un modo o nell'altro, per le medicine dell'anima e del corpo, per il farmaco, per la «droga», si annunciavano tempi molto duri. Ma anche in tale contesto il messaggio evangelico avrebbe mostrato, in rapporto ad altri sistemi culturali, la sua preponderante maturità sociologica, elaborando, contestualmente alla rigidità delle prescrizioni, anche delle efficacissime strategie compensative.

All'ineluttabilità delle violazioni, all'irriducibilità del peccato avrebbe efficacemente fatto fronte la possibilità sempre aperta della redenzione, del perdono. Chini que, anche il trasgressore più radicale della norma avrebbe potuto sempre essere mondato dalla colpa, purificato, assolto da ogni peccato. E alla necessità,

forse veramente universale dei sistemi sociali, di lasciare semi-aperta la valvola che sovrintende al disciplinamento dei comportamenti collettivi, delle pratiche rivolte alla ricerca dell'ebbrezza, dell'abbandono, dell'euforia, del gioco, dell'oblio, all'esigenza, cioè, di «scegliere» quale droga proibire, e quale tollerare o rendere lecita, avrebbe risposto, innanzitutto, in positivo, e in modo assai intelligente, eleggendo la droga più semplice, più diffusa, più popolare e forse più buona dell'epoca, alla posizione di centrale oggetto simbolico del suo rituale, conferendo, cioè, al vino, alla bevanda alcolica più tipica e caratteristica del mondo mediterraneo, un connotato mitico, mistico e sacrale.

Insomma, il Cristianesimo si presenta con i caratteri di una macchina teorica e organizzazionale stupefacente, un modello di ingegneria sociale che dovrebbe suscitare l'ammirazione e persino l'invidia in qualsiasi ambito sociologico che si immagini anche cautamente rivolto alla proposizione di strategie di «governo» dell'equilibrio e della dinamica dei sistemi sociali: con la dottrina cristiana ci troviamo davanti un dispositivo veramente perfetto, funzionale, ordinato, complessivo, *totale*.

Ma, come sempre accade quando un modello di pensiero e di cultura, un ordine sociale, esprime pretese universali e totalizzanti, il problema che resta aperto è quello di stabilire come si agisce nei confronti di chi non riconosce questa pretesa di perfezione, di chi si sottrae alla sua regola totalizzante, di chi è portatore di una proposta alternativa, di chi rivendica la libertà di pensare e di agire diversamente, di chi contesta, di chi dissenza.

Da questo punto di vista la cultura cristiana del rispetto della vita, della pace, della solidarietà, della non violenza, compiuta la sua transizione da «movimento» a «istituzione», da ribellione a potere costituito, si sarebbe rivelata, come vedremo, totalmente incapace di elaborare una strategia coerente coi suoi principi. Da questo punto di vista il Cristianesimo avrebbe realizzato un fallimento totale, fino a regredire alla forma più primitiva, bieca, selvaggia e brutale, di riproposizione della logica classica del capro espiatorio, del sacrificio.

Sarebbe stata proprio la strategia politica del potere temporale cristiano a riscoprire esattamente quel *pharmakos* dalla cui minaccia aveva liberato l'umanità, adottandolo come lo strumento più caratteristico per l'esercizio dispotico, criminale e tirannico del suo potere e della sua complessiva ambizione di esercitare il controllo sulla società, come il meccanismo terrorista più vigliacco e crudele per garantire la tenuta del suo dominio spirituale e politico.

Quella della continuata persecuzione degli «eretici» e della stregoneria, riferendosi, per altro, anche nella terribile politica di cristianizzazione attuata nel Nuovo Mondo, è una vicenda storica, di incommensurabile ignominia e nefandezza, durata per diversi secoli. Si tratta di una storia terribile che ha molto a che fare con la droga, una vicenda che prende avvio, probabilmente, dal momento stesso che il Cristianesimo, dopo aver subito tante spietate e crudeli persecuzioni, diviene finalmente religione ufficiale, conquista una volta per tutte il suo status di religione istituzionale, di culto di stato.

2.18 *Vittime e carnefici*

Nel 391, con l'elevazione del Cristianesimo a religione di stato, si assiste alla promulgazione del divieto verso tutte le forme di culto pagane.

La nuova religione procede a smantellare i capisaldi del paganesimo ed elimina ogni forma di soggezione o di *trance* nelle cerimonie ufficiali, sia iniziatriche che commemorative. D'ora in avanti la magia non è più semplicemente condannata *in teoria*, ma proibita e punita *nei fatti* (Margaron, 2001, p. 67).

È a partire da qui che i cristiani, un gruppo sociale fatto di individui i quali per tanto tempo avevano subito vessazioni e brutalità di ogni genere, una comunità religiosa fatta di gente perseguitata, violentata, assassinata, senza colpa e senza ragione, nel momento in cui assurgono alla posizione dominante, cominciano ad esercitare nei confronti dei «prossimo» crudeltà persino peggiori di quelle che avevano subito. Ecco che le vittime si sono trasformate in carnefici. Era già accaduto nella storia e sarebbe accaduto ancora in seguito.

E a cadere sotto la scure della censura e della persecuzione non saranno soltanto le dirette sopravvivenze degli antichi politeismi pagani, ma anche tutte le espressioni difforni e «devianti», originatesi nel medesimo ceppo culturale di rade giudica, e nell'ambito, persino, della stessa visione cristiana.

Il processo di normalizzazione avviato dal primo Cristianesimo è, infatti, concretamente rivolto a contrastare un moto antagonista e ribelle di vaste dimensioni, connesso per più di un aspetto alla tradizione gnostica. Un ambito di pensiero e un territorio rituale nel quale a occupare un posto di rilievo sono esattamente «i tratti iniziatrici, le pratiche visionarie e la sessualità esantica, associate a quella ritualità magico-religiosa fondata sull'uso di sostanze che alterano la percezione» (Margaron, 2001, p. 68).

La visione cristiana, al contrario, avversa fortemente qualsiasi tentativo di ricercare l'euforia o l'ebbrezza attraverso i diversi preparati psicotrattivi, una pratica che viene considerata del tutto opposta a quei principi morali che corrispondono nei fatti con l'accettazione di un'obbedienza assoluta alla volontà di un Dio onnipotente. Per questo, gli imperativi della dottrina cristiana «diversamente dai principi delle religioni politeiste, respingono il ricorso a esperienze indotte da piante allucinogene» (Margaron, 2001, p. 68).

Come abbiamo già implicitamente proposto, il Cristianesimo ritiene, nei fatti, di aver abbondantemente pagato il suo debito con quel principio e con quella necessità che si manifestano in ogni sistema organizzato, di lasciare qualche droga in libertà, per evitare l'eccessivo accumularsi di tensioni sociali; attivando qualche strumento di tolleranza compensativa, qualche livello di alleggerimento normativo, in rapporto alla rigidità delle regole comportamentali generalmente codificate. Non bisogna dimenticare, infatti, che il Cristianesimo aveva attribuito a uno

dei più importanti vegetali psicoattivi, la vite, la pianta dell'uva, un posto fondamentale nella sua cultura e nel suo rituale. La durezza della condanna verso le droghe è come se si esprimesse verso i potenziali assuntori attraverso i termini seguenti: «Vi abbiamo lasciato il vino, basta e avanzato».

Ma se è vero che il vino è la droga «sistuzionale» della fede cristiana, bisogna pure aggiungere che nella tradizione della Chiesa, anche del consumo di questa sostanza, assolutamente non penalizzata, in quanto tale, sono in ogni caso severamente condannati gli eccessi. Come fa Paolo nella *Lettera agli Efesini* quando stigmatizza l'ubriachezza, consigliando, implicitamente, la moderazione nell'uso del vino.

Da questo punto di vista, il Cristianesimo si pone in diretta continuità con la tradizione ebraica del Vecchio Testamento, nella quale il vino era considerato uno dei grandi doni del Creatore e la vigna costituiva un simbolo stesso del regno di Dio. Per questo la vendemmia abbondante segnalava il favore divino, mentre un raccolto d'uva eccezionale si riteneva addirittura «annunciava la venuta del messias» (Inglis, 1979, p. 23). Del resto, fu lo stesso Gesù di Nazaret a dichiarare: «Io sono la vera vite e il Padre mio è il vignaiolo. Ogni tralcio che in me non porta frutto, lo toglie e ogni tralcio che porta frutto, lo pota perché porti più frutto» (Gv 15, 1-2). Ed è sempre il Cristo che a Cana tramuta l'acqua in vino, mentre nell'ultima cena solleva in alto il calice per ricordare ai suoi adepti che ognuno di essi deve diventare ceppo di una vigna che dovrà ramificare ovunque.

In altre parole per l'ideologia cristiana, il dispositivo che nel nostro modello opera, quale necessaria «valvola di compensazione», è il vino, punto e basta, mentre è nei confronti di tutta la restante e ampia gamma di sostanze psicotrope che viene, invece, la ripulsa e la proibizione.

È di estrema importanza sottolineare che tale avversione non si rivolge unicamente alle sostanze usate per produrre euforia ed ebbrezza: anche il ricorso a preparati e composti di impiego terapeutico perde ogni valore e legittimità. Poiché la condanna si abbatté, nei fatti, anche se per vie più tortuose e in maniera meno esplicita, anche su tutta quella estesa teoria di «farmaci» che dalla tradizione delle medicine naturali, fino alla farmacopea egizia e greca, erano stati tramandati quali utili ed efficaci rimedi per ridurre la sofferenza, per curare i mali del corpo e dello spirito, per contrastare la malattia, per lenire il dolore.

Di questo non c'è da sorprendersi più di tanto, quando in circolazione vi è una divinità creatrice, unica e onnipotente, cambia necessariamente anche la stessa nozione di malattia: «Essa viene intesa come espressione della volontà dell'unico Dio, e in quanto tale va rispettata e accettata» (Margaron, 2001, p. 68). Come sia mai riuscita una religione che proponeva un sistema di prescrizioni tanto rigorose, una regola intorno ai costumi così austera, a imporre il proprio messaggio al popolo, sostituendolo a quello di una cultura politeista assai più permissiva e compiacente, benché non vi riuscì in modo del tutto agevole e indolore, resta una cosa non facile da stabilire.

L'interrogativo certamente più arduo da risolvere è: come riuscì il Cristianesimo «a far largamente accettare la rinuncia al conforto offerto dalle sostanze utilizzate da tempo immemorabile per lenire il dolore, rallegrare l'esistenza e sostenere la fatica quotidiana?» (Margaron, 2001, p. 69). La risposta, indubbiamente acuta, che lo psichiatra livornese fornisce a questa domanda, è in diretta continuità e totale coerenza con la spiegazione sociologica che noi abbiamo avanzato, nelle pagine precedenti, in rapporto all'originario «successo» del messaggio cristiano.

Si tratta di una spiegazione che è proprio dello stesso tenore, integralmente sociologica e integralmente politica:

La chiesa proclamandosi davvero cattolica, cioè, universale, si poneva *super partes*, non discriminando fra popolazioni e classi dell'Impero. Non era una religione d'élite, né un portato della cultura filosofica; bensì una *religio* popolare, in linea di principio accessibile a tutti, basata sull'amore, noi diremmo sulla *solidarietà* sociale. Una prospettiva etico-religiosa, dunque, che le genti dell'Impero, travagliate da un grave processo di *anomia* e disperatamente in cerca di nuovi riferimenti, non potevano che accogliere con fiducia e speranza (Margaron, 2001, p. 71)

Probabilmente è proprio in questa analisi che è riposta la lettura più corretta e attendibile del fenomeno, in ogni modo, il prezzo che la gente pagava per la fornitura di questa efficace attrezzatura di protezione *antinomica* era molto, molto caro.

## 2.19 La cura della sofferenza

La Chiesa di Roma, infatti, finisce progressivamente per delibere e imporre prescrizioni in ordine a qualunque aspetto dell'umana esistenza, attuando anche un netto mutamento di rotta nel modo con il quale viene concepita la malattia:

Mentre l'eredità della cultura greca aveva spinto gli intellettuali di Roma a una cognizione naturale della malattia, come malanno che era lecito e doveroso combattere, il Cristianesimo la riporta nell'ambito del sovrannaturale, in una specie di ritorno alla condizione preciprocitica. La malattia, per lo meno quella non direttamente comprensibile attraverso l'esperienza, come può esserlo una frattura o una ferita, ridiventa espressione di un volere divino, che come tale non può essere oscurato (Margaron, 2001, p. 77).

È per questa via che la distinzione fra l'infermo e il povero, fra il malato e l'indigente, tende a sfumare:

La condizione di *infirmus* contrassegnata socialmente in negativo, è nello stesso tempo quella di debolezza, d'incapacità di lavorare, di mancanza di status e dignità. Ma il malato è reietto e insieme eletto, immagine vivente del peccato, ma anche strumento di redenzione, esempio della giustizia divina che gli fa espiare colpe di cui egli magari non ha

consapevolezza. Per di più, è oggetto d'amore, perché riproduce l'immagine del Cristo sofferente, peregrinante e bisognoso. Forse siamo di fronte a un singolare *avatar* del modello omerico del *pharmacos* o di quello ebraico del *capro espiatorio*, in cui alcuni vengono puniti per riscattare dalla colpa l'intera società. Portata all'estremo, questa visione, ha come conseguenza l'estensione delle cure. Sul piano terapeutico la parola d'ordine sarebbe *non intervenire*. Ad essere coerenti qualsiasi medicamentoso non può che essere ritenuto contrario al volere di Dio (Margaron, 2001, p. 77).

Da questo momento le terapie farmacologiche di cui la tradizione medica greco-romana faceva ampiamente uso vengono progressivamente abbandonate. Diverse malattie che la scienza terapeutica precedente era riuscita a curare o a controllare nel loro decorso — l'asma, la dissenteria, l'insonnia — vengono lasciate alla loro spontanea evoluzione.

Del resto lo stesso Gesù aveva chiesto adesione alla sua parola per atto di fede e non aveva mai accennato a mezzi materiali per entrare in contatto con la sfera divina. Ed allo stesso modo non aveva mai parlato della necessità di impiegare sostanze a scopo curativo o medicinale (Margaron, 2001, p. 73).

Il «programma» del Cristianesimo al potere era, da questo punto di vista, coerente con il suo messaggio originario.

E così tutte le medicine vegetali narcotiche, analgesiche, inebrianti che la scienza antica aveva faticosamente scoperto e funzionalizzato alla cura e più ancora al lenimento del dolore, vengono messe ai margini e persino dimenticate

gradualmente chiudono le numerosissime botteghe e i magazzini in cui veniva conservato e smerciato l'oppio; diventa introvabile il succo per dormire proveniente dall'Asia minore e le enormi estensioni di coltivazione di canapa (cannabis) sono riservate unicamente alle necessità delle manifatture tessili (Margaron, 2001, p. 78).

La sostituzione del concetto di malattia con quello di *infirmus*, comporta anche la sublimazione dell'idea di terapia in quella di *caritas*. Il problema non è più quello di attuare azioni curative destinate ad agire sugli scompensi del corpo, ma è, piuttosto, compiere opere di misericordia, rivolte a salvare la purezza dell'anima.

Poiché cura l'anima e non il corpo la *caritas* è indiscriminata. Non vi sono, cioè, forme di soccorso o di assistenza differenziate. Certo, non si nega esplicitamente che rimedi, farmaci, e cibi delicati siano utili al corpo del malato; ma si ritiene che non giovino all'anima, in quanto non facilitano il raggiungimento dell'autocontrollo necessario alla pedagogia della sofferenza sui cui tanto insiste il clero cristiano. Anzi, possono favorire i peccati di gola, se non quelli di impazienza ed incontinenza. Ai farmaci si antepongono le indulgenze pontificali, gli oli santi e i ceri benedetti (Margaron, 2001, p. 78).

Il meccanismo, in ogni modo, non è del tutto lineare. Gli accadimenti storici che investono la scena sociale e politica sono destinati a produrre, in ambito eccle-

stasico, scelte dagli esiti anche contraddittori. Durante la fase delle invasioni barbariche e del declino imperiale di Roma, lo spopolamento delle città, la disseminazione di comunità isolate nelle zone interne sollecita nella Chiesa l'attivazione di nuove e originali strategie per il proseguimento del suo apostolato.

È per queste ragioni che viene incentivarlo il movimento dei monaci verso le campagne, ed è così, per richiamare solo uno degli esempi più importanti di un ampio e articolato processo, che la regola benedettina *ora et labora* diviene il principale modello di riferimento per l'assistenza agli infermi.

L'assistenza convenzionale garantiva ai malati non solo cibo e riposo, ma anche alcune cure per lenire i dolori, medicare le piaghe, o affrontare direttamente la malattia. La figura del *monachus infirmarius* venne istituita per dirigere l'infermeria: oltre a curare gli infermi doveva insegnare ai novizi, destinati a tale attività a coltivare le piante medicinali *nell'orto dei semplici*, ma è proprio in quell'orto che, se andiamo a curiosare fra le piante coltivate spicca il papaverone (Margaron, 2001, p. 80-81).

Fu proprio grazie a questa contraddittorietà che non tutte le conoscenze farmacologiche e vegetali della civiltà greco-romana andarono disperse. Anzi, proprio all'interno dei conventi venivano ricopiati i testi della medicina classica e, in una fase successiva anche le opere di origine araba, le quali avevano sviluppato, portandolo a raggiungere traguardi ancor più avanzati, il patrimonio conoscitivo del passato.

Ma fu proprio nel contesto medievale che si scatenò una caccia indiscriminata verso chiunque altro facesse uso di vegetali e sostanze psicotrope. Esse venivano considerate opera di Satana e il loro impiego era assimilato ad un'azione demoniaca avente l'unico scopo di nuocere e portare a fallimento il piano di Dio.

Nel Medioevo cristiano le disposizioni contro la magia sono, infatti, ancora più rigide di quanto lo fossero state durante la fase imperiale. Nel 424 la *lex salica* condannava a morte chiunque fosse sorpreso a comporre o usare pozioni malefiche. E nel corso degli anni si susseguirono gli editti che condannavano, senza troppe distinzioni, pratiche pagane, ritualità magiche e stregoneria.

Nel *Confessionale* e *Poenitentiale*, promulgato da Egberto arcivescovo di York, si stabilisce il divieto di raccogliere erbe con incantesimi eccetto che con preghiere cristiane. Anche Carlo Magno promulgò vari editti nei quali veniva condannata la magia, l'invocazione del diavolo, l'uso di filtri magici e droghe. E nell'829 il concilio di Parigi si espresse duramente contro quei talismani, filtri e sostanze che trasformano le persone «in modo da farle sembrare stupide o insensibili ai mali che possono soffrire».

Trentotto anni dopo, con l'approvazione di un famoso documento, noto come *Canon episcopi*, per la prima volta si fa un'esplicita e diretta menzione della *Societas di Diana*, cioè dell'associazionismo stregonesco femminile. Sarà questa la premessa «culturale», il punto di riferimento documentale cui si rifaranno gran parte dei di-

scorsi che furono alla base dello scatenamento di quella caccia alle streghe che avrebbe preso ufficialmente il via nel millennio successivo.

In ogni modo, l'immediato inizio del secondo millennio, *vide*, paradossalmente, un certo rifiorire della medicina naturale. Si trattò di una rinascenza che dipese, forse non secondariamente, da quei meccanismi di scambio e assimilazione culturale che si generarono, comunque, fra mondo cristiano e Islam, e proprio nel contesto del durissimo confronto politico-militare sviluppatosi attraverso le Crociate, potremmo dire, anzi, proprio grazie a quel conflitto bellico e culturale.

Verso l'uso delle sostanze medicinali sembrava non esservi più la diffidenza e la chiusura del primo Cristianesimo e anche la figura del medico comincia a godere di una certa fiducia, ottenendo pure qualche discreto livello di legittimazione sul terreno sociale e soprattutto sul piano istituzionale.

In questo senso, la condanna della Chiesa comincia a indirizzarsi, prioritariamente, verso chi eserciti l'arte medica senza diritto e fuori da ogni controllo.

Alcune erbe utilizzate nei tempi antichi escono dalla clandestinità in cui erano state relegate per tutto l'alto medioevo a causa dell'isolamento delle campagne e dell'assenza di una medicina scientifica. La *mandragora* o la *belladonna* non sono più riservate a guaritori o maghi, l'oppio ritorna ricercato e apprezzato, poiché prescritto per la cura di numerose patologie. Nel *Tractatus de pestiferia* del 1382, Ramonindo de Viviers, medico del papa Clemente VII, ne consiglia l'uso regolare al pontefice (Margaron, 2001, p. 101).

In altre parole, l'enorme investimento economico e politico, materiale e simbolico, effettuato nelle Crociate, un contesto nel quale, nel confronto con l'Islam, si erano mescolate la dimensione dell'aggressione militare con il processo di assimilazione culturale, ebbe un serio «ritorno» sul terreno del rinnovamento intellettuale. Questo processo, da un lato permise la riscoperta di alcune antiche conoscenze mediche che erano state praticamente dimenticate, e dall'altro consentì l'assimilazione degli ancor più avanzati traguardi ai quali era, nel frattempo, giunta, su questo terreno, la scienza del mondo arabo.

La conseguenza tangibile di questo fu il manifestarsi di una certa misura di laicizzazione nell'arte medica, che Margaron non ha esitato a definire «quasi un illuminismo ante litteram». Un clima culturale nel quale «malattia, guarigione e salute non sono più gli esiti immediati dell'intervento di Dio o dell'intromissione del Magico, ma effetti di cause naturali che l'uomo può e deve indagare e curare» (Margaron, 2001, p. 88).

E così fu portato avanti il processo di riscoperta della medicina antica, dando un nuovo grande impulso allo studio in questo ambito. Dopo la grande esperienza della scuola medica salernitana, ora altre tre importanti Università si erano assicurate il monopolio della formazione medica - Bologna, Parigi, Montpellier - e la medicina si avviava a codificare la bontà terapeutica di un regime di vita semplice e salutare, che attualmente potremmo definire «ecologico» e anche un'estesa gam-

ma di tecniche curative e chirurgiche, anche se una buona parte di esse, oggi, sarebbero in noi orrore e sgomento (Camporesi, 1995, pp. 99-104).

Per quanto riguarda le sostanze curative e medicamentose, è l'oppio, ovviamente, che ricomincia a fare la parte del leone. Del resto, già nel formulario salernitano del XII secolo, su 140 preparati, ben 29 contenevano oppio e più della metà erano pozioni antidolorifiche a base di *ginsungiano*, *mandragora* e altri vegetali psicoattivi. Il problema principale, in rapporto all'uso di oppiacei, era soprattutto come ridurre il cattivo odore che la sostanza inevitabilmente emanava. Ma nell'accurato compendio scritto da Saladino Ascoldano, nel 1450, per la preparazione all'esame di farmacia, vi sono indicati tutti gli aromi e gli accorgimenti da impiegare per superare l'inconveniente.

La trattazione fornisce anche delle rigidissime prescrizioni per impedire l'abuso della sostanza o la circolazione impropria del farmaco. Le proprietà narcotiche e antidolorifiche dell'oppio erano, infatti, uno «strordinario segreto» che non doveva essere rivelato. La sostanza doveva, inoltre, essere impiegata solo per la cura di patologie, giannmai per uso voluttuario: «Se qualcuno ne facesse un uso illecito che andasse al di là degli scopi terapeutici, lo voglia condannare Dio, Amen» (Margaron, 2001, p. 102-03).

In ogni caso, già nel 1271 l'Università di Parigi aveva elaborato una delle prime regolamentazioni per la produzione dei diversi medicinali, vietando ai farmacisti e a chiunque altro di approntare «farmaci» senza il controllo di un medico professionista.

Stabilizzati i propri confini, l'autorità religiosa come quella civile non poteva che rinforzare la propria identità e il proprio prestigio sui sudditi, contrapponendosi al diverso e dunque ad ogni forma possibile di dissidenza. Ciò spiega perché venga di continuo ripasmata l'immagine della strega [...] promotrice di piacere senza regola e senza legge, vera e propria rappresentante in terra della sovversione diabolica.

## 2.20 La droga delle fattucchiere

Dopo una lunga e meticolosa ricerca, l'indagine aveva finalmente dato il suo frutto. La minaccia più seria e pericolosa all'ordine sociale era stata, ormai, chiaramente individuata. Finalmente, grazie al coscienzioso impegno di sapienti uomini di fede, era stato scoperto il vero e più temibile avversario della comunità. Il «nemico» era la terribile fattucchiera, la maga costantemente all'opera con la sua «erba delle streghe», con gli unguenti e le pozioni sataniche, che la criminale stregonessa approntava per diffondere il verbo del demonio e i suoi malifici. Ora che si sapeva come stavano le cose non c'era più da tergiversare, sarebbe stata «infalibile» parola dei Papi a convincere «la gente che le streghe erano i peggiori malfattori della società e che di conseguenza meritavano di essere punite senza pietà»

(Szasz, 1991, p. 81). Non si poteva permettere che continuassero a ingannare il popolo, contrabbandando la conoscenza di buoni metodi di cura e il possesso efficaci di sostanze medicinali, bisognava proteggere la gente da tale indegno sortilegio. Per questo nel XIV secolo la Chiesa dichiara che «ove la donna si attenti a guarire gli infermi senza aver studiato, è strega e dannata a morte» (Micheler, 1863, p. 17). Non c'era alcun antico od esoterico sapere e nessuna scienza a supportare l'azione delle malefiche fattucchiere, dietro le loro pratiche insane vi era solo il disegno del demonio. La vecchia erborista processata a Carcassonne l'aveva confessato prima di salire sul rogo: «Durante il sabba ho incontrato un caprone gigantesco al quale mi sono abbandonata e lui in cambio mi ha fatto conoscere le piante magiche e velenose» (Escoborato, 1997, p. 41).

Si coglie già, in questo reperto, un'associazione che diverrà la cifra distintiva di tutta quella lunga fase di violenze di stato passata alla storia come la persecuzione delle streghe: la stregoneria è, probabilmente, per certi aspetti nella realtà, ma, certamente, e ancora di più nella percezione dei suoi persecutori, un amalgama, inequivocabile, di droga e lussuria.

Del resto, che le antiche pratiche di erboristeria tipiche di culti pagani e iniziatici antichi, fossero sopravvissute ai divieti sopraggiunti con l'avvento del Cristianesimo è cosa ampiamente risaputa. Scrive a questo proposito Inglis:

A giudicare dalle più tarde testimonianze sui processi alle streghe è chiaro che queste usavano, come mezzo per liberarsi e intraprendere le cavalcate del sabba, piante come il giusquiamo e la belladonna, talvolta facendone unguenti che si spalmavano sulle varie parti del corpo. E inoltre evidente che credevano, come gli sciamani, di poter effettivamente volare mentre si trovavano sotto l'influenza della droga (Inglis, 1979, p. 28).

Se questo ragionamento risultasse fondato, allora sarebbe, per certi aspetti, corretto ritenere che la stregoneria non fu solo e semplicemente, come pure taluni storici hanno sostenuto «il sintomo di un'isteria di massa, privo di esistenza propria, bensì anche una forma corrotta dello sciamanismo, cui l'ostilità della Chiesa impedì di uscire allo scoperto» (Inglis, 1979, p. 28).

Terence Mc Kenna nutre su questo punto una convinzione molto precisa. A suo parere benché la civiltà europea avesse già visto la soppressione dei culti dio-niacci e l'egemonia cristiana avesse completamente trionfato sull'eresia gnostica,

la sopravvivenza in Europa, attraverso lunghi secoli, della stregoneria e dei riti collegati alle piante psicoattive, testimonia il fatto che non sia andata mai completamente perduta la gnosi dell'ingresso in altre dimensioni, ottenute tramite l'alterazione della chimica celebrata. Le piante della stregoneria europea, stramonio, mandragola, belladonna, pur non contenendo indoli allucinogeni erano comunque in grado di produrre intensi stati alterati di coscienza. Il collegamento arcaico tra femminismo e una magica dimensione di rischio e di potere fu chiaramente percepito, dalla chiesa medievale, come una minaccia (Mc Kenna, 2001, p. 274).

Che esprimesse la sopravvivenza degli antichi rituali sciamanici o che fosse una pratica connessa a culti dedicati all'adorazione del demone, la stregoneria era portatrice in ogni caso, in forma caotica e forse persino inconseguibile, di una fortissima istanza di antagonismo culturale e religioso, quindi di dissenso politico. Un dissenso cui forse non era estranea una considerazione alternativa alla morale dominante, una tensione conflittuale rispetto alle regole, brutalmente repressive, che sovrintendevano al comportamento, alla gestione del corpo, alla concezione vigente intorno alla sfera del piacere, cioè alla totale delegittimazione sociale del godimento.

La repressione sessuale generalizzata, l'obbligo della continenza, riferiti soprattutto al comportamento femminile, potevano agire sulla psiche al pari di una droga. Come rilevò Louis Lewin, con un grado di saggezza e buon senso, sia pur «moralistico», spesso presente nella sua ormai «classica» riflessione, insieme a una sensibilità che risulta, a tratti, abbastanza avanzata e innovativa, almeno per la sua epoca,

io ritengo che una causa materiale, proveniente dall'apparato sessuale, vi sia stata per quelle visionarie, che sono diventate famose nel medioevo e anche in tempi più recenti per il loro strano modo di comportarsi. Ed esempio, quella cristiana Eber, che ha fatto parlare molto di sé alla fine del XIV secolo. Essa, dai quattordici anni in poi, ha avuto delle visioni e dei sogni erotici: si sentiva incinta per opera dello spirito santo, dava alla luce Gesù, gli offriva il seno e riceveva i suoi amplessi come di amante. In condizioni a noi ignote il corpo umano può, anche senza l'intervento di batteri, produrre delle sostanze, la cui esistenza solo ora si comincia a intravedere, capaci di produrre degli stati intermedi fra la salute e la malattia, e anche delle malattie vere, inclusi i tumori e certi disturbi mentali (Lewin, 1993, p. 115).

Forse a noi è possibile cogliere, più chiaramente di quanto non riuscisse a Lewin, la natura di quelle «cause materiali» e «condizioni ignote» che scatenavano gli scompensi e il delirio. Si trattava, con ogni probabilità, di manifestazioni disturbate del comportamento, connesse a quella dimensione di totale repressione e rigidissimo controllo esercitate sulla sfera sessuale e non, che Freud avrebbe posto al centro della sua riflessione intorno al fenomeno isterico.

Negli ultimi trent'anni le donne si sono date il permesso di esprimere coscientemente la loro rabbia. La rabbia delle donne è antica: non è cominciata ieri. Ma nei secoli in cui le donne occidentali erano economicamente dipendenti dai mariti la rabbia poteva solo esprimersi inconsciamente: tramite malattie, isteria, depressione e morte precoce. Dar voce alla propria rabbia poteva mettere una donna in mezzo alla strada (Bly, 2000, p. 211).

In questo senso, non può sottovalutarsi il fatto che, nel rituale stregonesco, vi era anche l'espressione di una sorta di ribellione di tipo erotico ed orgiastico, una componente la quale non poteva che essere interpretata, già di per se stessa, quale

terribile sacrilegio dal clero dominante. Lo stesso «unguento» delle streghe, se guardiamo con attenzione alle numerose testimonianze disponibili, era allo stesso tempo una pozione vegetale, forse dal potere psicoattivo, ma anche un «attrezzatura» squisitamente sessuale.

È stato ritrovato un verbale del 1324 del Tribunale dell'Inquisizione in cui è spiegata la credenza nelle scope che volano: l'arcano dilemma venne chiarito grazie alla perquisizione effettuata nella soffitta di una strega. Il «venne trovato un unguento che serviva ad ungere un bastone sul quale si poteva deambulare e galoppare superando tutti gli ostacoli» (Escobotado, 1997, p. 41). Le testimonianze documentarie intorno ai processi dell'Inquisizione sono numerosissime e tutte veramente di estremo interesse.

Nel 1470, secondo un altro provvedimento inquisitorio, le streghe confessano che certe notti ungono un palo per arrivare in un luogo determinato, oppure si ungono loro stesse sotto le braccia e in altre zone dove crescono i peli (Escobotado, 1997, p. 41).

La procedura ermeneutica che il sociologo spagnolo applica ai verbali dell'Inquisizione lo porta a conclusioni oltremodo plausibili, ancorché dal tenore abbastanza «piccante»:

In una donna, un'altra zona dove crescono i peli è quella che rimane a contatto con la scopa quando questa viene montata. Il palo veniva utilizzato per strofinare o inserire le parti lubrificate in zone che il pudore dell'inquisitore gli impedisce di nominare, essendo esso una specie di vibratore rinforzato chimicamente (Escobotado, 1997, p. 42).

Ungere *pali* per «arrivare» (non si capisce bene dove), fare uso di *bartoni* «lubrificati» nelle «zone dove crescono i peli», spalmarsi unguenti sulle parti intime del corpo, cavalcare scope per volare, i territori semantici che attraversa il lavoro istruttorio degli inquisitori farebbero, sicuramente, la felicità di qualsiasi studioso di formazione psicanalitica. Resta solo da capire se, questi racconti, testimoniasse- ro più della natura della «colpa», cioè dell'intensità delle pulsioni ibidiche da cui le streghe erano sollecitate e a cui scompostamente si abbandonavano, o della proiezione dei potenti tabù, derivanti da una mentalità distorta e da una sessualità repressa, dai quali erano certamente afflitti i loro austeri e religiosissimi carnefici.

## 2.21 La cucina delle streghe

Ma la vicenda storica della caccia alle streghe non si riassume e non si risolve, unicamente, in una criminale campagna di repressione, brutalmente condotta contro il manifestarsi di comportamenti sessuali ritenuti immorali e illeciti dalla Chiesa. All'aspetto sensuale ed erotico della faccenda si associava anche un altro fattore, il

quale va, parimenti, considerato con estrema attenzione, e che può risultare assai comprensibile alla luce di certi elementi di riflessione che abbiamo già sviluppato in questo libro.

La strega, la maga, la fattucchiere era anche una peculiare espressione di soggettività sociale, una figura tipicamente orientata ad agire verso la cura delle persone e dei loro malanni, attraverso l'uso di pozioni e medicamenti. Essa svolgeva, nell'ambito della comunità, il ruolo e la funzione di una «guaritrice», era una *strega bianca*, cioè un'esperta che conosceva, spesso molto bene, le possibilità curative e benefiche di piante e vegetali di ogni tipo.

Nel Medioevo, infatti, la medicina, come altre branche del sapere, era in una situazione di sostanziale stallo, per le ragioni che abbiamo già illustrato. In quella fase, se si fa esclusione per «il medico arabo od ebreo, pagato a caro prezzo dai re, la medicina si esercitava solo alla porta delle chiese, alla pila dell'acqua santa» (Michelet, 1863, p. 93).

Si può dire, in un certo senso, che la figura della strega aveva affermato la propria funzione sociale ed accresciuto la sua importanza e rilievo nell'ambito della collettività, esattamente rispondendo a un «bisogno»: comandando, cioè, nel sistema e nell'immaginario collettivo, un vuoto che, proprio il rifiuto inizialmente netto e radicale del Cristianesimo verso la scienza medica, aveva aperto.

Per questo, le streghe finirono per esercitare per molto tempo una sorta di monopolio, sull'uso dei vegetali e delle erbe, medicamentose e cattive, velenose e benefiche. Esse disponevano, pressoché in esclusiva, quindi, del duplice potere di guarire e di nuocere, proprio a causa delle disposizioni della Chiesa medievale contro la medicina (Szasz, 1991, p. 70). L'operato delle fattucchiere risultava spesso apprezzato soprattutto fra i poveri, i quali potevano disporre, quali guaritori «legali», solo dei sacerdoti che, per curare le loro eventuali malattie, gli prescrivevano le terapie socialmente accreditate: preghiere, digiuni e adeguate applicazioni di acqua santa.

Questo, naturalmente, lasciava molti insoddisfatti, non solo perché erano a conoscenza che i ricchi si servivano di medici inaccessibili ai poveri, ma anche perché sapevano che esistevano erbe e pozioni, incantissimi e altri rituali magici offerti dai terapeuti senza diploma dei loro tempi, cioè dalle streghe (Szasz, 1991, p. 70).

Ma l'unguento magico esercitava il suo fascino non solo sui ceti subalterni. In quale misura anche le donne della buona società «potevano lasciarsi tentare da questo tipo di esperienze lo suggerisce molto bene il quadro intitolato *La cucina delle streghe*, dipinto dal pittore rinascimentale Franz Franken» (Escobrado, 1997, p. 43). Vi sono raffigurate due elegantissime signore nell'atto di spogliarsi per potersi «frizionare» con le pomate magiche, mentre due megere vecchie e lacrime preparano i «lubrificanti».

In ogni modo, è un'opinione abbastanza condivisa in ambito scientifico quella

secondo la quale l'ampiezza e la diffusione del fenomeno della stregoneria, nonché il suo successo popolare, non dipendessero unicamente dalla sapiente capacità, da parte delle fattucchiere, di attivare quel meccanismo che oggi definiremmo «effetto placebo». Il diffuso, ancorché sotterraneo, consenso di cui esse godevano si spiega col fatto che,

sebbene i poteri terapeutici della strega si basassero in parte sulla magia, cioè sulla fiducia dei suoi pazienti nella sua abilità nell'arte del guarire, queste donne possedevano, realmente, anche numerose sostanze farmacologicamente attive e sapevano come servirsene. Da questo punto di vista può essere utile ricordare che, nel 1527, Paracelso, considerato uno dei più grandi medici del suo tempo, dichiarò pubblicamente che aveva appreso tutto quel che sapeva dalle fattucchiere (Szasz, 1991, p. 71).

E, secondo diversi studiosi che hanno indagato, sulla base delle informazioni disponibili, attorno alla composizione chimica degli ingredienti usati per la fabbricazione dei famosi «unguenti», che le streghe spalmarono o si spalmarono sul corpo, non si può escludere che alcune di queste pozioni potessero avere pesanti effetti psichedelici e allucinanti comparabili a quelli che provocano sostanze come LSD (Murray, 1974, p. 346).

Non va trascurato, insomma, il fatto che alcune delle piante utilizzate dalle fattucchiere avevano, effettivamente, un forte potere narcotico e in certi casi anche velenifero. In questo senso c'è pure da aggiungere che una delle non marginali motivazioni per le quali le streghe incutevano paura era proprio nel fatto che esse possedevano una «profonda conoscenza di erbe velenose» (Margaron, 2001, p. 125).

Per il resto, le formule di unguenti magici stragonschi che ci hanno trasmesso Cardano e Porta contengono diverse sostanze vegetali con cui abbiamo, ormai, una certa familiarità,

non solo hashish, fiori di canapa, oppio e solanacee, ma anche ingredienti di alta sofisticazione, come la pelle di rospo (che contiene il DMT), o farina contaminata con lo scolorito di segale (che contiene amido di acido lisergico) oltre a funghi allucinogeni. Con quella varietà di droghe e la potenza che ne derivava dalle miscele, uno stregone europeo competente poteva provocare diversi tipi di *trances*. Poteva officiare in cerimonie rurali e riformare i consumatori urbani desiderosi di sognare o provare estasi solitarie, inaugurando un commercio nascosto di unguenti e pozioni che sarebbe sfociato nello smercio delle sostanze, gestito da guardie e cacciatori di taglie, benché perseguito dall'Inquisizione (Escobrado, 1997, p. 44).

Non si potrebbe descrivere la dinamica autorferenziale del fenomeno in termini più eloquenti di quelli usati da Szasz:

Il risultato della rivalità fra streghe e preti nel Medioevo fu l'inquisizione, con tutte le sue conseguenze complesse e di vasta portata, in particolare lo sviluppo di un potente

gruppo di cacciatori di streghe, il cui interesse acquisito divenne quello di produrre un numero sempre più ampio di streghe, per poter diventare essi stessi sempre più indispensabili e sempre più ricchi (Szasz, 1991, p. 73).

La cosa più tragicomica è il fatto che, in quei rarissimi casi nei quali gli inquisitori non risolvevano il problema della strega mettendola sul rogo, gli strumenti alternativi, impiegati da alcuni famosi esorcisti, per scacciare il demonio dal corpo della megera, erano gli stessi per il cui uso «Illecito» maghi e fattucchiere venivano perseguitati: l'oppio, la mandragora, la belladonna, il giusquiamo. Per scacciare il male si usava, insomma, un antidoto che era una diretta espressione del male medesimo: un principio squisitamente omneopatico. Come certamente lo era quello usato da un importante esponente dell'Inquisizione, il gesuita Martin del Rio, il quale si dichiarava fermamente convinto che l'oppio fosse il migliore rimedio contro ogni forma di stregoneria (Margaron, 2001, pp. 126-28).

Naturalmente, al di fuori da questi rari contesti sacri ed istituzionali

l'uso religioso o ludico di droghe diverse dall'alcol viene punito con la tortura e con la pena capitale [...]. Si correva il rischio di essere bruciati vivi anche solo per avere in casa una pomata per lussazioni (Eschotrado, 1997, p. 43).

Ogni individuo era alla mercé di qualsiasi suo potenziale nemico, bastava una denuncia, formulata da qualcuno per dispetto, e si poteva finire dritti sul rogo.

Le regole che doveva osservare il buon cristiano, per non incorrere nei rigori della legge, i comportamenti cui doveva temperare per non correre il rischio di subire qualche accusa di eresia, erano di un'ottusità incommensurabile. Per sperare di poter accedere al paradiso gli uomini e soprattutto le donne dovevano accettare supinamente di vivere in un vero e proprio inferno.

Per questo è certamente corretto, oltreché opportuno, affermare che:

Le droghe delle streghe rivelano ciò che era proibito per eccellenza: un desiderio di abbracciare l'aldilà, opposto al fervore dell'aldilà. Tuttavia il rinascimento, spirito animatore dell'età moderna, rappresenta il voler tornare a sentirsi sulla terra come a casa propria e non come in un esilio. Illustrato in modo esemplare dal *Faust*, l'uomo nuovo preferisce vendere l'anima al diavolo piuttosto che adorare un Dio nemico della vita (Eschotrado, 1997, p. 43).

Nonostante i tanti segnali di innovazione, che contrappuntavano quell'epoca di intenso rinnovamento culturale, il Tribunale dell'Inquisizione avrebbe continuato con solerzia e costanza il suo sporchissimo lavoro. Si calcola che soltanto fra il XV e il XVII secolo gli inquisitori bruciarono vive oltre mezzo milione di persone. Quasi tutte ree confessate, poiché com'è noto, le streghe dovevano ammettere le loro colpe prima di poter accedere alla fiamma redentrice.

Non è il caso di comminare al lettore di questo libro un'ulteriore pena e gli ri-

spammeremo la descrizione dettagliata degli strumenti e dei metodi che i giudici usavano per ottenere dalle streghe la confessione dei loro malefici.

Preferiamo maggiormente informarlo, invece, attorno a vicende un tantino più amene. Per esempio sul fatto che nel 1631, finalmente, si segnalano i primi indizi del diffondersi della consapevolezza di quanto fosse abominevole, folle e completamente assurda quella campagna di «purificazione». Dopo aver ascoltato confessioni di streghe per oltre dieci anni, il gesuita Friedrich von Spee non esitò a dichiarare: «Trattare i superiori ecclesiastici, i giudici e me stesso come quelle povere infelici, sottomettete ai stessi martiri e scoprirete che siamo tutti stregoni» (Eschotrado, 1997, p. 46). Fu solo la morte prematura che salvò dal rogo il coraggioso inquisitore.

Esattamente sessant'anni dopo il teologo olandese Balthasar Bekker pronunciò la parola pressoché definitiva sulla caccia alle streghe: «Una ridicola panzana e uno spaventoso crimine giudiziario». Dal XVIII secolo l'orrendo costume di bruciare coloro i quali avevano l'unica colpa di essere «imbecilli», come Voltaire nel suo *Dizionario Filosofico* aveva definito maghi e fattucchiere, sarebbe divenuto fuori moda. Non che la Chiesa avesse rinunciato a combattere le forze del maligno, «l'abominevole chimera» della stregoneria, come la chiamò il filosofo, continuò a turbare il sonno dei religiosi e molti roghi arsero ancora in vari luoghi, ma il fenomeno andò progressivamente scemando, fino ad esaurirsi semplicemente perché le gerarchie ecclesiastiche cominciarono a scongiurare di indirentare processi contro le streghe. Era divenuto «controproducente» (Eschotrado, 1997, p. 46).

Interpretata su un piano sociologico e politico più generale, e soprattutto osservata attraverso una lente diaconica, probabilmente quella «abominevole» vicenda ha una sua logica politica perversa e criminale, una ragione storica terribile e cinica.

Disseminando il «terrore» nella società, il potere ecclesiastico e la nobiltà, soprattutto rurale, tentavano disperatamente di difendersi dalla profonda decadenza morale e istituzionale che minava in ogni punto la loro egemonia, minacciando la tenuta del modello di società del quale detenevano la leadership e sul quale esercitavano il loro dominio politico. Per dirlo in altre parole, quelle di Habermas, si adoperavano con ogni mezzo per contrastare la «crisi di legittimazione» che scuoteva dalla fondamenta il sistema (Habermas, 1975).

L'ascesa della borghesia urbana, i mutamenti che cominciavano a investire la composizione sociale, il nuovo ruolo che ambivano a esercitare le monarchie nazionali, i primi timidi segnali di trasformazione tecnologica, l'influenza esercitata dai progressi crescenti dell'esplorazione scientifica, segnalavano un bisogno di mobilità e di mutamento a livello sociale che non poteva più essere imprigionato nel recinto immobile e imm modificabile delle vecchie istituzioni e delle antiche gerarchie.

Insomma, la società era concretamente attraversata da una lotta la cui posta in gioco effettiva era la concreta legittimazione all'esercizio del potere. L'antagoni-

simo «organizzato» espresso dalle sette eretiche, come il dissenso spontaneo e caotico manifestato sul piano simbolico della cultura e del comportamento, dalla stregoneria, rappresentavano carine di tornasole ed evidenti «spie» indiziarie, della radicalità di questo conflitto, della profondità della frattura che lacerava il corpo sociale. «La punta dell'iceberg di quella crisi è un conflitto tra moralità stabilita e una moralità nuova, che viene rifiutata come un agente estraneo, stabilendo un rimedio che utilizza un capro espiatorio» (Escobedo, 1997, p. 47). Era già accaduto diverse volte nella storia e sarebbe, purtroppo, accaduto ancora.

## 2.22 Le visioni del nuovo mondo

In ogni modo, è proprio nel pieno contesto della lotta alla stregoneria che Cristoforo Colombo scopre il Nuovo Mondo. Per gli esponenti di una vasta costellazione di interessi politici ed economici, che nutrivano «concrete» aspettative, il sentimento principale verso quella scoperta divenne, rapidamente, la delusione, a causa del mancato ritrovamento di quelle enormi quantità d'oro di cui in tanti avevano lungamente vagheggiato.

Ai primi esploratori «scientifici» di quei vasti territori d'oltrеоceano, invece, apparve subito chiaro che il principale più immediato e tangibile tesoro, scoperto in quelle terre, era il suo ricco giacimento botanico e vegetale. E la cultura dei nativi, considerabile per tanti aspetti certamente «arretrata», possedeva un enorme patrimonio di conoscenze, intorno all'estesissima varietà di piante caratteristiche del nuovo continente.

Gli indigeni sapevano come usare moltissime sostanze vegetali, sfruttandone sia il loro potere inebriante, psicoattivo, stimolante, narcotico e, non secondariamente, allucinogeno, sia le proprietà curative e medicamentose. C'è un episodio storico che può testimoniare molto bene della competenza, in questo senso, dei nativi americani: essi, infatti, «curarono a Hernán Cortés una ferita con tale perizia che egli scrisse al re chiedendo di non fare andare nessun medico nel Nuovo Mondo» (Escobedo, 1997, p. 55). Il condottiero riteneva che gli indigeni fossero certamente più competenti. Della stessa opinione fu uno dei primi rettori della neocostituita Università peruviana di Lima, il quale si oppose all'istituzione di insegnamenti di medicina, reputando gli indigeni assai più capaci dei medici europei.

Bisogna sottolineare, innanzitutto, che la materia prima a disposizione dei terapeuti locali era praticamente sterminata. Basti solo pensare che nella sua *Historia natural de las Indias*, una monumentale opera composta di ben 17 volumi, il medico spagnolo Francisco Hernández, classificò in più di tremila le varietà vegetali tipiche del nuovo continente.

Il paragone con il mondo vegetale della Vecchia Europa pendeva tutto a favore della flora americana. Erano non più di trecento, infatti, le piante censite da

Dioscoride, nella sua «classica» *Materia medica*, il trattato farmacologico più noto ed accreditato del mondo antico.

Si è dibattuto parecchio sulle possibili ragioni di questa sproporzione «naturale» riscontrata nel rapporto fra Vecchio e Nuovo Mondo. Non è semplice addurre, in modo certo e incontrovertibile, tale ragguardevole divario biologico a una causa precisa, a una ragione unica e definita, e secondo taluni questo dato è da considerare inspiegabile e «originario». Noi non possediamo una spiegazione «alternativa», certa e incontrovertibile, da proporre, cionondimeno vogliamo formulare un'ipotesi sulla quale pensiamo sia utile richiamare l'attenzione del lettore: a nostro parere non è da escludere che l'ineguale ricchezza botanica fra Vecchio e Nuovo Mondo, potesse dipendere proprio dal differente grado di «anzianità» che aveva lo sfruttamento umano di risorse ambientali, nelle due aree del mondo, oltreché dalle diverse tecniche e modalità con cui era stato realizzato durante lunghissimi periodi storici.

In altre parole, lo squilibrio poteva derivare esattamente dalla diversa entità dell'impatto umano e sociale subito nel corso di millenni dai due distinti habitat biologici. Si pensi, solo per fare l'esempio più eclatante, all'antichità e all'intensività della tradizione di sfruttamento agricolo del suolo, nel bacino del Mediterraneo ed ai disboscamenti che questo aveva imposto, a quella infimità teoria di operazioni «taglia e brucia» necessaria all'acquisizione di terreni agricoli, che, certamente, non era stata priva di conseguenze in ordine alla possibile estinzione di numerose specie vegetali.

Ma, il prolungarsi, nel continente americano, di quella primigenia fase storica caratterizzata dalla prevalenza di un modello di società, che ricavava dall'ambiente le risorse necessarie alla sua sopravvivenza, essenzialmente, attraverso le attività venatorie, se, da un lato, può aver contribuito a preservare antichissimi ecosistemi, come le giungle pluviali, che sono delle vere proprie cassette di biodiversità, dall'altro lato ha determinato conseguenze assai rilevanti ed incisive sulla configurazione del sistema faunistico.

Basti solo pensare a cosa può aver significato, per la qualità dello sviluppo economico e sociale, nelle società precolombiane, l'assenza dei bovini, la cui mancanza, secondo Marvin Harris, spiega la persistenza, in epoche molto avanzate, del sacrificio umano di massa a scopo di libagione. Pratica assolutamente «razionale», la quale, supplendo alla forte carenza di proteine del regime alimentare di quelle popolazioni, rappresentava una consuetudine ordinaria, una vera e propria «sustituzione», che era, per fare solo un esempio, nella società azteca, almeno fino all'arrivo degli spagnoli, a fondamento dell'intera organizzazione sociale.

E si pensi anche a quale *gap* possa aver costituito, per la possibile evoluzione tecnologica e produttiva di quelle realtà sociali, l'inesistenza del cavallo, che è stato, fino all'invenzione della macchina a vapore, il fondamentale motore dello sviluppo, nell'intero territorio euroasiatico; stimolando e favorendo, quale strumento essenziale per soddisfare le esigenze del trasporto, l'adozione e la diffusione della

«nota»: un fondamentale dispositivo tecnologico, una *macchina* non a caso sconosciuta nell'America precolombiana.

Eppure, come la ricerca paleoetnologica ha dimostrato, nelle Americhe, è assai importante sottolinearlo, nel lontano passato, erano esistite diverse varietà equine. Esse hanno subito però il destino della totale estinzione, a causa della caccia indiscriminata effettuata, per un lunghissimo arco cronologico, dai diversi gruppi umani per scopi alimentari. Insomma, il cavallo, nelle Americhe, è stato sterminato dai nativi cacciatori umani, prima che, localmente, venissero scoperti gli enormi vantaggi ricavabili dal suo addomesticamento. Naturalmente, questa è anche la fondamentale ragione per la quale, nel Vecchio Mondo, il cavallo è riuscito a sopravvivere ed ha continuato ad esistere, funzionando come principale «macchina» produttiva, «veicolo» e vero e proprio propulsore di una lunga parabola di evoluzione economica e sviluppo sociale.

Portebbe sembrare una riflessione distante dall'asse centrale del nostro ragionamento. Non è così. Il fatto è che, per riuscire a spiegare la concomitanza e la persistenza, nell'ambito di modelli di società tipicamente «idrauliche», cioè, nel caratteristico contesto di sistemi sociali sostanzialmente agricoli, quali certamente erano le società maya, azteche, inca, di alcuni importanti tratti culturali e simbolici, che sono, invece, solitamente, caratteristici di formazioni societarie strutturate intorno al modello di caccia e raccolta, bisogna indicare con chiarezza due cose: da un lato il fatto che quelle società erano portatrici di alcune peculiarità materiali, tecnologiche, in quanto alla loro dimensione di «sistemi» a carattere rurale, ma, anche e soprattutto, che esse erano molto «giovani», dal punto di vista dell'affermazione e della diffusione di questa determinata logica dello sviluppo produttivo e sociale.

Per questo nelle civiltà agricole andine e mesoamericane, la religiosità istituzionale, formale, dei sacerdoti che governavano il più delle volte in accordo con la casta guerriera (Moctezuma, 1984), la dinamica dell'intera struttura sociale, conservava, in molte sue espressioni, gli indizi più caratteristici della sopravvivenza di antiche logiche rituali tipiche del gruppo nomade primigenio, cioè, di una certimialità molto omogenea alla «cultura» dell'antica banda di cacciatori.

Per questo i sacerdoti e gli officianti delle ritualità precolombiane, in quello che è l'attuale Messico, oppure in Perù, in Bolivia, nonostante rappresentassero leadership riconosciute di comunità sostanzialmente rurali e stanziali, erano, anche e/o ancora, essenzialmente sciamani, «uomini della medicina», esperti della *trance* e del delirio visionario, specialisti dei viaggi onirici e della divinazione, mediatori magici, e, ovviamente, profondi conoscitori delle proprietà, del potere, delle erbe e dei funghi.

In altre parole, quelle società erano nella fase avanzata di una fondamentale transizione sistemica, una tappa attraversata, peraltro, anche, come abbiamo visto, nel Vecchio Mondo. Un peculiare contesto storico nel quale convivevano sia aspetti sopravvissuti al declino del modello sociale precedente che caratteristiche e compatibilità tipiche del sistema economico e culturale sopravvissuto. Vi era, cioè,

contemporaneamente, sia la spontanea, «naturale», visionaria e selvaggia ritualità del culto sciamanico dei cacciatori, sia la «regola» comportamentale e la disciplina simbolica della religiosità organizzata del mondo agricolo.

Tra i vegetali, largamente impiegati in chiave cerimoniale dai nativi, che attirano maggiormente la curiosità degli europei spicca sicuramente il *peyotl*, una pianta allucinogena, della famiglia dei cactus, il cui estratto contiene cospicue quantità di *mescalina*, il suo principio attivo. Il *peyote* è, probabilmente, la più nota fra le diverse piante dagli effetti «visionari» che catturarono l'interesse dei colonizzatori.

I rituali relativi al suo consumo hanno contraddistinto la vita culturale e religiosa di quasi tutti i popoli amerindi. In genere questi credevano che la malattia corrispondesse all'assenza di sogni, indotta da uno spirito che tiene l'anima prigioniera per impedirle di staccarsi dal corpo e di sognare. Il *peyote*, strumento privilegiato di un sacerdote che ha ancora molti tratti dello «sciamano», aveva assunto, per i suoi effetti visionari e liberatori della psiche, un ruolo terapeutico fondamentale, che costituiva un momento allo stesso tempo religioso e culturale. L'impiego del *peyote* risaliva a tempi preistorici e si era diffuso a partire da un'area grosso modo identificabile con quelle degli attuali Bolivia e Perù (Margaron, 2001, p. 132).

E un'analoga funzione, nei territori dell'odierna Colombia aveva un altro tipo di vegetale allucinogeno, una liana chiamata *yagé*, mentre nella zona amazzonica veniva usata l'*ayahuasca*. Nel territorio dell'attuale Venezuela i nativi facevano ampio uso di una polvere allucinogena chiamata *yopo*, la stessa sostanza impiegata dagli indigeni dell'area caraibica col nome di *coboba*. Entrambe venivano estratte da un vegetale, la *Anadenanthera peregrina*, che contiene discrete quantità di DMT, un alcaloide capace di provocare effetti psichedelici rapidi e assai intensi. Negli atropiani andini la pianta più conosciuta e utilizzata è quella che, nel contesto di un tipico sincretismo culturale e religioso che si produrrà in varie zone, sarà chiamata, «San Pietro». Si tratta di un cactus che, in genere, contiene mescalina, benché alcune varietà della pianta contengono diverse percentuali di DMT. Il vegetale, in ogni modo, viene largamente raffigurato sulle ceramiche locali fin dal X secolo a.C.

Non è il caso di proporre qui un repertorio completo di tutti gli allucinogeni scoperti nel Nuovo Mondo e delle loro distintive caratteristiche, sarebbe una fatica improba, che esula dal carattere di questa ricerca e, soprattutto, è poco utile alle finalità specifiche cui si orienta la nostra trattazione.

C'è invece un altro punto, al quale in questo libro si è già accennato, sul quale è necessario richiamare ancora l'attenzione, un aspetto fondamentale del nostro discorso che bisogna ribadire in forma ancora più chiara: se l'uso di certi preparati, nelle zone più selvagge e «primitive» del nuovo continente, forse, poteva ancora svolgersi in base alla disciplina spontanea dei microsistemi tribali, nell'ambito

dei grandi sistemi sociali organizzati delle Americhe, l'impiego di determinate sostanze era già fortemente normativizzato, sottoposto a un rigorosa regolamentazione e a un rigidissimo controllo. Non bisogna affatto pensare, insomma, che

il consumo fosse democratico: l'assunzione delle sostanze più pericolose, per esempio, era consentita soltanto in alcune feste religiose e secondo riti ben codificati; prescritti più abbondanti erano riservati solo ai dignitari religiosi (Margaron, 2001, p. 131).

Il discorso non vale solo per le droghe «visionarie», psichedeliche, anzi la regolamentazione del consumo si applicava, e in modo implacabile, anche a quella vera e propria regina, fra gli stimolanti di origine americana, che è la pianta di *coca*.

### 2.23 La droga del lavoro

Nel 1530, quando Francisco Pizarro mosse alla conquista dell'Impero inca, la possibilità di impiego della *coca*, libera e senza limitazioni era riservata esclusivamente alla Corte. Per chi non ne faceva parte consumare la sostanza senza autorizzazione rappresentava una grave violazione della legge. Una parte cospicua dei tributi che le popolazioni comandine sottramesse versavano ai gruppi dominanti veniva impiegata per la fabbricazione dei pani di *coca*, consumati ordinariamente e in grosse quantità dalle aristocrazie locali. Per gli altri ceti sociali, invece, il consumo era permesso solo a determinati scopi, essenzialmente di tipo «produttivo»: la sostanza, cioè, poteva essere usata per favorire il lavoro, oltre quella sfera regnava invece un regime di proibizione.

Purtuttavia la pianta occupava un posto centrale nella cultura e nell'immaginario di quella civiltà ed aveva un'enorme importanza nella complessiva organizzazione sociale dell'Impero inca. Essa era sia una medicina, dal potere curativo delle più diverse affezioni, sia una sostanza nutritiva e corroborante che leniva la sete e, soprattutto, aiutava a sopportare gli sforzi del lavoro in quelle zone di elevata altitudine. Era considerata inoltre un essenziale strumento per favorire tutti i livelli della relazione sociale, in amore, negli affari, in viaggio, era garanzia di accordo fra gli uomini e generatrice di coraggio (Boustany, 1993, p. 51). Ma il fortissimo significato sociale detenuto dalla sostanza si coniugava all'esistenza di rigidissime forme di controllo esercitate dal potere dominante in rapporto ai tempi, ai modi, alle quantità della sua assunzione.

Margaron ha descritto in modo veramente puntuale qual era, da questo punto di vista, la reale situazione:

Il consumo di coca, disciplinato da regole estremamente precise, era autorizzato solo in alcune ore del giorno e con dosaggi che non potessero indurre effetti stimolanti troppo marcati [...]. L'abuso ne era severamente proibito e chi infrangeva le regole subiva un

trattamento piuttosto crudele: veniva strangolato e quindi scorticato, il suo cranio era trasformato in una coppa, le ossa in flauti e i molarini in ornamenti di collane. La pelle ricavata dal corpo veniva tesa sopra un cerchio di tamburo, in modo tale che, sotto la spina del vento, la pelle del ventre trasmettesse degli impulsi a quella delle mani e facesse dondolare ciò che restava della testa. La spettacolarità della punizione è la spia di quanto le autorità temessero l'uso diffuso e sregolato delle foglie di coca, quasi ne andasse dell'equilibrio dell'intera società Inca, complessa e gerarchica come poche altre (Margaron, 2001, p. 134).

Era esattamente questo lo stadio cui si era attestato quel conflitto, di cui abbiamo già parlato, perennemente in atto fra soggettività e norme sociali, fra individuo e Stato. Era questo l'esito risultante, in quel tempo e in quel luogo, della costante negoziazione che si esplica fra la rivendicazione di «autonomia» nel comportamento di un dato sistema sociale. E non mi pare proprio si possa dire che al tavolo di quella ideale trattativa fra soggetto e potere, fosse stato l'individuo, l'uomo qualunque, a fare la parte del leone, in quella dialettica la vittoria era toccata in larghissima misura al ceto dominante. È sostanzialmente questa la terribile verità storica, relativa all'uso della droga nel contesto degli antichi «dispositivi» dell'America precolombiana.

Da questo punto di vista è essenziale capire che qualunque discorso, che voglia, oggi, avanzare un punto di vista permissivo e liberale, intorno al consumo di stupefacenti, è e rimane pienamente legittimo, ancorché suscettibile di discussione e approfondimento sul piano scientifico, a patto che questa opinione, nella sua formulazione, non pretenda di richiamarsi alle «classiche» consuetudini vigenti nel reale contesto storico di certe società del passato.

Nella riscoperta dei territori culturali, normativi e regolamentari caratteristici di questi tradizionali modelli sociali, una posizione liberale o «libertaria» non troverebbe alcun genere di utile appiglio. Il problema dei gradi di libertà riconoscibili, nel nostro tempo e nelle nostre organizzazioni sociali, alla pratica degli stupefacenti, alla dimensione del consumo di droga, la discussione intorno ai coefficienti di legittimità attribuibili al controllo istituzionale sulla consuetudine e sul diritto degli individui ad assumere droga, sono questioni completamente e squisitamente interne alla logica ed all'immaginario della modernità; si tratta di tematiche che possono essere indagate ed affrontate esclusivamente in rapporto ai caratteri ed alle possibilità che contraddistinguono, sul piano dell'organizzazione, del costume, della normatività, i moderni sistemi sociali sviluppati, i loro generali presupposti culturali, i principi che, generalmente, ispirano il loro assetto ordinamentale e i complessi e delicati meccanismi mediante i quali si individuano e si definiscono le loro compatibilità, materiali e simboliche. Qualsiasi tentativo teorico che si orientasse a ricercare, nel contesto della modellistica culturale vigente in certe società del passato, argomenti e ragioni in favore di una, ripeto legittima, opzione rivolta

al rifiuto della proibizione verso la droga e all'affermazione delle libere prerogative individuali in rapporto all'uso di psicoattivi, non potrebbe che essere destinato al più completo fallimento.

Bisogna anche dire che, in questo senso, si sono apparentemente orientati alcuni dei diversi tentativi di elaborazione, prodotti nel contesto della cultura «alter-nativa» e del radicalismo contro-culturale. La gran parte di queste riflessioni rivela, soprattutto, una caratterizzazione spiccatamente «letteraria»: trovandosi, necessariamente, ad esercitare delle notevoli improprietà nel riferimento all'analisi diaconica e a produrre vistosissime «distorsioni» in ordine alla realtà dei rimandi storici. Da questo punto di vista non possiamo che ribadire seccamente un concetto: se volessimo generalmente usare la «dimensione» distintiva di antiche società maya, azteche, inca per supportare un ragionamento, per altri versi certamente auspicabile, intorno alle «possibilità» da riconoscere alla pratica delle droghe nella realtà contemporanea, finiremmo, inevitabilmente, per riferirci alla caratterizzazione di un modello sociale la cui realtà potrebbe vivere di natura propria solo nella nostra immaginazione; per questa via, ci troveremo, ineluttabilmente, ad effettuare un genere di operazione, sicuramente suggestiva, ma non propriamente scientifica, che è stata spesso compiuta nella storia della cultura contemporanea, dovremmo, cioè, per dirlo alla maniera di Hobsbawm, «inventare una tradizione» (Hobsbawm, Ranger, 1983), fabbricare un passato, ricostruire una memoria, che nella realtà e in certi termini, non sono mai esistite.

Appartiene, invece, integralmente alla realtà storica il fatto che le consuetudini autoctone verso gli psicoattivi, con l'arrivo dei colonizzatori, dovettero interagire con un decisivo livello di complessità che attraversava la cultura, le regole, i principi regolamentari, le compatibilità economiche e l'etica della nuova leadership. Gli indigeni dovettero fare i conti con due fenomeni, contemporaneamente in contrasto e in accordo, opposti e convergenti. Da un lato il consumo di droga veniva spinto e incentivato, dall'altro venivano applicate proibizioni e divieti. Si trattava di due meccanismi che erano, entrambi, pienamente partecipi dell'ambigua logica, di cui era portatrice la cultura dei nuovi gruppi dominanti, il primo dispositivo del tutto interno alla dinamica dell'economia, l'altro partecipe della sfera morale; l'uno omogeneo alla dinamica del mercato economico, l'altro interno alla dimensione dell'economia simbolica.

## 2.24 Il demonio del fumo

La colonizzazione, si è detto, cominciò nel pieno contesto della persecuzione contro la stregoneria, e il clima «culturale» che ad essa si accompagnava finì per riverberarsi anche nei territori del Nuovo Mondo. Le autorità ecclesiastiche, seriamente impegnate nella cristianizzazione di moltitudini di creature indigene, le quali, peraltro, non era neppure ben chiaro se fossero o no «cristiani», nel senso di esse-

ri umani a pieno titolo, si trovarono immediatamente a dover giudicare quelle strane abitudini e quegli strani rituali cui erano dediti i nativi. Soprattutto l'usanza del «fumo», di tabacco e di tutto il resto.

Già i primi indigeni scoperti da Colombo fumavano e si sa che i primi a imitarli furono Rodrigo de Jerez e Luis de la Torre, due tra i primi spagnoli ad arrivare in America. Furono anche i primi a subire un processo dell'Inquisizione a causa di quell'abitudine. Infatti, secondo quanto dice l'atto di accusa «solo Satana può conferire all'uomo la facoltà di espellere fumo dalla bocca» (Escobarzo, 1997, p. 59).

La persecuzione era cominciata anche in America, e i processi, le condanne, i roghi contro erbe ed erboristi sarebbero continuati nel Nuovo Mondo persino dopo che la febbre contro la stregoneria in Europa si era calmata.

A farne le spese furono soprattutto i nativi, le loro incomprensibili abitudini in ordine al consumo vegetale, il fumo di tabacco, la masticazione della coca, l'ingestione dei funghi allucinogeni giustificavano agli occhi del clero la necessità di stroncare usanze che appartenevano sicuramente al terribile disegno del Maligno. Come interpretare altrimenti quell'abitudine, tipica degli indigeni, di ingerire il peyote per comunicare con gli dei, predire il futuro, scoprire dove stavano oggetti perduti o sottratti illecitamente e persino l'identità di chi li aveva rubati? Non poteva trattarsi che di opera del demonio, e la Santa Inquisizione, si vide costretta, nel 1620, a formulare la sua ufficiale condanna:

Noi, gli inquisitori contro la perversione e l'apostasia ereticale, in virtù dell'autorità apostolica dichiariamo che, in quanto l'erba o radice detta *peyoti* è entrata in uso in questi paesi al fine di scoprire i ladri, di divinare altri avvenimenti e di prevedere eventi futuri, si tratta di un atto di superstizione, da condannare perché contrario alla purezza e all'integrità della nostra sana fede cattolica. Tali fantasie suggeriscono l'intervento del demonio, vero promotore di questo vizio (Ingalls, 1979, p. 45).

La persecuzione durava già da un secolo, quando il famoso inquisitore Ruiz de Alarcón avviò, per esempio, la sua dura campagna di repressione contro gli indigeni di Guerrero e Moleros per la loro predilezione a ingerire la pianta di *olotubiqui* (che contiene un'ammine dell'acido lisergico), un'usanza che le terribili punizioni comminate dal clero non erano riuscite a stradicare.

Allo stesso tempo, l'abitudine dei nativi di usare piante psicoattive coltivabili e commerciabili, apparve subito un ottimo business per i proprietari terrieri. Ne derivò un periodo di forti contrasti fra i possidenti e i pretati. Per esempio, mentre, i proprietari spagnoli delle piantagioni di coca insistevano sulla bontà del prodotto, i loro connazionali del Tribunale della Santa Inquisizione sostenevano, invece, che la pratica del suo consumo era inconfutabilmente idolatra.

Le due posizioni sembravano inconciliabili. Invece, una possibile soluzione era a portata di mano, e si ispirava a un criterio vecchio come il mondo:

La disputa fu superata concedendo al clero una decima sul commercio di quella pianta. Da allora, solo per la fiera annuale di Potosì, la più grande del mondo per volume di transazioni, venivano importate 100.000 ceste di coca, equivalenti a 1300 tonnellate di foglie [...]. In pochi anni la decima sul commercio di coca era divenuta la quota più importante dei proventi dei vescovi di Curzo e di Lima (Escoborato, 1997, p. 57).

Insomma, chiudere un occhio (e riempire la tasca) intorno alle pratiche demistiche, valeva certamente la pena, non era il caso di prendere, alla lettera, la *lettera dell'Inquisizione*, l'affare era divenuto troppo interessante per scartizzare. Il fatto assai notevole è che con l'arrivo dei conquistadores l'abitudine alla droga si era enormemente espansa ed accresciuta. La conquista spagnola aveva prodotto quella che, con notevole originalità, Escoborato, definisce una «democratizzazione del consumo» (Escoborato, 1997, p. 57).

Si tratta di una definizione che possiamo accogliere, ma solo a patto di individuare correttamente il grado di complessità e la dimensione di ambiguità che certo, e forse inevitabilmente, contiene. La massificazione, la generalizzazione, l'incredibile aumento che si determina nell'assunzione di stupefacenti, fra le popolazioni indigene delle Americhe in seguito alla colonizzazione, forse, vanno interpretati rigorosamente alla luce di una peculiare forma di espressione del binomio autonomia-anomia.

Può sembrare paradossale, e in un certo senso lo è, ma se è vero che, come abbiamo visto, il comportamento dei nativi viene, per così dire, «liberato» (Inquisizione e sfruttamento permettendo), sia pure per ragioni economiche, dalle rigide prescrizioni cui doveva ottemperare durante il dominio delle élite indigene, è anche e forse ancora più vero che ciò a cui si assiste è un esercizio popolare assai diverso di quell'improbabile coefficiente di libertà connesso a una dimensione, altrettanto contorta, violenta e brutale di civilizzazione. Nel caso in questione, e forse non solo, noi possiamo connettere tali categorie alla natura degli accadimenti, solo se esse vengono, anche e contemporaneamente, interpretate come potentissime istanze generatrici di disagio e perdita di senso. Se ciò è vero, è corretto pensare, in altre parole, all'esplosione del consumo di droga fra i nativi colonizzati delle Americhe, soprattutto, come all'abbandono di massa a una pratica «lenitrice» di un'innata sofferenza sociale, quale rimedio per il completo smarrimento di solide coordinate normative, quale risposta collettiva alla radicale sregolatezza che si genera nella struttura sociale e nell'immaginario degli indigeni con la complessiva dissoluzione del loro universo di riferimenti culturali e politici, simbolici e rituali.

Il loro disagio per quella violenza e brutale civilizzazione era, innanzitutto, di carattere materiale. Gli indigeni furono costretti dai conquistadores a uno sforzo lavorativo ancora più intenso, nei campi, negli allevamenti, nelle miniere (Todorov,

1984, pp. 163-76). Strutturati oltre ogni misura, fiaccati dalle tante malattie portate dai conquistatori, verso le quali non avevano difese naturali, preda di ritmi lavorativi insostenibili a quelle altitudini, gli indigeni si rivolsero all'abuso di coca, per fare l'esempio più eclatante, come ci si può rivolgere a una possibile e semplice strategia di sopravvivenza.

Non sarebbe bastata. Gli Indios delle Americhe si stima che fossero, agli inizi del Cinquecento, più di 80 milioni, «verso la metà del XVI secolo di questi 80 milioni ne restano 10. Limitando il discorso al Messico, alla vigilia della conquista la popolazione era di circa 25 milioni di abitanti; nel 1600 era ridotta a 1 milione» (Todorov, 1984, p. 162). A questa tragedia materiale, si aggiungeva il totale disadattamento prodotto dalla veloce destrutturazione del loro mondo mitico e spirituale, dalla dissoluzione di tutte le loro «risposte» magiche e immaginarie.

## 2.25 Il commercio del dolore e dell'oblio

Il mondo era cambiato troppo in fretta, almeno per il concetto di velocità dell'epoca, e gli Indios erano divenuti stranieri nella loro patria, «privati di quei riferimenti culturali e religiosi che per secoli avevano funzionato da strutture protettive, gli indigeni erano così spinti al consumo eccessivo e diffuso di foglie di coca» (Margaron, 2001, p. 135). Non fu solo la coca ad essere presa d'assalto fra gli indigeni, il meccanismo di cui stiamo parlando si mise in moto anche in rapporto al consumo e alla larghissima diffusione di droghe di origine europea. Non dobbiamo dimenticare che il Vecchio Mondo non aveva certo dimenticato di portare agli Indios i suoi doni avvelenati, i distillati alcolici per esempio. Prodotti di cui, peraltro, fu avviata anche una consistente produzione locale. Al rum, al gin, venne rapidamente associato, nella Mesoamerica, il *mezcal*, un estratto dell'agave dal tasso alcolico persino più alto del *pulque*, che si ottiene dalla stessa pianta. Ha scritto Braudel:

I popoli indiani hanno enormemente sofferto per questo alcolismo che veniva loro offerto. Sembra proprio che una civiltà come quella dell'altopiano del Messico, perdendo i propri quadri e i suoi antichi divedi, si sia abbandonata senza riegrò a una tentazione che dal 1600 vi compi incredibili stragi. Si pensi che il *pulque* giunge a dare allo Stato, nella nuova Spagna, la metà di quello che gli fruttano le miniere d'argento (Braudel, 1982, p. 227).

La pressione cui i nativi erano sottoposti — sul piano materiale, immaginario e simbolico — era veramente insostenibile. Privati della «cura» e della protezione dei loro tiranni, sottratti alla tutela delle loro tradizionali élite politiche, cosa che sarebbe potuta essere, dati i presupposti, anche una perdita non gravissima, gli indi-

geni avevano vissuto, comunque, la deprivazione di un tradizionale tessuto culturale, la sottrazione di una logica sociale, che gli era familiare e consueta.

Ma questa si accompagnava, inevitabilmente, a un processo di contestuale distruzione dei «significati», alla violenta accelerazione di un meccanismo di trasformazione culturale. Gli Indios non avevano perso solo i loro despoti, sostituiti da dominatori stranieri, non meno brutali, avevano perso anche i loro «dei»:

Agli occhi dei missionari, i culti indigeni apparivano come opera del demonio: bisognava quindi distruggerli. Ora, sappiamo che la religione Inca costituiva il contesto entro il quale tutte le istituzioni dello Stato trovavano un loro senso: lo stradicamento dell'ideologia completava, quindi, nel campo spirituale, la totale destrutturazione del mondo indigeno (Wachtel, 1977, p. 207).

È in questo contesto, squisitamente «moderno», che va collocata una delle prime grandi e importanti esplosioni «spontanee» di massa del consumo di droga della storia, uno dei più rilevanti e sconvolgenti cicli di tossicomania collettiva. Interpretandola, cioè, nel quadro di una violentissima velocizzazione dei fenomeni di radicale mutamento e trasformazione di un assetto sociale, in tutte le sue articolazioni, economiche, sociali, culturali. Abbiamo di fronte l'immagine più caratteristica della crisi complessiva di un sistema, di una vera e propria frattura istituzionale, della distruzione di una comunità strutturata, del crollo di un intero apparato di regole sociali e di norme collettive, buone o cattive che fossero.

Quella che appare ai nostri occhi è una situazione dal punto di vista sociologico «ideale», una realtà sociale scossa fin dalle fondamenta da un sisma spaventosamente forte, da una vera e propria catastrofe culturale, un contesto di mutamento accelerato, di crisi e delegittimazione totale di un tradizionale assetto sociale, economico, simbolico. In altri termini una situazione che, seguendo lo schema più classicamente dunkheimiano, era tipicamente in grado di produrre il diffondersi di una condizione di generale anomia. Cioè, una dimensione della vita sociale che può costituire lo stato ottimale e privilegiato, il terreno di coltura più fertile, per l'amplificarsi, fra i gruppi sociali che la sperimentano, delle più diverse fenomenologie di disadattamento e devianza, a partire dalla tendenza più o meno spiccata a rivolgersi verso il consumo di droghe. Anche in questo senso, il ragionamento si colloca già pienamente dentro la scena della modernità.

E così che quelle sostanze, quelle piante che avevano avuto un uso sociale «controllato» e produttivo, completamente interno alle logiche e all'equilibrio della società, assolutamente coerente con i suoi vincoli e la sua organizzazione, divengono, con l'avvento dei colonizzatori e la dissoluzione del vecchio assetto sociale, una sorta di strategia di fuga collettiva.

È interessante notare, in questo senso, che, in uno stadio ormai avanzatissimo del processo di colonizzazione, l'uso del fungo *Psilocybe* sarà riscoperto, quale momento centrale di una vera e propria rifondazione spirituale, il peyotismo appunto,

che si diffonderà fra le tribù Navajo intorno al 1930, esattamente in una nuova fase di «improvvisi privazioni», seguita a un periodo di relativa serenità e benessere della vita nelle riserve, funzionando proprio come strumento di «redenzione individuale per i Navajo prigionieri di una situazione senza alternative praticabili» (Washburn, 1981, p. 249).

Le piante psicoattive, insomma, si trasformano, per le popolazioni del Nuovo Mondo colonizzato, nello strumento di una ricerca individualistica, operata a livello di massa, di un lenimento verso il disagio e la perdita di senso, di una «risposta» che la comunità elabora, per fare fronte, in qualche modo, alla totale distruzione dei precedenti significati sociali. Mentre, dal suo canto, il nuovo assetto politico ed economico si rivolge all'obiettivo di ottimizzare, in ogni senso, la dimensione di quella crisi, sfruttandone le opportunità che essa offre per conseguire ulteriori possibilità di realizzare profitti e accentuare il processo di complessiva costruzione dell'egemonia politica, culturale, economica.

Si tratta di un meccanismo assai tipico, che si mette in moto non solo in relazione alla commercializzazione delle sostanze che appartenevano storicamente alla tradizione dei nativi, ma che scatta, identicamente, anche in rapporto ai prodotti di importazione, provenienti dal Vecchio Mondo.

L'abitudine al consumo di alcolici cui si abbandonarono, in massa, poco dopo l'avvio del processo di colonizzazione, le popolazioni indigene del Nuovo Mondo, rientra nello scenario che abbiamo appena descritto. Si pensi a come abbia funzionato «l'acqua di fuoco» dei bianchi per sublimare, in dimensione di massa, il radicale spaesamento, di carattere squisitamente anomico, nel quale erano piombati i pellerossa nordamericani, progressivamente «espropriati» di tutti i presupposti materiali e simbolici della loro vita sociale.

Ma non è solo l'anomia, derivante dalla sopraffazione politica, subita dai nativi a favorire la diffusione di alcolici fra gli indiani. L'alcol non è semplicemente il «farmaco» che gli indigeni assumono per curare la malattia morale e simbolica, che tipicamente colpisce i vinti. È anche e contemporaneamente lo strumento, l'arma, che viene coscientemente usata per fiaccare la resistenza della società indigena al processo di conquista.

Deve venirci in soccorso, ancora una volta, il feedback. Di fronte alla violenta intrusione nel loro «spazio» fisico e culturale di un nuovo e potentissimo modello di organizzazione sociale, i Pellerossa, sopraffatti dalla condizione anomica, «reagiscono» abbandonandosi al «farmaco», lasciandosi cadere collettivamente in preda all'abuso di rum, acquavite, gin, whisky, ma questa situazione, benché venga interpretata dai suoi protagonisti come scenario della ridefinizione di una neologica aggregativa e antagonista verso la comunità dei bianchi, agisce, nei fatti, quale importantissimo fattore di accelerazione del processo di «dipendenza» che porterà alla totale dissoluzione del loro sistema culturale e alla loro definitiva sopraffazione.

Insomma, la medicina che serve a curare il male, l'angoscia, il disagio della sconfitta, è pure una delle armi, uno dei veleni che accelera la débâcle, è anche la

droga che «determina» la sconfitta. Si tratta di una logica di cui i colonizzatori erano perfettamente coscienti, e che usavano in chiave assolutamente strategica. La diffusione della «droga» alcolica fra i nativi era cioè,

una coscienza politica da parte dei nuovi signori. Nel 1786 il vicere del Messico, Bernardo del Galvez, ne vanta i risultati e rilevando il gusto degli indiani per la bevanda, raccomanda di diffonderla fra gli Apaches a nord del Messico che ancora l'ignorano. Oltre ai guadagni che è possibile aspettarsi da essa, non c'è miglior mezzo per creare loro «un nuovo bisogno che li costringa fortemente a riconoscere la loro dipendenza obbligatoria da noi». Così avevano già operato inglesi e francesi nell'America del Nord: questi diffondendo, nonostante tutti i divieti reali, l'acquavite, quelli il rum (Braudel, 1982, p. 222).

Soggiogata dall'alcol, «nutrita» a foglie di coca, passata a fili di spada, sterminata dai fucili, la popolazione degli Indios subiva un processo di rapida diminuzione. Con l'intensivo sfruttamento, con le malattie, con la repressione, essi erano letteralmente decimati. Nelle piantagioni di cotone, nelle miniere d'oro, la forza lavoro indigena veniva a mancare. Bisognava sostituire gli Indios con manodopera «fre-sca».

La soluzione più efficace che gli europei individuavano fu l'incremento della tratta degli schiavi. Le stime più attendibili ci dicono che almeno 8 milioni di africani vennero deportati nel nuovo continente. Una vicenda storica terribile che meriterebbe una trattazione assai più estesa del cenno che possiamo dedicarvi in queste pagine. Ma è essenziale sottolineare che, anche in rapporto allo schiavismo, quale essenziale snodo dell'intero processo troviamo, ancora una volta, la droga:

La moneta di scambio più richiesta dai capi africani per vendere gli schiavi era naturalmente l'acquavite. Quattro o cinque litri di acquavite bastavano per comprare uno schiavo di ottima costituzione (Margaron, 2001, p. 166).

Ovviamente, il gusto per il consumo della bevanda, la rapida assuefazione che l'alcol generava nel continente africano, spingeva le élite locali impegnate nel criminale commercio di uomini, a procurare ai negrieri quantitativi sempre più consistenti di «merce», per ottenere in cambio nuove forniture di alcolici. Certo, la pratica della schiavitù era sempre esistita e non solo nell'Africa Nera, ma l'uso dei distillati, dei superalcolici quale moneta di scambio, arrivando in territori sociali che, per difendersi dai rischi del loro abuso, non disponevano delle conoscenze e degli accorgimenti socialmente regolativi di una storica tradizione alborata a difesa dei rischi dell'eccesso, generava assai rapidamente forme di «dipendenza» e «schiavitù», le quali per essere soddisfatte si avvalevano dell'uso commerciale di esseri umani, facevano, cioè, sempre più ampio mercato di una schiavitù per la quale non è necessario l'uso delle virgolette.

## 2.26 La guerra dei mondi

Intorno alle conseguenze prodotte dagli alcolici su popolazioni cui erano sconosciute le bevande distillate, al loro impatto con società esotiche e primitive, si sono svolte innumerevoli considerazioni, ma, probabilmente, l'esempio storico più indicativo del generale carattere della vicenda è quello che riguarda Tahiti. Quando l'isola venne scoperta l'unica «droga» di cui i nativi facessero uso era la *kava*, estratto di una radice vegetale dal lieve potere inebriante, una bevanda che gli indigeni consumavano essenzialmente nelle occasioni festive.

Si trattava di una popolazione semplice, i cui bisogni fondamentali erano abbastanza agevolmente soddisfatti dalle favorevoli condizioni climatiche e ambientali del loro territorio naturale. Era, inoltre, un popolo che colpì i primi esploratori soprattutto per l'estrema libertà della loro vita sessuale, molto disinibita e completamente estranea ai tabù così caratteristici del mondo europeo. Con l'arrivo degli europei, i tahitiani cominciarono a conoscerne l'alcol, e all'inizio sembrò che non fossero molto entusiasti degli effetti delle ubriacature; l'abitudine pareva confinata solo fra i membri delle famiglie di capi che ricevevano gli ospiti stranieri.

L'arrivo dei missionari segnò una svolta radicale nella situazione, questi

si erano ripromessi di indurre i tahitiani a coprirsi le nudità e a rinunciare ai disinibiti giochi sessuali; ci tenevano anche ad abolire, perché pagani, i riti religiosi locali, in cui tra l'altro si beveva la kava (Ingalls, 1979, p. 47).

La vicenda suscitò un ampio dibattito anche in Europa, nel quale prese nettamente posizione un intellettuale del calibro di Denis Diderot. Il quale si chiedeva, «quali benefici potevano portare mai agli isolani i missionari con la loro ipocrisia e i loro sensi di colpa?» Essi sarebbero arrivati «col crocifisso in mano e la spada nell'altra a costringerli ad accettare i loro costumi e le loro idee, o altrimenti a sgozzarli».

Il monito di Diderot doveva trovare una seria conferma. I tahitiani, negli anni successivi subirono un processo di colonizzazione culturale spaventoso e insopportabile, «furono costretti a indossare camici e a lavorare, non furono più felici e cominciarono a bere» (Ingalls, 1979, p. 47). L'intemperanza verso gli alcolici raggiunse le punte spaventose e senza precedenti che William Ellis, giunto nell'isola nel 1817, descrisse sgozzando: «D'improvviso la gente si riuniva a costruire una distilleria e poi per giorni e giorni a consumarne i prodotti, approfondendo in uno stato di prostrazione indescribibile e sovente abbandonandosi ad azioni della più atroce barbarie» (Ingalls, 1979, pp. 47-48).

Gli avvenimenti di Tahiti suscitavano un'ampia discussione in Europa, che coinvolse diversi intellettuali. L'interrogativo centrale era rivolto, essenzialmente, a comprendere le ragioni dello spaventoso imbarbarimento che avevano subito i comportamenti di una comunità descritta in termini ben diversi al momento della

sua scoperta. Era stato l'alcol, si chiede Inglis, la causa fondamentale «della distruzione del paradiso dell'isola di Tahiti o ci furono cause più insidiose?». Da un punto di vista scientifico, sociologico, la risposta più lucida, la forni, probabilmente un celebre letterato, il romanziere Robert Louis Stevenson.

Egli arrivò alla conclusione che non era saggio dare la colpa dell'accaduto semplicemente agli alcolici, al *gin*: a causare la decadenza, quando questa si manifestava, non era l'incidenza di un unico fattore. Bisognava guardare, insomma, alla generalità ed alla velocità delle trasformazioni, al loro violento impatto sulla cultura locale, all'entità e all'incisività dei complessivi mutamenti che la vita della comunità aveva dovuto subire, e in un lasso di tempo così breve.

Decisiva era piuttosto la misura dei cambiamenti che sconvolgevano la vita degli isolani: là dove i mutamenti, rilevanti o irrilevanti, salutarì o dolorosi, sono stati meno numerosi, la razza sopravvive; là dove se ne sono verificati di più, rilevanti o irrilevanti, salutarì o dolorosi, la razza perisce (Inglis, 1979, p. 48).

Queste peculiari dinamiche storiche, che ci mostrano, con evidenza estrema, le conseguenze dell'impatto di un nuovo sistema economico, culturale, sociale destinato a soppiantare rapidamente e brutalmente un assetto precedente, ci forniscono, nel contesto del nostro ragionamento, una sorta di «modello» di natura paradigmatica. Il fatto è che quando la frizione fra due mondi, fra due sistemi, si manifesta anche sul piano della divaricazione geografica, territoriale, fisica, essa è, certamente, più semplice da cogliere e di più chiara definizione. Quando, in seguito alla «scoperta», nel contesto della colonizzazione, un mondo arriva fisicamente in un altro e lo distruttura, lo violenta, lo trasforma, il meccanismo opera con estrema chiarezza ed evidenza davanti ai nostri occhi.

Ma un tale conflitto sistemico, non ha necessariamente bisogno della dimensione coloniale per manifestarsi. Esso può prodursi anche in un medesimo territorio, nella stessa dimensione geografica, quando una diversa logica sociale, un originale «modo di produzione», una nuova configurazione economica, politica, culturale, simbolica, sostituisce in modo simultaneo o progressivo, un precedente assetto sociale.

Il fatto che il mutamento avvenga non in seguito a un'importazione, a un'imposizione violenta, all'arrivo dall'esterno del nuovo, come accade col processo di colonizzazione, ma si produca, invece, all'interno dello stesso territorio sociale, come esito dello scatenamento di forze endogene, rende sicuramente assai diversa la dinamica del processo, assai più incerta e complessa la sua «lettura», assai più difficile la sua delimitazione sul piano dello sviluppo diacronico.

Ma forse, è proprio nello scenario e nell'ambito di queste «transizioni» sistemi- che che si possono cogliere i nodi e i fattori più problematici che, generalmente, accompagnano l'emergenza dei fenomeni di massa del consumo di droga nel mondo moderno. Da questo punto di vista la violenta trasformazione che investe la co-

munità sociale, innanzitutto in Europa, la vera e propria «catastrofe» che si abbattè sulle condizioni di vita di grandi masse di individui, nell'epoca che preparò l'avvio e vedde poi il compimento della Rivoluzione Industriale, rappresenta un quadro di riferimento assolutamente centrale. Nello scenario della modernità, questo del rapporto fra lo sconvolgimento di un assetto sociale, economico, culturale e l'insorgenza di un'epidemia del consumo di una o più droghe, dell'esplosione di massa del gusto, della moda, della dipendenza, del bisogno di una droga, in questo o quell'altro bacino di utenza collettivo, nell'una o nell'altra area sociale, è, in questo senso, un tema che occupa una posizione assai rilevante nell'ambito della nostra riflessione.

## Capitolo terzo La droga della modernità

Avete voluto impossessarvi del nostro cibo?  
Ebbene, io vi dico che il nostro cibo vi farà  
imparzire.

Atahualpa

### 3.1 La legge della droga

L'itinerario riflessivo che abbiamo sin qui percorso in rapporto al fenomeno droga, l'itinerario epistemologico, sia sul piano più propriamente storico-sociale, si è, sia sul terreno epistemologico, dipanato attorno a due polarità eminenti. Da esplicitamente e implicitamente, dipanato attorno a due polarità eminenti. Da una parte abbiamo indagato la *funzione* delle varie sostanze psicoattive presenti in natura, cioè delle diverse droghe vegetali, quali possibili attrezzature, a disposizione degli organismi biologici e sociali, funzionali, appunto, all'attivazione di potenziali meccanismi di «devianza» creativa. Si tratta di un aspetto che è apparso di estrema evidenza sia in rapporto alla possibile efficacia delle strategie di «deschematizzazione», nell'ampio scenario della generale dinamica evolutiva, sia in relazione al contributo che la droga stessa ha fornito, nel contesto umano, all'emergenza di inedite possibilità sul terreno immaginario, ed alla «costruzione sociale» (Berger, Luckmann, 1974) di nuovi schemi culturali, simbolici, istituzionali.

Dall'altra parte, addentrandoci, invece, nell'analisi del fenomeno droga quale dimensione interna e caratteristica della società umana più «complessamente» organizzata, abbiamo proposto una possibile interpretazione della sua eventuale dinamica «esplosiva», della sua amplificazione sul terreno sociale, quale indicatore, sintomo, segnale, di una dimensione di declino e/o mutamento, di crisi, cioè, attraversata dagli assetti simbolici, culturali, regolamentari, normativi, istituzionali, e in modo ancor più manifesto del loro crollo repentino, della loro radicale morfogenesi, della loro catastrofe.

Ciò non deve apparire affatto contraddittorio, e questo per diversi motivi, tutti in ogni caso connessi alle possibilità che la logica del feedback ci fornisce in ordine alla comprensione dei fenomeni sociali. È necessario procedere con ordine. Se consideriamo quella che è, in origine, la relazione droga/schema (biologico-sociale), così come quella che diviene più avanti la relazione droga/norma (culturale-sociale), alla stregua di un qualunque sistema aperto in equilibrio dinamico, non faremo molta fatica a comprendere almeno due cose: in primo luogo, che la droga può essere elemento di contraddizione del programma «naturale», allo stesso mo-

do di come può agire come fattore di conflitto con la norma «culturale», può cioè contravvenire allo schema «biologico», analogamente a come può confliggere con la prescrizione «istituzionale», anche se e quando essa si mostra quale configurazione regolamentare risultante da un processo che la droga stessa ha contribuito a mettere in moto e codificare; in secondo luogo che, se la droga può essere ragione di crisi per lo «schema», identicamente esso può agire quale dimensione critica in rapporto alla droga.

Trasferendo questa formulazione «astratta» dal piano teorico al terreno concreto delle complesse logiche di funzionamento del sistema sociale, ne deriva che è possibile interpretare la droga sia come variabile indipendente, sia come variabile dipendente; ovvero, sia quale dispositivo che può operare «soggettivamente», nel senso della violazione delle norme sociali, sia quale meccanismo che può scatenarsi «oggettivamente», in conseguenza del depotenziamento, della crisi, della «catastrofe» dei sistemi normativi.

Detto in altri termini, se è certamente plausibile che la «devianza» possa agire nel senso di produrre lacerazioni, fratture, crisi nello «schema» istituzionale, è altrettanto vero che la decomposizione, la destrutturazione di un determinato ordinamento sociale, il venire meno, per le ragioni più varie, della tenuta di un possibile orizzonte esistenziale collettivo, di un dato assetto normativo, possono costituire condizioni ottimali per l'amplificazione, l'esplosione, la generalizzazione delle diverse fenomenologie di comportamento deviante, e non secondariamente della tendenza ad assumere droga.

Del resto, se vogliamo conservare, anche sul piano più propriamente storico e sociale, quel forte valore esplicativo che ci è parso esprimere con il concetto di «deschematizzazione», non possiamo trascurare le sue immediate implicazioni su un terreno che è, nello stesso tempo, direttamente epistemologico e squisitamente sociologico. Meritiamo così: l'eventualità e la possibilità di deschematizzare si esprimono solo e semplicemente in rapporto ad uno schema, così come la trasgressione, la devianza, possono esprimersi solo in relazione ad un ordine, a una regola, a una norma.

Del resto, abbiamo già visto che la deschematizzazione spinge al cambiamento dello schema stesso, sollecitando, al confine fra la regola immanente e il disordine, la definizione di possibilità nuove ed originali, attivando «proprietà emergenti al margine del caos» (Waldrop, 1996). È del tutto chiaro che gli stadi di transizione da uno schema all'altro possono essere caratterizzati da fattori di ambivalenza e ambiguità, dalla compresenza di tratti contraddittori, come pure da cicli di turbolenza, anche lunghi e intensi, ma, in molti casi, questi tendono alla definizione di nuovi assetti, alla costruzione di inedite configurazioni normative.

Il fatto è che un qualsiasi sistema, biologico, o sociale, è tale solo se risponde a un criterio, se è governato da una logica, se soggiace a un meccanismo di organizzazione. In questo senso, la violazione ha quale sua condizione ineludibile l'esistenza della norma, poiché la devianza può esplicarsi soltanto rispetto a una rego-

la codificata, ovvero, solo nei confronti di un quadro convenzionale può rivolgersi la deschematizzazione.

In linea teorica e pratica è anche possibile, tranquillamente, immaginare scenari nei quali sia proprio la trasgressione a prendere il sopravvento, cioè sia proprio la devianza a prevalere sull'ordine vigente, sostituendosi completamente allo schema precedente e proponendosi come nuova norma complessiva. Evidentemente, a decretare il destino di questi sistemi, a decidere, cioè, della loro relativa tenuta, del loro declino o del loro crollo repentino, saranno, come sempre, i parametri che misurano la loro capacità di fornire opportunità, risorse, condizioni favorevoli alla sopravvivenza e allo sviluppo del sistema stesso: la qual cosa è per molti aspetti tutt'uno con la loro capacità di reggere all'urto delle succedanee forme di devianza con le quali certamente dovranno fare i conti, metabolizzandone, evidentemente, trasformandosi ed evolvendo, il loro potenziale eversivo e destrutturante.

L'unica eventualità che non è immaginabile è l'esistenza di uno schema di equilibrio, teorico o sociale, avulso da conflitti scevri da contraddizioni. Se la norma sociale riuscisse sempre ad annichire tutti i suoi fattori di crisi, se lo schema riuscisse a prevalere completamente su tutte le spinte alla deschematizzazione, se le istituzioni riuscissero a bloccare ogni forma di devianza, allora il sistema sarebbe condannato alla stasi, ad una cristallizzazione, nella quale verrebbe completamente inibita ogni possibilità di mutamento. Ed alla società, quindi, non resterebbe altra possibilità che quella di perpetuarsi e conservarsi così com'è, trascinandosi identica a se stessa in eterno.

Come sappiamo, questo non è possibile, o meglio, nella storia, non è mai accaduto. Lo schema, la regola, la norma, l'istituzione, non sono mai riusciti a inibire ogni forma di trasgressione, a imbrigliare del tutto la devianza, anzi, probabilmente, nel tentativo di riuscirci, nello sforzo di perseguire questo impossibile risultato, il più delle volte hanno semplicemente favorito la selezione dei livelli di deschematizzazione più solidi, funzionali ed efficaci; cioè, hanno, nei fatti, utilmente discriminato, fra le diverse forme di devianza, che si sono di volta in volta manifestate, quelle più valide e funzionali, apportatrici di concreti vantaggi e rispondenti alla ineludibile necessità di fornire costantemente soluzioni innovative e benefici al sistema nel suo complesso.

Probabilmente, è proprio in questa dialettica perenne fra la norma e la sua violazione, fra disciplina e devianza, cooperazione e conflitto, razionalità e s-ragione, conservazione e innovazione, regola e caos, ordine e disordine, che è riposto il più intimo e fondamentale principio organizzatore della vita e della società. Ma se questo ragionamento è dotato di una sua fondatezza, a quali risultati esso ci conduce in rapporto all'oggetto specifico della nostra riflessione? Se la possibile attendibilità del discorso sin qui svolto è applicabile a quella classica tipologia di deschematizzazione, a quella caratteristica manifestazione di devianza che certamente è costituita dalla «droga», qual è l'esito teorico e concreto a cui perveniamo?

E inoltre, se riconosciamo a questa forma di devianza la sua natura di fenome-

no in un certo senso e in una certa misura ineluttabile, a certe condizioni persino utile, necessario; su quali basi possiamo immaginare la definizione, sul terreno sociale, di un eventuale criterio rivolto al suo generale disciplinamento, alla sua complessiva normativizzazione?

### 3.2 La droga necessaria

A ben vedere, è esattamente il tema con cui ha dovuto fare i conti, come abbiamo ampiamente visto, ogni sistema sociale. Qualsiasi assetto societario ha, cioè, compreso, vorrei dire inconsciamente, ma forse sarebbe assai meglio dire in base a quelle capacità di «autoriflessione» possedute dai sistemi sociali (Luhmann, 1982), che era impossibile e impensabile la totale disattivazione del dispositivo droga: che non si poteva, generalmente e assolutamente, negare agli uomini il farmaco per lenire il dolore, la medicina per sedare la sofferenza, che non si poteva inibire, sempre e comunque, l'uso degli «utensili» per fabbricare il godimento, per raggiungere il piacere, per favorire il gioco, la creatività, che non era possibile proibire, in ogni caso, lo stimolante per aiutare lo sforzo lavorativo o il narcotico per indurre l'oblio. Tutte le società, insomma, si sono trovate di fronte al problema di scegliere quale farmaco vietare e quale consentire, quale droga proibire e quale tollerare. In questo senso, ogni organizzazione sociale stabilisce i suoi criteri e i suoi vincoli in rapporto all'uso di sostanze psicoattive, decretando in modo rigoroso cosa si può o non si può usare e quando e come si può o non si può farlo.

Sul terreno sociologico, un dato essenziale sui cui riflettere è relativo al fatto che un potere, il quale deliberasse la licità assoluta di qualsiasi comportamento, per esempio nel nostro caso, che optasse nel senso della legittimità di qualsiasi droga, finirebbe per abdicare, rispetto a quella che è una delle sue principali prerogative, ovvero, quella di poter stabilire cosa è lecito fare e cosa non lo è. Ma per questa via conseguirebbe la sua radicale negazione, opererebbe nel senso del suo dissolvimento. In quanto potere, esso semplicemente scomparirebbe, ma in tal guisa, la specie umana; la comunità sociale, dovrebbero rinunciare anche a tutte quelle opportunità derivanti dalla disponibilità di tecniche, più o meno sofisticate, più o meno evolute, più o meno complesse, di «produzione» dell'organizzazione sociale. In questo senso, va riconosciuto ad Antony Giddens (1990), di avere utilmente incalzato, con la sua proposta teorica intorno alla «strutturazione», la necessità che la teoria sociale ripensi complessivamente al suo oggetto, cogliendo nel sistema sociale la sua dimensione intrinsecamente dialettica. Si tratta di un presupposto teorico decisivo, la cui assunzione ci spinge ancora di più a prendere atto che è fuorviante non solo privilegiare l'attenzione verso le dinamiche del comportamento, le modalità di scelta di un attore individuale pensato quale «agente liberov», ma che è sbagliato anche rivolgere l'interesse unicamente alle regole, ai vincoli strutturali,

che limitano la sua libertà d'azione, poiché entrambi i meccanismi sono sempre ineluttabilmente all'opera e parimenti necessari.

Ovviamente, il grado di rigidità o i livelli di flessibilità, che possono esprimersi all'interno di questa logica, sono profondamente diversi, in relazione ai differenti livelli di sviluppo istituzionale, alle diverse tipologie di potere e ai differenti gradi di complessità sociale. In questo senso, nelle antiche società organizzate del passato, ad esempio, quella inevitabile operazione rivolta al controllo del comportamento, era molto più agevole di quanto non lo sia nelle società moderne, per diversi motivi. Il fatto è che la logica di organizzazione caratteristica delle tiranidi aristocratiche, dei dispotismi feudali, dei totalitarismi politici o religiosi, che hanno governato tipicamente, come si è visto, le società tradizionali, fornivano al potere molte più possibilità e strumenti per esercitare un fortissimo disciplinamento sul comportamento degli individui.

Infatti, nel contesto di integrazione «meccanica» della società tradizionale, vigente in questi assetti societari rigorosamente gerarchici, ancorché scarsamente differenziati, l'idea di una libertà personale godibile da tutti è, nei fatti, quasi sempre assai evanescente e la stessa nozione di «individuo» possiede un significato molto labile, essendo la sua compiuta codificazione, in senso sostanziale e concreto, solo un approdo avanzato della modernità.

Da questo punto di vista, ad esempio, è indubitabile che i livelli di permissività che le società moderne e contemporanee applicano in rapporto alle scelte dell'individuo, nella sua dimensione di lavoratore, di soggetto politico, di consumatore, sono infinitamente più ampi ed estesi di quelli di cui aveva goduto nell'ambito dei sistemi sociali del passato.

L'altro motivo è che, nell'assetto tradizionale, la tenuta delle norme sociali, oltre che fondare sull'esercizio brutale e indiscutibile della forza e del potere si realizzava, si legittimava, tendeva a tutelarsi e a conservarsi soprattutto in rapporto all'estrema lentezza dei cambiamenti sociali, economici, tecnologici che costringevano a un livello molto basso il tasso di differenziazione sociale e di mobilità.

Infine, da un altro versante, certo non trascurabile, va anche considerato che (nonostante la ricchezza botanica «scoperta» nel nuovo continente) le società del passato, nella determinazione della loro scelta, nell'elaborazione della loro decisione, riguardando a cosa proibire e cosa consentire, avevano da discernere intorno a una gamma «naturale» di prodotti, a un paniere di possibilità, in pratica assai più povero di quello del mondo moderno: il vino, l'oppio, la canapa, i funghi, la coca. Abbiamo già visto come, nelle fondamentali esperienze sociali del passato, il «diabatico» ruotasse per lo più ed essenzialmente intorno allo status da conferire a tutte o a qualcuna di queste sostanze.

La modernizzazione tecnologica ha delle serie conseguenze anche in rapporto all'enorme accrescimento — come avviene del resto per qualsiasi altro bene di consumo — di sostanze psicoattive disponibili sul «mercato» legale e illegale. Il meccanismo di mutamento, la velocità delle trasformazioni della modernità, non solo

producono, in una dimensione assai più ampia che in passato, innovazioni e differenziazioni che inevitabilmente spingono e si accompagnano a forme di disagio collettivo, spaesamento, alienazione, anomia, ma la modernizzazione realizza e propone, grazie ai traguardi della chimica e delle tecnologie di sintesi, anche un'offerta enormemente più ricca e articolata di «farmaci» variamente fabbricati e tutti fungibili a venire usati, in mondo deliberato o inconsapevole, legale o illegale, per lenire proprio tutte quelle sofferenze caratteristiche del «male di vivere» della modernità. Da questo punto di vista possiamo certamente dire che la vicenda dei superalcolici ci offre, forse, la prima grande fenomenologia dell'esplosione di massa sul mercato di una droga sintetica, nello scenario dell'epoca moderna.

### 3.3 Droghe industriali: la tragedia del gin

In realtà sin dal XIII secolo in Europa si conosceva il processo di distillazione, esso veniva attuato attraverso l'*alambicco*, uno strumento che permetteva il riscaldamento di una bevanda fermentata, provocandone l'evaporazione. Raccolgendo questi vapori, mediante la loro condensazione, si otteneva un alcol più o meno puro che, già nel 1300, Raimondo Lullo chiamò *acqua vitae*.

Nei secoli successivi questa sostanza affermò progressivamente la sua importanza, come disinfettante e medicamento di vario genere, ma è solo alla fine del Seicento che le tecniche di distillazione industriale raggiunsero i traguardi necessari a produrre grandi quantitativi di superalcolici, a un costo accessibile per una grande massa di consumatori. Nei decenni immediatamente precedenti il «genevino», come allora veniva chiamato il gin, non era affatto una bevanda popolare, ma, anzi, si trattava di un costoso, esclusivo e sofisticato prodotto per l'élite: «In Europa non si bevevano liquori distillati se non in una cerchia molto ristretta, quella dei ricchi che si godevano il loro brandy» (Anglis, 1979, p. 53).

Con lo sviluppo delle tecniche di produzione industriale, il gin divenne rapidamente accessibile pure per il consumatore di medio status, e anche, come vedremo, per il fruitore di infimo ceto sociale. Il gin arrivò, infatti, a costare persino meno della birra, consentendo, a chiunque volesse ubriacarsi, di farlo con una assai modica spesa.

Le popolazioni europee vivevano, in quella fase, il disagio di una condizione sociale difficile e turbolenta, nella quale l'antica stabilità aristocratica che aveva governato a lungo la tenuta dell'assetto contadino, mostrava in ogni punto le sue crepe. L'evoluzione tecnologica e lo sviluppo commerciale, dal loro canto, cominciavano a muovere passi sempre più consistenti, arricchendo la nascente borghesia, ma senza riuscire a lenire complessivamente la condizione di povertà dalla quale erano afflitte masse enormi di individui.

Anzi queste, in molti casi, erano state brutalmente aggravate, privando la povera gente anche di quelle opportunità con le quali era riuscita, per tanto tempo, in qualche modo a tirare avanti. In Inghilterra la vicenda delle «recinzioni» rappre-

scnta da questo punto di vista un passaggio ineludibile, un fattore di brutale sconvolgimento dell'ordine sociale che rompeva, anche attraverso la violenza, antiche consuetudini, le quali avevano permesso a lungo ai poveri contadini e persino ai nullatenenti di procacciarsi il necessario per vivere.

La vicenda storica è tristemente nota. Essa ha inizio proprio nel XVI secolo, raggiungendo il suo acme fra il 1760 e il 1840. Le varie leggi susseguitesi, non senza contrasti, intorno alla normativa dei suoli, avevano tutte un unico obiettivo, cioè realizzare una vera e propria usurpazione, da parte dei grandi proprietari terrieri, della piccola e piccolissima proprietà contadina e soprattutto dei territori comunali, fino ad allora abbastanza liberamente sfruttati da tantissime famiglie e comunità rurali.

In effetti, la Rivoluzione Agraria rappresentò anche, per vari aspetti, un processo fortemente innovativo, che superava il regime feudale e della proprietà comunale dei terreni, avviando la «commercializzazione» vera e propria della terra e spingendo l'ascesa della grande impresa agricola tecnologicamente attrezzata e altamente redditizia. Il meccanismo avrebbe fornito un grande impulso al generale progresso tecnico in campo agricolo e al forte aumento della produzione. Ma tanti abitanti delle campagne, deprivati di quei mezzi, pur modesti, che la coltivazione dei «loro» piccoli appezzamenti di terre demaniali gli aveva comunque fornito per secoli, persero completamente la propria autonomia capacità di procacciarsi le risorse necessarie alla sopravvivenza.

Vennero trasformati in contadini senza terra, miseri braccianti alla mercé di questo o quel signore, sottoposti alle angherie e ai soprusi dei proprietari e degli agrari, ancorché alla fluttuazione dei cicli economici, agli alti e bassi del «mercato». La condizione di dignitoso piccolo coltivatore si trasformò ben presto in quella di plebeo rurale, povero e affamato, che poteva sperare solo nella carità della Chiesa o nella pietosa assistenza fornitagli dalle *Poor laws*. È in questo contesto che il contadino, espropriario dei suoi riferimenti esistenziali e di ogni suo avere, avviò il suo penoso esodo verso la città, verso quei sobborghi industriali squallidi e cupi, nei quali avrebbe acquisito il suo nuovo status di operario di fabbrica, e appreso o rafforzato l'abitudine e la necessità di lenire la sua sofferenza con il gin. Come ricorda Karl Polanyi: «Le recinzioni sono state giustamente chiamate una rivoluzione del ricco contro il povero». Infatti, attraverso la reclusione dei terreni pubblici, nobili e signori

letteralmente derubavano i poveri della loro parte di terreno demaniale, abbattendo le case che, per la forza fino ad allora inviolabile della consuetudine, essi avevano considerato come loro e dei loro eredi. Il tessuto sociale veniva spezzato, villaggi abbandonati e rovine di abitazioni testimoniavano la ferocia con la quale la *rivoluzione* infuriava mettendo a repentaglio le difese del paese, devastandone le città, decimando la sua popolazione, tramutando la terra mal sfruttata in polvere, opprimendo la gente e trasformando una popolazione di dignitosi contadini in una folla di mendicanti e ladri (Polanyi, 1974, p. 47).

La situazione di degrado e miseria nella quale si ritrovavano le masse proletarie urbane e rurali era semplicemente insostenibile. La società stava violentemente trasformandosi sotto gli occhi di chiunque, tutto cambiava in fretta, ma questi cambiamenti generavano in larga parte del popolo, prima di ogni altra cosa, l'insorgenza di nuovi disagi e insicurezze. È in questo contesto che fa la sua comparsa il fenomeno di massa del consumo di gin. Le masse povere e proletarie dell'Europa, colpite dall'intensità di processi di trasformazione sociale, dei quali pagavano soprattutto i costi, a partire dalla tragedia delle recinzioni dei campi, forse non aspettavano altro che un «farmaco» accessibile ed economico, quale rimedio per il loro spaventoso disagio, quale medicina per lenire la loro innamata sofferenza. Da questo punto di vista è certamente corretto asserire che

la storia delle droghe si coniuga con quella della miseria e della fame dei diseredati e degli oppressi. È storia di anestetizzanti e di terapie sociali, raramente di guarigioni, e troppo spesso di diagnosi incerte o quantomeno controverse. Avverse condizioni hanno condotto spesso all'uso delle droghe; quando per esempio le Ebridi britanniche furono invase, il popolo conquistato trovò rifugio dalla disperazione nelle droghe che lo portarono a una generale degenerazione (Pietrorefani, 1998, p. 90).

Non diversamente era accaduto nell'America conquistata dagli Europei.

È così come era avvenuto per il regime di via degli Indios, travolto dalle nuove compatibilità economiche, dalle nuove regole culturali, dal nuovo sistema di potere dei colonizzatori, anche il modello sociale ed esistenziale delle popolazioni rurali, deboli, povere e indigenti, venne letteralmente brutalizzato dalle conseguenze della «recinzione», dalle necessità dello sviluppo industriale, dall'imbarbarimento e dal degrado delle agglomerazioni urbane nelle quali si ammassavano milioni di diseredati.

La risposta che diedero le masse «proletarie» del vecchio continente, colpite dalla brutalità di quello che possiamo interpretare come un vero e proprio processo di colonizzazione «interna», la pratica sociale cui si abbandonarono fu la medesima che avevano adottato, nel Nuovo Mondo, i milioni di individui vittime della colonizzazione «esterna»: la droga. Ma in Inghilterra non crescevano piante di coca e neppure funghi allucinogeni, l'oppio poteva essere per alcuni una buona soluzione, ma non sempre e non tutti potevano permetterselo. Nell'antica terra d'Albione vi era il gin, alla portata di chiunque.

### 3.4 La droga della classe operaia

Fu una tragedia sociale di proporzioni devastanti. In molti quartieri di Londra

si vendeva gin in una casa su dieci (con una punta di una su cinque); grazie alla facilità di trovarlo e al basso prezzo i poveri si abbandonavano al vizio e alla bisbetica; lo si fa-

ceva penetrare sottobanco persino negli ospizi dove finiva di vivere quella gente abbruttita (Ingليس, 1979, p. 54).

I lavoratori delle manifatture industriali, in prevalenza ex contadini strappati alle ataviche consuetudini, ai tempi e alla dimensione della vita rurale, mal si adattavano alla reclusione nello spazio angusto della fabbrica o della miniera: mal pagati e sottoposti a ritmi brutali di sfruttamento, alloggiati in orribili stamberghe affollate e maledoranti, curavano il loro disadattamento e lenivano la loro pena col gin; era l'unico strumento di cui potevano disporre per dimenticare la realtà della loro condizione e soffrire un po' meno.

Gli operai bevevano tutta la settimana a credito, e quando ricevevano il salario lo consegnavano interamente all'osteria, restando senza un soldo da portare alle famiglie, le quali piombavano nella peggiore inedia e, nel migliore dei casi, finivano per dipendere dalla carità delle parrocchie. Così anche le madri abbruttivano e si davano al gin, presto diventandone schiave. I figli che partorivano erano deboli e malaticci e avevano un aspetto vecchio e avvizzito già dai primi anni di vita (Ingليس, 1979, p. 55). Allo stesso tempo il problema acquisiva e rivelava una sua fondamentale natura di carattere politico.

Questa vicenda fu di fatto il prototipo dei futuri episodi di allarme per la droga, e presentò, fin da allora, molti connotati che sarebbero poi diventati familiari: tra gli altri il primo dibattito parlamentare di cui sia rimasta notizia sull'argomento del proibizionismo (Ingليس, 1979, p. 55).

Nei primi anni del Settecento, infatti, in Gran Bretagna, la distillazione dei cereali aveva dato vita a un fortissimo ceppo sociale composto da proprietari terrieri e industriali, agrari e distillatori. Ed anche moltissime famiglie di classe media avevano investito i capitali costituiti dai loro risparmi nelle distillerie e nei negozi di vendita. Inoltre, buona parte degli stessi parlamentari avevano interessi economici nel settore e il primo ministro Robert Walpole, alle prese con l'esigenza di far quadrare i conti dello Stato, non voleva affatto rinunciare agli introiti della tassazione applicata sugli industriali della distillazione, né tantomeno voleva finire in minoranza nel Parlamento e passare la mano.

E anche quando fu indotto, dai resoconti sempre più spaventosi, a porre freno nel 1729 alla vendita del gin, le proteste dei colturalisti, sommate al fatto che l'applicazione della legge si rivelò impossibile, la fecero ben presto abrogare (Ingليس, 1979, p. 54).

Ma le posizioni proibizioniste di stampo puritano avevano anch'esse un forte peso nell'opinione pubblica e in parlamento e la loro strategia fu di far passare una logica proibitiva implicitamente, attraverso uno spaventoso aumento della tassazione sul prodotto. Le conseguenze del provvedimento non furono quelle sperate,

la popolazione non accettò di buon grado una legislazione che gli imponeva, nei fatti, di rinunciare al gin:

Il popolo reagì con i disordini e la violenza. Numerosi malviventi approfittarono dello scontento popolare per continuare clandestinamente la vendita del gin, sfidando tutte le restrizioni. L'imposizione di contravvenzioni, che i trasgressori non potevano pagare, riempì le prigioni e li indusse, perso ogni ritengo, a seguire una china di più audace criminalità. Ci si rese dunque conto che una tassa e una contravvenzione così forti da ridursi a un implicito proibizionismo erano destinate a servire altrettanto poco alla moralità pubblica quanto alle pubbliche finanze (Ingليس, 1979, p. 57).

Insomma, non c'era verso di arginare quella vera e propria tragedia sociale, un dramma di inmani proporzioni che continuava a mietere un gran numero di vittime:

A Londra cadde l'indice di natalità e calarono le probabilità di vita dei neonati. Ogni anno, si disse alla camera dei Comuni nel 1751, morivano quasi diecimila bambini al di sotto dei cinque anni in seguito agli effetti provocati dal grande distillatore sui genitori (Ingليس, 1979, p. 60).

Per non parlare delle folle di malati e derelitti che riempivano gli ospedali. Ma il «grande distruttore» della salute pubblica delle masse britanniche era veramente e semplicemente il gin? Erano in molti a dubitarne. Tanti scrittori, come Fielding e Morris, avevano nelle loro opere mostrato mirabilmente quelle che a loro sembravano le ragioni più autentiche della tragedia sociale che viveva l'Inghilterra. Era l'orrenda miseria, erano il degrado e lo squallore, l'emarginazione e le privazioni che subivano le classi subalterne la vera ragione dell'alcolismo di massa fra i poveri, gli operai e i sottoproletari.

Il quadro di orrore «naturalistico» che emerge dai resoconti di quel periodo ci mostra una scena di imbarbarimento sociale che è persino «più cupa di quella della Londra della grande peste, ecco dunque a cosa tentavano di sottrarsi i poveri della città» (Ingليس, 1979, p. 60). Il gin si era diffuso con la violenza e la rapidità di un'epidemia, essenzialmente perché aveva trovato il terreno fertile in una spaventosa condizione di disagio e sofferenza, nella quale, a cavallo della prima rivoluzione industriale, versavano grandi masse di individui: «Il gin serviva loro da evasione rapida ed economica, non come inebriante, ma come narcotico» (Ingليس, 1979, p. 55).

### 3.5 L'alcolismo: un'epidemia sociale

Il fenomeno era destinato a protrarsi a lungo, acquisendo risvolti sempre più tragici mano a mano che il processo di industrializzazione si diffondeva, nel secolo suc-

cessivo, a macchia d'olio dall'Europa insulare al continente, sottoponendo moltitudini di individui a uno stress materiale e psicologico insostenibile.

La Rivoluzione Industriale inglese sospinse milioni di lavoratori via dalle terre dove avevano vissuto per secoli. Li ammassò nei ghetti operai delle città, costringendoli a condizioni di vita e di lavoro inumane. L'alcol era un modo per sfuggire a una realtà di totale miseria. Una realtà non molto diversa da quella degli odierni ghetti neri degli Stati Uniti dove imperversa il *crack* o delle bidonville degli enormi agglomerati industriali del terzo mondo in cui vengono spacciate droghe degradate di ogni tipo (Pierrossetani, 1998, p. 98).

Insomma, la situazione inglese nel quadro di generale transizione della Rivoluzione Industriale, rappresenta il contesto più emblematico e la scena primaria di un complessivo trauma sociale (abbozzato in modo grottesco e caricaturale, ma spesso mirabile, dalla penna di Dickens), che avrebbe ampiamente segnato l'immagine della «grande trasformazione» industriale e ancor più generalmente il carattere del processo di modernizzazione in dimensione universale.

A questo stesso proposito, scrive lucidamente Margaron:

A livello sociale lo sviluppo dell'industria accentua il movimento di migrazione popolare dalle campagne verso le città. Male alloggiato e denutrito, sottoposto a ritmi di lavoro frenetici, il proletariato urbano non sempre si adatta felicemente alle nuove condizioni di vita. Privò dei suoi riferimenti tradizionali, è sottoposto a un'ulteriore forma di violenza, meno evidente e più sottile di quella esercitata sul piano culturale dalla Chiesa o sul piano politico-amministrativo dal Monarca e dal suo apparato, ma di fatto ben più devastante: lo sfruttamento della persona in cambio della promessa di un benessere materiale generalmente non mantenuta (Margaron, 2001, p. 177).

Infatti, le condizioni nelle quali vivevano le masse proletarie erano semplicemente terribili.

I lavoratori erano stati ammassati assieme in nuovi luoghi di desolazione. Le cosiddette città industriali dell'Inghilterra; la gente di campagna era stata disumanizzata e trasformata in abitanti di *slums*, la famiglia era sulla via della perdizione e grandi parti del paese scompaivano rapidamente sotto i cumuli di polvere di carbone e di detriti vomitati dai *sawney officers* (Polanyi, 1974, p. 53).

A questo si aggiungeva la concorrenza sfrenata fra le imprese, derivata dall'assoluta libertà lasciata agli imprenditori, un contesto di liberismo selvaggio estraneo a qualsiasi considerazione che non fosse legata alle ragioni immediate del profitto, che scatenava crisi violente e periodiche, le quali, insieme al progresso tecnico, provocavano brucianti cicli di disoccupazione di massa.

Nel 1837 la situazione economica dell'operaio britannico era più o meno la seguente:

Il salario di un operaio maschio e adulto oscillava intorno ai 3 scellini al giorno, quello delle donne e dei bambini era molto inferiore. La durata abituale del lavoro era di 15 o 16 ore, talvolta di più, con una sola interruzione di una mezz'ora verso mezzogiorno (Chastener, 1998, p. 115).

Il lavoratore poteva godere solo della vacanza domenicale e l'unica festa consentita era quella del 25 dicembre. Nell'industria tessile buona parte della manodopera era composta da bambini di età compresa fra gli 8 e i 13 anni. Per questi la giornata lavorativa era formalmente limitata a sole 13 ore. Ma in molti opifici di ogni settore si trovavano bambini e bambine di 7 anni che facevano dalle 4 del mattino fino alle 10 di sera.

Una situazione particolarmente penosa era quella delle miniere. In fondo alle gallerie le donne erano usate al posto dei cavalli perché costavano meno e venivano attaccate, battute come animali da tiro, ai vagoncini d'evacuazione. Non erano rari i pozzi dove marcivano di sei anni manovravano le valvole di aerazione per 12 o 13 ore consecutive, nella completa oscurità, coi piedi nell'acqua e per 3 scellini alla settimana (Chastener, 1998, n. 116).

Il valore stesso dell'istituto familiare, la sua tenuta, così come la dimensione delle tradizionali forme di solidarietà, erano attraversati da una profondissima crisi al cui snodo vi è ancora una volta la droga. Ad assumere i piccoli schiavi erano in genere gli operai capisquadra con la complicità dei genitori. Questi, scrivono le indagini dell'epoca, non si preoccupano di altro che «di impadronirsi dello scarso guadagno dei loro figli per berselo. Bevono in una sera il frutto di una settimana di sudore, di sofferenza e talvolta di sangue» (Chastener, 1998, p. 116).

In seguito a un'inchiesta condotta a Manchester, in uno dei contesti più insalubri e degradati della realtà operaia britannica, Engels pubblicò nel 1845 una celebre opera. *La condizione della classe operaia in Inghilterra*, che condizionò moltissimo l'elaborazione di Marx, fornendo, successivamente, ispirazioni e spunti a moltissime delle analisi sviluppate nel movimento comunista dell'epoca. L'abitudine di bere alcolici era, secondo il celebre studioso, una ragione prioritaria del logoramento fisico e morale cui erano preda i lavoratori:

Tutte le lusinghe, tutte le possibili tentazioni si uniscono per spingere gli operai all'ubriachezza. L'acquavite è per essi la sola fonte di gioia, e tutto congrua per mettergliela a portata di mano. L'operaio non dovrebbe sentire la fortissima tentazione di ubriacarsi, dovrebbe essere capace di respingere gli allenamenti del bere? Al contrario, la certezza di poter dimenticare per qualche ora, nell'ebrietà, la miseria e il peso della vita;

queste e altre cento circostanze agiscono così fortemente che in verità non si può rimproverare agli operai la loro predilezione per l'aquavite (Engels, 1845, p. 139).

Laddove, in quegli stessi anni, il movimento cristiano e il puritanesimo protestante individuavano nell'alcol la causa del disastro morale che aveva travolto l'Inghilterra proletaria e si adoperavano a orientare la loro battaglia per la *Christian Temperance* in senso proibizionista (Pietrostefani, 1998, p. 99), Engels individuava le ragioni della spaventosa tragedia dell'alcolismo di massa nello sfruttamento e nelle insopportabili condizioni di vita della comunità operaia. «Lì nacque il socialismo, che ravvisava la ragione di tutto quel flagello nei rapporti di classe» (Pietrostefani, 1998, p. 99). Ma sempre lì, proprio in quel contesto di drammi sociali e di tragedie esistenziali, nasceva anche qualche altra cosa che si sarebbe rivelata, in futuro, indissolubilmente legata e allo stesso tempo in antitesi col socialismo, una realtà, una dimensione sociale, condannata a convivere e a confliggere col socialismo, o almeno con una certa idea del socialismo: l'«economia di mercato».

Come possiamo definire la Rivoluzione Industriale? Qual era la sua fondamentale caratteristica? Si chiede, infatti, Karl Polanyi:

Era il sorgere delle città industriali, il formarsi degli slums, le lunghe ore lavorative dei bambini, i bassi salari di certe categorie di lavoratori, l'aumento progressivo della popolazione, oppure la concentrazione delle industrie? Noi sosteniamo che tutti questi elementi erano meramente secondari rispetto a un cambiamento fondamentale, *l'istituzione dell'economia di mercato* (Polanyi, 1974, p. 54).

È stato l'impiego delle macchine con le sue conseguenze non solo in rapporto alla dimensione *produttiva* ma anche a quella *commerciale* a dar vita, secondo lo studioso, alle condizioni generali nelle quali «l'idea di un mercato autoregolato doveva necessariamente prendere forma» (Polanyi, 1974, p. 54). E in quel contesto, dopo una lunga tragedia di sfruttamento e di miseria, dopo un decollo industriale di cui le classi subalterne avevano sopportato pressoché integralmente i costi, i livelli di disagio sociale e di emarginazione tendevano gradualmente ad attenuarsi, attraverso un progresso troppo lento ma pur tuttavia costante: «Quando nel 1851 si chiuse la prima parte dell'età vittoriana, *operaio* non era più in Inghilterra sinonimo di *miserabile*, non era più alloggiato in condizioni inumane, era quasi ben vestito e mangiava di solito fino a cogliersi la fame» (Chastenet, 1998, p. 130). Certo il lavoratore era ancora privo dei diritti politici e una grande distanza lo separava dalla borghesia anche modesta e ancora non godeva di garanzie contro i più gravi rischi dell'esistenza. Purtroppo, cominciava a beneficiare almeno in parte della prodigiosa espansione della ricchezza, non viveva più la condizione di servo sottoposto alle *convièr* ed aveva conquistato una sua dignità personale.

Era diventata ormai inconcepibile la domanda che quindici anni prima il padrone di una fabbrica tessile aveva posto a un visitatore: «Con quale delle mie operie vuole passare la notte?». L'inchiesta condotta da Engels, che servì di base alla sua terribile requisitoria, risaltava solo a sei anni prima. Ma essa non corrispondeva già più alla realtà del fatto: la condizione della classe lavoratrice in Inghilterra, per quanto ancora dolorosa, era divenuta probabilmente già migliore di quella della stessa classe nei paesi del continente (Chastenet, 1998, p. 131).

La generale dimensione del «mercato», insomma, cominciava a lambire, nel bene e nel male, anche i ceti subalterni; da questo punto di vista la classe operaia non era più semplicemente un fattore di produzione, non era più solo «capitale variabile»; si avviava a diventare anche massa di consumatori, e, contemporaneamente, agglomerato politico, che avrebbe ben presto incalzato la sua rivendicazione, netta e determinata del diritto alla piena inclusione nella società.

Sarebbe stata proprio la sacrosanta azione rivendicativa di queste masse a costituire un nuovo fattore «critico» nell'ambito della società europea. La Rivoluzione Industriale avanzata cominciava a porre inedite domande di emancipazione sociale, e la necessità di individuare risposte era destinata a generare nuove inquietudini collettive. Il mondo europeo e non solo si avviava, cioè, a sperimentare l'insorgenza di una complessiva crisi morale, culturale, esistenziale che non avrebbe interessato semplicemente le masse proletarie. Nel contesto più classico della modernità cominciava a montare l'onda lunga di un «disagio della civiltà» destinata a trascinare sul corpo sociale nel suo insieme.

### 3.6 La droga della borghesia

L'Ottocento avrebbe visto, accanto alla droga proletaria, il vero e proprio trionfo della droga «borghese», cioè di una pratica di consumo che ci appare, in primissima istanza, quale gioco ludico, esperienza elitaria, edonistica, voluttuaria, trasgressiva; e certamente lo era. Ma, forse, guardandola in controluce, anch'essa rivela di coesistere con una condizione, persino inconsapevole, di spensieramento, di insicurezza identitaria, di alienazione, di anomia, e allo stesso tempo porre una nuova domanda di «senso».

Non voglio forzare, da questo punto di vista forse il fenomeno, nelle classi privilegiate ottocentesche, è anche per alcuni aspetti interpretabile alla maniera di Giulia Sissa:

Pigri e rispettabili, i morfinomani, gli oppiomani, i cocainomani dell'800, quando sono medici, farmacisti, scrittori o padroni di casa, ci sembrano meno vulnerabili, meno marginali dei giovani delle nostre città e delle nostre periferie, sconvolti dai grandi traumi della tossicomania. Ma soprattutto sembrano aver trovato la pace nell'indolenza. Lusso calma e voluttà, certo: il tempo è bloccato, dilatato, prolungato in un presente che si

eterinizza. Le serate di Thomas de Quincey sono pacificamente identiche e interminabili (Sissa, 1999, p. 62).

Farmacisti, artisti, pittori, letterati, borghesie delle professioni, del commercio, dell'industria, persone spesso, anche se non sempre, benestanti, individui socialmente appagati che non vivono certo le difficoltà materiali in cui si dibattono i ceti operai e proletari sotto i colpi della violenza trasformazionale in senso industriale della società, gente che non sperimenta, cioè, le conseguenze più brutalmente manifeste e avvertibili della modernizzazione.

Ma allora, la passione per l'oppio, per la cannabis, poi, come vedremo, per la morfina, in queste aree sociali, va puramente interpretata come una tendenza dai «semplifici» carattere ludico? Va vista soltanto quale ricerca di esperienze più intense ed appaganti di piacere e volontà? Oppure, la dimensione del «benessere» materiale, che pare più chiaramente connotare la vita di questi settori di società, agisce come uno schermo che rende più difficile la comprensione delle diverse ragioni che sono forse a fondamento del loro disagio? Il fatto che non soffrano la privazione di cibo, che non vivano rimi di lavoro stressanti, che non abitino quartieri affollati e malsani, è possibile che faccia velo alla nostra possibilità di leggere più attentamente i presupposti di un possibile stato di spasamento che la trasformazione sociale, assai incalzante in quel periodo storico e da allora mai più rallentata, genera anche sulla loro condizione esistenziale?

Guardiamo ai medici, e soprattutto ai farmacisti, che secondo tutte le ricerche, costituiscono il gruppo più folto fra i drogati borghesi dell'Ottocento. C'è un aspetto in questa «moderna» figura sociale che mi ha sempre colpito. Sarà capita o chiunque, nell'impossibilità di trovare il medico, perché è in ferie o per altri motivi, di rivolgersi a un farmacista chiedendogli aiuto per un mal d'orecchie, un raffreddore, un dolore reumatico, un mal di stomaco. Praticamente nella totalità dei casi riceverete dal farmacista una disponibilità, un interesse, una dedizione, un'attenzione al vostro problema e un impegno nell'individuazione delle possibili soluzioni al vostro malanno che vi lasceranno piacevolmente sorpresi.

Non è raro che il titolare della farmacia lasci i clienti in attesa davanti al banco con le loro prescrizioni, per parlare con voi, al fine di capire la natura della vostra affezione e fornirvi il rimedio. Perché il farmacista si comporta in modo così solitale? In fondo, non gli compete, e sa bene che quella consulenza non gli verrà retribuita, per lui è solo una perdita di tempo senza alcun profitto. Certo, possiamo interpretarlo come l'espressione pratica di un essenziale principio deontologico di quella professione, ed anche come una di quelle tante regole non scritte, di quelle consuetudini sociali non formalizzate che sostanziano la dimensione di «fiducia» che susporta la tenuta complessiva della società.

C'è anche questo, sicuramente, ma non basta, in quel comportamento vi è qualcosa di altro e di più importante. Per capire di che si tratta dovete guardare lo scaffale alto della farmacia, quello dove il titolare del negozio tiene esposti, come

soprammobili, per ricordo, quegli antichi barattoli, alambicchi, mortai, provette, appartenuti al bisnonno, al trisavolo, all'antenato che diede il via alla dinastia professionale. Per quell'avo l'esercizio della professione era una cosa molto diversa. Lui buona parte dei farmaci doveva fabbricarseli di persona, autonomamente. Misure, pozioni, pomate, tisane, dovevano essere create dalle sue mani, nel suo laboratorio, applicando tutto il sapere, la competenza e l'esperienza di cui disponeva. Pur fra i vincoli e le regolamentazioni che hanno variamente disciplinato le sue possibilità di costruire rimedi medicamentosi, per una lunga fase della storia occidentale il farmacista aveva rappresentato questa figura sociale, aveva incarnato esattamente questo ruolo. Egli era un sapiente, un artigiano, la cui abilità «tecnica» si connetteva direttamente alla finalità ultima, produttiva e sociale del suo lavoro: la funzione di «cura» e di assistenza delle persone, la fornitura del rimedio per lenire la sofferenza o per guarire una patologia.

È l'incalzare della modernizzazione che completa, progressivamente, un ulteriore traguardo della generale divisione del lavoro, del processo di segmentazione e specializzazione che investe ogni ambito produttivo e sociale. Ed è così che il capace erborista, il valoroso chimico, il sapiente alchimista, il farmacista della tradizione la cui immagine vive ancora nella fase aurorale della modernità, diviene, praticamente, un venditore come tutti gli altri, anzi, persino svantaggiato rispetto ad altre figure di commercianti. Questi possono sempre esercitare la loro creatività, nelle strategie promozionali, nelle politiche concorrenziali, nell'esercizio sapiente del marketing. Egli non può spingere troppo l'acceleratore su questo terreno, il suo settore merceologico è attraversato da troppi condizionamenti di ordine etico e morale.

In ogni modo, la transizione si avvia a compiersi, i ruoli sociali e produttivi si indirizzano nel senso della piena distinzione. Da una parte vi saranno i medici, preposti al rapporto con il paziente, saranno questi a formulare diagnosi a indicare terapie e farmaci. Dall'altra parte vi saranno le industrie, impegnate nella fabbricazione di prodotti medicinali in modo seriale e standardizzato. Il farmacista dovrà solo venderli. Ed è così che un artigiano, un sapiente, un «creativo» viene trasformato in un banconista, un commesso, non troppo diverso da quelli impiegato che lui stipendia per farsi aiutare al banco della vendita. Certo, con il progressivo espandersi del mercato della salute, il farmacista ne ricaverà una «ricompensa sociale» sempre più cospicua, diventerà un uomo ricco, persino molto ricco, ma il conto che ha dovuto saldare, sul terreno identitario, è stato certamente assai salato. La separazione che si è realizzata fra il suo impegno lavorativo e il prodotto del suo lavoro, l'estraneità che si è generata fra il suo operare e il senso ultimo di esso, insomma il prezzo che ha pagato in termini di «alienazione», mi sembra proprio il caso di usare qui questa categoria, è stato veramente molto alto.

È per questo che quando vi rivolgete a lui per chiedergli un consiglio, una terapia, una cura, lo trovate così cortese e disponibile. Perché, in realtà, siete voi che in quel momento gli state fornendo un'efficace medicina, in grado di curare, alme-

no in parte, quella frustrazione dalla quale è cronicamente affetto. Perché chiedendo il conforto della sua scienza, gli restituisce per un momento quella vocazione perduta, quel ruolo sociale al quale ha dovuto abdicare, quell'identità produttiva che il mutamento della società ha, piano piano, contraddetto e poi definitivamente negato; ridare cioè, a lui e al suo lavoro, un senso che ha smarrito e al quale continua a guardare con nostalgia e rimpianto: gli permetterete di rivivere, ma in chiave positiva, quasi come su un *set* psicoanalitico, la «scena primaria» di quel «trauma» che sarebbe stato all'origine di una sofferita morfogenesi di ruolo sociale e di una generale «catastrofe» identitaria.

Si tratta di un dramma borghese che appartiene integralmente alla scena della trasformazione tecnologica, dello sviluppo industriale, della modernità. Attenzione, il nostro ragionamento non giustifica nessun vagheggiamento nostalgico verso il passato. Sappiamo bene che, se il mondo contemporaneo sviluppato ha visto un innalzamento così forte delle aspettative di vita della popolazione e della qualità della medesima, ciò lo si deve anche e non secondariamente, alla logica della specializzazione e dell'evoluzione tecnica e scientifica in campo sanitario. Ma questo non significa che si debba rinunciare a richiamare l'attenzione sul fatto che questo progresso non è stato conseguito senza sopportare costi, notevolissimi, a tutti i livelli.

Da questo punto di vista l'analisi dei mutamenti sopraggiunti nella condizione professionale e identitaria del farmacista (come del medico) è del tutto interna a un ragionamento più ampio sulle generali conseguenze della divisione del lavoro e sul disagio che, in rapporto ad essa, anche questi settori di società cominciarono a sperimentare. È essenzialmente su questo che vorremmo richiamare l'attenzione di Giulia Sissa. Questo «drogato borghese» della modernità non è solo un benestante rilassato e pascurto, i cui bisogni materiali ed emotivi sono integralmente soddisfatti. È anche, sempre più palesemente un «uomo senza qualità», un individuo attraversato, diversamente dai poveri certo, da una profonda lacerazione, un soggetto che sperimenta, in rapporto alla radicalità delle trasformazioni sociali, anch'egli una profondissima crisi.

Vale per il medico, per il farmacista, ma può valere anche per l'imprenditore. Anche questa identità sociale è peculiarmente travolta dai tempi e dal carattere della grande trasformazione. Chi è questo «padrone»? Egli è quasi sempre un ex artigiano, talvolta persino un ex operaio, comunque un tecnico, un creativo, un artefice sapiente ed esperto, un abile e valoroso protagonista della produzione che è finalmente riuscito, attraverso spaventosi sacrifici, sforzi inenarrabili e un impegno immenso, ad impiantare il suo officio, a creare la sua fabbrica, a costruire un prodotto e ad individuare la sua nicchia di mercato. Poi ha lavorato a lungo, senza risparmiarsi e in prima persona, per standardizzare procedure, attrezzarsi con macchinari più efficaci, introdurre originali metodi di lavorazione e dotarsi di nuove tecnologie. Ha investito tutte le sue forze nella formazione dei tecnici, ha fatto crescere nuove e più avanzate professionalità e spinto la maturazione di quadri aziendali.

L'immane paradosso è che se il suo tentativo riesce, se la qualità e il volume

della produzione cresce, se la gamma di prodotti migliora e si diversifica, incontrando efficacemente la domanda sul mercato, ovvero se l'avventura industriale raggiunge i suoi obiettivi, allora, in quel caso, quel prode capitano d'industria, quel costruttore ambizioso e temerario, quel tecnico fantasioso e creativo viene in genere confinato in qualche ufficio, distante e progressivamente sempre più estraneo alla produzione, insieme a qualche contabile, impiegato, segretario. Da quel momento la sua fantasia si eserciterà soprattutto nel firmare mandati di pagamento per dipendenti e fornitori e incassare fatture di pagamento.

Il suo ruolo creativo si è dissolto, non troppo diversamente da come è accaduto ai suoi tecnici e persino all'ultimo dei suoi operai, che ha dovuto sacrificare la sua «aristocratica» competenza sull'altare della serializzazione e dell'automazione dei processi produttivi. Esiliato in un ufficio, alle prese coi bilanci e un mare di altre scartoffie, per continuare a giocare comincerà a «giocare in borsa», dilettandosi unicamente coi simboli. Certo l'ebbrezza dell'accumulazione, il piacere di produrre equivalenze virtuali, il gusto per il danaro, può essere un'efficace strategia di sublimazione intellettuale per chi ha perduto i suoi spazi nell'officina della creatività materiale, ma non è detto funzioni sempre e per chiunque. In molti casi la gente non ne è neppure consapevole, ma deve trattarsi di un gioco non sempre, non del tutto e non per tutti appagante, se è vero che le più alte percentuali di drogati, cocainomani soprattutto, nel contesto della modernità, sono così spesso riscontrabili proprio nel mondo della finanza.

Anche il nostro imprenditore «arrivato», ma ormai deprivato del piacere materiale della creatività, del profumo della fabbrica, del gusto del produrre, tenterà di colmare questo vuoto con un altro piacere, che non è semplice capire quanto sia una gioia, un lusso, un godimento, e in quale misura non agisca proprio come sublimazione di una perdita, come lenimento per un dolore, come farmaco per un male dell'anima, ancor più difficile da diagnosticare, perché affligge un individuo, del quale tutti pensano che dalla vita ha avuto tutto.

E possiamo considerare forse l'uomo di cultura, il poeta, il letterato, l'artista, immune da questa terribile sindrome da spasamento che assale l'individuo della modernità? Quando Benjamin (1966) vede nella «perdita dell'aura» la trasformazione fondamentale che investe la soggettività creativa e l'estetica del moderno, quando coglie il definitivo compimento del processo che porta l'opera d'arte a diventare merce fra le merci, che cosa ci rivela se non una «catastrofe», dalla quale è irrimediabilmente travolto anche l'intellettuale, nello scenario della modernità?

Anche questa figura deve sacrificare, sull'altare della modernizzazione, quell'identità che coltivava così orgogliosamente; anche lui deve rinunciare alla sua immagine nobile e antica. Crollata la torre d'avorio nella quale aveva coltivato per tanto tempo la sua distanza, il suo disinteresse, il suo distacco aristocratico dalle vicende del mondo, l'idea stessa dell'intellettuale è costretta ad assumere le «compatibilità» degli apparati che sorreggono il nuovo sistema, in cui la sua arte e la sua cultura si inseriscono. L'artista, come l'uomo di pensiero, devono, insomma, fare i

conti e contaminarsi con le logiche di una «secolarizzazione» che investe complessivamente il mondo dei simboli e delle idee.

Nel contesto della società di massa, nell'epoca della riproducibilità tecnica, l'Intellettuale è ormai già avviato, che lo voglia o no, sulla china scoscesa che lo porterà, al di là della mistica, della metafisica, della mitologia che avevano per tanto tempo conferito senso al suo lavoro, a divenire semplicemente un «operatore» della cultura, che soggiace, come chiunque altro, al meccanismo implacabile del mercato, alle regole ferree della produzione e del consumo.

Basti solo pensare a quello che significa per il ruolo del pittore l'avvento della fotografia. Si pensi ai livelli di inedita competitività che questa tecnica immette nel comparto della produzione «immaginarica», nella generale scena fruitiva delle «rappresentazioni». Da questo punto di vista è del tutto comprensibile che questo traguardo tecnologico incalzi una dimensione di spaesamento e inquietudine e una profondissima «crisi», che investe brutalmente lo statuto simbolico, estetico, antropologico, precedentemente detenuto dalla figura dell'artista e dalla sua funzione sociale, sollecitando, per questa via, una radicale trasformazione del valore e del significato del gesto estetico e creativo, costringendolo letteralmente, oserci dire, a farsi rottura, trasgressione, rifiuto, commistione, innovazione, in una parola: «Avanguardia».

Se si guarda con attenzione alle biografie, alle vicende esistenziali di tanti rappresentanti del mondo culturale ed artistico ottocentesco non è difficile percepire l'intensità delle inquietudini dalle quali sono attraversati questi segmenti di società. E non è difficile cogliere la durezza con la quale il veloce mutamento sociale e tecnologico impatta la loro soggettività esistenziale e creativa. Forse, non è azzardato interpretare i percorsi di «sperimentazione» squisitamente interni al contesto della nostra riflessione, che tanti di loro intraprendono come strategie, allo stesso tempo, di ricerca e di «autoterapia». Probabilmente, non è un caso se alcune fra le più note figure intellettuali di fine secolo, per esempio a Parigi, sono abitualmente dedite all'uso di quell'oppio ritornato foremente in auge intorno alla metà dell'Ottocento. Se proviamo a stilare un repertorio, parzialissimo, vi troveremo le personalità più diverse, variamente attraversate e talvolta lacerate da profondissime inquietudini. Madame Colette, Alfred Jarry, Georges Bataille, Guillaume Apollinaire, Toulouse-Lautrec, Marcel Proust, Guy de Maupassant, Jean Cocteau, Arthur Rimbaud, i fratelli Goncourt... e l'elenco potrebbe continuare.

### 3.7 *Avanguardia e masse*

Ma il consumo di droghe in Francia non doveva riguardare in quel periodo semplicemente sofisticati esponenti del mondo letterario, se è vero che in un rapporto del 1916, che accompagnava la proposta di legge relativa al commercio e alla distribuzione di sostanze come l'oppio, la cocaina, la morfina, Jean Charles Bernard,

deputato di Parigi, nel sottolineare il quadro da molti anni «sconcertante» del consumo di droga in Francia, dichiarava l'esistenza nella sola Parigi di oltre 1200 fumerie di oppio (Yvoret, 1992, p. 108).

Per non parlare della vera e propria tragedia sociale che in Francia aveva prodotto il consumo di massa dell'assenzio (Augias, 2001). Si tratta di una bevanda che ha avuto un connotato mitico fino alla Prima Guerra Mondiale, quando il governo, facendo leva sulle paure che attraversavano il corpo sociale durante il periodo bellico, la dichiarò fuorilegge, realizzando forse l'unico esempio storico che si ricordi di proibizionismo «riuscito».

L'assenzio aveva cominciato a circolare in Francia nel 1830, quando rimpiantavano le truppe che avevano conquistato l'Algeria. Si diceva che la salute dei soldati era stata preservata dal consumo di quella originale bevanda dall'amaro sapore di anice. Insomma, era stato l'assenzio a proteggere i combattenti dal tifo, dal colera, dalla dissenteria. Non ci volle molto perché la moda dell'assenzio si diffondesse rapidamente in tutta la Francia. Naturalmente, la *fee verte* — la fata verde — come l'assenzio veniva chiamata, anche grazie al suo costo relativamente contenuto realizzato rapidamente la discesa dal gruppo di consumo iniziale di poeti, musicisti, pittori, alle classi popolari. Insomma, anche la droga chiave di quella vita di *bohème*, accuratamente descritta da Henry Murger e poi messa in musica da Puccini, fu inizialmente appannaggio di una eccentrica élite sociale. Per i giovani romantici e scapestrati del periodo divenne rapidamente l'emblema del rifiuto dei valori borghesi e conformisti, ma si trattava di una bevanda dalle conseguenze terribili sulla salute. Si dice che il poeta Musset, gran bevanda d'assenzio, a soli quarant'anni sembrasse già vecchio. Alla metà dell'Ottocento l'assenzio era in Francia già una vera e propria piaga sociale. Nel 1859 Edvard Manet dipinge il suo *Bauer d'absinthe*, un'opera che suscitò notevole scandalo perché l'artista aveva ritratto, assai crudamente, un vero clochard devastato dall'assenzio. Ma anche van Gogh, Gauguin, Degas, fino a Picasso, ritrassero i bevitori d'assenzio dallo sguardo perso nel vuoto. E Gustave Flaubert nel suo dizionario dei luoghi comuni scrisse che l'assenzio aveva ucciso più francesi dei beduini. Non c'è da stupirsi se si considera che il liquore aveva un tasso alcolico superiore ai 75°, e che la qualità della bevanda che potevano permettersi gli operai, i poveri, era pessima, spesso adulterata, insomma, pericolosissima. Émile Zola (1989a) è fra gli scrittori che hanno meglio raccontato le conseguenze devastanti del consumo di assenzio sui ceti proletari della Francia ottocentesca.

Il problema non riguardava, evidentemente, solo la Francia. In Inghilterra, già un secolo prima, cioè negli stessi anni in cui fra le classi lavoratrici imperverava la piaga dell'alcolismo, Coleridge denunciava il formidabile aumento del consumo di oppio in varie zone della Gran Bretagna, una pratica non più soltanto di élite, ma che aveva già compiuto una ragguardevole «discesa» raggiungendo i ceti popolari.

È il dramma comune delle classi inferiori. Nella piccola città di Thorpe, il farmacista mi informò che vendeva comunemente in un giorno da due a tre libbre di oppio e un galone di laudano; il tutto solitamente alla classe operaia (Yvorat, 1992, p. 102).

Ma forse un dato, assai eloquente, può aiutare a comprendere con quanta velocità si espandesse il consumo di oppio in Inghilterra: «Tra il 1827 e il 1861 si è passati da 8,5 a 30,5 tonnellate!» (Margaron, 2001, p. 198).

Mentre in terra d'olttralpe, c'è da aggiungere, che a interessarsi di droga, nel Pambito dell'élite culturale, non erano solo i «mangiatori di oppio», da segnalare e, infatti, anche quel celebre *Club des Hassbachins* promosso nel 1843 dallo psichiatra Jacques Moreau de Tour, per approfondire lo studio dell'alienazione attraverso le esperienze con la cannabis di un folto gruppo di persone. Un'associazione alla quale partecipavano poeti e intellettuali, artisti e scrittori, fra cui Eugène Delacroix e Honoré Daumier, Théophile Gautier, Honoré de Balzac, Gerard de Nerval, Charles Baudelaire, e poi ancora Hugo, Rimbaud, Delacroix, Nerval, Verlaine.

Ma forse si può affermare che, per i derivati della canapa, nonostante la severa censura che nel 1800 il generale Bonaparte, per evitare «deliri violenti» fra la popolazione, aveva decretato in tutto l'Egitto, già allora si era in qualche modo compresa la loro relativa nocività, soprattutto in rapporto alla scarsa propensione a indurre abuso e produrre devastazione fisica. Alla fine del secolo, infatti, la commissione, incaricata dal governo Britannico di valutare i rischi legati all'uso dell'hashish nei territori coloniali, concludeva il suo approfondito lavoro rilevando che

in India l'uso moderato di Hashish e Marijuana è la regola. l'uso eccessivo risulta eccezionale. L'uso moderato non causa praticamente nessun effetto nocivo e il disturbo che provoca un uso eccessivo è limitato quasi esclusivamente al consumatore stesso; l'effetto sulla società è di rado apprezzabile (Escobarado, 1997, p. 73).

Ma mentre in Oriente la canapa era un «tranquillo» fenomeno del consumo di massa, in Occidente sarebbe stato per oltre un secolo, fino alla moda bear e hippy dei nostri anni Sessanta, la moda caratteristica di una minuscola élite culturale, che non avrebbe avuto nessun seguito di massa e riscosso alcun successo in dimensione autenticamente popolare.

Ma probabilmente, il meccanismo di «discesa», proprio attraverso il canale delle avanguardie culturali, si era già messo in moto. Il trasferimento dell'abitudine per l'hashish, dall'avanguardia alla massa attraverso il meccanismo di socializzazione «deteriorata», era già cominciato. Esso si sarebbe pienamente compiuto solo il secolo successivo, trovando come territorio privilegiato di diffusione un «nuovo» gruppo sociale attraversato dall'incertezza e dal disagio: i giovani. Ma è troppo presto per parlarne, l'Ottocento ci riserva ancora altre sorprese.

Nel 1850, infatti, Charles Gabriel Pravaz inventò uno strumento di forma cilindrica che attraverso un ago cavo, nel quale scorreva un liquido spinto manual-

mente da un pistoncino, permetteva di iniettare sostanze direttamente nel corpo. La «siringa» venne chiamata in Francia la *petite Pravaz*, e fu grazie alla sua scoperta che poté prendere il via l'abitudine al consumo di quella morfina che Charles Derosne era riuscito a sintetizzare, estraendola dall'oppio, già nel 1803. Il successo dello strumento (e della morfina) fu subito enorme. Regalare una siringa d'oro in un elegante cofanetto rappresentava l'omaggio più elegante e raffinato che si poteva fare a una signora appassionata del giuochino. In poco tempo persino l'uso di «bucarsi» in pubblico divenne assai *à la page*.

Anche stavolta a lanciare la moda fu l'élite — culturale, politica, artistica. Fra gli appassionati della Pravaz vi erano personaggi del calibro di Wagner, Bismarck, Giulio Verne, Alphonse Daudet. Le prime indagini sui morfomani rivelarono che essi erano per oltre il 25% di sesso femminile; nel complesso erano una peculiare élite sociale, composta per quasi due terzi da farmacisti, medici e loro familiari, per il resto si trattava di esponenti dell'alta borghesia, agiati professionisti, artisti bohémien, ballerine e qualche prostituta più o meno d'alto borgo.

Fu la guerra che accelerò il meccanismo di massificazione del consumo della nuova sostanza, generando un impiego ampio e popolare della morfina.

I medici fecero largo uso di iniezioni antidolorifiche nella guerra di Crimea (1853-1856), nella guerra civile americana (1861-1865), nella guerra austro-prussiana (1866) e nella guerra franco-prussiana. Spinti dall'entusiasmo per i risultati che andavano ben al di là della semplice diminuzione dei dolori provocati dalle ferite, i medici consegnavano direttamente morfina e siringa ai soldati feriti, favorendo così un forte aumento di morfinomania nella popolazione militare [...] affascinati dall'assoluta insensibilità al dolore fisico e psichico procurata dal farmaco, i feriti chiedevano ancora altre iniezioni anche quando erano clinicamente guariti. Fu allora che ci si accorse della dipendenza fisica causata dalla morfina (Margaron, 2001, p. 201-202).

Fu così che il morfinismo ricevette l'appellativo di «malattia dei soldati», ma il militarismo c'entrava poco nella faccenda: gli uomini che tornavano dai campi di battaglia erano stati semplicemente un potentissimo *medium*, un canale di diffusione ampio, popolare, firmamente ramificato sul territorio, per trasferire, in breve tempo, il *messaggio* della nuova droga, dal bacino di utenza ristretto ed elitario delle élite borghesi e intellettuali, che per prime, come sempre, avevano scoperto la sostanza, a un target di massa estremamente ampio e in una certa misura anche interclassista.

Il risultato fu che in breve tempo la morfinomania divenne un serio problema, temperato solo dal fatto che la legislazione lasciava i medici abbastanza liberi di prescrivere la sostanza — ed erano i primi, come si è visto ad approfittarne — riducendo, se non le conseguenze sulla condizione fisica dei suoi assuntori, almeno l'alienazione sociale. In ogni modo nel 1893, nella sola Parigi, si stimavano in oltre sessantamila i casi di morfinomania e Lewin riferiva, a proposito della situazione stra-

tuninese, che il consumo di morfina era aumentato del 1100% (Lewin, 1993, p. 67). Secondo l'opinione di Lahre, un famoso medico Berlinese che aveva a lungo studiato «sul campo» la morfomania, il fenomeno riguardava soprattutto la problematica soggettiva e sociale di persone, uomini e donne che

avendo una vita interiormente o esteriormente inquieta, sono colti da sollecitazioni psichiche e sentimentali eccessive, o possedendo una struttura psicologica facilmente eccitabile sono vittime di mali fisici e cercano di costruire artificialmente un momentaneo benessere psichico (Seefeldt, 1990, p. 214).

In altre parole, non era solo o semplicemente una qualche tara individuale alla origine della dipendenza:

Era il problema della sofferenza che spingeva l'individuo a cercare sollievo nella morfina o in qualche altra sostanza. La tossicomania non appariva dunque solo come il risultato di una degenerazione innata o acquisita, ma come il tentativo disperato di autoterapia rispetto alla sofferenza fisica o psicologica (Margaron, 2001, p. 233).

Come che sia, per fortuna, nel 1874, la scienza aveva già individuato un infallibile rimedio al morfismo: l'eroina. L'uso della sostanza venne promosso in grande stile attraverso una grande campagna pubblicitaria lanciata nel 1898. La diacilmorfina, questo il nome scientifico della nuova molecola, veniva proposta come un potentissimo analgesico, capace di calmare tutti i dolori e soprattutto di guarire dalla «dipendenza» tutti gli individui preda della tossicomania da oppio, da morfina, da cocaina. In un certo senso era vero, tranne il piccolo particolare che questi soggetti venivano liberati dalla precedente tossicomania, ma solo per cadere in preda a una forma di schiavitù ancora più terribile.

Ma ci volle del tempo per capirlo, basti pensare che ancora agli inizi del Novecento la sostanza era largamente prescritta dai missionari occidentali, insieme alla morfina (ancora oggi per questo chiamata in Cina «l'oppio di Cristo»), per curare gli oppiomaniani in Estremo Oriente, e lo stesso piano di riabilitazione che venne proposto dagli Europei all'imperatore del Celeste Impero, si basava sulla somministrazione della cosiddetta «pillola antioppio» il cui principale ingrediente era esattamente l'eroina (Escobotado, 1997, p. 73).

Per la *cocaina*, la comprensione della sua nocività fu ancora più lenta. Il principio attivo della pianta di coca venne isolato, per la prima volta, nel 1859, e rapidamente venne avviata la sua commercializzazione su ampia scala. La pubblicità del prodotto fu ancora più incisiva di quella riferita alla morfina e all'eroina. La cocaina venne proposta ai consumatori come un metodo innocuo ed efficace per curare la tristezza, un vero e proprio nutrimento dei nervi.

Lo «sponsor» principale del prodotto fu un giovane e promettente medico

viennese che aveva svolto una lunga sperimentazione personale della sostanza, il suo nome era Sigmund Freud:

Parke Davis lo pagherà in natura, forse anche in denaro, affinché dichiari che la sua cocaina è *preferibile* a quella prodotta da Merck, anche se Freud comparirà, lodando il prodotto, anche sul prospetto illustrativo della cocaina Merck (Escobotado, 1997, p. 72).

Alla fine dell'Ottocento esistono oltre cento bevande che contengono essenze assai concentrate di cocaina. Grande successo ebbe il *vin Martini* a cui venne associata ben presto un'ampia gamma di liquori alla coca. In Italia la Coca-Buton, a base di «estratti di foglie di coca», come veniva riportato sull'etichetta, è stata regolarmente commercializzata fino al 1970. Oggi, invece, sulla bottiglia si legge «essenze di erbe aromatiche». Ma la bibita a base di cocaina più celebre venne registrata da un farmacista della Georgia nel 1885 e messa sul mercato con un nome oggi abbastanza familiare: Coca-Cola.

Da notare che la cocaina non venne promossa solo come corroborante psichico o utile prodotto di intrattenimento. Nel 1883 Aschenbrandt, un medico tedesco, ebbe l'incarico di sperimentare la cocaina sui soldati per verificare la possibilità di impiegarla nelle campagne belliche. Nel suo rapporto conclusivo il medico sottolineava le possibilità che la sostanza possiede di «aumentare l'energia dei soldati e la loro capacità di resistere alla fatica» (Margaron, 2001, p. 207): i contrattini indios dell'antico Impero Inca avrebbero sicuramente condiviso.

Solo due anni dopo il dibattito sulla possibile nocività della sostanza entrava nel vivo. Il dottor Ellenmeyer, grande esperto di morfomania, attaccò frontalmente Freud. Al fondatore della psicanalisi viene rivolta una terribile accusa: egli si è assunto la responsabilità di fare apologia di quello che è, dopo l'alcol e la morfina, il terzo grande flagello abbarritosi sull'umanità. Solo dopo un anno di riflessione Freud replicò alla gravissima accusa, negando, in base alla sua personale esperienza, che l'uso di cocaina potesse provocare assuefazione.

Ma nella vita di Freud stava per verificarsi un «trauma» che lo avrebbe spinto ad abbandonare definitivamente le sue ricerche sulla cocaina: il suicidio di von Fleisch, un uomo cui era legato da grandissimo affetto. Questi era diventato morfomane dopo aver usato la sostanza in seguito a un intervento chirurgico, e proprio Freud gli aveva consigliato di curare la sua dipendenza con la cocaina. Von Fleisch seguì il suo consiglio, ma invece di guarire divenne schiavo della cocaina, piombò in una grave depressione e decise di farla finita.

Il fondatore della psicanalisi provò un grande dolore che lo spinse a interrogare ogni indagine sulla sostanza, ed è curioso notare, come ci suggerisce Margaron, che in una produzione scientifica così copiosa, nella quale Freud toccò praticamente ogni aspetto delle psicopatologie, «non si trovi un lavoro specifico dedicato all'abuso di cocaina, pur essendone Sigmund un accanito consumatore. Si

tratta forse di un tentativo di rimozione?» (Margaron, 2001, p. 206). Può darsi, ma non riteniamo di avere abbastanza elementi a disposizione per avventurarsi in un tentativo di psicanalisi postuma del fondatore della psicanalisi. Probabilmente, Freud credeva onestamente nell'efficacia e nell'innocuità del farmaco. Come oggi sappiamo, si sbagliava.

### 3.8 Anestesi collettive

Del resto è proprio procedendo per tentativi ed errori, che la scienza consegue i più importanti risultati. È proprio Margaron a ricordarci che la scoperta della funzione anestetica del *clorofornio* «è un caso di serendipity», occorso a W. Simpson, un osterico di Edimburgo che nel 1847 aveva proposto ai suoi colleghi di sperimentare alcuni suoi specifici preparati per saggiarne il loro potere anestetico. Dopo aver aspirato i vapori di vari flaconi, senza ricavare alcun effetto, essi trovarono per caso in ripostiglio una bottiglia piena di clorofornio. Aspirandone per scherzo il contenuto sperimentarono prima un'allegria insolita, poi, subito dopo, piombarono in un sonno profondo. Si pervenne proprio così a una delle più importanti scoperte della medicina moderna.

Per l'etere, invece, una sostanza come sappiamo altrettanto importante nell'ambito della medicina, gli effetti «voluttuari» si può dire che vennero apprezzati assai prima delle sue essenziali proprietà anestetiche.

L'uso «ludico» delle inalazioni di etere, si diffuse rapidamente in Europa, dalla Spagna alla Germania fino alla Russia, ma ebbe il suo più grande successo in Irlanda, forse anche in rapporto alle accese campagne d'opinione rivale a bloccare l'epidemia alcolica, con la quale, in ogni caso, il consumo di etere coesisteva tranquillamente, soprattutto se si pensa che in molti casi l'etere veniva fabbricato e venduto proprio in una miscela con l'alcol. Lewin, nel suo celebre trattato farmacologico, scritto negli anni Venti del secolo appena trascorso, ci ha lasciato pagine memorabili dedicate alla descrizione dell'esplosione del fenomeno in Irlanda.

In molte città di quel paese l'atmosfera, nei giorni di mercato

è saturata di vapori di etere, e in quei paesi lo stesso odore regna nei carrozzoni delle ferrovie. Così bevono etere gli uomini, le donne, i ragazzi, gli uomini di solito in dosi di 8-15 grammi, più volte una dopo l'altra (Lewin, 1993, p. 244).

Erano gli anni Quaranta dell'Ottocento e al disastro dell'alcolismo cronico si era aggiunta in Irlanda un'altra tragedia sociale: l'eterismo di massa.

Nonostante il fatto che il vizio coinvolgesse anche qualche giovane scavezzacollo aristocratico, Lewin nota, giustamente, che «l'abitudine di bere etere si è diffusa specialmente nelle classi povere della popolazione: esse ne consumano quantità incredibili mescolate con alcool» (Lewin, 1993, p. 244). Era sfuggito a Lewin

che proprio in quel periodo l'Irlanda sperimentava una gravissima crisi politica e sociale, preda di violenze, terrorismo, e brutali repressioni. Un clima periglioso e rivoluzionario derivante dal rifiuto dei cattolicissimi contadini Irlandesi, capeggiati da O'Connell, di versare agli oppressivi proprietari terrieri le odiose «decime» che li affamavano letteralmente, per il mantenimento della Chiesa Anglicana, la Chiesa degli odiati dominatori Inglesi.

Era sfuggito a Lewin che quelle «classi povere» che si abbandonavano in massa al consumo di alcol e all'etere, non erano semplicemente povere, erano povere oltre ogni dire e oltre ogni immaginazione. La fase dell'eterismo coincide infatti, precisamente, anche con il periodo della spaventosa crisi economica ed alimentare, seguita all'esplosione della malattia delle patate, ma resa ancor più drammatica dalle ciniche politiche di sfruttamento che gli Inglesi continuarono, persino in quel periodo, ad attuare ai danni dell'Irlanda. Fu una tragedia immensa, che provocò la morte per inedia di «una percentuale della popolazione più alta di qualsiasi altra carestia conosciuta nella storia» (Sen, 2000, p. 173). Una catastrofe spaventosa che in soli due anni (1845-1847) decimò brutalmente l'Irlanda, la quale da più di otto milioni di persone si ridusse a meno di cinque milioni. Tre milioni di irlandesi «scomparsi», quasi la metà della popolazione. Per fortuna parecchi di loro erano riusciti ad emigrare, prendendo soprattutto la via delle Americhe, ma la gran parte erano semplicemente morti, di fame e di stenti. Il loro male non era l'alcol, e tantomeno l'etere, anzi, queste erano le uniche medicine, gli unici «farmaci» che potevano usare per alleviare la loro terribile sofferenza.

E vi giuro che fa un cenno effetto vedere oggi, all'alba del terzo millennio, nelle discoteche del nostro Occidente opulento, migliaia di giovani inalare dalla boccuccia di palloncini colorati, di nuove misture di etere e gas esilaranti, per sperimentare l'ebbrezza, il piacere, il gioco, l'abbandono. Forse si tratta solo dell'ultima moda, del più recente revival, della casuale riscoperta di un «vizio» del passato, può darsi che questo fenomeno, come altri del resto, possa essere interpretato quale «eccesso» ludico e trasgressivo praticato da una gioventù consumista, il cui appagamento, la cui sazietà si accompagnano alla ricerca di emozioni forti, eppure non posso fare a meno di pensare che, forse, è anche, contemporaneamente, il sintomo di un «malessere». Per dirlo con le parole di Pirottefani, «sono più orientato a un approccio al problema per cui chi prende la droga sia spinto da un disagio dell'anima, indotto sovente dall'ambiente in cui vive» (Pirottefani, 1998, p. 13). Semmai tale ipotesi avesse un, sia pur parziale, fondamento, probabilmente non sarebbe del tutto fuori luogo interrogarsi su quale sia la più autentica natura di questo «male» che sperimentano i giovani nella contemporaneità occidentale. Ho difficoltà a immaginare che possa provenire da una sofferenza del «corpo», non può derivare, cioè, da una privazione «fisica», materiale. Nessuno di loro, in Europa, in America, in Giappone, soffre più la fame, ma se è un male dell'«anima», qual è il virus che lo scatena? Qual è la ragio-

ne profonda, nella nostra epoca, che causa il malessere delle giovani generazioni, ormai da cinquant'anni ciclicamente alle prese con le droghe più diverse? Di quale natura è la sofferenza che cercano di lenire col «farmaco»? Da dove si origina il loro disagio? Qual è la malattia, che cercano di curare, quali è la mancanza, il vuoto, che temano di colmare con la droga? È una questione estremamente difficile che, purtuttavia, «deve» essere indagata, come tenteremo di fare più avanti.

In ogni modo, con l'avvento delle droghe di fabbricazione industriale, con l'isolamento dei principi attivi di diverse sostanze storicamente conosciute, come la morfina e l'eroina ricavate dall'oppio, o la cocaina estratta dal trattamento delle foglie di coca, fino alle droghe rigorosamente sintetiche che sono andate via via ad affiancarsi agli storici e tradizionali psicotrofici «naturalisti», l'offerta degli *stupracenti*, per usare una brutta espressione molto in voga, acquisisce da un certo punto in poi una nuova dimensione che la rende assai più omogenea a quella generale di mensione del mercato che Polanyi vede quale fondamentale lascio della Rivoluzione Industriale.

Ma dall'epoca della «grande trasformazione» ai giorni nostri, di acqua sotto i ponti ne è passata veramente parecchia e anche quel mercato di cui lo studioso aveva colto l'assoluta centralità ha subito grandi mutamenti. E al mutamento del mercato ha corrisposto una radicale trasformazione delle logiche, delle modalità, della cultura stessa del consumo. Per quanto attiene unicamente alla circolazione delle sostanze proibite, cioè di quelle che sono considerate oggi *droghe*, nel senso comune, si può assumere quanto scrive Pietrostefani:

-L'uso delle droghe come fenomeno di massa, comincia, nel mondo occidentale, con lo sviluppo della società dei consumi. Prima di allora non c'era lo spazio nelle strade e la criminalità organizzata non si era impadronita del business. I tossicomani esistevano già, e facevano uso soprattutto di amfetamine e barbiturici, comprati in farmacia o rubati. Erano, in buona sostanza clienti di alcune case farmaceutiche [...]. Nel 1975 le Nazioni Unite inclusero gli ipnotici e le amfetamine nelle tabelle relative alle sostanze stupefacenti ed ebbe termine quel mercato di droghe legali (Pietrostefani, 1998, p. 84).

È solo un aspetto della questione, al quale se ne affiancano molti altri. In ogni modo, come si può facilmente comprendere, profondamente mutati sono non solo i meccanismi di produzione, ma anche i criteri di distribuzione, i meccanismi di diffusione, i dispositivi che attivano la generale propensione al consumo della droga come di qualsiasi altro prodotto.

Un ragionamento sulla droga, nel nostro tempo, non può prescindere dal fatto che essa, farmaco, medicina, strumento di evasione, dispositivo di trasgressione e di devianza che sia è pur sempre una merce, di larghissima diffusione e di grande significato sociale. Ed è proprio di questo che ora bisogna parlare.

La diffusione della droga nella realtà dell'Occidente sviluppato (e in qualche caso, come vedremo, anche fuori di esso) ha subito negli ultimi anni profondissime trasformazioni. Questi mutamenti hanno riguardato sia le modalità e la tipologia dell'offerta delle varie sostanze psicotrope che l'«identità» e l'identificazione delle diverse fasce di consumatori. Sebbene si siano prodotti copiosamente, in questi anni, approfondimenti e riflessioni di vario genere, studi e ricerche di sicuro interesse, l'attuale lavoro di analisi del fenomeno sembra, purtroppo, non essere riuscito a stare al passo con l'intensità delle sue trasformazioni, con la velocità estrema mediante la quale, nella realtà di massa del consumo, si generalizzano nuovi modelli di comportamento ed emergono nuove espressioni di significato sociale.

Non mi riferisco, evidentemente, solo alla riflessione intorno all'estrema articolazione di prodotti che sono giunti e giungono costantemente sul mercato, ma anche ai significativi mutamenti che hanno investito la dimensione del consumo, dei ruoli e delle tipologie sociali nelle quali essa di volta in volta si incarna. Da questo punto di vista vi è un elemento sul quale non è superfluo richiamare l'attenzione: l'inadeguatezza dell'attrezzatura terminologica, categoriale, euristica classicamente utilizzata in diversi ambiti e vari e significativi momenti delle analisi sviluppate, negli ultimi decenni, non solo in rapporto al consumo di droga, ma anche intorno alla dimensione generale del consumo. Dal punto di vista delle sue possibilità di definizione, la droga continua ad avere, infatti, una collocazione speciale, una configurazione che giustamente Hugh-Jones definisce uno «stato invisibile»:

L'attenzione esclusiva incentrata sulle sostanze, piuttosto che sugli individui, sfocia in uno spostamento dell'attenzione dalle forze sociali sottese al consumo o al divieto di sostanze stimolanti e psicoattive – cosa fanno gli individui con la droga e perché – all'apparente potere delle sostanze stesse – cosa fanno le droghe agli individui (Hugh-Jones, 1998, p. 68).

E questo, nonostante la palese attinenza che il fenomeno droga ha con tanti aspetti peculiari della tematica generale sui consumi. Si tratta infatti di una consuetudine e di una pratica essenzialmente «sociale», che ha profondissimi risvolti di carattere relazionale, distintivo, e che è il più delle volte estranea a una dimensione «privata, atomica o passiva» (Appadurai, 1986, p. 31). Pur nonostante, va registrato il fatto, assai singolare, che le droghe siano praticamente assenti dagli studi di recenti sui consumi.

Da questo punto di vista alcuni dei rilievi che Hugh-Jones riferisce al lavoro di Douglas e Isherwood (1984), appaiono assai pertinenti. Quando i due autori, infatti, definiscono il consumo come «uso di beni materiali che va al di là del commercio ed è libero entro la legge», il consumo illegale di droga finisce in una sorta di *vuoto teorico*.

Questa esplicita e piuttosto arbitraria limitazione della nozione di consumo echeggia anche nella diffusa tendenza a trattare la categoria droga come se fosse di per se chiara e priva di equivoci (Hugh-Jones, 1998, p. 69).

Anche dal punto di vista della classificazione farmacologica delle sostanze, la considerazione e la valutazione dei loro «effetti», in rapporto all'uso che delle medesime effettua il consumatore, è rimasta, per molti anni, sullo sfondo. La tradizionale distinzione fra droghe «leggere» e droghe «pesanti» (Caizzi, 1996) per esempio, che ha costituito la preliminare configurazione discorsiva, la cornice tematica di diverse riflessioni sviluppate sull'argomento e che costituisce il retroterra culturale di diversi livelli dell'iniziativa di carattere istituzionale e legislativo, messa in moto soprattutto intorno agli anni Settanta, partiva sempre essenzialmente da un ragionamento incentrato sulla natura e sul loro grado di nocività delle diverse sostanze. Ma il fatto è che

puntando l'attenzione sulla loro pericolosità, si sono sottovalutati gli aspetti psicologici e sociali che possono contribuire alla comparsa di una condizione di disagio, aspetti tutt'altro che trascurabili negli anni '70, allorché quasi tutti i paesi occidentali sono colpiti da una recessione economica. Dopo quasi vent'anni di sviluppo, in cui vengono raggiunti livelli di benessere mai prima ottenuti, l'economia occidentale sembra entrare in crisi: diminuisce il lavoro e cresce il numero dei disoccupati soprattutto fra i giovani. Di contro restano sempre vivi i desideri e i sogni di successo e ricchezza. La rassegnazione perde così il valore di scelta etica per diventare espressione di sofferenza (Margaron, 2001, p. 305).

È in tale quadro sociale che la droga ripropone quella sua peculiare attitudine moderna di fungere quale potente lenimento per l'ansia e la frustrazione collettiva, che attraversa, nella dimensione contemporanea, l'intero corpo sociale, soprattutto nei suoi comparti giovanili, per ragioni che abbiamo proposto in modo parziale e indiziaro e che proveremo meglio a indagare più avanti.

È anche in rapporto a questa variegata serie di meccanismi che peculiariamente condizionano oggi il consumo di droga e le sue conseguenze, i suoi effetti sulla scena sociale, che quella tipica classificazione fra droghe leggere e pesanti risulta oggi sempre più insufficiente per definire e comprendere la complessità crescente del fenomeno sul terreno sociale e il grado sempre più elevato di eterogeneità che si mostra al suo interno (Morel, Rycken, 1995, p. 15; Bolelli, 1996). Senza affatto disconoscere l'importanza di alcune fondamentali distinzioni, per quanto attiene all'intensità e alla qualità degli effetti dell'assunzione delle differenti sostanze, che possono considerarsi genericamente utili, vogliamo avanzare qui l'ipotesi che la sovravvivenza, nell'ambito dell'analisi del «consumo», di una possibile ripartizione fra una dimensione di carattere blando e «moderato» e una condizionata all'opposto di tipo critico e addirittura devastante, sia, oggi molto più che in passato, solo relativamente commessa alla tipologia della sostanza che si assume e molto più, invece,

dipendente dalla sfera dell'atteggiamento e dell'identità sociale (Young, 1971, Malizia, 1997), dalle condizioni materiali e dai modelli culturali, dalla posizione sociale e dallo stile di vita assunto, dalla «qualità» globale e dal contesto delle scelte esistenziali compiute, in rapporto ad una serie sterminata di fattori, dal consumatore di droga, e dai diversi gradi di «compatibilità» che la sua modellistica comportamentale realizza con l'organizzazione sociale in cui egli agisce.

Se questo è vero, per puntare alla comprensione del significato che il fenomeno droga esprime sul terreno del comportamento collettivo, per riflettere sul senso che esso assume per la società nella nostra epoca, è necessario sfuggire al pericolo di assumere un presupposto rozzamente «dicotomico», bisogna sfuggire alla trappola di un dualismo per molti versi retorico, la cui adozione, seppure può esplicare qualche funzione sul piano tecnico sul terreno della clinica o della giurisprudenza, trae origine, nella realtà, soprattutto da una considerazione di carattere «morale». In altri termini la distinzione leggero/pesante, pur giustificandosi e spesso rinocerandosi dietro la differenza effettiva che distingue le diverse sostanze, si fonda, soprattutto e preliminarmente, su una pregiudiziale discriminazione fra droghe «buone» e «cattive», che sul terreno euristico pregiudica la possibilità di sviluppare efficacemente un percorso scientifico, eminentemente e conoscitivo, che conduca a uno stadio più avanzato l'analisi teorica e sociologica.

Questo «dualismo» è espressione, infatti, di una dialettica ingenua, peraltro intesa, per diversi aspetti, proprio alla cultura, alla logica, alla morale del consumatore, ed alla sua peculiare fenomenologia. Fondare su di esso costituisce, però, un ostacolo serio alla comprensione generale e complessiva della dinamica sociale di cui l'assunzione di psicotropi è segnale ed espressione nella nostra epoca.

In questo senso, il peso del punto di vista soggettivo dell'autore sociale, protagonista o vittima del fenomeno, si rivela, come è comprensibile, in tutta la sua evidente influenza. Secondo Freda, infatti, il problema è che anche il ragionamento della scienza risulta fortemente condizionato da un ordine del giorno che è il consumatore a imporre, da un discorso che è il suo discorso:

Egli dice corpo da un lato e testa dall'altro; dice che ci sono droghe buone e droghe cattive; dice madre da un lato e padre dall'altro. Evidentemente, per ognuna di queste affermazioni, la replica non si è fatta attendere: il discorso medico risponde con la cura di sintossicante; il discorso giuridico differenzia le droghe pesanti dalle droghe leggere, il discorso della psicoterapia fa riferimento al legame con la madre e all'eclisse del padre. Possiamo notare quindi che è il rossiccomane che produce il discorso degli altri: egli riceve il proprio messaggio invertito, il che lo conferma e lo aliena nella sua posizione soggettiva (Freda, 2001, p. 57).

Insomma, per articolare una più ampia comprensione del fenomeno, si rivela più produttivo sviluppare la riflessione mediante l'approfondimento delle caratteristiche sociali del consumatore, e del consumo «pesante o leggero» (Malizia,

1997, p. 16), cioè indagando la tipologia, l'identità, le motivazioni del «drogato», piuttosto che attardarsi intorno a uno svolgimento dell'analisi vincolato al tradizionale principio rigidamente dicotomico di classificazione delle sostanze, che tende a rispecchiare più la morale soggettiva del consumatore che non la sua effettiva configurazione di soggetto sociale.

In questo senso il modello dualistico di ripartizione della droga si rivela uno schema incapace di rendere conto dell'articolazione e della differenziazione del fenomeno droga, che attiene a una gamma estesa e diversificata di prodotti, la cui unitarietà può e deve essere presupposta solo a livello della comune (benché affatto omogenea) disposizione a soddisfare determinati bisogni di gratificazione, una domanda di alterazione fisica e psichica e della proibizione di cui essa è oggetto nella nostra epoca.

### 3.10 Un mercato senza domanda?

La caratterizzazione illegale di diversi segmenti di produzione e consumo della droga - ci riferiamo qui, evidentemente, solo a quelle sostanze «illicite», la cui commercializzazione è vietata dalla legge - ha nei fatti occultato la sua concreta dimensione di realtà produttiva e di mercato (Catania, Vigorelli, 1973), la sua corretta analisi come settore merceologico e l'approfondito esame delle caratteristiche e delle modalità con cui si struttura, pur con le sue peculiarità materiali e simboliche, come vedremo, la sua propensione al consumo, con leggi e criteri simili a quelli che agiscono per altre merci. Da questo punto di vista, bisogna convenire ancora con Inglis:

Probabilmente il modo migliore per affrontare il problema delle droghe è quello di considerarle dal punto di vista della loro intima struttura di merci, e, in quanto tali, oggetti di un mercato sociale (Inglis, 1979, p. 9).

Assumere tale presupposto per noi significa, prima di tutto, che a prescindere dalle peculiarità concrete che caratterizzano le merci in oggetto, esse sono pur sempre un bene di consumo, ancorché volontario, e che la comprensione della loro, certo problematica, modalità di «soddisfare» la domanda del consumatore, non può avvenire rinunciando a considerare, nel contesto della fruizione di droghe, anche quegli aspetti che l'accomunano a qualsiasi altra dinamica di mercato.

Allo stesso tempo, il riconoscimento della natura di *merce* alla droga, non comporta nessuna forma di automatizzata negazione delle peculiarità e della complessità con cui questo prodotto rivela la sua caratterizzazione in rapporto alla sfera individuale e sociale. D'altro canto, abbiamo visto come il «farmacco», sia sempre stato, contemporaneamente, una cura per le patologie del corpo e, allo stesso tempo, anche un rimedio per i mali dell'anima, uno strumento per il soddisfacimento di un

bisogno materiale e un dispositivo portatore di un valore «affettivo», emozionale, e non secondariamente «simbolico». Ma, a ben vedere, questo è un tratto comune praticamente a qualsiasi merce che è sempre allo stesso tempo dispositivo pratico e attrezzo identitario, valore d'uso e *status symbol*.

In ogni modo, seppure giungessimo a individuare nella droga, come per certi versi è necessario, la natura fondamentale di «prodotto culturale», neppure questo, evidentemente, ci esimerrebbe dal considerarlo, come aveva già intuito Benjamin, alla stregua di una «merce», se è vero che dal dadaismo in poi «l'oggetto estetico ha cessato di esistere, (si è trasferito interamente nel gesto) e dunque ogni possibile creazione è sempre produzione di merce ed ogni azione estetica o ideologica è acquisto» (Abruzzese, 1973, p. 131). Ma, in questo senso, dobbiamo riconoscere che anche la «religione» degli stupefacenti, pur senza aver perso, come vedremo, il suo fascino e la sua valenza mistica ed estranea a livello di massa, si è per molti aspetti secolarizzata, ha complessificato la sua storia abituale a fungere, meccanicamente, da veicolo istituzionale di trascendenza collettiva, da strumento di abbandono normativizzato, come è stato in diverse epoche e diverse società, per diventare attrezzatura poliedrica, assai più «organica» ad un assetto sociale fortemente differenziato; aderendo, mediante un'adeguata e corrispondente pluralizzazione, sul piano dell'offerta come del consumo, alla estesa diversificazione sociale del nostro tempo, alla disseminazione di tipologie, ruoli e identità, che ha accompagnato la divisione del lavoro e il progressivo aumento della complessità sociale.

Se ciò è vero non ha molto senso evocare nostalgicamente una mitologia «romantica», un'età dell'oro della droga, come fa Alberto Castoldi in conclusione della sua, per altri versi pregevole, ricostruzione del rapporto fra letteratura e droga fra Ottocento e Novecento, quando, di fronte alla cruda testimonianza di William Burroughs, il più celebre «pollaionatore» della letteratura contemporanea, sembra piombare in preda all'amarrezza e alla nostalgia:

La saturazione introdotta nell'immaginario proprio da questa sequenza di droghe, varrannene intergenti, per lo più secondo un criterio di casualità, e che per ciò stesso non sembrano più consentire un approccio individuale, un percorso iniziatico, un sapere, il confronto con l'Altro, ciò che nell'epoca romantica, s'era configurato come l'acquisizione di una capacità visionaria, intesa come potenziamento delle capacità di comprensione e immaginazione dell'io. In questo senso, si può dire che anche la droga, divenuta merce, ha seguito il percorso delle altre merci, dei prodotti seriali: ha ormai perso la propria *aura* (Castoldi, 1994).

E si badi, Castoldi sta parlando dell' autore de *Il pasto nudo*, possiamo solo immaginare come commenterebbe l'agire sociale e produttivo di un saldatore modenese che si «cala» il sabato sera le sue diverse «designer drugs», che si imbotisce di ecstasy durante l'intero week-end per ricaricare le batterie al punto giusto prima di affrontare il solito terribile lunedì: in fabbrica.

Qui non si tratta naturalmente di costruire un'estetica all'incontrario, di civettare, in chiave post-moderna, con un'improbabile poetica nazional-popolare degli stupefacenti, ma semplicemente di rifiutare qualsiasi chiusura di carattere *snob* e (in)moralistico, fondata sulla memoria di un mondo «perduto», nel quale la droga era un'esperienza aristocratica ed elitaria, un dispositivo iniziatico, la comprensione del cui valore era accessibile a pochi eletti e sostanzialmente estranea alla massa. Si tratta di non cadere nella trappola del rincrescimento per un'epoca ottocentesca — la quale può peraltro esistere, come abbiamo ampiamente dimostrato, solo nella nostra immaginazione — nella quale la droga aveva ancora l'*aura* e non era ancora entrata a pieno titolo nell'universo variegato e composito delle «merci». E questo non solo perché la modernità ottocentesca ha conosciuto accanto alle esperienze iniziariche e d'élite anche epidemie di massa della droga, come abbiamo ampiamente documentato, ma anche per altre ragioni.

Intanto perché sul piano scientifico non esiste nessun fondato argomento che giustifichi un pregiudizio verso la dimensione di massa del consumo, in quanto tale. Non è fuori luogo ribadire che tutto è merce, i quadri di Picasso, gli antibiotici, il pane, i libri. In secondo luogo perché la riproducibilità, la massificazione, la serializzazione, la perdita dell'*aura* sono fenomeni la cui importanza e significato prioritario non si segnalano, semplicemente, in rapporto all'espressione di possibili e legittimi giudizi di valore, ma piuttosto sul terreno della comprensione attenta della loro natura di fatti sociali, connessi alla dimensione dei mutamenti economici, tecnologici che attraversano i sistemi. Si tratta di un presupposto essenziale anche per indagare e comprendere, produttivamente, la dimensione, per tanti aspetti tragica, del fenomeno droga, in passato e nei nostri giorni.

In altre parole, l'analisi dei meccanismi attraverso i quali la droga consegue, nel contesto contemporaneo, i suoi alti livelli di diffusione nel corpo sociale non può svolgersi indipendentemente dalla comprensione delle dinamiche che caratterizzano generalmente la circolazione di qualsiasi bene, materiale o immateriale, nella società moderna. In questo senso si rivela essenziale interpretare anche lo scenario sociale connesso all'assunzione di stupefacenti alla luce della riflessione teorica generale sul «consumo» (Ragone, 1968, 1974) e attraverso l'adozione, come vedremo più avanti, di alcuni dei suoi strumenti più caratteristici. Si tratta di un aspetto che è stato abbastanza trascurato nella ricerca sviluppata intorno al fenomeno. Infatti, le riflessioni e le analisi intorno al problema droga hanno, quasi sempre, teso a privilegiare soprattutto l'approfondimento delle dinamiche e delle caratteristiche dell'offerta, cioè lo studio riferito alla struttura della rete organizzativa criminale e mafiosa dedicata alla produzione al traffico e alla distribuzione delle diverse sostanze (Yunick, 1971; Randone, 1973; Brown, Malone, 1978; Atlacchi, 1988; Becchi, Rey, 1994). E anche i pregevoli studi che si sono più attentamente rivolti alla comprensione dei meccanismi relativi al consumo di droga, cogliendone, per diversi aspetti correttamente, il carattere di possibile sintomatologia di squilibrio sociale e manifestazione di devianza, soprattutto giovanile (Chern, 1964; Balloni, Guidicini,

1981; Cornacchia, 1983), hanno in alcuni casi sottovalutato l'analisi dei complicati processi attraverso i quali, un quadro di precondizioni sociali può agire nel senso di condizionare e indurre quella che è, sia pure alla fine, comunque e sempre una scelta soggettiva, che l'attore individuale opera quando si orienta verso il consumo di droga.

L'aspetto che risulta, cioè, più trascurato, e che sembra aver subito, nei fatti, una sorta di rimozione è, insomma, l'atto «razionale» del consumo e il valore che esso riveste per l'individuo nel suo ambiente sociale. Ma per questa via «in sostanza si arriva a negare l'esistenza della domanda» (Morel, Richen, 1995, p. 32), sottovalutando, nello stesso tempo, il significato sociale del *finire*, cioè la caratteristica intrinseca e comune ad ogni dimensione fruitiva, quella di manifestarsi, come «pratica significativa» (Abruzzese, 1979, p. 184). Un aspetto che assume un peculiare valore nello scenario di mercato in cui si colloca a pieno titolo anche il consumo di droga nel mondo contemporaneo. Ma per comprendere come abbia potuto acquisire il suo attuale carattere è necessario ripercorrere alcune delle tappe attraverso le quali si è giunti al moderno mercato della droga. Almeno quelle storicamente più significative.

### 3.11 *Prodotti coloniali*

Ma prima di articolare lo sviluppo ulteriore della nostra riflessione sulla droga moderna, cioè della vicenda degli psicoattivi in questo specifico ambito di riferimento sociale e storico, è sicuramente utile rindicare un momento ad alcune questioni di ordine generale. In questo senso va sottolineato che la tendenza ad assumere sostanze psicotrope o alteranti non è un esito conseguente all'istituzione del mercato; essa è, come abbiamo visto, caratteristica praticamente universale e conosciuta di tutte le società e di tutte le epoche storiche (Lingelmann, 1969; Lewin, 1928, 1993; Inglis, 1979; Olivenstein, 1977 a e b; Malizia 1997). Ed è fondamentale ribadire anche che sarebbe estremamente riduttivo interpretare questo «universale» del comportamento umano unicamente e semplicemente quale deriva della naturale tendenza umana alla ricerca del godimento fisico. Scrive Morin:

Il piacere che ricerca sapiens, non soltanto nell'orgasmo, ma in tutti i campi, non si può ridurre allo stato di soddisfazione, cioè di appagamento di un desiderio, di annullamento di una tensione. E dunque al di là del semplice piacere, negli stati di esaltazione che coinvolgono l'intero essere, che raggiungono persino il limite della calessi o dell'epilessia. Nelle società arcaiche come nelle società storiche, attraverso le erbe e/o i liquori, attraverso la musica, la danza e/o il rito, attraverso il profano e/o il sacro, troviamo la ricerca, il tentativo di raggiungere stati di ebbrezza, di parossismo, di estasi che talvolta sembrano unire il disordine estremo nello spasmo o nella convulsione e l'ordine supremo nella pienezza di una integrazione con l'altro, la comunità, l'universo. Sembra che

questi stati liberino dalle ansie, trasformino le violenze in giochi e in gioie, le gioie in deliri e beatitudini. Questi stati straordinari, inaspriti, incerti alatori e pur tuttavia fondamenteali, sono vissuti da sapiens come stati originali o supremi (Morin, 1974, p. 109).

Anche qui si forniscono, con estrema evidenza, ulteriori conferme alle ipotesi interpretative che abbiamo già collocato al centro della nostra riflessione. In questo ambito è sufficiente semplicemente ribadire come il consumo di droga, segnatamente in dimensione arcaica e precivile, dimostri proprio che il prodotto esplica una sua funzione, risponde in qualche modo a un bisogno, ha una sua «domanda» originaria e un suo «valore», i quali sono relativamente autonomi sia dai meccanismi di rigida istituzionalizzazione della sua offerta, caratteristici di diverse società antiche soprattutto precolumbiane (Ingليس, 1979, p. 6), sia dalle norme di disciplinamento e proibizione introdotte nell'Occidente contemporaneo a partire dal XX secolo, dopo che l'Ottocento aveva visto una diffusione relativamente libera del consumo di droghe (Malizia, 1997, p. 11).

Ritornata e/o divieto, se agiscono sul terreno della valorizzazione, lo fanno incidendo, presumibilmente, su una quota suppletiva di essa. Ma, in rapporto alla realtà sociale della droga, in ampia dimensione territoriale e diacronica, ciò che interessa qui è principalmente ribadire il fondamentale tratto di universalità. Infatti, l'analisi del fenomeno nella sua generale dimensione storica ha già evidenziato che esso, pur presentandosi in modi e dimensioni differenti, possiede chiare caratteristiche di generalità e diffusione (Ingليس, 1979; Brau, 1986; Leonzio, 1997; McKenna, 1991), che si è, di volta in volta, manifestato in forma istituzionale così come spontanea, e che ha espresso caratteristiche sia funzionali che disfunzionali all'economia delle diverse società, e che ha avuto, proprio in questo senso, anche un suo modo peculiare di manifestarsi nello scenario «moderno» della relazione politica, istituzionale, economica, fra diversi sistemi sociali. È questo l'aspetto che ora bisogna indagare. Si tratta, cioè, di capire in che modo un fenomeno del comporamento che possiede indiscutibilmente e da sempre una sua autonomia, una sua specificità, un suo valore e un suo significato, assume quei peculiari caratteri di atteggiamento «spontaneo» di massa, abitudine collettiva, pratica sociale, persino moda, con cui esso si presenta sulla scena sociale moderna e contemporanea. È necessario quindi capire in rapporto a quali trasformazioni sistemiche, a quali rivolgimenti del contesto societario, a quali mutamenti sociali, economici, culturali, politici, esso realizza la sua generale evoluzione. Da questo punto di vista è anche indispensabile ricordare che la droga è stata, (ed a partire da una certa fase che giunge fino ai nostri giorni lo è stata in modo decisivo), un crocevia fondamentale anche in ordine alle conseguenze che lo scambio mercantile, commerciale, il conflitto di interessi, fra le economie e fra gli Stati ha prodotto sulla condizione di vita di grandi masse e sulla configurazione del loro nuovo e peculiare rapporto con l'antica pratica sociale del consumo di psicoattivi.

In questo senso è assolutamente emblematica la vicenda delle «guerre dell'op-

pio», una sostanza che, come abbiamo ampiamente mostrato, occupa un posto importante nella geografia degli stupefacenti (Cocteau, 1976), fra Cina e Inghilterra nel corso dell'Ottocento (Ingليس, 1979, pp. 63-85). La vicenda è ampiamente conosciuta e non vogliamo ripercorrerla qui in tutto il suo complesso svolgimento. Ma vi sono alcuni aspetti sui quali ai fini del nostro ragionamento è essenziale richiamare l'attenzione.

L'oppio si usava in Cina da tempo immemorabile come medicinale, venendo ingerito in pillole o bevuto in infusi. Nel Seicento alcuni avevano cominciato ad inalare il fumo, probabilmente ispirati dalla consuetudine di fumare tabacco importata dal Nuovo Mondo. Un'abitudine che peraltro l'imperatore aveva vietato di coltivare, punendo severamente il fumo di tabacco che si era rapidamente diffuso in Cina.

Fu anche questa improvvisa proibizione a spingere una rapida espansione del fumo di oppio, pratica alla quale si rivolsero gran parte di quelli che erano diventati ex tabagisti, loro malgrado. Scrive Margaron:

La popolazione della Cina, perennemente esposta a terribili sofferenze, tanto per le condizioni climatiche quanto per un'organizzazione sociale lacerata dalle continue tensioni fra eunuchi e mandarini, quando si è trovata di fronte a una nuova modalità di assunzione dell'oppio, più pericolosa di quanto lo fosse quella tradizionale e dovuta principalmente alla proibizione di fumare tabacco, si è vista priva di regole capaci di regolamentare il consumo (Margaron, 2001, p. 237).

In ogni modo, già nel 1729 l'imperatore preoccupato dell'ampio diffondersi del fenomeno dell'oppiomania aveva vietato l'importazione della sostanza. Con quali risultati? Un secolo dopo, pur vigendo la pena di morte per trafficanti e consumatori, il contrabbando di oppio in Cina ammonta a 2000 tonnellate (Escholado, 1997, p. 65).

Comunque, dopo una lunghissima fase di competizioni commerciali e non, fra Portoghesi, Olandesi e Inglesi, la Compagnia delle Indie Britannica prende il sopravvento. Saranno gli Inglesi a rifornire la Cina di immense quantità di oppio appositamente coltivate nel Bengala.

La Cina in quel periodo viveva una spaventosa condizione di lacerazione sociale e i significati ed i valori che tradizionalmente orientavano la vita collettiva erano entrati già da molto tempo in crisi. La stabilità del sistema era continuamente minacciata dalle guerre esterne e dalle rivolte interne che avevano punteggiato la storia del paese per due lunghi secoli e che continuavano periodicamente a esplodere.

Questa turbolenta sociale, col suo gravame di spaventosa miseria che generava nelle masse popolari, aveva profondamente minato le fondamenta religiose, culturali e morali dell'immenso Impero cinese. In particolare, l'antagonismo che aveva opposto a lungo gli eunuchi e i mandarini era stato anche la principale spia di un

confitto politico ed economico irrisolto (e che resterà tale a lungo). Un conflitto che, anche nell'Ottocento, aveva ancora al centro la questione del latifondo e l'aspirazione dei contadini a migliori condizioni di lavoro e di vita.

Dal loro canto, i mandarini che gestivano il potere periferico avevano spalleggiato, il più delle volte strumentalmente, le rivolte degli agricoltori, contro lo sfruttamento che subivano da parte del potere centrale, gestito in gran parte dagli eunuchi alla corte dell'imperatore.

Fu anche l'instabilità cui era in preda il paese a favorire l'invasione dei mancesi. L'avvento della dinastia Manciù riuscì in ogni caso ad attivare un certo meccanismo di sviluppo, ma non sarebbe bastato a garantire né l'equilibrio né il progresso sociale. L'aumento della popolazione superò l'incremento delle risorse e gli effetti, ancora pesanti, dei lunghi periodi di guerra, la cattiva amministrazione, portarono il paese a un impoverimento crescente.

Le difficilissime condizioni economiche in cui si dibattevano le grandi masse, portarono a nuove sommosse e ribellioni che indebolirono ulteriormente la Cina. Tutto questo in una fase nella quale l'espansionismo politico, industriale, commerciale europeo, dalla fortissima impronta coloniale, premeva per l'apertura del mercato cinese. Quale fosse l'entità del malessere sociale e l'intensità delle perturbazioni che squassavano letteralmente il Celeste Impero nell'Ottocento può essere ben evidenziato dalla virulenza con cui dopo una lunga maturazione e numerose avvisaglie era esplosa nel 1849 la rivolta dei Taiping che devastò irrimediabilmente per oltre 15 anni la Cina centrale, spegnendosi solo nel 1864 per venire subito seguita da altre sommosse nella zona occidentale del Paese.

Taiping era un agguerrito movimento che sotto l'apparenza di ribellione religiosa rivelava, invece, tutte le caratteristiche di un antagonismo politico e sociale che aveva al suo centro proprio l'insoddisfazione, incubata a lungo e mai sopita, contro i latifondisti e un sistema di governo predatore e corrotto, la cui politica aveva reso le condizioni di vita dei contadini letteralmente insostenibili.

I cambiamenti che avevano attraversato la società, i conflitti che ne avevano ormai rendamente lacerato il suo tessuto comunitario, non avevano apportato alcun beneficio alla grande massa della popolazione.

la maggior parte della quale viveva in condizioni di grande arretratezza, soprattutto nelle campagne, e ciò in palese contrasto con quanto le tradizionali immagini di una corte imperiale colta e raffinata potrebbero far pensare. Inoltre, le condizioni climatiche nelle campagne erano estremamente dure e determinavano uno stato endemico di paludismo e di dissenteria. L'unico rimedio che la popolazione cinese aveva a disposizione era l'oppio (Margaron, 2001, p. 238).

In questo senso il missionario Walter Medhurst denunciò la tragedia dell'oppio, fra i settori più poveri della popolazione cinese, quale fenomeno analogo al disastro prodotto dall'alcolismo fra le classi proletarie dell'Occidente. Basti solo

pensare che nel 1830 il numero di fumatori di oppio in Cina veniva stimato in oltre 10 milioni di persone. Nel 1838 la bilancia commerciale cinese registra, per la prima volta, un bilancio sfavorevole, dovuto principalmente alla spaventosa importazione dell'oppio fornito dagli Inglesi attraverso la mediazione dei contrabbandieri.

Mentre la corte imperiale discute i provvedimenti da adottare, il mandarino di Canton fa buttar in mare 1400 tonnellate di oppio, 20 mila casse della Compagnia delle Indie, destinate al mercato cinese. È la guerra. Il governo britannico, pur dichiarandosi ufficialmente estraneo al commercio della droga, decide di reagire con le armi a quello che viene definito «un intollerabile attentato contro la libertà di commercio».

Basterà un corpo di spedizione britannico a mettere in ginocchio rapidamente l'esercito del Celeste Impero. Con il trattato di Nanchino la Cina ufficializza il suo status semi-coloniale. Deve cedere Hong Kong e aprire 5 nuovi porti al commercio estero. Il commercio dell'oppio, così come chiesto dagli Inglesi vincitori, continua ad essere «ufficialmente» proibito, ma è un divieto che somiglia a una barzelletta.

Nel 1856, quando il contrabbando di oppio in Cina arriva a più di 5 milioni di chilogrammi, le autorità di Canton cominciano a traccheggiare sui pagamenti dell'indennità sull'importazione della droga britannica, ed è di nuovo la guerra. Il pretesto è l'arresto di un gruppo di pregiudicati cinesi membri dell'equipaggio di una imbarcazione contrabbandiera, posticciamente immatricolata come inglese. Per il governo britannico è un affronto gravissimo, da riscattare con le cannoniere.

Anche questo secondo conflitto si conclude con una rapida sconfitta dei Cinesi: l'Impero si è arreso definitivamente. Oltre che nuovi porti per il commercio estero, al permesso di residenza per cittadini stranieri, il trattato di Tientsing concede agli Europei anche la piena libertà di movimento in Cina per le missioni cristiane. Chissà che la celebre frase di Marx, secondo il quale, com'è noto «la religione è l'oppio del popolo», non si presti a una lettura, molto più pragmatica, anche alla luce di questa brutta vicenda storica.

In ogni modo, benché Escobotado repuni che «il cambiamento di situazione non moltiplicò il numero dei consumatori» (Escobotado, 1997, p. 66), fondando sull'attendibilità delle dichiarazioni ufficiali fornite nel 1906 dal governo cinese che sinivano in «soli» due milioni e settecentomila il numero dei consumatori regolari di oppio, non possiamo fare a meno di segnalare l'opinione molto divergente di altri studiosi.

Insanzitutto quella di Inglis, secondo il quale

la legalizzazione produsse il rapido incremento della domanda, cui in India i fabbricanti erano pronti a far fronte: da un totale inferiore alle sessantamila casse per il 1859-60 si saltò alle quasi 90.000 di dieci anni dopo e alle oltre centocinquanta del 1879-80. E poiché non era più possibile sperare di impedire l'ingresso dell'oppio, la Cina ne trasse un

fortissimo incentivo a coltivare il papavero da cui estrarre un prodotto locale (Ingليس, 1979, p. 80).

Purtroppo i dati forniti dagli studiosi non conciliano, ma anche Pietro Stefani, in accordo con Ingليس, sostiene che con la definitiva apertura delle frontiere cinesi al commercio dell'Opio il consumo di droga ebbe una forte impennata:

il traffico passò dalle 40.000 casse del 1798, alle 180.000 casse del 1880, con un valore di 130 milioni di sterline per il tesoro di Sua Maestà Britannica. Per la Cina, invece, 120 milioni di tossicodipendenti alla fine del XIX secolo (Pietro Stefani, 1998, p. 96).

Qua è necessario però aprire una parentesi. Il lavoro di Pietro Stefani è sicuramente generoso e circostanziato, ma ho la netta impressione che a volte coi dati (a meno che non ci siano refusi di stampa) faccia un po' di pasticci. 120 milioni di opiomani alla fine dell'Ottocento mi sembrano francamente un po' troppi. Ma soprattutto quella cifra non concilia con quanto lo stesso studioso scrive poche righe più avanti, cioè che nel 1906 «si stima che 13 milioni e mezzo di cinesi, pari al 27% della popolazione maschile adulta, fumasse opio» (Pietro Stefani, 1998, p. 97). A meno di non pensare che, nei sei anni che separano la fine dell'Ottocento dal 1906, la tossicodipendenza scendesse, in caduta libera, da 120 milioni di persone a soli 13 e mezzo. Ed ho qualche serio dubbio anche intorno al fatto che questa cifra (13,5 milioni) corrisponda effettivamente al 27% dei maschi adulti cinesi del 1906; al di là del fatto che fumassero opio oppure no, nel 1906 i maschi adulti cinesi dovevano essere molti di più di 13 milioni e mezzo.

Ed ho la sensazione che nel lavoro di Pietro Stefani la parte dedicata alla Cina non sia l'unica dove i numeri sono fuori controllo. Quando, ad esempio, parla della vicenda dell'opio nell'Iran moderno, riferendosi all'entità del fenomeno nel 1955, lo studioso sostiene che «l'Iran contava due milioni di tossicodipendenti che assorbivano oltre due milioni di tonnellate di opio al giorno» (Pietro Stefani, 1998, p. 46). Ora, questo, non vorrei sbagliare, significa che in Iran ogni tossicomane consumava, quotidianamente, oltre una tonnellata di opio? Non può che trattarsi di un altro refuso. Ed è un vero peccato, perché la riflessione di Pietro Stefani si mostra in più punti ricca e circostanziata. Ma i dati, che hanno un «peso» essenziale in una riflessione sulla droga (come in qualsiasi altro ragionamento), devono essere controllati con estremo rigore. È anche valutando la fluttuazione reale del fenomeno sul piano quantitativo che si può capire come si modifica il problema droga in rapporto alle diverse scelte, legali, politiche, economiche, che vengono adottate, o possono essere adottate di volta in volta. E una leggerezza su questo piano veramente non aiuta a capire.

In ogni modo, ritornando alla Cina, sembrerebbe proprio che l'aumento di «permissività» in rapporto alla circolazione dell'opio, abbia prodotto una serissima accentuazione del fenomeno, se è vero che,

dal 1842 al 1860, quando sarà firmato il trattato di Pechino, il traffico di droga, già facilitato dagli accordi di Nanchino, avrà un ulteriore incremento, trascinando la popolazione cinese in condizioni ancora più precarie. Il missionario John Medhurst contava nel 1855 più di due milioni di fumatori rispetto a una popolazione di trecentosettanta milioni di abitanti (Margaron, 2001, p. 248).

Certo è che l'Inghilterra, la quale sperimentava direttamente, negli stessi anni, la terribile piaga dell'alcolismo, impose con la violenza e con le armi la crescita di un disastro sociale a cui i cinesi tentavano disperatamente e in ogni modo di porre rimedio. Fino a che questi non decisero, comprensibilmente, di coltivarlo «in proprio» il papavero. Se erano obbligati a consumarlo, tanto valeva guadagnarci su, piuttosto che svenarsi finanziariamente per risanare la bilancia dei pagamenti del Regno Unito.

Nel 1890, infatti, il Paese già produceva l'85% della domanda interna, minacciando di rifornire in pochi anni tutta l'Asia.

Curiosamente, solo allora il parlamento Inglese dichiara che il traffico dell'opio su grande scala è un'impresa «moralmente ingiustificabile». Nel 1838, quello stesso parlamento aveva raccomandato senz'altro di «conservare una fonte di entrate tanto importante» (Escobedo, 1997, p. 66).

È interessante notare che le ricerche svolte dalla «Royal Commission on Opium» britannica, fra il 1884 e il 1896, pervennero alla conclusione che in India, nella maggior parte dei casi, fra i consumatori di opio vi era «un uso abituale e moderato che manca di inconvenienti per la salute ed il benessere» (Margaron, 2001, p. 260). Può darsi che le cose stessero effettivamente così, ma non possiamo sfuggire al sospetto che anche quelle indagini, e le loro conclusioni, si inquadrassero nel tentativo inglese di salvarsi la coscienza, attraverso un avvallo «scientifico», per i lunghi decenni nei quali la loro politica era stata guidata solo da un cinico calcolo di interessi.

Dobbiamo convenire ancora con Ingليس, quando scrive che le guerre dell'opio furono

il più lungo tra gli episodi sordidi della storia dell'Impero britannico: e fu anche un avvertimento, che là dove sono in gioco le entrate, lo stato può dimostrarsi altrettanto avido e altrettanto privo di scrupoli di qualsiasi imprenditore. Da allora, gli stati hanno sovente tuonato denunce contro chi fabbrica e vende opio ed eroina. Ma ad insegnare a costoro il mestiere fu proprio uno stato (Ingليس, 1979, p. 85).

In ogni modo, nel 1890 si tiene a Shanghai la prima Conferenza Internazionale sull'opio, dalla quale scaturisce la prima presa di posizione ufficiale sulla pericolosità, ormai accertata, degli oppiacei. Nel 1905 il senato americano inoltra una petizione al Presidente per chiedere che la Cina non sia più obbligata al rispetto dei

vergognosi trattati che le erano stati imposti. Con il risultato, non secondario, di sedimentare nell'immaginario cinese un odio antioccidentale che, come sappiamo, non sarebbe facilmente scomparso. Nel 1906 i cinesi proibiscono il consumo di oppio, sia straniero che locale, e avviano fortissime iniziative di dissuasione e prevenzione per sanare il loro flagello.

Da quel momento la Cina promuove e realizza un programma di proibizione «sofo», basato sulla fornitura di incentivi ai contadini per riconvertire le coltivazioni e accompagnando a una strategia rivolta complessivamente alla modernizzazione economica. Allo stesso tempo venne lanciata una seria campagna d'opinione per persuadere la gente ad abbandonare l'abitudine di consumare oppio. I risultati non si fecero attendere. La produzione interna si ridusse sensibilmente e dalle 36.000 tonnellate consumate nel 1906, si arrivò alle sole 6400 tonnellate di droga circolate del 1920 (Margaron, 2001, p. 261). La vicenda dell'oppio in Cina, come si vede, rappresenta un altro dei momenti centrali della vicenda di massa della droga nel mondo moderno, e ci spinge a riflettere, assai attentamente, sull'irrecucito di questioni, di ordine sociale, economico, politico, che si addensano oggi, in modo sempre più complesso, intorno al fenomeno.

Da questo punto di vista un significato affine e pertinenti notevole avevano già rivestito le vicissitudini che accompagnarono il consumo di coca in Perù nella fase del dominio coloniale spagnolo (De Leon, 1883; Mortimer, 1901; Hemming, 1975; Antonil, 1978). Soprattutto sul terreno delle ambiguità e delle collisioni che si sono storicamente espresse fra istituzioni e droga, fra droga e Stato. Infatti, in tale contesto storico e sociale, l'uso della sostanza, che, come abbiamo avuto modo di spiegare precedentemente, fu in un primo tempo proibito, venne successivamente consentito, anche in considerazione del fatto che parte cospicua delle entrate della Chiesa provenivano proprio dalle decime imposte sulla coltivazione della pianta di coca. «Così gli indiani furono sì puniti se sorpresi a usare la coca nelle cerimonie religiose, ma ebbero il permesso di prenderla durante il lavoro, per poter resistere qualche ora in più» (Ingalls, 1979, p. 43).

È importante sottolineare ancora, insomma, ed ancor più alla luce delle vicende storiche su cui ci siamo soffermati, il fatto che l'assunzione di droga ha avuto, in rapporto alla cultura e al costume, e identicamente alle ufficiali regole economiche, politiche e sociali, una considerazione affatto univoca, che il suo consumo, la sua commercializzazione, sono stati disinvoltamente codificati, normalizzati e normalizzati anche nel pieno contesto della modernità, quali lecite e ordinarie pratiche sociali, oppure, all'inverso, interpretati e sanzionati come inaccettabili «devianze», che la circolazione della droga è stata a volte tollerata e persino incentivata con la stessa disinvoltura e determinazione con la quale è stata in altri casi duramente repressa.

### 3.12 Prodotti culturali

Analoga contraddittorietà si è espressa anche sul terreno della valutazione di caratteri culturali e persino più rigorosamente scientifico. Ai tanti «moralisti» che hanno, talvolta a sproposito, ma spesso giustamente, tuonato contro la droga, denunciando le sue disastrose conseguenze individuali e sociali, si sono affiancati i numerosissimi personaggi, e fra essi anche molti di grandissimo valore, che ne hanno, invece, sottolineato la possibile funzione liberatoria, socializzante, creativa. Nella dimensione estetica della «modernità», già molto prima della nascita delle culture «alternative» tardo novecentesche, della *beat generation* e delle sue successive propaggini culturali, com'è noto, il consumo di droga è stato variamente testimoniato, quale pratica gravida di fascinazione. Di grande rilievo da questo punto di vista è l'ampio repertorio di tracce rilevabili sul piano dell'esperienza «letteraria» (Castoldi, 1994), e nelle forme più diverse, talvolta di tipo snobistico, decadente, ma anche, e spesso contemporaneamente, realistiche «crude», violentemente introspettive. Si guardi alla scrittura di De Quincey (1975), alla profondità della sua avventura narrativa ed esistenziale, realizzata intorno alla sua esperienza di «mangiatore di oppio». Oppure si vedano gli splendori di resoconti che Baudelaire (1974) ci ha lasciato sulle sue escursioni nei «paradisi artificiali» della «canapa». E si pensi anche a quanto sia stata intensa la fascinazione e l'influenza, di carattere iniziatico, mistico o «scientifico» che la droga ha esercitato sulla creatività di tanti fondamentali pensatori e artisti della modernità: Benjamin (1975), Manregazza (1859) Burroughs (1976a, 1976b), Huxley (1980), Castaneda (1970), Leary (1976). È un elenco che potrebbe continuare veramente a lungo. E non si deve pensare che la «droga» abbia esercitato il suo influsso semplicemente in rapporto a una figura sociale di intellettuale, comunque interna ad una mentalità, ad un'antropologia e ad una sensibilità schiettamente «borghese» o «aristocratica», che restava tale anche quando si connotava in senso ideologicamente antagonista o «rivoluzionario». Le cose non stanno così. E può risultare sorprendente trovare l'esperienza della droga anche in quelle *Memorie di una figlia del popolo*, che Suzanne Voilquin, forse la più fervente femminista sansimoniana dell'intero Ottocento, scrisse per testimoniare il senso complessivo della sua lotta, in Francia, in Russia, in Egitto, in America, per l'emancipazione dei deboli, per la libertà, l'eguaglianza, per il riscatto degli operai, degli oppressi, per la piena parità di diritti delle donne.

Anche questa ragazza, dalle umilissime origini, che aveva cominciato come operaia ricamatrice, giungendo persino a laurearsi in medicina, sentì il bisogno di sperimentare, e proprio nel quadro della sua esperienza di impegno sociale e rivoluzionario, il rapporto con la droga, con l'haschisch, con l'oppio, al fine di comprendere quali significati potesse esprimere l'assunzione del «farmaco», e quali esiti potesse produrre sul modo di funzionare della mente, quali conseguenze potesse esplicare in rapporto alla percezione, al pensiero, all'interiorizzazione ed al-

l'interpretazione dell'esperienza. Anche la militante fervente, la promotrice inflessibile e determinata di tante battaglie, senza per questo abdicare al suo credo ideologico ed alla sua missione politica, cerca la droga, i suoi effetti, ed è costretta ad ammettere che «per quanto questi effetti singolari possano essere diversi per ogni individuo, tutti coloro che li hanno provati non riescono a dimenticare tali fenomeni straordinari» (Vollquin, 1989, p. 144). La difficoltà maggiore, ed anche la suggestione più intensa, che si incontra nell'indagine intorno alla droga è proprio questa, che si tratta di un dispositivo estremamente «complesso», che non si presta a essere agevolmente incasellato in uno schema rigido e definito, che rifiuta l'attribuzione di un'unica valenza, che non accetta di essere collocato in un solo e determinato contesto ermeneutico, che non ammette di essere guardato come fenomeno a una dimensione.

### 3.13 *Bisogni e funzioni: l'uomo a più dimensioni*

I numerosissimi indizi, le tracce infinite, reperibili nell'ambito della riflessione intorno alle generali caratteristiche storiche e culturali, del lontano passato come della modernità, espresse dal consumo di psicotropi, servono splendidamente a ribadire la centralità e l'importanza, nel nostro discorso, di un fondamentale concetto: che una «domanda» di droga c'è e c'è sempre stata, che essa ha riguardato i contesti storici e le situazioni sociali e collettive più diverse, ancorché le tipologie individuali più varie e differenziate. E questa domanda di droga, benché fortemente suscettibile, sul piano sociale, di intensificarsi o attenuarsi in rapporto a una serie di condizioni complessive, è comunque, in ultima istanza, espressione potenziale di un «bisogno» soggettivo, la cui possibilità di soddisfazione, in modi tecnicamente diversi, è sempre esistita (Ingils, 1979, p. 5).

Ovviamente, assumere questo presupposto di matrice «individualistica» non vuol dire affatto escludere la consapevolezza che un dato sistema di «preferenze», il quale può esprimere un carattere potenzialmente (e concretamente) universale, possa manifestarsi in forme, modi e dimensioni fortemente connessi al contesto sociale e ambientale, allo «stato» del «sistema» in cui il soggetto agisce. Da questo punto di vista non si può che convenire con Giddens (1990) quando sostiene che il terreno fondamentale di analisi delle scienze sociali non è riconducibile semplicemente all'esperienza dell'«attore individuale», né tantomeno è riducibile puramente all'esistenza di una «totalità sociale», ma deve essere inteso come l'ambito nel quale si determinano «pratiche sociali ordinate nel tempo e nello spazio». In questo senso, per dirla con Morin, considerare tutti gli aspetti «non individuali, pre-individuali, trans-individuali» (Morin, 1987, p. 186), deterministici e casuali, genetici e sistemici, biologici e culturali, etici ed estetici che condizionano l'esito comportamentale non significa affatto dissolvere la dimensione autonoma del concetto di individuo. Anzi,

nali nozioni devono contribuire a costituire il macroconcetto multidimensionale di individuo. Queste determinazioni multiple sono non soltanto compatibili col concetto di individuo, ma necessarie ad esso. Per far questo, ci occorrono dei principi metodologici capaci di mettere insieme i punti di vista che prima si escludevano, si opponevano, si gerarchizzavano tra loro, in modo che essi, senza cessare di essere antagonisti o concorrenti, divergano complementari e rivelino la realtà complessa dell'individuo (Morin, 1987, p. 187).

Può essere utile, per esemplificare, proporre un paradosso, che forse è solo apparente, prendendo in considerazione il fenomeno della nutrizione in rapporto al quale non abbiamo bisogno di dimostrare l'esistenza di una «domanda». Tutti, evidentemente, hanno bisogno di mangiare, quindi tutti sono portatori di un'esigenza di cibo, ma i modi, i tempi, le caratteristiche e la dimensione con cui essa può essere soddisfatta variano non solo da individuo a individuo, ma si rivelano anche fortemente influenzati dalle differenti caratteristiche del contesto micro e macro sociale, ambientale e culturale, storico e psicologico, materiale e simbolico, nel quale il soggetto si trova a «scegliere».

L'asceta orientale soddisfatta i suoi bisogni alimentari con poco più di un pugno di riso, una parte non trascurabile degli individui occidentali sublima le sue frustrazioni nel consumo ossessivo di cibo, nell'abuso di alimenti, nell'iper nutrizione e/o nella malnutrizione, conferendo al fenomeno dell'obesità dimensioni di massa, spesso riscontrabili, per quanto possa apparire contraddittorio, soprattutto nell'ambito delle classi più deboli e svantaggiate.

Fra queste due possibilità estreme si colloca tutta l'infinita gamma di variazioni, e/o, in un certo senso — soprattutto nel caso specifico — entro certi limiti, di «altamente funzionali» (Merton, 1968) quale, ad estremo esempio, sia detto incidentalmente, l'uso della coca nelle antiche civiltà andine (Arnao, 1980, pp. 81-85) con le quali l'uomo ha variamente risposto all'identica domanda, ha storicamente soddisfatto i medesimi, persino ineludibili, «bisogni». Proprio per questa via «si scopre, infatti, che i *bisogni* non sono altro che punti di riferimento funzionali che evidenziano la equivalenza di diverse possibilità di «soddisfaccimento» (Luhmann, 1983, p. 12).

Il traguardo a cui puntare, insomma, non è l'individuazione di un'effettività irriducibilmente aggrovigliata a una variabile esplicativa unica e determinata.

La funzione non è un effetto da realizzare, ma uno schema di senso, con compito regolativo, che organizza un ambito comparativo fra prestazioni equivalenti. La funzione designa un punto di vista specifico a partire dal quale possibilità diverse possono essere colte in un loro aspetto comune. Da questo punto di vista le singole prestazioni appaiono come equivalenti, intercambiabili, fungibili, mentre sono incomparabilmente diverse in quanto fenomeni concreti (Luhmann, 1983, p. 10).

Seguendo un filone classico di riflessione, di ambito non solo sociologico, possiamo tranquillamente ipotizzare, ad esempio, che l'uomo abbia sempre impiegato

dispositivi del genere più diverso, non solo per sperimentare «eccessi», ma anche e non secondariamente, quali valvole di compensazione, correttivi, rimedi, per rispondere ai vari e differenti gradi di «disagio» (Durkheim, 1969b, 1971; Freud, 1978) che si è trovato in passato a vivere e che si trova peculiarmente a sperimentare nella realtà moderna. Ma questi strumenti possono essere di vario tipo, avere caratterizzazione e intensità assai diverse in dipendenza di una serie estesa di cause individuali e sociali.

I comportamenti sociali, come quelli individuali, possono raramente comprendersi con una attrezzatura interpretativa monocausale, essi derivano sempre da un'estesa serie di fattori interdipendenti (Parsons, 1971). Overo, al rapporto necessario di causa-effetto, che rappresentava il modello classico di spiegazione causale si sostituisce, nel linguaggio di Weber, un rapporto di «condizionamento». Le scienze storico-sociali non possono proporsi di stabilire rigidamente e definitivamente i fattori causali di un fenomeno, la loro ricerca si situa piuttosto sul versante dell'individuazione delle condizioni che lo rendono possibile, o meglio, di un gruppo di condizioni che accanto ad altre lo rendono possibile (Weber, 1981).

È generalmente condivisa fra gli studiosi, soprattutto di ambito sociologico, l'idea che buona parte degli individui i quali vivono nelle moderne società industriali esprimano livelli considerevoli di ansia e insicurezza. Che sperimentino condizioni dal chiaro connotato anomico, generate proprio dal carattere del moderno assetto societario, connotato da indeterminatazza di obiettivi e potenziale illimitatezza delle aspirazioni individuali, «un disorientamento o una vertigine creata dall'eccessivo ampliamento degli orizzonti del possibile» (Besaard, 1988).

Altri sostengono, invece, che la nostra sia una società dello «spreco» nella quale la velocità dei mutamenti, infinitamente maggiore di qualsiasi epoca passata, sia divenuta tale da produrre in ognuno una situazione da «shock del futuro» (Toffler, 1971). Una realtà, cioè, nella quale l'avvenire si intrattiene ossessivamente nella stabilità del presente, del quotidiano, introducendovi cambiamenti i quali avvengono troppo rapidamente e in ogni caso prima che la gente sia messa in condizioni di adattarvisi.

Non è difficile rilevare come per gran parte degli individui, nelle società occidentali moderne, la nevrosi e l'insoddisfazione, vissute quotidianamente, esprimano un livello di intensità sublinabile semplicemente con qualche «droga legale»: un bicchiere di vino in più a tavola, un drink superalcolico, qualche pillola per dormire o una infinità di sigarette (Arao, 1982; Giancaspro, 1991), una per ogni momento di insicurezza, disorientamento, noia. Secondo la stragrande maggioranza degli studiosi, dei quali ovviamente alla luce della riflessione sin qui svolta non possiamo che condividere pienamente la posizione, si tratta di altrettante droghe, più o meno nocive, ancorché lecite, che hanno visto, per una complessa serie di fattori storici, politici ed economici, riconosciuta la loro cittadinanza (Brecher, 1972; Inglis, 1979, pp. 9-22; Morel, Rychen, 1995, p. 19; Scarpa, Chini, 1975; Del Favero, Loiacono, 1974; Malizia, 1997, p. 17).

Ma se ciò è vero, è del tutto logicamente possibile dedurre che, per altri soggetti, la tipologia, la dimensione, il carattere, l'intensità del disagio, o anche la loro capacità di «resistenza» nei confronti del medesimo, possa anche raggiungere un grado o una qualità tale da spingere il soggetto a cercare qualche altra, ma analoga, forma di gratificazione, di genere più o meno compensativo, attraverso l'uso di qualcuna delle diverse sostanze proibite, di quelle che oggi vengono classicamente definite «stupefacenti». Il tentativo, quindi, da intraprendere, è proprio quello di capire, contemporaneamente, perché e come, in presenza di quali fattori concomitanti, un fenomeno che ha e conserva una caratterizzazione individuale, può, ad esempio, manifestarsi socialmente con incidenza bassa e trascurabile o, di contro, può arrivare ad esprimere livelli assai elevati di diffusione e intensità sociale, caratteristiche di massa.

In modo non dissimile a come le scienze sociali hanno tentato di spiegare la dinamica di altri fenomeni collettivi, per esempio l'opzione autodistruttiva, classicamente indagata sul terreno sociologico, la quale, pur rimanendo, in ultima istanza, una scelta individuale, rivela un'incidenza, misurata sulla più ampia scala sociale, evidentemente connessa a una complessa serie di fattori «ambientali» (Durkheim, 1969a).

Anche in rapporto alla droga, quale che sia la soluzione individuale che l'individuo adotta, è evidente che la configurazione del contesto societario, ad ogni suo livello, nel quale l'individuo si trova a «scegliere», può indurre meccanismi di incentivazione, oppure di depotenziamento, può generare presupposti e condizioni che favoriscono e sollecitano una determinata propensione esistenziale e fruitiva, oppure di contro può produrre scenari e opportunità che spingono verso il suo indebolimento e la sua rarefazione. Sul terreno sociologico gli interrogativi che si pongono sono esattamente di questa natura.

In altre parole, la questione fondamentale che vogliamo affrontare qui è: perché il fenomeno «droga» assume, in epoca contemporanea, le caratteristiche e le dimensioni con cui lo conosciamo? Overo, quali sono le cause o i fattori concomitanti in rapporto ai quali esso acquisisce nelle società moderne la sua forte tendenza alla generalizzazione, il carattere di massa? In che modo si attiva e manifesta la sua insorgenza e come si articola sul territorio sociale? Come si struttura il suo meccanismo di diffusione? Perché tende a interessare soprattutto le fasce giovanili della popolazione? L'indagine di tali questioni è quanto ci proponiamo nelle pagine seguenti, concentrando, evidentemente, la nostra attenzione, soprattutto su quanto è avvenuto, negli ultimi decenni, nelle realtà sociali dell'Occidente industriale, ma provando a cogliere anche alcuni segnali iniziali che si manifestano in aree di più recente sviluppo.

### 3.14 Lo scenario contemporaneo della diffusione

Per tentare di rispondere ai diversi interrogativi che abbiamo posto è necessario partire da alcune considerazioni intorno alla concreta configurazione dello scena-

rio di diffusione delle droghe nel mondo contemporaneo. Com'è noto, esso vede prima di tutto una netta distinzione fra droghe legali e illegali. Ma questa non è l'unica distinzione da tenere presente; da diversi anni, infatti, essenzialmente in rapporto alle sostanze illecite, si incontra anche, generalmente, un importante distingo, non privo di risvolti di ordine clinico e legale, sia pur diversi da Paese a Paese, fra droghe «leggere» e «pesanti». Da questo punto di vista, le sostanze psicoattive liberamente in commercio, gli stupefacenti legali, paiono essere tali anche perché si tenderebbe solitamente a considerarle droghe leggere.

Ora, questa ripartizione, cui siamo stati tradizionalmente abituati, fra stupefacenti di tipo blando e droghe «dure», sembrerebbe essersi strutturata essenzialmente in base ad alcuni presupposti, tutto sommato abbastanza semplici (Malizia, 1991). In primo luogo il fattore della «dipendenza». L'attitudine a indurre assuefazione costituiva, infatti, un prioritario fattore discriminante per decidere dell'appartenenza di una sostanza alla famiglia delle droghe pesanti. In secondo luogo veniva considerata l'entità e la qualità delle conseguenze, in rapporto al grado di nocività fisica prodotta dall'assunzione.

Ma il meccanismo che sembrerebbe essere alla base della ripartizione non funziona affatto in modo lineare:

È evidente che tale classificazione si basa più su criteri di opportunità che su parametri scientificamente fondati: essa esclude infatti sostanze come il tabacco e l'alcol, che pur sono caratterizzate da rischi elevati, sia in termini di danno che provocano sulla salute, che di dipendenza e non interpreta la pericolosità in base all'insieme dei fattori che concretamente la determinano, come la modalità di assunzione, la dose utilizzata, lo stile di consumo (Ravenna, 1997, p. 18).

Purtroppo la configurazione del problema in base alla netta distinzione fra droghe lecite e illecite, che è a fondamento dei pur differenti ordinamenti legislativi, ha trovato adesioni sia in ambito scientifico, sia sul terreno dell'individuazione di strumenti e programmi per il trattamento delle tossicomanie e la loro prevenzione. Basti pensare che l'iniziativa intorno all'uso di tabacco e alcolici e quella riferita invece al consumo di droghe illegali, viene svolta in modo del tutto separato nell'ambito anche di organismi come l'Organizzazione Mondiale della Sanità, al cui interno operano distinti comitati internazionali al lavoro sulle due «differenti» materie.

Questo tipo di impostazione sul terreno istituzionale ha, naturalmente, avanzato, nella percezione sociale e negli atteggiamenti collettivi, il consolidarsi della reticenza ad ammettere che l'uso degli psicofarmaci, degli alcolici, del caffè e delle sigarette, sia una cosa non troppo dissimile dal consumo delle sostanze illegali. Anche nei casi in cui è stata sostanzialmente accolta l'idea che si tratti di droghe, quelle illegali vengono, in genere, considerate pericolose e «cattive», mentre quelle legali sono, invece, più «buone» e sicure.

In questi ottica ad esempio LSD è considerata una droga cattiva, l'eroina la peggiore in assoluto di tutte, l'alcol e il tabacco buone, il tè e il caffè non sono addirittura ritenute delle droghe. Distinzioni di questo genere non fanno altro che avvalorare l'idea, già così diffusa nel senso comune, che le conseguenze più drammatiche derivino soprattutto dalle droghe illegali... (Ravenna, 1997, p. 18).

La qual cosa è palesemente falsa se si considera che il numero delle morti per cancro ai polmoni, inequivocabilmente connesso al fumo di tabacco, e quelle per cirrosi epatiche e altre patologie direttamente derivanti dall'abuso di alcolici, è infinitamente più elevato della percentuale di vittime derivanti dall'assunzione di stupefacenti. Scrive Giorgio Pietrostefani:

Oggiorno 140 milioni di americani fanno uso di alcol e 50 di tabacco. Nel 1986 l'alcol è stato indicato come un fattore concorrente nel 10% degli infortuni sul lavoro, nel 40% dei tentativi di suicidio e nel 40% dei decessi per incidenti d'auto (circa 46.000 all'anno). Vengono stimati in 18 milioni i cittadini americani considerati alcolisti. I costi per l'abuso di alcol per la società ammonterebbero a 100 miliardi di dollari l'anno. L'alcol è stato indicato come causa diretta di morte per 80/100 mila persone e fattore concorrente in altre 100.000 morti. Simili le statistiche per il tabacco: 320.000 persone morirebbero prematuramente ogni anno perché consumatrici di tabacco (Pietrostefani, 1998, p. 131).

Questa la realtà dei dati, sostanzialmente confermata da tutte le fonti disponibili, e analoga a quella riscontrabile, con alcune variazioni, in altri contesti sociali, non solo dell'Occidente.

Da notare che, in confronto ai danni provocati dalle droghe legali, le conseguenze sulla salute derivanti dall'assunzione delle droghe illecite si rivelano infinitamente meno gravi.

Sempre negli USA

secondo il National Council on Alcoholism, soltanto 3.562 persone sono morte nel 1985 a causa di uso combinato di droghe. Questo ed altri dati mostrano che i danni provocati dalla marijuana e dall'eroina sono pallida cosa a confronto di quelli provocati dall'alcol e dal tabacco (Pietrostefani, 1998, p. 131).

Naturalmente, non si può escludere che il relativo «contenimento» del danno sociale, che si registra in rapporto alle droghe illegali, possa dipendere anche dal fatto che, in rapporto a queste, vige il regime di proibizione. Non è in base alla valutazione della relativamente scarsa entità dei guasti sociali prodotti, oggi, dalle droghe illecite, insomma, che può ritenersi automaticamente convalidata, in relazione a queste droghe, una prospettiva integralmente «liberista». A parere di Marcella Ravenna, infatti

la disponibilità è generalmente considerata una causa importante dell'iniziazione in grado di influenzare gli stili di consumo adottati in una certa area geografica, in un dato pe-

riodo. È facilmente verificabile da chiunque che quando una droga è sul mercato in grandi quantità e ad un prezzo molto contenuto il suo consumo aumenta inevitabilmente (sono molte di più le persone che ne iniziano l'uso, se ne consuma di più e aumenta il numero di coloro che ne abusano). La scelta di una particolare droga avviene molto spesso proprio in base alla sua disponibilità: si tende in altre parole a far uso di ciò che è facilmente ottenibile e aumenta la probabilità che la persona ne possa intraprendere l'uso (Ravenna, 1993, p. 166).

Di contro, non c'è dubbio alcuno sul fatto che il regime di proibizione favorisca la fortissima lievitazione dei prezzi, per tutte quelle sostanze vietate dalla legge, permettendo alle organizzazioni criminali di accumulare enormi profitti. Ma i crimini li hanno sempre realizzato grandi fortune attraverso il delitto, con i furti, le estorsioni, le truffe, le rapine, la ricettazione, gli omicidi, e la legge non è mai riuscita a impedire completamente questi fenomeni. Non per questo si chiede che i divieti e le norme che penalizzano tali delitti vengano aboliti. Come scriveva nel 1820, Chu T'sun sottocancelliere alla Grande segreteria dell'Imperatore cinese Tao Kwang, discutendo come affrontare l'epidemia dell'oppio che contagiava il Paese:

La legge che proibisce alla gente di fare il male si può paragonare alle dighe che impediscono alle acque di straripare. Se qualcuno, adducendo il fatto che le dighe sono vecchissime e parzialmente fuori uso, le facesse abbattere, quali parole saprebbero descrivere le conseguenze di quell'ondata impetuosa, di quell'eccesso che tutto distruggerebbe? (Inglis, 1979, p. 72).

C'è qualcosa di profondamente autentico, persino sul terreno propriamente epistemologico e sociologico, sul piano relativo al ruolo sociale delle istituzioni, alla generale funzione della legge, in questa frase di Chu T'sun, intrisa di saggezza confuciana. Un'idea che vede il vincolo sociale legittimo, non come strumento orientato ad una completa soluzione della contraddizione, ma semplicemente quale attrezzatura che opera per controllare gli scompensi, per contenere lo squilibrio.

Non penso, ovviamente, che basti appellarsi all'antica sapienza orientale per capire la natura, vecchia e attuale, dei problemi e individuare i modi per affrontarli. Sto solo tenendo, ancora una volta, di riflettere su un terreno astratto e paradigmatico su un piano logico e teorico, persino paradossale, senza dare assolutamente nulla per scontato. Credo che procedere in questo modo sia importante ed essenziale, credo sia l'unica metodo a nostra disposizione per capire un po' di più su un tema la cui complessità è forse solo una metafora della complessità generale delle cose, della vita, della società, del mondo.

In questo senso, cosa ci vieta di pensare, per esempio, che la tragedia dell'alcol e del tabagismo, di cui abbiamo mostrato alcune cifre abbastanza indicative, non possa spiegarsi anche alla luce della completa «dicetta» di cui oggi godono queste droghe, fattore che potrebbe aver concorso e concorrere all'estensione del loro bacino di utenza? Può essere un indizio il fatto che semplicemente l'aumento del di-

scredito in ambito collettivo, la crescita spontanea della «sanzione» sociale verso il fumo, per esempio, attraverso l'obbligo delle scritte intorno alla loro nocività sui pacchetti di sigarette, abbia prodotto, negli ultimi anni, prima negli States, poi in Europa, una notevole contrazione del consumo? Per quanto riguarda il tabagismo, ad esempio, va certamente ricordato che solo dal 1973 l'OMS ha ammesso il fatto che la nicotina provoca dipendenza. Ciò nonostante il tabacco non compare nella sezione delle droghe che producono assuefazione e il suo consumo non è sottoposto ad alcun vincolo o controllo legale.

Questa scelta viene giustificata unicamente in base all'argomento dell'esiguità degli effetti di alterazione prodotti sul sistema nervoso dalla nicotina, trascurando del tutto il fattore della dipendenza e i gravissimi problemi che genera sulla salute della collettività. Il punto chiave che viene solitamente ommesso è che il tabacco, fin da quando arrivò dal Nuovo Mondo, si è rivelato uno dei farmaci più efficaci e funzionali, per accompagnare ed assecondare le logiche «produttive» della società contemporanea e per lenire i livelli di «disagio» che esse ineluttabilmente ingenerano in rapporto all'esistenza degli individui.

Forse è proprio questa la ragione prioritaria dello stupefacente successo del tabacco nella modernità occidentale e non: si tratta di una droga che non compromette la «produzione», anzi, per certi aspetti si mostra proprio quale efficace meccanismo «produttivo». Si può usare in ufficio, in fabbrica, alla guida, per puntellare le pause, oppure mentre si svolge, contemporaneamente, più o meno qualsiasi attività. Nelle modalità caratteristiche del suo uso occidentale, non ha effetti dirompenti o compromissori sull'attività del cervello, non riduce la lucidità psichica e l'efficienza del lavoro, anzi secondo alcuni l'accresce, ed ha, inoltre, storicamente espresso una discreta attitudine a funzionare come utile supporto per governare l'ansia, lo stress, le insicurezze della vita contemporanea.

È interessante notare che il fumo di tabacco (così come il consumo di peyote), il quale esprimeva, nelle antiche civiltà precolombiane, una spiccata attitudine a funzionare come collante comunitario, simbolico, rituale, solidaristico — il fumo delle cerimonie divinatorie, il *calumet* che circola durante la riunione degli anziani, la «sacra pipa» della pace (Alice Nero, 1986) — acquisisce, nella tradizione europea, un significato del tutto diverso, che pur conservando taluni caratteri conviviali, si configura anche e non secondariamente, quale pratica solitaria, strumento per accrescere, in isolamento, la concentrazione e l'energia, meccanismo che può utilmente convivere e coesistere con l'impegno professionale. È importante mettere in risalto questa trasfigurazione funzionale, in virtù della quale talune consuetudini, che nella dimensione primigenia e originaria agivano come pratiche collettive rivolte a cementare la coesione sociale, tecniche per favorire l'«integrazione», possono divenire, trasportate in un diverso scenario culturale e societario, consuetudini assai più neutre, dal carattere anche chiaramente individualistico, manifestandosi pure quali attitudini dal forte connotato anonimo.

In questo senso il tabacco, nella nostra civiltà contemporanea, si mostra come

un efficacissimo meccanismo «produttivo», una splendida «droga per il lavoro» (per lo svago), un po' come lo era la coca nella società incaica. Anche per questo, forse, le persone lo cercano di buon grado, anche per questo il tabacco alla gente serve e piace. Sarti e industrie, dal canto loro, ci lucrano da sempre, e la nocività della sostanza (peraltro chiara e manifesta soltanto sul lungo periodo) riguarda unicamente la personale salute del consumatore e non si segnala in termini di devianza, violenza o allarme sociale. In altri termini, il fumo di tabacco non impedisce alla gente di lavorare, di produrre, di rispettare le regole sociali, anzi probabilmente fornisce agli individui un discreto aiuto per riuscirci. E non spinge le persone ad adottare comportamenti sociali, illeciti o criminali, per procurarsi le dosi, anche perché la sostanza è legalmente in vendita a prezzi molto accessibili.

Solo da pochi anni la discussione sulla nocività del tabacco ha avuto un serio approfondimento, anche e non secondariamente in rapporto a una più esatta e completa valutazione dei costi sociali, che poi vuol dire, non secondariamente, dei costi che questa pratica di massa scarica sullo Stato Sociale. In altre parole, il dibattito e l'iniziativa in senso dissuasivo si sono intensificati esattamente quando l'aumento delle conoscenze scientifiche sulle reali conseguenze, in termini di danni e di malattie, derivanti dal consumo di sigarette, hanno posto la società davanti alla concreta valutazione degli oneri di vario genere che essa sopporta in rapporto a questa consuetudine lecitamente di massa.

Ciò nonostante, la discussione e la sensibilità sociale sviluppate sul tema non hanno ancora pienamente e conseguentemente influenzato i criteri con cui l'Organizzazione Mondiale della Sanità, come abbiamo visto, classifica la sostanza. Stessa contraddittorietà si riscontra, in sede OMS, quando si parla di alcolici. Anche in questo caso, nonostante che gli effetti psicoattivi della sostanza siano di estrema evidenza, e benché le patologie derivanti dall'abuso di alcool siano nettamente superiori a quelle prodotte dal consumo di diverse droghe illegali, esso non è sottoposto ad alcun controllo.

In altre parole i criteri di classificazione, usati in rapporto alle diverse droghe, non hanno la benché minima rispondenza con alcun omogeneo criterio di coerenza e logica valutativa, essi risultano dalla trasfigurazione sul terreno normativo e giurisprudenziale, nonché nell'ambito del senso comune, di principi di accettabilità e di ripulsa storicamente determinati, unicamente connessi alle culture, alle compatibilità economiche e produttive, agli usi, alle tradizioni prevalenti nelle diverse realtà sociali. Regole e criteri casuali, contraddittori e caotici, spesso legati anche ad arbitrarietà e superficiali considerazioni intorno alla «pericolosità sociale» di certe sostanze, del tutto estranei a una riflessione comparativa sui danni provocati dal consumo degli psicotropi «leciti», che trovano la loro giustificazione unicamente nella memoria, nelle tradizioni, nelle consuetudini, e per molti versi nella tutela di forti interessi economici, legali, e forse in qualche caso anche illegali.

Per molti aspetti anche la distinzione fra droghe leggere e droghe pesanti, in base ai parametri del danno sulla salute e della capacità di indurre assuefazione,

ormai stabilmente insediata nell'opinione collettiva, sembra rientrare in una logica abbastanza vaga e discutibile. In ogni caso è questo il terreno classificatorio e categoriale divenuto di uso corrente, sulla scena contemporanea, ed è questo il linguaggio con quale ogni annuale analisi sulla droga ha dovuto necessariamente fare i conti: nocività e dipendenza, alte o basse, leggere o pesanti.

Si tratta di due variabili che sembravano definite e per certi versi anche misurabili, in virtù delle quali, per esempio, risultava assai semplice assegnare la cannabis (marijuana e derivati) alla classe delle droghe blande e l'eroina e certe amfetamine «caritive» (cioè una larga parte), alla categoria delle sostanze pesanti.

Ma, sulla base dei parametri che abbiamo indicato, già in passato risultava abbastanza difficile assegnare la giusta collocazione a diversi tipi di altre sostanze stupefacenti, per esempio quelle di genere più marcatamente «sintetico» — ma anche di origine naturale — come certi *allucinogeni* (Hoffer, Osmond, 1967; Cohen, 1972; Axton, 1978; Hofmann, 1994), segnatamente l'LSD, e, da un lato differente, la stessa «cocaina» (Ashley, 1976; Arno, 1980). Per queste sostanze il fattore della «dipendenza» fisica sembrava non manifestarsi chiaramente; e, riguardo agli effetti derivanti dal consumo di allucinogeni, sebbene parese acclarato il rischio di gravi danni al sistema nervoso, nel caso di sovradosaggi o continuate massicce assunzioni, si disponeva di un repertorio di dati assai scarso intorno alle loro conseguenze di lungo periodo (Olfvenstein, 1977, pp. 100-03).

In ogni caso gli allucinogeni, sia nella tipologia «chimica» dell'*acido*, che in quella «naturale» dei funghi, del peyote, della mescolina (De Bold, Leaf, 1967; Schultes, Olmann, 1973; Ott, 1976; Samorini, 1995), se si esclude un considerevole successo popolare fra gli anni Sessanta e Settanta durante la fase che si definisce della «rivoluzione psichedelica» (Leary, 1994, pp. 97-103), sembravano più o meno, fino al principio degli anni Novanta, confinati in una nicchia di consumo relativamente elitaria, con marcate connotazioni di tipo «controculturale», a carattere intellettuale e/o «iniziativo» (Pivano, 1977; Racionero, 1978), prevalentemente interna a circoli dalla propensione in senso creativo, artistico, sperimentale, psichedelico (Wells, 1980; Stafford, 1983) e/o generalmente «alternativistico», sia pur in un senso diverso (per quanto concomitante) e meno caratterizzato in chiave «anti» di quanto non fosse, ad esempio, per il consumo di cannabis.

È importante, a questo proposito, ricordare come la droga sia anche e in tutti i sensi, uno snodo importantissimo nell'ambito delle ricerche che hanno dato vita, a partire dagli anni Cinquanta, ai diversi filoni di nuova elaborazione in campo psicologico e psichiatrico. È in quella fase che Bateson individuò negli squilibri e nelle patologie che affliggono il sistema familiare il quadro contestuale in cui emergono quelle manifestazioni compensate del comportamento (Bateson et al., 1977) che spesso conducono all'assunzione di droga. La risposta elaborata dai più radicali fautori di un nuovo approccio — Laing e Cooper — è che bisogna «superare» la famiglia. Allo stesso tempo si usano gli allucinogeni nel contesto dell'azione curativa (Abramson, 1959). Il terapeuta stesso, ritornando un po' sciamano, usa la droga

come farmaco, attrezzo, strumento per agevolare la costruzione di un particolare contesto percettivo e dialogico, o per accedere a una più complessa dimensione comunicativa (Kafka, 1992, pp. 64-92). E queste ricerche si incrociano in più punti con esperienze di tipo estetico ed artistico di matrice contro-culturale. Non è un caso che proprio grazie a Gregory Bateson, il poeta Allen Ginsberg, leggendario guru della beat generation, fece nel 1959 la sua prima esperienza con l'LSD presso il Mental Research Institute di Palo Alto. Del resto la California in quel periodo fu per molti versi l'epicentro della sperimentazione psichedelica. Suggestonati dalla testimonianza di Huxley, che aveva provato l'LSD già nel 1955 promouvendone la diffusione, fra i migliori, cioè gli individui pronti per quell'esperienza e sollecitati dalle diverse iniziative attivate dagli scienziati della zona, molti creativi si misero sulle tracce di Ginsberg. L'uso di droghe allucinogene, infatti

si diffuse soprattutto nei circoli d'avanguardia, tra intellettuali, artisti e scienziati: toccò, per esempio, agli scrittori Anaïs Nin e Christopher Isherwood, al futurologo Herman Kahn, allo psichiatra Stanley Cohen, all'editore Henry Luce (che possedeva *Time* e *Life*) a sua moglie Clare Booth Luce (Margaron, 2001, p. 297).

Ma l'adepto più famoso della religione lisergica fu Gary Grant. Il celebre autore comunicò al mondo la sua esperienza con un eumasiatico racconto giornalistico. La sensazionale intervista venne concessa durante la lavorazione del film *Operazione sottoveste*, incentrato sulle vicende di un sottomarinò «rosas» (Stevens, 1988). Ma in ambito accademico la cultura psichedelica avrebbe trovato in Timothy Leary, professore di psicologia clinica ad Harvard, il suo mitico alliere. Leary, insieme a Richard Alpert, docente di pedagogia, e Walter Pankhe, giovane ricercatore di teologia, attivò un intenso programma di esperienze allucinogene con i pazienti. Le sedute e gli incontri si svolgevano nell'ambito degli ordinari programmi scientifici della prestigiosa Università. Nel 1962, però, il consiglio di facoltà mise in discussione i suoi metodi: i «viaggi» allucinogeni con i malati non potevano essere riconosciuti come accettabili percorsi terapeutici o scientifici. L'anno dopo sia Leary che Alpert furono buttati fuori da Harvard. I due non se la sarebbero data per vinta. La loro predicazione in favore delle droghe che «espandono la conoscenza e aprono la mente» avrebbe costituito, alla metà degli anni Sessanta, il fulcro della contro-cultura giovanile che dal Village di New York, dall'Haight Ashbury di San Francisco, sarebbe approdata in tutti gli States e poi in Europa. Ma già allora, fra gli stessi teorici della psichedelica si segnalava un'importante polemica. Queste nuove attrezzature chimiche, seppure fossero autenticamente in grado, come molti sostenevano, di amplificare la percezione e stimolare l'acquisizione di nuovi e più alti livelli di conoscenza, erano veramente un'esperienza alla portata di chiunque? Se l'acido, assunto da uomini di scienza, intellettuali maturi e responsabili, poteva esercitare la sua funzione liberatoria e creativa, quali conseguenze avrebbe potuto invece avere la

sua diffusione nell'ambito di masse giovanili «immature», preda di disaggi e insicurezze di ogni genere e sprovviste di un'adeguata preparazione per effettuare esperimenti psichici così discompenti? Il più critico fu Roszak: a suo parere un'attrezzatura scientifica così delicata andava impiegata con grandissima cautela, poiché essa, «nelle mani di un bambino o dell'uomo di fatica del laboratorio, diventa un giocattolo che può produrre solo una sorta di barbara e superficiale attrazione» (Roszak, 1971, p. 177). Il suo punto di vista non era semplicemente espressione di un atteggiamento esclusivo o snobistico, le sue parole avevano, in questo caso, anche un concreto significato in rapporto ai rischi reali che correva la gente, insomma non erano prive di ragioni molto «serie». Non furono pochi, infatti, in quegli anni, gli hippies che si ritrovarono in ospedale col cervello scombussolato, a volte per sempre, dopo l'assunzione di un dosaggio sbagliato o semplicemente in seguito a un viaggio «cativo», fatto di deliri e incubi inimmaginabili. In ogni modo, la rivoluzione psichedelica si sarebbe presto trasformata in un colossale affare per la malavita che ne avrebbe approfittato per prendere in mano il business mettendo sul mercato droghe più tradizionali, come l'eroina. In un tempo molto breve i santuari dell'utopia hippie divennero ricoveri per tossicomani. E i giovani non sarebbero stati, come sognava Leary, il nuovo grande soggetto storico di una profonda rivoluzione interiore e sociale, di una trasformazione dell'individuo e dei suoi rapporti con gli altri. Purtroppo, una fetta cospicua delle giovani generazioni sarebbe diventata un utile bacino di consumatori, una clientela affezionata della mafia. La psichedelica avrebbe fallito il suo ambizioso obiettivo. Il progetto lisergico era troppo avanzato, pericoloso e di difficile gestione, per poter riuscire a divenire vero e proprio programma ampio di comportamento collettivo, cultura autenticamente di massa. Il fenomeno LSD, nella sua fase matura, avrebbe visto di nuovo il suo confinamento in una nicchia iniziatica ed elitaria.

Non meno complessa e controversa è stata la vicenda contemporanea della cocaina (Basile, 1972) in rapporto alla sostanza, infatti, un peso considerevole e rilevante avevano esercitato le diverse testimonianze, a partire soprattutto da quella, sia pur, come abbiamo visto, assai controversa, di Freud, che sembravano conferire a questa droga un relativo grado di legittimazione, davenimento. L'eventualità di farne un uso relativamente cospicuo e continuato senza particolari conseguenze in termini di compromissione della salute fisica e mentale (Freud, 1995, pp. 145-50). Sebbene nei circuiti «contro-culturali» classici, soprattutto a partire dagli anni Sessanta, passasse un certo pregiudizio verso la cocaina, considerata droga aggressiva, individualistica, violenta, *speed*, insomma «droga del sistema» (Bianco, 1974; Armano, 1980, p. 126), sostanza «fascista», quindi, dal carattere antitetico all'ideologia dolce, solidaristica, *soft*, a tratti bucolica, che costituiva la cornice entro la quale si collocavano, come «droghe verdi», l'erba e tutti i derivati della canapa (Blumir, 1974b; Jervis, 1976; Gerosa, 1976; Armano, 1978). In ogni modo, per entrambe queste categorie di sostanze dall'incerta identità si preferiva, nonostante l'insicura ri-

spondenza ai criteri e «parametrici» principali di classificazione, la collocazione, oserci dire per principio, ma si sarebbe rivelata in seguito abbastanza giustificata, nella classe delle droghe «dure».

La massiccia espansione del consumo di *newe*, registrata fra la fine degli anni Settanta e gli anni Ottanta, fra l'Europa e gli USA, ha ulteriormente stimolato la produzione di studi e ricerche, fornendo elementi di comprensione e conoscenza intorno alla sostanza e ai suoi effetti, sulla scala individuale e sociale, in quantità e qualità assai più cospicue (Lee, 1976; Phillips, Wynne, 1980; Kleber, Gavin, 1987; Dackis, Gold, 1988; Bruno, 1991; Lakosky, Galloway, White, 1992).

L'assunzione di cocaina in determinate quantità e in determinati modi, ha mostrato in maniera inequivocabile le sue conseguenze «devastanti», sul piano fisico e forse ancor di più comportamentale. La crisi d'astinenza, sebbene qualitativamente diversa (Araño, 1980, p. 59) sul piano biologico e chimico da quella derivante dal deficit endorfinico indotto dal consumo di oppiacei (Blumit, 1976; De Maio, Scieghi, Mellado, 1976; Ritenhouse, 1977; Weil, Rosen, 1983), può manifestarsi in forme psicologiche e fisiche addirittura più violente, e il danno all'organismo derivante dalla sua massiccia assunzione, può risultare estremamente grave.

Ma anche su questo terreno, con l'analisi attenta delle diverse tipologie sociali dedite al consumo della sostanza, si manifesta una forte connessione fra il rapporto che si istituisce con la sostanza e la generale assunzione di determinati modelli culturali e di comportamento, concezioni dell'esistenza e stili di vita (Ray, 1978; Di Cristofano Longo, 1981; Bandini, 1983). Come dire che la consuetudine all'assunzione di cocaina da parte del top manager o dell'affermato professionista, per fare solo un esempio eclatante, per quanto ovvio, si manifesta con una caratterizzazione distinta e assai peculiare e produce, nei fatti, una gamma di comportamenti sociali di genere assai diverso da quelli riscontrabili fra gli strati marginali e subculturali deprivati al medesimo «vizio» (Young, 1971). Si trattava di un fattore, di un «segnale», e possiamo pure dire di un banale indizio, che, forse, avrebbe dovuto essere analizzato e considerato con molta più attenzione. È proprio in questa dimensione, infatti, che si sarebbero evidenziati i fenomeni più caratteristici e distintivi della psicropatia negli anni a venire.

La comparsa delle metanfammine (Malizia, 1993), soprattutto di quelle a caratterizzazione «empatogena» (Adamson, 1986; Metzner, Adamson, 1992; Saunders, 1995; Bolelli, 1996), la struttura e il peculiare assetto delle loro nicchie fruibili, rappresentano, in questo senso, un indizio fra i più interessanti, come vedremo, dello stadio e delle caratteristiche che l'evoluzione del fenomeno ha raggiunto nelle sue ultime fasi. L'analisi delle loro modalità di consumo e del loro ambito di diffusione sembra fornire ulteriori conferme all'ipotesi riguardante la possibile espressione di un mutato quadro categoriale e sociologico.

### 3.15 Dall'anti-élite alla massa

La considerazione di questi presupposti risulta oltremodo importante se si considera che i criteri che sovrintendono ai meccanismi di diffusione e consumo delle droghe, in epoca moderna, sembrano, pur con alcune significative differenze, essere riconducibili per diversi aspetti a quelli che guidano classicamente l'affermarsi della propensione fruibila di altri prodotti e beni di consumo e le loro relative «mode». Vogliamo, infatti, ribadire che, in questa parte del nostro lavoro, rivolgeremo la nostra attenzione alle droghe considerandole alla stregua generale di «merci», pur senza mancare di approfondirne, come vedremo, la loro specificità in termini immaginari e simbolici. Vogliamo chiarire che ci occuperemo solo di sfuggita della vasta e importante problematica relativa alla struttura dell'offerta, cioè al grande tema del «traffico» e delle sue strategie internazionali, intorno al quale esiste una vasta e approfondita letteratura (McCoy, 1973; Arlacchi, 1988; Kaplan, 1992; Becchi, Turvani, 1993; Becchi, Rey, 1994; Labrusse, Koutozis, 1996; Cusano, Innocenti, 1996), per concentrare la nostra attenzione sulla strutturazione della «domanda» (Morel, Rychen, 1995, pp. 19-21) e delle peculiarissime dinamiche che informano i modi del consumo. In questo senso è importante sottolineare che anche per gli stupefacenti sembrano essere all'opera dispositivi di imitazione, consumo vistoso, *trickle effect* ecc., che sovrintendono al meccanismo generale di diffusione (Ragone, 1974, 1983), i quali, evidentemente, si declinano in modi e forme variegate in rapporto alla diversa configurazione delle realtà sociali, ai meccanismi di mobilità, all'assetto della stratificazione (Ragone, 1968) e alle diverse e più o meno consistenti dinamiche di evoluzione dei sistemi sociali. In questi termini, non è azzardato individuare un meccanismo di «discesa» anche nel percorso a tappe e stadi che, come abbiamo più volte rilevato, caratterizza il ciclo di diffusione sociale degli stupefacenti.

Ma a differenza di quanto accade per altri beni di consumo di carattere primario o secondario, essenziale o voluttuario, la discesa della propensione fruibila «massificazione» della moda, nel contesto contemporaneo, non si determina solo e necessariamente in modo corrispondente o coincidente alla stratificazione e gerarchia tradizionale degli status sociali, come, per molti aspetti, era avvenuto, in passato, anche per la droga. In altre parole l'élite che attiva originariamente la «tendenza», che lancia la «moda», non è detto debba necessariamente essere rappresentata da individui o gruppi appartenenti a classi o ceti generalmente posti nelle zone più alte della stratificazione sociale, in base a criteri unicamente di carattere reddituale o generalmente economico. Questo modello di interpretazione del fenomeno può rivelare una sua più tradizionale efficacia esplicativa in rapporto alla situazione ottocentesca, dove alla dimensione del borghese pasciuto e dell'intellettuale snob (in ogni caso non avulsa da fenomeni di disagio e espressione di una «complessità» che indagheremo), che si deliziano delle gioie dell'*hashisch*, dei derivati del papavero, del laudano, della cocaina, fa da contraltare la situazione del

proletariato urbano, che, oltre a essere storicamente devastata dalla piaga del consumo di alcolici e superalcolici, intraprende progressivamente anche la consuetudine del consumo di queste stesse sostanze, forse proprio attraverso il dispiegarsi graduale di un meccanismo di imitazione del comportamento di ceti superiori. Per non parlare del successo strepitoso che, in queste fasce di popolazione, come abbiamo visto, riscosse la «discesa» dell'etero, anche in conseguenza del suo costo sensibilmente più basso, rispetto alle altre «droghe». In ogni modo, ritornando al contesto del consumo contemporaneo, osservando, cioè, il fenomeno su una scala cronologica più circoscritta, e interrogandoci ancora sul meccanismo di diffusione, sulla modalità che governa la «discesa» dell'attitudine fruttiva, da gruppi ristretti di «iniziatori» fino all'impatto su più ampi segmenti della realtà sociale, bisogna dire che la distinzione di questi microsistemi di soggetti «innovatori» può anche declinarsi sulla base di caratteristiche complesse, di genere pur sempre sociologico, benché non rispondenti agli ordinari parametri economici, di potere, mediante i quali si struttura e si «costruisce» solitamente la stratificazione (Alberoni, 1967a); ovvero, tale distinzione pare manifestarsi solitamente su un terreno che possiamo definire più genericamente di tipo culturale.

Potremmo dire che, nel contesto contemporaneo, il meccanismo di affermazione relativo a certi peculiari fenomeni di consumo, inquadrabili in una sfera a forte connotazione dissipativa-ludico-trasgressiva, sembra assecondare la configurazione di una sorta di infrastrutturazione sociale, una scala trans/generarchica, un certo qual genere di «pseudostratificazione ideologica», che si definisce su basi non solo e non tanto economiche, reddituali, di potere, ma di tipo più generale e diversificato, derivanti da una complessa connessione di fattori generazionali e antropologico-culturali (Ragone, 1985, pp. 23-24).

Una «transtratificazione» costruita sulla base di presupposti ideologici, immaginari e quindi comportamentali, che vede al suo vertice un sorta di *élite simbolica* capace, attraverso complessi meccanismi, di esercitare la sua complessiva funzione, per usare una classica espressione della Communication Research, di *opinion leadership* culturale (Katz, Lazarsfeld, 1968). Evidentemente, nella elaborazione della «proposta» culturale possono essere raccolti e riaborati indizi e reperti provenienti da qualsiasi ambito sociale, in dimensione territoriale e diacronica. Si pensi al carattere di *vernacolo* espresso da mode «alternative» (almeno al loro apparire) come l'arredamento rustico, la musica folk, l'abbigliamento povero (Ragone, 1985).

Non si tratta di casi poi così rari, anzi, sembra proprio che le élite, le soggettività sociali destinate o preposte ad attivare quella che è stata chiamata la «pulsione di moda» (Baudrillard, 1989), ovvero le «personalità carismatiche del consumismo» (Olson, 1965), abbiano una particolare predilezione alla riscoperta, alla rigenerazione, o semplicemente al riciclaggio di reperti primitivi. Una tendenza nella quale si manifesta ciò che Morin ha chiamato «la ricerca dell'*arké*», la quale non investe solo gli ambiti più caratteristici della moda, ma anche i territori più proble-

matici della sensibilità estetica, si pensi al filone dell'arte primitiva, al naïf, al tribalismo, ai neocraismi di ogni genere: «C'è un equivalente artistico dei blue-jeans, dei vecchi maglioni, dei velluti, delle vecchie credenze, grazie alle quali l'élite si differenzia dalle masse attingendo all'*arké*» (Morin, 1985, p. 233).

La stessa cultura della droga nell'Occidente moderno, a ben vedere, si è strutturata proprio partendo dal recupero di un immaginario sociale, di una memoria antropologica di motivi comportamentali, dalle chiare origini arcaiche (Eliade, 1975; Harner, 1973; Leary, 1971), di provenienza esotica e per taluni aspetti, pretesi e non, «popolarità».

Interessante, da questo punto di vista, è la riaborazione di alcuni frammenti di culture «altre», pretecnologiche e preindustriali, in virtù della quale la droga viene presupposta come dispositivo di ricostruzione dell'armonia perduta, di una sapienza antica e di una coesione comunitaristica e spirituale (Mc Kenna, 2001), contrapposta alla separatezza cinica, all'anomia, al disagio indotto dalla civiltà moderna. La consuetudine *antica* della droga, quale peculiare dispositivo di alterazione della mente (Bereta, Garro, 1971; Furst, 1972; Bisio, 1976; H. Jones, M. Jones, 1977a e b) si propone cioè come strumento per difendersi dalla falsa comunicazione dei media contemporanei e come via per attivare le «autentiche comunicazioni della coscienza» (Pivano, 1965 pp. 42-45). Con questa filosofia di esotismo primitivistico, che rifiuta la modernità evocando un «farmaco» primitivo quale rimedio per sanare le bruciate del progresso, la cultura contestatrice e giovanile, in molti casi, ha elaborato e proposto un punto di vista e un atteggiamento complessivo che insieme all'acqua sporca, le distorsioni e gli eccessi dello sviluppo, i guasti della società «matura» adulta, ha buttato via anche il bambino, cioè, «il corpo dell'eredità occidentale; e questo nel migliore dei casi, in favore di tradizioni esotiche che comprendevano solo marginalmente, e, nel peggiore, in favore di un caos inferiore dove i dicasteri o i dicotro anni della loro esistenza non ancora formata vagano come atomi nel vuoto» (Roszak, 1971, p. 178).

Emblematica, in questo senso, è la «poetica» che si riabora intorno alla tradizione del fungo mesicano *peyote* delle antiche civiltà azteche. Immaginato quale emblema di una cultura e di un'identità sociale rivolta alla ricerca iniziatica e spirituale. Trascurando non solo il fatto, pur ampiamente conosciuto, che quella consuetudine fosse generalmente appannaggio di una élite sacerdotale la quale deteneva il controllo anche sul consumo della «carne di Dio», come veniva chiamato il fungo allucinogeno, concesso al popolo solo in determinate occasioni e cerimonie rituali, ma anche che quelle stesse società, fino al tragico impatto con l'Occidente, conservavano il proprio equilibrio, costruivano la loro armonica coesione, sulla base del sacrificio sistematico e del cannibalismo di migliaia e migliaia di persone. Vittime macelate, sul vertice piatto delle tante piramidi mesoamericane (Harris, 1984, pp. 97-125), da quegli stessi sacerdoti dediti all'allargamento della loro «area di coscienza», per usare il linguaggio della *beat generation* (Ginsberg, 1965; Leary, 1976), mediante l'uso della mescolina.

Una rigidissima regolamentazione che, va ribadito, era del resto applicata, come a qualsiasi altro comportamento, anche al consumo di coca caratteristico delle antiche civiltà teocratiche delle Ande (Garlasco Inca De La Vega, 1977). L'assunzione della «pianta divina» era

senza dubbio totalmente disciplinata, come lo era ogni cosa nell'impero degli Inca. Tuttavia all'arrivo degli Spagnoli, con il sistema governativo incaico gettato nel caos completo, gli indiani comuni, talde di mezzo le restrizioni ufficiali, si diedero in massa all'uso della coca. Gli Spagnoli ne ampliarono le piantagioni, ne controllarono la vendita e nel giro di pochi anni molti ci si arricchirono (von Hagen, 1993a p. 106).

Circostanza, questa, che ci permette di richiamare, ancora una volta, i termini generali, che abbiamo ampiamente indagato e su cui rifletteremo ancora, di una possibile relazione esistente fra l'attivazione in dimensione di massa del consumo di droga e le fasi e i meccanismi di accelerazione, rapida, violenta, simultanea, dei processi di mutamento sociale.

### 3.16 *Devianza familiare*

Più direttamente in rapporto al meccanismo contemporaneo di diffusione delle droghe vi è un'altra importante considerazione da sviluppare. Prescindendo dal carattere delle «sanzioni» ufficiali, e dalla varia tipologia degli interventi (Ben-nett, 1990; Pepino, 1991; Caizzi, 1996) che i diversi assetti normativi nelle varie Nazioni hanno applicato, applicano, ipotizzano di adottare, verso i consumatori o i mercanti di droga, tale considerazione è relativa alla qualità e all'intensità della condanna o dello stigma, della tolleranza o della pratica accettazione, che l'opinione pubblica manifesta concretamente verso coloro che fanno uso di determinate sostanze stupefacenti (Young, 1971). Insomma, bisogna prendere in considerazione anche il giudizio che intorno a una particolare droga *effettivamente* si nutre nell'ambito dell'immaginario di massa e nelle sue diverse segmentazioni, il quale può anche essere differente o relativamente indipendente dalla valutazione intorno alla medesima che risulta codificata su un terreno più specificamente legale.

Il fatto sul quale concentrare l'attenzione è che il mondo occidentale moderno, con la creazione dello «spazio pubblico» del dialogo e del confronto collettivo, con l'apertura democratica di un territorio di libertà di pensiero e comportamento al quale teoricamente tutti possono accedere, con la creazione, cioè, di una «società civile» di massa, automaticamente pluralizzata, sempre più estesa, mentre, le agenzie sociali all'opera sul terreno della proposta culturale, religiosa, ideologica, comportamentale, moltiplica cioè i dispositivi e i meccanismi di «influenza» sociale.

La differenziazione culturale e comportamentale, rispetto ai modelli sociali prevalenti e dominanti, non è più automaticamente riprovata come avveniva in passato; la diversità, il dissenso, smettono di essere «rester» da combattere sempre e in ogni modo. L'offerta di messaggi si amplifica e si articola, sul terreno ufficiale e convenzionale, come su un piano informale e «sotterraneo». E la stessa comunicazione *underground*, la proposta culturale «alternativa» finisce comunque e in vario modo per ottenere *audience* e «cittadinanza» anche nell'ambito dei canali di comunicazione tradizionali e istituzionali, oltreché per il loro tramite.

In un qualsiasi sistema pluralistico, i giornali, la radio, la televisione, Internet, persino la scuola, non veicolano semplicemente i messaggi condivisi dalla società ordinaria e regolare, i valori convenzionali di un dato sistema, ma anche, più o meno inevitabilmente, quelli della società trasgressiva, antagonista, ribelle, diversa, s-regolata, non fosse altro che per la necessità che hanno *zitti* le agenzie comunicative e culturali di stare «sul mercato». Se qualcuno decidesse di rinunciare a interloquire con gli ampi bacini di utenza «irregolare» che esistono sulla scena collettiva, se un apparato sceglesse di tagliare tutti i canali di comunicazione con questi pezzi, non irrilevanti, di società, finirebbe semplicemente per offrire un vantaggio e una rendita di posizione alla concorrenza. Insomma, è anche grazie alla spaventosa espansione del circuito mediologico, e alla sua «obbligata» pluralizzazione, che i vertori di socializzazione collettiva si moltiplicano e si complessificano enormemente.

Da questo punto di vista può non apparire provocatoria l'affermazione in virtù della quale oggi, nella mentalità collettiva, anche di genere conformista, si assiste a fenomeni, sia coerenti sia paradossali, di «istituzionalizzazione» o di «presa d'atto», verso determinate fenomenologie «devianti», che sottendono un atteggiamento collettivo verso specifici comportamenti, il quale può anche discostarsi, più o meno decisamente, dagli indirizzi espressi intorno ai medesimi fenomeni dal sistema legale.

Prendiamo il caso del consumo degli «spinelli» di marijuana e hashish, il quale viene ormai considerato, anche da gruppi e soggetti sociali portatori di mentalità conformista o di un punto di vista conservatore, un fenomeno in qualche modo di carattere «ordinario» che non esprime più un reale contenuto sanzionabile di «devianza» (Pistolini, 1995, p. 118). Al di là del possibile definirsi, in queste fasce di opinione pubblica, di una più articolata analisi del fenomeno e della relativa conseguente rielaborazione del giudizio che ne deriva, questo mutamento di atteggiamento viene sollecitato, se non altro, data la vastissima diffusione del fenomeno, anche dalla difficoltà per il portatore del punto di vista tradizionalista a classificare come devianti amici o congiunti di vario genere.

Quella del fumatore di spinelli non è una soggettività «alttra», distante, estranea e radicalmente differente rispetto all'insieme della comunità sociale, come può relativamente esserlo il «gruppo» degli eroinomani duri, per esempio. Gli «spinellari», i *marijuana smokers*, costituiscono un'area di società che

vive generalmente una regolare dinamica relazionale, rappresentano un segmento sociale costantemente e ordinariamente in rapporto, nella sfera familiare, scolastica, lavorativa, con il resto della società. Potremmo dire, nel linguaggio di Blau, che la caratterizzazione, tipicamente, inevitabilmente e ordinariamente trasversale dei fattori di «eterogeneità» fra il gruppo dei fumatori di spinelli e quello dei non fumatori, il loro coefficiente di intersezione sociale, reso ancora più alto e ineluttabile dal fatto che i fumatori sono in gran parte giovani che vivono con le rispettive famiglie, finisce per agire in qualche modo, sia pur parziale, come fattore di contenimento delle possibili dinamiche di disintegrazione (Blau 1977).

In altre parole, sebbene non confortato da un consenso sul terreno istituzionale autentico (persino nella liberale Olanda il consumo di droga leggera, sia pur largamente tollerato, non è legale), il cittadino europeo è (forse con diverso entusiasmo) quello americano, sembra essersi persuaso che l'uso degli spinelli è da considerarsi una consuetudine quasi accettabile, un piccolo, normale, ineluttabile, peccato veniale.

Nell'immaginario di massa un meccanismo analogo, solo per certi aspetti e soprattutto di misura infinitamente più ridotta, si è attivato in rapporto all'eroinomane, il quale - sia pur senza godere assolutamente della tolleranza sociale del suo comportamento, e senza aver minimamente ottenuto il «riconoscimento» e la legittimazione tacita, oggi tributata a quegli stessi *martiana smokers* (Goode, 1970) così stigmatizzati in passato - è anch'egli una figura relativamente «storizzata», che gode ambigualmente di una sua peculiare e paradossale «cittadinanza». Tale «cittadinanza», sia pur in una situazione esistenziale devastante, funziona in qualche modo da meccanismo che opera sul terreno della costruzione identitaria, agendo come dispositivo culturale (Cornacchia, 1980, 1983; Curcio, 1983), fosse solo quale involucro di «protezione» che agevola e giustifica la pressoché totale de-responsabilizzazione del tossicodipendente verso una gamma estesa e implicita di obblighi sociali, come le splendide sequenze cinematografiche di *Trainspotting* (Welsh, 1997a) hanno lucidamente mostrato, offrendoci uno spaccato fenomenologico, vorrei dire dall'«interno», del mondo degli eroinomani.

Da questo punto di vista bisogna capire che il consumo di «ero», la carriera di tossicodipendente, è anche una scelta, non priva di una sua «razionalità», che si declina esattamente in rapporto a un'analisi, a una valutazione, a un giudizio di valore, intorno ai modelli esistenziali, alle forme di vita, che le nostre società propongono ordinariamente agli individui. Il lungo monologo fuori campo con cui comincia il film merita di essere trascritto per intero, può essere assai utile per capire di cosa stiamo parlando:

Scelgiete la vital Scelgiete un lavoro, una carriera! Scelgiete la famiglia, scelgiete un maxitelevisore del cazzo, scelgiete lavatrice, macchina, lettore CD e aparisatore elettrico. Scelgiete la buona salute, il colesterolo basso e la polizza vita. Scelgiete un mutuo a

tasso fisso, scelgiete una prima casa, scelgiete gli amici. Scelgiete una moda casual, e le valigie in tina. Scelgiete un salotto in tre pezzi, a rate, e ricopritelo con una stoffa del cazzo. Scelgiete il *fat da te* e chiedetevi chi cazzo siete la domenica mattina. Scelgiete di sedervi sul divano a spappolarvi il cervello con i quiz, mentre vi ingozzate di schifezze da mangiare. Alla fine scelgiete di marcare, di tirare le cuoia in uno squallido ospizio, ridotti a motivo di imbarazzo per quegli stronzetti viziosi ed egoisti che avete figliato per riempiarvi. Scelgiete un futuro! Scelgiete la vital! Ma perché dovrei fare una cosa così? Io ho scelto di non scelgiete la vita. Ho scelto qualcos'altro! Le ragioni? Non ci sono ragioni. Chi ha bisogno di ragioni quando ha l'eroina? La gente pensa che si tratti di miseria, disperazione, morte, merdate del genere, che pure non vanno ignorate, quello che la gente dimentica è quanto sia piacevole. Se no noi non lo faremmo. In fondo non siamo mica stupidi? Almeno non fino a questo punto, e che cazzo? Pendete l'orgasmo più forte che avete mai provato, moltiplicate per mille. Neanche allora ci siete vicini. Quando ti *buchi* hai una sola preoccupazione: *farti*. E quando non ti buchi, di colpo, devi preoccuparti di tutto un sacco di cazzate: non hai i soldi? Non puoi sbonzarti. Hai i soldi? Bevi troppo. Non hai una passera? Non scopi mai. Hai una passera? Rompe le palle. Devi pensare alle bollette, a mangiare, a qualche squadra di calcio di merda che non vince mai, ai rapporti umani e a tutte quelle cose che non contano nulla quando hai una sincera e onesta tossicodipendenza. L'unico svantaggio, perlomeno lo svantaggio più grosso, è che devi sciopparti una serie di stronzi che, magari mentre si ingozzano di birra e di whisky, ti dicono: «Neanche moro mi avvelenerai il corpo con quella merda, con tutte quelle schifezze chimiche. Neanche moro!» Oppure: «Tutte le occasioni che avevi, figliolo, le hai butate via, figliolo. Per riempirti le vene con quello schifo.» Di tanto in tanto persino lo ho pronunciato le parole magiche: mai più, basta con questa roba. Voglio uscire una volta per tutte!

Non c'è che dire il reperto è veramente di estremo interesse, se lo si indaga con attenzione vi si possono trovare quasi tutti gli elementi fondamentali che si addensano, persino sul piano teorico, attorno alla questione eroinomane ed al problema della tossicodipendenza.

Intanto, viene lucidamente evocato un chiaro livello di «razionalità», un ragionamento e persino un «calcolo», che è palesemente sotteso alla scelta della dipendenza. Esso si propone come derivante da un peculiare ordinamento, nella scala di preferenze e di valori posseduta dal «rossico», che è del tutto negativo, che è radicalmente alternativo, rispetto a quello che, pur fra mille possibili differenziazioni, si esprime, in ogni caso assai più omogeneamente, nella grande massa degli individui «regolaris».

Persino l'idea di generare dei figli, la tendenza alla riproduzione biologica, viene densa come uno spreghevole tentativo di «rimpiazzarsi». È evidente, in questo senso, che se un tale punto di vista dovesse acquisire una egemonia, dovesse conquistare una prevalenza negli orientamenti collettivi, la società sarebbe minacciata dal rischio di estinguersi, prima di ogni altra cosa. E infatti, in *Trainspotting*, non ci sono mai bambini. Tranne un poppante che muore di fame nella culla, perché la madre, in «viaggio» da giorni con la «roba», si è completamente scordata del bim-

bo, dimenticandosi persino di allattarlo. Noi sappiamo che questa pulsione di morte nell'universo sociale dei tossici è, in realtà, meno generalizzabile di quanto si creda. Benché parecchi ci lascino la pelle, soprattutto da quando è in giro l'AIDS, le statistiche ci dicono che, dopo i 30-35 anni, la gran parte di essi «rientrano» nella società regolare, cominciano a lavorare, stipulano il mutuo prima casa e tirano su anche dei marmocchi.

Quasi che la «scelta» dell'eroina si configurasse come una delle possibili modalità, più o meno razionali, di gestione di un intervallo esistenziale, cioè, di quel lunghissimo parageggio preoccupazionale che la società post-industriale destina, in epoca contemporanea, ai suoi giovani membri. In ogni modo, la filosofia esistenziale che i tossicodipendenti adottano e propongono non può che essere interpretata, all'esterno del loro microcosmo, come una forma di rifiuto radicale, netto e sprezzante verso le forme di vita, i modelli di costume e comportamento, le scelte esistenziali, intrapresi dalla grande maggioranza delle persone. Non c'è da stupirsi che intorno alla figura del tossico si addensino in dimensione sociale un fortissimo sentimento di riprovazione, di ripulsa, di condanna.

Da questo punto di vista, la sanzione sociale nei riguardi del «tossico» rimane ancora elevatissima, anche e non secondariamente in relazione alla «molestia» tipica dei suoi comportamenti, alla inevitabile e caratteristica vocazione all'illegalità, alla tendenza più o meno spinta all'assunzione di atteggiamenti di tipo criminale (Balloni, Guidicini, 1981; Barbero Avanzini, 1981; De Leo, 1982; Cancrini, 1971; Randone, 1973). Eppure, anche questa figura si è, per certi aspetti, «routinizzata» istituzionalizzando il suo status, e incarnando una tipologia familiare e caratteristica nell'attuale paesaggio metropolitano e non.

Nell'opinione comune, soprattutto dopo l'esplosione del fenomeno AIDS, la figura dell'eroinomane pur conservando, per molti versi comprensibilmente, l'immagine della trasgressività e della minaccia per i valori e l'ordine sociale, coi quali storicamente veniva identificata la figura del «drogato», non veste più soltanto l'abito dell'«everistività», si è anche moltissimo «clinizzata», subendo, nella realtà oltre che nella percezione di massa, un processo di generale medicalizzazione. L'atteggiamento dell'eroinomane non è più soltanto percepito in termini antagonistici al sistema di vita dominante (Fiedlowsky, 1983), egli non è più solo un pericoloso «ribelle», è considerato anche, e a volte soprattutto, uno sventurato da curare e da assistere.

Insomma, l'immagine dei drogati più tipici della scena occidentale contemporanea, quelli del boom economico, della contestazione, in realtà ha subito da tempo nella percezione collettiva una forte trasfigurazione.

Il fumatore di hashish e marijuana non è certo più lo stesso «drogato» di un tempo, perché «lo sanno tutti che è un bravo ragazzo» che, tutto sommato, va a scuola, lavora, si sposa e mette al mondo dei bambini. L'eroinomane, dal suo canto, non è più soltanto il pericoloso eversore della morale, verso il quale rivolgere il rifiuto e la condanna. In quanto espressione di un problema sociale rico-

nosciuto, in quanto individuo malato e bisognoso di cure, egli si è ritagliato una nicchia diversa nella percezione collettiva. Come si fa a puntare l'indice su un individuo affetto da un così grave malanno? Forse non tutti i «regolari» la pensano in questo modo, ma questo punto di vista ha un suo peso crescente. In altre parole, le due figure più caratteristiche della moderna devianza di massa da psicattivi in Occidente hanno finito, almeno in un certo senso, per ottenere - i fumatori di marijuana in ampie fasce di società regolare, gli eroinomani in aree molto più ristrette - una sorta di vaga legittimazione delle proprie peculiarità inclinazioni, dalla codificazione spontanea di una «dinamica oggettiva» dei bisogni sociali.

Per questa via entrambe le tipologie hanno anche, in una certa misura, smarrito quella che era una sorta di tradizionale e perversa attrattiva, hanno perso quasi completamente fascino ribelle, carisma contro-culturale, aura antagonista: la prima delle due figure perché è definitivamente stata «accettata» dalla società conformista, almeno nei fatti, se non nella giurisprudenza, è stata «integrata» nel mondo ordinario; la seconda perché, questa almeno è la convinzione abbastanza diffusa, finirà rapidamente per integrarsi anche essa in una corsa di ospedale (nella migliore delle ipotesi), cioè per definire compiutamente la sua nuova identità sociale in senso clinico e patologico, prima e più ancora che deviante e trasgressivo.

Le tipologie che ancora sfuggono a questa sorta di implicita «convezione» sociale, probabilmente perché si collocano in una zona di frontiera, fuori e dentro di essa - ci verrebbe da dire i più autentici «drogati» di questo secolo di millennio - sono da una parte il cocainomane (e in forme diverse il consumatore di crack, o il piantafantominomane, il coatto di periferia che va a *Rotpunkt*), autentica figura di devianza violenta e socialmente disrompente, anch'essa però di complesso etichettamento in quanto espressione non della negazione «ideologica» dei valori dominanti, ma della loro esasperazione parossistica; dall'altra parte e forse con ancora maggiore intensità, il consumatore di ecstasy, portatore di una sollecitazione estremamente complessa, partecipe fino in fondo nichilisticamente della società e del suo tempo, ma anche, nello stesso tempo, ambigualmente critica e negativa verso il «sistema», seppure in una forma peculiare, la quale però, anch'essa, per pro-dursi, non rinuncia, come vedremo, a «godere», fino in fondo, delle possibilità che esso gli offre.

### 3.17 La discesa delle nuove droghe

L'MDMA venne sintetizzata da un gruppo di ricercatori americani impegnati a svolgere la loro ricerca sugli «stati di coscienza», verso la fine degli anni Settanta. L'annuncio della sua scoperta fu fatto da Alexander Shulgin nel 1980. Per una certa fase venne semplicemente usata da diversi psicoterapeuti nell'ambito delle loro ricerche e attività sperimentali, documentate in vari simposi e convegni scientifici

(Merzner, Adamson, 1992, p. 7). Ma nel 1985 la DEA inserì anche la nuova molecola nell'elenco delle droghe e sostanze illegali. Nel frattempo il «mercato» si era già appropriato della formula e le pasticche di quella che possiamo già chiamare *ecstasy* cominciano a fare la loro discreta circolazione negli Stati Uniti. Nel giro di pochi mesi la nuova «moda» venne importata nel Vecchio Continente, insieme ad alcuni motivi di «comportamento», soprattutto di carattere «estetico» e musicale. Il resto è storia dei nostri giorni. Il mercato comprese rapidamente le possibilità diffuse della nuova sostanza e essa divenne rapidamente un prodotto di largo e «ordinario» consumo per fasce ampie e articolatissime di popolazione prevalentemente giovanile.

L'*ecstasy*, cominciando a girare nei primi party, organizzati «segretamente» nei grandi depositi abbandonati, *warehouse*, di S. Francisco e Los Angeles, aveva rapidamente attraversato l'oceano, divenendo un dispositivo essenziale, un aspetto semplicemente centrale, nella nuova *ecstasy* *house*, che si affermava nell'ambito delle tendenze giovanili emergenti (Caramiello, 1995, pp. 71-72). Non è un caso forse che l'*house-music* americana, sbarcata sulle rive del Tamigi, sia stata prontamente ribattezzata *acid-house*.

È in questo quadro che si delinea e prende forma una vera e propria cultura del *new-party* (Pardo, 1997, pp. 89-92), mentre il filone musicale e di costume si articola e si ramifica nel *garage*, nella techno, nell'*underground*, nell'*hard-core*, nel *junkie*, flirtando anche in alcune «zone» di frontiera culturale con alcune propaggini di derivazione *hip-hop*, divenendo anche, in molte occasioni, elemento portante della colonna sonora delle TAZ, le famose «zone temporaneamente autonome» dell'anarchismo elettronico di ispirazione *cyberpunk* (Bey, 1993), e interagendo, sia pure in forma contraddittoria e incerta, con tutta una serie di momenti precisi a vario titolo del complesso filone *new age*. Non è un caso forse che, per esempio in Italia, sulla scia di certe esperienze californiane di ispirazione ideologica naturista, i primi party *acid-house*, i quali erano né più né meno che delle feste dell'*ecstasy*, avessero un taglio, forse anche ironicamente, ecologico: niente alcolici, solo succhi di frutta e acque minerali.

In questa complessa ramificazione culturale, l'*ecstasy* occupa la posizione di dispositivo dai multiforme potere unificante. Il consumo di «Adam» sembra quasi identificare, generalmente, un determinato, ma assai complesso, atteggiamento culturale e di comportamento, le cui variegate caratteristiche strutturali costituiscono importanti fattori di riconoscimento e ricomposizione nell'ambito di un vasto e differenziato arcipelago antropologico.

La più intensa e amplificata percezione del corpo (Adamson, 1986), la disposizione alla socialità, una forte sollecitazione sul piano sensuale e sessuale, la funzione liberatoria verso la danza, l'accentuazione della sensibilità e dell'atteggiamento generalmente creativo, che sembrano connotare peculiarmente il consumo di MD-MA (e di tutte le varie e sempre nuove molecole affini che giungono sul mercato), ne fanno un veicolo generale di «socializzazione» a una nuova cultura giovanile

emergente, assumendo nei fatti, pur senza naturalmente sostituirlo o estinguerlo, il significato sociologico che aveva avuto, nell'ambito delle precedenti culture «alternative», a partire dagli anni Sessanta, la *cannabis* coi suoi rituali e meccanismi di «trasmissione culturale» (Becker, 1963). Raggiungendo un livello di potenza diffusa di massa e una forza simbolica che, a parte una momentanea impennata alla fine degli anni Sessanta, l'LSD e le altre sostanze psichedeliche non erano, in rapporto alle attuali dimensioni del consumo giovanile di *ecstasy*, mai riuscite a raggiungere.

Per comprendere le ragioni che hanno permesso la rapida affermazione, in dimensione di massa, delle metanfetanine nel mondo giovanile europeo ed americano, è necessario preliminarmente tentare una spiegazione dei motivi per i quali un analogo successo non aveva arreso a quegli psicotropi chimici di tipo «psichedelico» negli anni precedenti; questi infatti, dopo la «fiammata» soprattutto statunitense degli anni Sessanta, avevano conosciuto un sostanziale declino a livello della propensione di massa al consumo, e, pur insediandosi come prodotto «marginale» in determinate nicchie fruibili, talvolta anche significative, erano stati letteralmente surclassati dal vero e proprio culto popolare della marijuana. Per tentare una spiegazione dobbiamo risalire un momento a quella infrastruttura ideologica di cui abbiamo parlato in precedenza e alle sue caratteristiche identificative.

Il ciclo di consumo delle droghe, in epoca contemporanea, si è sempre caratterizzato per il fatto di essere inizialmente intrapreso da gruppi di riferimento «elitari»; si tratta, come abbiamo già indicato, di élite non propriamente e non necessariamente caratterizzate in senso classico, alla cui identificazione il concetto di «élite trasgressiva» e del dissenso può ancora utilmente contribuire (Alberoni, 1964, 1967b). Solo in tappe successive la consuetudine all'assunzione di stupefacenti tende a diffondersi in maniera più o meno consistente verso strati più ampi del corpo sociale, soprattutto nell'ambito delle nuove generazioni. In questa «discrasia», naturalmente, il fenomeno incontra, oltre al consenso di vari e via via differenti target di utenza, anche una serie di ostacoli e impedimenti della natura più diversa, da quelli direttamente legati alle proibizioni istituzionali e sociali a quelli connessi all'acquisizione di una differente «reputazione» (Emier, Reichert, 2000, pp. 159-61), cioè alla compromissione e all'inquinamento dell'immagine individuale, professionale, di status, che il consumatore subisce agli occhi dei non assuntori di droga. In tal guisa il bacino di utenza della droga si ristruttura e riorganizza, mano a mano, attraverso una dinamica di progressiva «selezione» che, paradossalmente, può anche coincidere con la sua espansione quantitativa.

È all'opera, in altre parole, un peculiare meccanismo di «retroazione», simile a quello che agisce in rapporto a qualsiasi altra forma di consumo, in virtù del quale, quando più la «moda» si afferma nell'ambito esclusivo di una élite, tanto maggiori sono le possibilità che una stratificazione «inferiore» tenda ad adottarla in chiave imitativa. Ma, nella misura in cui questo avviene, la moda, smarrendo il suo carattere di «distinzione», tende quindi ad essere abbandonata dal gruppo di ver-

tice che l'aveva lanciata e comincia, conseguentemente, a perdere fascino anche per la stratificazione immediatamente inferiore che l'aveva fatta propria precisamente nell'obiettivo di assumere, imitare un comportamento del gruppo di riferimento. Nel frattempo, però, la medesima moda ha già compiuto una ulteriore tappa in discesa, verso un ulteriore strato, collocato ancora più in basso nella scala della «distinzione» (Ragone, 1968, 1974).

Ma nel corso dell'effettuazione di questo slalom, come spesso accade, un modello di comportamento e di consumo subisce anche il destino di spogliarsi progressivamente dei suoi significati — peculiari, nel nostro caso, delle sue sovra-determinazioni culturali e ideologiche — per divenire, man mano che la discesa si compie, consuetudine sempre più «neutra», pratica sociale sempre più scevra di significati simbolici, fino a divenire ripetizione meccanica di usi e procedure dal carattere addirittura totalmente vuoto di rimandi di qualsiasi genere, fino al punto di trasformarsi in una «manifestazione» di carattere quasi «isterico». Pensiamo ad esempio a un adeiro con la foglia di *ganja* attaccato sul parabrezza del camionista, il quale è un accanito o occasionale fumatore di marijuana (ma potrebbe anche addirittura non esserlo affatto) però, in ogni caso, non darebbe mai un passaggio a un capellone autostopista perché odia «quei fottuti fricchettoni drogati che passano la giornata a perdere tempo e fumare spinelli».

In altre parole, da un certo punto in poi, la propensione di massa al consumo di droghe si autonomizza dal meccanismo che aveva attivato il suo ciclo di diffusione, si sgancia dal *medium* che aveva in origine veicolato il suo messaggio, si separa dall'orizzonte (contro)culturale, dal quadro valoriale alternativo, che aveva servito il suo processo di insediamento nel comportamento giovanile collettivo, per divenire semplicemente un'abitudine, un gusto, una consuetudine di massa, priva di particolari riferimenti simbolici e significati ideologici. Insomma, se la vicenda dei «movimenti» ci offre, come vedremo ancor meglio in seguito, un utile scenario per la comprensione del *modo* attraverso il quale la droga arriva nei suoi primi cicli di diffusione ai suoi potenziali bacini di utenza, la persistenza, e addirittura l'amplificazione del fenomeno, nelle fasi successive, indipendentemente dal suo *medium* originario, ci stimola, ci suggerisce e ci impone di interrogarci, anche e ancora più a fondo, sulle possibili *ragioni* di base, sugli altri, vari e più generali, fattori di influenza e condizionamento che eventualmente concorrono a sollecitare la domanda di droga nel mondo giovanile.

### 3.18 *Droga e giovani: l'alternativa funzionale*

Abbiamo visto, almeno nei suoi aspetti essenziali, quali siano le dimensioni e i caratteri peculiari coi quali il fenomeno droga si manifesta in epoca contemporanea. La riflessione sin qui svolta ci ha mostrato uno scenario moderno del consumo estremamente articolato e complesso, nel quale da un lato sembrano sopravvivere

e riproporsi, sia pure in forme nuove, alcuni dei tratti che il fenomeno possiede nella sua dimensione antropologica, universale e diacronica, dall'altro lato, invece, si rivelano specifici aspetti, quantitativi e qualitativi, intrinsecamente connessi all'attuale organizzazione della società. Tali aspetti ci rappresentano lo scenario in una luce profondamente diversa, nuova e singolare, rivelandoci le specifiche e significative determinazioni che lo contraddistinguono nel contesto della contemporaneità.

In questo senso, fra i fattori distintivi che si sono evidenziati, uno di quelli principali è certamente costituito dalla prioritaria tendenza espressa oggi dal fenomeno droga a interessare soprattutto le giovani generazioni. In altri termini, se «la droga della modernità» possiede, come abbiamo visto, una globale e articolata caratterizzazione, che distingue la sua presenza sulla scena societaria dalla, pur complessa, vicenda storica degli stupefacenti nella dimensione sociale arcaica e premoderna, fra i fattori che strutturano questa specificità va certo e non secondariamente rimarcato il fatto che la droga trova oggi, proprio nelle fasce di età giovanili, i suoi bacini di utenza privilegiati, aree fruibili enormemente più ampie di quelle riscontrabili nelle altre fasce generazionali. Si tratta di un elemento che non può essere trascurato, esso è tutt'altro che marginale nell'economia della nostra riflessione e, come vedremo, sarà anche in seguito osservato da diverse angolature, ma è importante già ora provare a comprenderne il peculiare significato rivolgendovi un momento di attenzione e riflessione specifica.

Da questo punto di vista, va detto che l'analisi del meccanismo di diffusione, nei termini in cui è stata già proposta, ci fornisce alcuni elementi conoscitivi utili anche a indagare le possibili motivazioni che sono alla base del manifestarsi del fenomeno nella nostra epoca, con le sue determinate caratteristiche in riferimento al comportamento delle nuove generazioni.

È opportuno sottolineare, cioè, che l'analisi del ciclo di consumo in termini di effetto «discesa», può fornire, anche in questa direzione, proficui strumenti interpretativi, favorendo, per esempio, anche il tentativo di comprensione delle ragioni per cui gran parte dei consumatori di droga, persino i tossicomani, per i quali il regolare svolgimento del *rickle effect* risulta compromesso e ostacolato dalla situazione di «dipendenza», smettono di drogarsi intorno ai trent'anni, cioè quando i modelli di comportamento «dissidenti» da cui erano stati influenzati durante la lunga fase di «parcheggio» pre-occupazionale, cui l'Occidente industriale costrinse parte ampia delle giovani generazioni, finiscono di esercitare la loro influenza, in concomitanza con l'individuazione di nuove ragioni, lavorative, neo-familiari, «incompatibili con quelle che li avevano portati alla droga» (Morel, Rycken, 1995). La qual cosa, sia detto incidentalmente, pare essere clinicamente confermata dalla conclusione di *Trainspotting*, opera già di culto nel contesto della cinematografia della droga, il cui protagonista, acquisiti, più o meno e in un modo o nell'altro, gli strumenti, le risorse per vivere una comoda esistenza da «regolare», non esita un istante a sceglierla, confessandosi, in modo affatto paradossale, di non desiderare

altro che questo. Potrà apparire improprio l'uso che facciamo di questo riferimento «letterario», di questo reperto squisitamente interno all'ambito della *fiction*, nel contesto di una riflessione che si vuole scientifica. Ma siamo convinti che, pur continuando ad affinare, come deve fare, la sua strumentazione metodologica e formale, la scienza sociale è destinata a conservare anche da questo punto di vista la sua complessità, è destinata cioè ad essere ancora a lungo un territorio di «frontiera» sistemica, un orizzonte disciplinare al limite fra immaginazione e metodo, o per dirla con Lévinas (1987) al confine fra letteratura e scienza. E non è escluso che proprio in questa liminalità, irriducibile, come lo è l'agire umano del resto, a qualsiasi schema, meccanico e prevedibile (Popper, 1985, p. 27), si riveli uno dei tratti più dinamici della sociologia, destinato a spingere la sua evoluzione e il suo futuro in quanto scienza.

Possiamo tornare a *Trainpolling*. Chi ha letto il libro, e più ancora chi ha visto la pellicola, sa che la storia si conclude con una colossale fregatura, una «sola» che il giovane tossico protagonista del film non esita a rifilare ai suoi cosiddetti amici. Dopo aver portato a termine, insieme a loro, un pericoloso *business*, la vendita di una grossa partita di droga, il nostro eroe decide, nella miglior tradizione, di bidonare i suoi sodai, e di appropriarsi di tutto il guadagno senza dividerlo con nessuno.

Si tratta di un «tradimento» che rappresenta uno spartiacque definitivo, che segna l'abbandono senza rimpianti di una cultura e di una «comunità». Sentite come commenta il suo gesto, mentre si allontana tranquillamente con la valigia piena di danaro:

Perché l'ho fatto? potrei dare un milione di risposte tutte false. La verità è che sono carino. Ma questo cambierà, io cambierò. È l'ultima volta che faccio cose come questa. Metto la testa a posto. Vado avanti, rigo dritto. Scelgo la vita. Già adesso non vedo l'ora. Diventerò esattamente come voi. Il lavoro, la famiglia, il marito/te sore del cazzo, la lavatrice, la macchina, il CD e l'apricatale elettrico. Buona salute, colesterolo basso, poizza vita, mutuo prima casa, moda casual, valige, salotto di tre pezzi, *fat da te*, telequiz, schièzze nella pancia, figli a spasso nel parco, orario d'ufficio, bravo a golf, l'auto lavata, tanti maglioni, Natale in famiglia, pensione privata, esenzione fiscale. Tirando avanti, lontano dai guai, in attesa del giorno in cui morirai.

Si tratta solo di un «racconto» immaginario, certo, riferito peraltro a una singola storia. Il fatto è che quasi la totalità dei tossicodipendenti compiono una parabola esistenziale esattamente di questo genere. Cioè lasciano la droga, generalmente superata la soglia dei trent'anni, proprio quando riescono, in un modo o nell'altro, a dotarsi degli strumenti per acquisire un ruolo e assurgere a delle responsabilità, interiorizzando concretamente, in tal modo, delle ragioni per vivere, che si rivelano incompatibili con le motivazioni che li avevano portati alla droga (Morel, Rycken, 1995, p. 38). In ogni caso, queste considerazioni, insieme al contenuto del reperto letterario, utile, interessante e suggestivo, che abbiamo preso in

esame, ci forniscono solo ulteriori spunti per sottolineare l'eventuale funzione, sul terreno dell'equilibrio esistenziale e sociale, del dispositivo droga quale possibile «alternativa funzionale» (Merron, 1983).

In questo senso, però, la tesi in virtù della quale la forte prevalenza del consumo di droga fra i giovani sarebbe essenzialmente da attribuire alla loro scarsa «percezione del futuro», che li porterebbe ad avere «una relativa attenzione per le conseguenze delle loro azioni» (Morel, Rycken, 1995, p. 37), può essere solo relativamente accolta. Essa, proposta in questi termini, può, certo, fornire dei parziali strumenti esplicativi, ma solo e prevalentemente in riferimento a quegli ampi settori di nuove generazioni che vivono condizioni di disagio e marginalità e/o che rivolgono le loro preferenze verso droghe «cattive», tendendo così a «schiacciare» la loro esistenza sul presente proprio perché nutrono scarse speranze intorno alla loro futura *performance* individuale.

Più in generale, invece, la propensione giovanile nel senso qui descritto può essere meglio indagata anche in riferimento alla vera e propria «catastrofe» generazionale del XX secolo (Morin, 1963b, p. 168), un'epoca nella quale, dissolti persino la memoria di quei riti sociali di iniziazione che avevano fornito in epoche arcaiche ai giovani la sicurezza del passaggio nella società adulta, alle nuove generazioni ciò che viene offerto è, in una parte ampia e migliore dei casi, un ciclo di «formazione» dagli esiti controversi (Statera, 1977) che, se da una parte può essere considerato indizio di ulteriore espansione sulla scala storico-evolutiva del fenomeno «neorentico», dall'altra finisce troppo spesso per coincidere semplicemente con lo spazio dilatato e deformato di una «ininterminabile adolescenza» (Bly, 2000; Gallino, 1978 p. 179), percepita in modo ancor più disagevole in quanto vissuta da giovani individui che, grazie ai media, alla scuola, alle logiche sofisticate della socializzazione contemporanea, hanno conseguito anche una «precoce adultizzazione». Fra la realtà fenomenologica, per diversi aspetti fondata, costituita dal sentirsi molto precocemente adulti, e la realtà materiale che li condanna, il più delle volte, a un ciclo lunghissimo di dipendenza familiare e sociale e di mancanza di autonomia, si incunea uno fra i più importanti fattori di disagio che la modernità ha creato fra le nuove generazioni.

Date queste premesse, risulta più agevole cogliere e comprendere il tratto più marcato e genuino, la natura più autentica, della condizione «critica» che il carattere dell'evoluzione sociale contemporanea ha prodotto nel rapporto fra le generazioni. I ritmi odierni dello sviluppo e della trasformazione in senso industriale, la dimensione dei processi di urbanizzazione, la velocità sempre maggiore dell'innovazione tecnologica, la spaventosa accelerazione nei processi di evoluzione dei saperi sociali, il profondo mutamento della conoscenza, hanno letteralmente stravolto le regole tradizionali della socializzazione (Marinelli, 1978), hanno messo radicalmente in discussione il meccanismo di trasmissione culturale e di esperienza fra vecchie e nuove generazioni (Statera, 1970) che si era retto per tutta la storia umana.

Per millenni, il giovane che si affacciava alla vita ha potuto utilmente avvalersi del bagaglio culturale e di competenze che gli veniva offerto dalle generazioni precedenti. Il ritmo dei mutamenti sociali era così lento che un giovane, per esempio nel contesto, anche recente, della civiltà contadina, poteva essere abbastanza sicuro che l'eredità culturale familiare, le conoscenze tecniche, professionali, trasmessegli dal padre, sarebbero state sufficienti, per tutta la vita, ad espletare la sua funzione produttiva e interpretare il suo ruolo lavorativo e sociale; e ciò in un contesto peraltro nel quale i mestieri, le identità, si tramandavano, il più delle volte, di generazione in generazione. In questo quadro la gerarchia dei ruoli coincideva con quella delle competenze e delle esperienze e ne era ulteriormente legittimata.

Oggi la scena è profondamente mutata. Il giovane della nostra epoca, sia che scelga di continuare il mestiere di famiglia, sia che decida di cambiarsi, o vi sia spinto a farlo (non dimentichiamo che i nostri antenati più prossimi nell'80% dei casi lavoravano la terra), sa perfettamente che l'esperienza dei genitori, almeno da questo punto di vista, gli servirà a ben poco.

La *velocità* con la quale oggi giorno cambiano, talvolta nel corso di una stessa generazione, persino di anno in anno, tecnologie produttive, macchine, organizzazioni, linguaggi, è talmente elevata, che gli adulti, peraltro sempre più assediati, a loro volta, dalle necessità produttive di *long learning*, non hanno quasi più nessun insegnamento, su questo terreno, da trasferire ultimamente ai giovani. In altre parole, proprio coloro dai quali il giovane, storicamente, è stato educato ad aspettarsi una guida, non sanno più indicargli la direzione. E la cosa non può non avere conseguenze critiche anche sul ruolo e l'identità degli adulti.

In ogni modo è entrata in crisi così, e in una fase storicamente brevissima, la dimensione classica del rapporto fra generazioni (Di Giorgio, 1979) la quale, pur avendo vissuto, sempre, conflittualità di vario ordine e avendo subito una graduale, lentissima, evoluzione, si era sostanzialmente conservata per l'intera storia umana.

Le giovani generazioni vivono, quindi, una generale condizione di disagio (De Masi, Signorelli, 1978) alla cui complessità concorrono diversi fattori, ma che ad una prima riduzione rivela almeno due facce. Da una parte i giovani, pur avendo perduto, nei fatti, il supporto formativo ed esistenziale degli adulti, comunque pensano di possedere conoscenze adeguate a intraprendere il loro viaggio nel mondo. Avvertono che attraverso la scuola, i media, il territorio moderno della socializzazione (Morcellini, 1992) sono stati attrezzati di una strumentazione, più o meno adeguata, ad agire nel contesto produttivo e sociale contemporaneo. E si sentono pronti a farlo. Dall'altra parte, invece, la data del loro ingresso nel mondo lavorativo, il momento del loro concreto protagonismo produttivo, neo familiare, della loro autonomia, è lungamente rinviata, costringendoli in un limbo soggettivo e sociale (Giùs, Nazori, 1982; Formenti, Sassi, Codeluppi, 1985), dove l'ansia psicologica dell'abbandono e dell'attesa si coniuga con la sperequazione concreta

di una condizione marginale e subalterna, vissuta nell'ambito o in rapporto alla famiglia e in dimensione più ampiamente societaria.

Nella realtà sociale contemporanea, il manifestarsi del fenomeno droga, nell'ambito delle nuove generazioni (Lombardo Radice, 1975), può essere analizzato, compreso, spiegato, anche alla luce di questi decisivi fattori.

Allo stesso tempo, è chiaro che i presupposti, i modi e i significati attraverso i quali il fenomeno droga insorge e si attiva condizionano anche, fortemente, le caratteristiche con le quali si determina il suo processo di diffusione.

Guardiamo alla nostra contemporaneità: il secondo dopoguerra è nell'intero Occidente, sia pur con tempi e caratteristiche diversificate in rapporto alle varie realtà sociali, una fase di profondissime trasformazioni. Un periodo decisivo nel quale si determina un nuovo ciclo di «violente» ristrutturazioni industriali, si accelerano ed intensificano i processi di modernizzazione tecnologica, si accentuano i fenomeni di addensamento urbano e di sviluppo metropolitano (Sartera, 1984), con alcune rilevantisime conseguenze sulla riarticolazione della composizione sociale e di classe. In alcune realtà sociali, per esempio e segnatamente per molte aree del nostro paese — ma il discorso vale anche per diverse altre zone europee e anche per gli Stati Uniti — si completa quella transizione dal vecchio assetto contadino alla nuova configurazione industriale avviata tanto tempo prima, si ristrutturano ancora gli assetti residenziali e familiari e si completa la loro trasformazione in senso nucleare, si realizzano nuovi cospicui fenomeni di metropolitanaizzazione di gruppi sociali provenienti dal vecchio contesto rurale e si generalizza contemporaneamente e in modo definitivo il grande fenomeno della scolarizzazione di massa, con tutta la sua estesissima serie di conseguenze in rapporto alla trasmissione dei modelli culturali, dei ruoli sociali prodotti o atesi, delle consuetudini di vita, dei valori.

### 3.19 La droga dello sviluppo

Il consumo di droga, nella sua generale espressione contemporanea, si manifesta, come abbiamo visto, in concomitanza e in relazione con l'emergere di tutti i fenomeni che accompagnano tipicamente, e ad ogni tappa, il meccanismo di sviluppo e modernizzazione. E proprio in rapporto alle peculiari dimensioni e alla velocità della trasformazione sociale che si generano tutte quelle precondizioni sistemiche che sollecitano la possibilità che il fenomeno droga acquisisca le caratteristiche che conosciamo, in termini di circolazione e diffusione delle diverse sostanze e del significato sociale che rivestono per i consumatori.

Forme individuali e collettive di insoddisfazione, spaesamento, insicurezza, potenziamento, amplificano e ristrutturano un dispositivo preesistente e universale: la tendenza «naturale» degli uomini a cercare godimento, appagamento, piacere, mediante fonti, meccanismi e pratiche di deformazione percettiva, di alterazione, di

esaltazione estatica, di evasione; le quali inducono, contemporaneamente e paradossalmente, la «fuga» dalla realtà e l'immersione nelle profondità immaginarie individuali e collettive, il «distacco» solipsistico dal mondo e la «comunione» mistica con l'Altro.

L'accennarsi di tali atteggiamenti sembra una sorta di ricerca sublimativa, una forma di soddisfazione «artificiale», di perverso appagamento; essi paiono manifestarsi come peculiare rivendicazione di «piacere», che sembra tanto più intensa, diffusa e dirompente, quanto più, individualmente e socialmente, si mostra irrisolta, inappagata, su altri molteplici livelli, la domanda complessiva di giustificazione identitaria e sociale.

In un certo senso è vero che la droga nel mondo contemporaneo diviene realtà di massa, così come tutti i fenomeni che si generano o si manifestano nella società di massa. Ma questa affermazione, in genere, si sostanzia e rivela il suo significato proprio in rapporto alla considerazione dell'«in»-sità, della diffusione e della pervasività «istituzionale» dei meccanismi comunicativi, mediatici, di persuasione, di influenza, di manipolazione di omologazione, normalmente all'opera, per spingere gli atteggiamenti di consumo, le mode, il comportamento collettivo e la generale assunzione di un sistema di preferenze ed una scala di valori «conformistica».

Ma la droga pur dovendo considerarsi, come abbiamo visto, un bene di «consumo», esprime, nella nostra epoca, il carattere di «merce» molto peculiare. Essa non viene mai apertamente proposta dai canali ordinariamente rivolti alla formazione dell'opinione e del consenso, il consumo di droga non viene mai esplicitamente sollecitato dagli apparati di comunicazione istituzionalmente preposti a influenzare l'orientamento fruitivo e la domanda di beni. Essa non viene mai promozionata, almeno non ufficialmente, in TV, né alla radio, né sui giornali, come avviene per gli altri beni di consumo, e la sua propensione all'acquisto non è sollecitata da alcuna pubblicità; la droga non gode del favore generalizzato dei mass-media, non rientra nei canoni dell'opinione pubblica tradizionale, né possiede, nella società «diurna», ordinaria, ufficiale, la considerazione di status-symbol.

Le uniche campagne pubblicitarie convenzionali e legali che riguardano gli stupefacenti sono quelle antidroga e l'intero sistema comunicativo è impegnato nella costante svalorizzazione del fenomeno, nella sua inappellabile condanna, non solo per quanto attiene all'attività dei trafficanti, ma anche in riferimento al comportamento degli assuntori di droga.

Non si può escludere, evidentemente, che, in taluni casi, il meccanismo comunicativo istituzionale che opera nel senso della ripulsa nei confronti della droga possa anche involontariamente conseguire l'esito perverso di attivare dei meccanismi di fascinazione e di attrattiva proprio verso la patetica sociale oggetto della condanna, ma tale contraddittorio risultato può ottenersi soprattutto nell'ambito di quei bacini di utenza i quali hanno contestualmente interiorizzato ragioni e pre-

supposti per porsi negativamente in rapporto all'assetto normativo, valoriale e istituzionale vigente, hanno cioè maturato una scala di valori del tutto o solo in qualche senso anticonvenzionale e alternativa, rispetto a quella tipicamente vigente fra i membri della società ordinaria e conformista.

Del resto, gli studi a carattere sociologico o psicologico effettuati, negli Stati Uniti, o in altre realtà, intorno al comportamento dei settori giovanili di popolazione «concordano tutti su un punto: questi gruppi sono suddivisibili in quelli che accettano le norme convenzionali e in quelli che le rifiutano» (Ember, Reicher, 2000, p. 268). Questa dicotomia, che evoca, per certi aspetti, anche la relazione fra mondo adulto e realtà giovanile, si manifesta come una dicotomia fra società conformista e comunità irregolare che, in molti casi, si presenta col carattere di una vera e propria competizione.

Il consumatore di droga, infatti, subisce, classicamente, da parte della società «regolare» e maggioritaria, l'onta dello stigma, dell'etichettamento, e per questa via acquisisce una cattiva «reputazione» (Ember, Reicher, 2000, pp. 170-71). Questo potere di sanzionamento possiede un forte grado di influenza, che si esercita costantemente anche sui segmenti di società che appartengono al fronte della trasgressione, della ribellione, del rifiuto. Si tratta di un meccanismo in virtù del quale, la società «regolare» attiva, ciclicamente, cospicui processi di reclutamento e acquisisce proseliti, anche fra le schiere di coloro i quali, per esempio, a uno stadio generazionale diverso, cioè precedentemente, avevano scelto un orizzonte comportamentale e simbolico di carattere alternativo, e agito, oggettivamente, come *opinion maker* della cultura della droga. Se guardiamo ai nostri giorni, infatti, non abbiamo difficoltà a vedere quante star della musica e divi dello spettacolo che siamo stati abbinati a considerare, per molti anni, sponsor caratteristici, ancorché ufficiosi, della fascinazione verso l'estetica della droga, sembrano essere, negli ultimi anni, sempre meno impegnati in questa ambigua opera di implicita socializzazione, nella quale pure si sono «oggettivamente» cimentati, in passato molto più che adesso (Shapiro, 1993).

Basti pensare che negli USA (e ormai quasi dovunque) una buona quantità dei divi cinematografici e della cultura rock degli anni Sessanta e Settanta, simboli «ufficiali» e riconosciuti della trasgressività, della smoderatezza e del consumo di stupefacenti (Lou Reed, Elton John ecc.), oggi sono quasi tutti all'opera come *testimoni* del Governo e delle varie organizzazioni antidroga. Anche se è chiaro che, mentre una generazione di simboli divisivi trasgressivi «getta la spugna», si «integra» e passa sulla barricata del sistema regolare e conformista, una nuova generazione di giovani star «alternative» emergenti ricomincia a intessere il filo rosso delle estetiche irregolari e ribelli.

Insomma, l'equazione «droga di massa = società di massa» può avere una sua validità, ma solo a patto di riconoscere che la società (di massa) ufficiale, con i suoi codici e i suoi strumenti, legali, pubblici, convenzionali, genera ineluttabilmente una contro-società (di massa) paragonista, criptoitaliana, pseudodestranea;

un controsistema «comunitario» e simbolico che, in rapporto alle osmosi costanti ed alle contaminazioni in atto fra i due livelli, sarebbe meglio definire un trans/sistema, il quale diffonde e socializza costantemente, soprattutto nell'ambito delle giovani generazioni, attraverso un *network* comunicativo sotterraneo e in molti casi parallelo, i suoi controvalori, i suoi rituali alternativi, la sua antistruttura normativa.

In questo senso si comprende meglio il nesso fra l'emergenza di condizioni materiali, ragioni strutturali, prerequisiti territoriali, economici, sociali, e l'attivarsi in rapporto ad essi di determinate propensioni, consuetudini codificate e anticonvenzionali, comportamenti di massa ordinari oppure irregolari. La modernizzazione economica, tecnologica, culturale, generalmente sociale, il disagio, l'insicurezza collettiva, l'anomia che ineluttabilmente l'accompagnano, i «guasti» che classicamente essa produce, sono soltanto un tracciato, un solco, un sentiero che si apre, semplicemente una strada sulla quale si inoltrano e avanzano, più o meno velocemente, devianze, dissenso, sregolatezza, trasgressioni e con esse il fenomeno droga.

E le possibilità che il consumo di droga ha di compiere il suo ciclo sulla scena sociale, di arrivare alla sua destinazione, i modi e i tempi, cioè, coi quali si manifesta e poi raggiunge la dimensione di massa, si rivelano intinamente legati proprio all'eventualità di disporre di efficienti veicoli di socializzazione, immaginari, culturali, simbolici, che non possono essere, o almeno non possono essere solo e semplicemente, gli apparati comunicativi tradizionali.

Le élite trasgressive, le ideologie della contestazione, le (*opinion*) *leadership* del dissenso, le modellistiche subculturali e/o contro-culturali rappresentano esattamente questi veicoli. I quali, come ogni altro mezzo di comunicazione lavorano come *medium* diffusi sul corpo sociale. Le fermate su cui gli utenti salgono a bordo, le tappe intermedie che questi «mezzi» percorrono, l'identità del «viaggiatore» che scendono e di quelli che vi salgono, il modo in cui i veicoli si riempiono, si svuotano e poi si riempiono di nuovo, le fasi e le modalità con cui stabilizzano la loro velocità, sono fra le cose che proveremo a indagare nelle pagine seguenti.

Una cosa dobbiamo certamente ribadire: il sentiero di cui stiamo parlando attraversa, in tutta la sua estensione, il paesaggio della società contemporanea. Il panorama dello sviluppo e della modernizzazione della nostra epoca, lo scenario delle enormi trasformazioni economiche e tecnologiche, sociali e culturali, dei loro innegabili benefici e dei loro ineluttabili costi, che hanno segnato, dalla prima epoca industriale al secondo dopoguerra, l'evoluzione dei sistemi sociali.

È proprio in questo quadro complesso, infatti, che iniziano nell'intero Occidente a comporsi e strutturarsi, nel contesto delle maggiori università, delle accademie di Belle Arti e delle scuole superiori, delle élite, chiaramente in prevalenza giovanili (ma ne fanno parte anche intellettuali, artisti e alcuni pezzi del corpo docente), portatrici di una particolare sensibilità e di un determinato e originale quadro di riferimenti comportamentali, in cui l'uso della droga e il rifiuto dei valori tradizionali e dominanti si combinano in una vera e propria cultura alternativa, che

miscele, più o meno confusamente, indizi di ideologia antagonista con frammenti di derivazione subculturale e/o contro-culturale (Roszak, 1971; Hollstein, 1971; Maffi, 1980).

La dirompenza e la velocità delle trasformazioni sociali e tecnologiche ha avuto delle serie conseguenze sugli equilibri e sulle caratteristiche del precedente assetto societario. L'evoluzione industriale, accanto all'accrescimento dei consumi e delle opportunità di vita, ha anche suscitato gravi fenomeni di «nevrosi» sociale generalizzata, derivante dal disadattamento, dalla disintegrazione, dall'estraneità, dallo spaesamento (Goodman, 1970; Packard, 1974; Bernard, 1988) che quasi sempre accompagna il fenomeno della rapida trasformazione e modernizzazione e in generale i processi di «ristrutturazione» tecnologica e sociale, o che spesso viene così percepita nelle fasi e dai soggetti più direttamente e in varie forme investiti dalla «transizione». In questo senso si può convenire con Berger quando, riflettendo sui costi della modernizzazione capitalistica, afferma che essa «ha di-strutto o indebolito gravemente le tradizionali strutture comunitarie che proteggevano l'individuo dall'isolamento economico e anche psicologico. In termini sociologici, il costo maggiore della libertà capitalistica è stato *l'anomia*» (Berger, 1981, p. 76).

L'élite culturale di cui abbiamo parlato si definisce esattamente in base alla condivisione di un giudizio «critico» sul meccanismo di sviluppo e sulla dinamica di innovazione e mutamento sociale. È un microcosmo che ha radici intellettuali e culturali contraddittorie e spesso confuse; in ogni caso l'esto culturale di cui questa élite diviene portatrice esprime caratteristiche fondamentalmente antindustriali e antitecnologiche, di rifiuto del progresso e della modernizzazione, in cui riecheggiano alcuni dei principali e più popolari motivi ispiratori sia della «teoria critica» (Marcuse, 1967), sia delle estetiche decadenti ottocentesche, di matrice baudelaireana, che si erano elitarmente contrapposte alla nascente società di massa (Abruzzese, 1973, pp. 53-55; Mannucci, 1967).

Nel suo discorso fanno capolino qua e là suggestioni di carattere bucolico che vagheggiano un «ritorno alla natura» e la ricostruzione arcaica di una presuppunta armonia perduta. E, sullo sfondo, agisce anche la connessione con una vaga ideologia di stampo «erzomonista» che mette all'opera «un arcaico motivo mitico, quello di terre lontane più semplici e pure, dalle quali si può forse apprendere qualche segreto risanatore» (Berger, 1981, p. 20).

Queste premesse ideologiche si sedimentano e strutturano prima, più o meno definitivamente, nell'ambito di questa élite di «coliti», poi, quasi immediatamente, cominciano la loro «discesa» verso strati più ampi delle nuove generazioni, utilizzando anche, non appena si produce, come nuovo *medium*, quel moto di contestazione (Starica, 1973; Hollstein, 1971; Bassi Pilati, 1978), che vedeva evidentemente la sua genesi e le sue ragioni nel medesimo contesto economico e sociale. È un discorso che approfondiamo ancora, ma ora dobbiamo un momento allontanarci dai familiari territori odierani della evoluzione del fenomeno droga in Occidente,

per lanciare velocemente uno sguardo sulla realtà della droga contemporanea in alcune emblematiche realtà del mondo non ancora sviluppato. In questo senso, proveremo a fornire solo qualche spunto indiziaro, ma questa parentesi, come vedremo, è assai utile e coerente con il taglio e gli obiettivi del nostro generale ragionamento.

### 3.20 *Stupefacenti in via di sviluppo*

Lo scenario che stiamo tentando di ricostruire, con l'auspicio di fornire un utile contributo alla conoscenza ed alla comprensione delle principali caratteristiche sociologiche e culturali del fenomeno, offre, infatti, i suoi maggiori riscontri in rapporto alle dinamiche del comportamento e del costume della realtà occidentale, pur con le differenziazioni con cui il fenomeno si è manifestato e si manifesta al suo interno.

La situazione del consumo di droga per quanto attiene alle attuali realtà non-occidentali presenta sicuramente fattori di coerenza con lo scenario descritto in rapporto alle società pienamente sviluppate, ed anche significative peculiarità (Larbrusse, Kouzotis, 1996). E può risultare certamente utile alla generale analisi del fenomeno, anche in chiave comparativa, prendere in considerazione almeno alcuni dei segnali, macroscopici o semplicemente indiziari, che si manifestano odiernamente nella dimensione sociale più tipica di taluni Paesi in via di sviluppo, proponendo alcune considerazioni, riferite essenzialmente ad alcuni dei processi sociali più significativi in atto nel contesto africano, dove l'insorgenza del fenomeno droga pare manifestarsi negli ultimissimi anni con caratteristiche dromperiti.

La dinamica relativa alle modalità di diffusione del consumo di droga, da questo punto di vista, sembra mostrare, pur in presenza delle specificità storiche e politiche locali, delle caratteristiche che ci paiono non invalidare, almeno nella sua struttura di fondo, il generale schema interpretativo che stiamo provando ad elaborare in rapporto ai meccanismi di affermazione e espansione del consumo nelle realtà dell'Occidente.

Se guardiamo alla situazione, per altro assai emblematica, che va delineandosi nell'ambito di certe peculiari realtà del continente nero, non faremo fatica a cogliere quale caratteristica prevalente dell'espansione del consumo degli stupefacenti il suo strettissimo legame con i meccanismi più o meno intensi di inurbamento e industrializzazione, in virtù dei quali in moltissime realtà africane si assiste, in una forma smisurata e selvaggia, al tipico processo di abbandono delle campagne e alla corsa verso le aree di espansione che, con qualche beneficio, definiremo metropolitane. Il ritmo accelerato col quale i processi si sono manifestati in contesto post-coloniale ha avuto come conseguenza la estrema drammatizzazione (Starera, 1984, p. 87) di tutti i problemi sociali tipicamente connessi alla urbanizzazione. Ed anche la situazione relativa al consumo di droga, soprattutto nell'ultimo decennio,

è, infatti, assai peggiorata in quasi tutto il continente (Cesoni, 1992), precipitando letteralmente proprio in relazione ai fenomeni di velocissimo addensamento urbano quali abbiamo descritto.

Non che la droga in Africa nera non si conoscesse, già dal 1700 gli Arabi vi avevano introdotto la marijuana e haschisch e da secoli esistevano nell'intero continente una serie di sostanze vegetali, dal più o meno pronunciato effetto alterante e psicotropo, che venivano utilizzate in contesto medicale o episodicamente impiegate in dimensione magico-rituale. La marijuana, dal suo canto, viene coltivata da tempo, a sud del Senegal, in alcune aree della Nigeria, servendo un mercato di esportazione che tende velocemente a espandersi anche grazie alle connivenze politiche locali (Bach, 1993), ma il consumo indigeno, almeno fino a pochi anni fa, era assai limitato.

D'altra parte in quell'area non esiste un vero e proprio «mercato» della marijuana, semplicemente perché l'erba, aldilà delle coltivazioni organizzate, si trova ovunque e cresce ormai, più o meno spontaneamente, dappertutto. Le altre droghe, più o meno, «pesanti», dal canto loro, erano, fino a pochi anni fa, semplicemente sconosciute. Il fenomeno della diffusione locale del consumo (Pela, Elsie, 1982), soprattutto fra i giovani, si segnala e si intensifica esattamente in rapporto alle dinamiche di urbanizzazione, di modernizzazione che investono alcune aree del continente. Emblematico da questo punto di vista è l'avvio del processo di diffusione del consumo di marijuana che si determina in concomitanza con l'incalzare della migrazione di quote consistenti di popolazione di origine agricola verso agglomerazioni urbane, come è avvenuto, per fare solo un esempio, a Dakar. Ed è proprio in coincidenza con la conquista dell'indipendenza e la fine del colonialismo che, intorno agli anni Sessanta, ed esattamente nel contesto dei movimenti sociali che incalzano ed accompagnano il processo di liberazione, si segnala la diffusione del consumo di «erba».

Solo negli anni Settanta, e soprattutto in rapporto a quelle élite intellettuali giovanili che studiavano in Occidente, si cominciano a conoscere le droghe pesanti e gli psicofarmaci, ma il fenomeno rimane in quella fase confinato in alcune nicchie estremamente circoscritte. Bisogna considerare il fatto che il consumo di stupefacenti «pesanti», droga che «costa», è fortemente ostacolato dalla mancanza di risorse per qualsiasi genere di consumo, e quindi esso, nelle aree centrali e meridionali del continente, si manifesta in dimensioni apprezzabili solo in quelle zone «ricche», ad esempio Nigeria, Sudafrica ecc., dove si è già messo in moto, per quanto perversamente, un relativo meccanismo di sviluppo, ed esiste un nucleo sia pur limitato di potenziali consumatori. Risulta, invece, di dimensioni ridotte, o addirittura praticamente rassicurabili, in altre diverse e vaste zone del continente più «povero».

Oltre al meccanismo di migrazione e addensamento urbano «interno», bisogna considerare anche l'imporantissimo fenomeno, che proprio in queste realtà si avvia più intensamente, della migrazione verso l'Occidente, che acquisisce dimensioni addirittura di massa, determinando un «ritorno» diffusivo di violenti e

profondissimi cambiamenti culturali. Si pensi solo agli sconvolgimenti che attraversano una città come Lagos, indicata ormai come la Chicago dell'Africa, dove marginalità, devianza, criminalità, raggiungono indici che sarebbe eufemistico definire allarmanti. In ogni modo è solo a partire dagli anni Ottanta, ed in forte concomitanza con questi fattori, che il narcotraffico scopre, infatti, l'Africa come potenziale mercato della droga, mettendo in moto il meccanismo di penetrazione e di soddisfacimento di una domanda che, sia pur limitata, comincia a diventare «interessante».

Fra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta si assiste poi a un altro importante fenomeno, l'avvio della coltivazione del papavero, soprattutto in Nigeria, con la tacita complicità dei governi locali, ma il fenomeno si segnala anche in altre zone, Tanzania, Sudafrica ecc.

Dal punto di vista della «cultura» del consumo, che è una delle cifre emblematiche della nostra riflessione, il fenomeno più rispondente alle caratteristiche generali che abbiamo individuato e descritto si segnala, non a caso, nelle realtà dove i ritmi e le caratteristiche dello sviluppo industriale sono più pronunciati e dove è più forte e manifesta la complessiva contaminazione con la cultura occidentale.

Il consumo di droga nelle *township* sudafricane, ad esempio, è fortissimo ed è andato strutturandosi, anche negli anni delle lotte contro la segregazione, come importante simbolo comportamentale di rifiuto e di ribellione al sistema dominante, ed è intuibile pure il suo manifestarsi anche nei modi che classicamente accompagnano il «ritruffo». Naturalmente il meccanismo selvaggio e incontrollabile di sviluppo urbano e, nello stesso tempo, le distorsioni di ogni genere, che vanno accompagnando anche i più recenti fenomeni di «liberazione», produce forme classiche di disagio, esistenziale e sociale, alle quali si accompagna tipicamente almeno un certo tipo di propensione al consumo di droghe. Ma il fenomeno relativo all'assunzione di stupefacenti si segnala anche nell'ambito delle leadership autonome e post-coloniali, le quali, in realtà, dove la complessità sociale è ancora abbastanza relativa, rappresentano gli unici gruppi di riferimento, anche di carattere culturale. Però, nell'ambito di queste nuove élite, la propensione prevalente al consumo di droga più che rivolgersi verso l'erba sembra interessare piuttosto la cocaina. Insomma, per quanto la riflessione su tale specifico argomento meriterebbe una spazio e una articolazione infinitamente maggiore di quanto non sia possibile sviluppare qui, almeno per quanto attiene ad alcuni peculiari aspetti, gli indizi ricavabili dai meccanismi in atto, anche nel contesto di accelerazione trasformativa del continente africano, sembrano avere l'amaro sapore... del *déjà vu*.

### 3.21 Ecologia della droga

Possiamo senz'altro tornare al nostro Occidente e alla complessa dinamica che ha caratterizzato l'affermarsi della cultura della droga nelle aree sociali di dissidenza

e contestazione giovanile. Abbiamo mostrato il significato che il consumo delle varie sostanze psicoattive disponibili assumeva in rapporto alla strutturazione dei modelli di vita e di pensiero adottati da ampi segmenti delle masse giovanili, e abbiamo, spero, chiarito perché alcune droghe non possedevano tutti i requisiti necessari per divenire simbolo culturale complessivo di una generazione che aveva fatto dell'alternativa ideologica al sistema di valori dominante in Occidente il suo vessillo. Non avrebbero potuto esserlo, come si è visto, la cocaina, l'eroina, e neppure LSD, ma vi era una droga, invece, che sembrava esprimere ottimamente tutte quelle prerogative indispensabili per divenire il simbolo più chiaro, in dimensione autenticamente di massa, della nuova identità delle giovani generazioni: la marijuana.

La *cannabis* pareva fatta a posta per fornire alla gioventù in dissenso, a partire dagli anni Sessanta, un dispositivo di comunicazione e più ancora di «comunità», coerente con le generali caratteristiche di una cultura e di un assetto antropologico in veloce e problematica evoluzione. Droga «naturale», non derivante da alcun trattamento chimico, psicotropo «dolce», rilassante, stupefacente in senso assai moderato (Blumir, 1974b), evocatore di naturalezza antica e agreste, il «fumo» simboleggiava in maniera perfetta il rifiuto di una società della competizione e della corsa, del profitto e del successo, in favore della ricostruzione, sia pur nelle pieghe o nei meandri della orribile cittadella industriale, di una nuova/vecchia «comunità» diffusa, la quale condivide, più che un territorio (Gans, 1962), scelte esistenziali, interessi e valori di armonia e solidarietà. Si afferma, anche per questa via, la mitologia e «la speranza di una "comunità redentrice" in cui ciascun individuo torni a sentirsi a suo agio con gli altri e con se stesso» (Berger, 1981, p. 27).

Le parole d'ordine di questa (anti)famiglia planetaria erano semplici, chiare ed estremamente suggestive: «Freedom, peace, love, music», lo slogan di Woodstock e dei tanti raduni pop di quegli anni (Firth, 1982). Questa complessiva gamma di riferimenti culturali viene contestualmente rilanciata in dimensione massmediologica da una serie di figure assai rappresentative nell'immaginario giovanile, identità carismatiche, divi della musica e stelle dello spettacolo (Alberoni, 1964; Buxton, 1987; Shapiro, 1992) che non avevano fatto mai mistero del loro dissenso con i valori dominanti tradizionali.

Queste star, in maniera tipica e caratteristica (Morin, 1963a), ostentano e rafforzano, stimolando dinamiche di carattere «emulativo» (Carattello, 1996, pp. 110-11), una estesa gamma di atteggiamenti trasgressivi, nel cui contesto il consumo di droga esprime una spiccata centralità ed è fra quelli maggiormente percepiti nell'ambito dei loro bacini di utenza fra le nuove generazioni. Nel frattempo crescono e si sedimentano nell'ambito dei comportamenti giovanili dissidenti e contro-culturali, alcuni fortissimi riferimenti simbolici, rimandi mitici e immaginari, si pensi al significato assunto dalle culture orientali e precolombiane, dal «viaggio» in India, in Messico o sulle tracce degli *barshishin* delle antiche civiltà arabe. Ed è anche in rapporto all'assimilazione e alla socializzazione di questi modelli cultura-

li, ed altri ancora, i quali riguardano pure l'abbigliamento, il linguaggio, il rapporto con la famiglia, che parti consistenti delle nuove generazioni vanno strutturando la loro «oggettività» alternativa (Simonetti, 1972; Valcarenghi, 1974) in una originale dimensione neo-comunitaria. E, fra i fondamentali rituali quotidiani che evocano, su scala planetaria, l'appartenenza a questa comunità, vi è, precisamente, ritolare il *joint* di «mariagiovanna» o di hashish e passarselo nell'ambito di un circolo generoso e altruistico.

Fino a che, in una fase abbastanza matura dei «movimento», Bob Marley non diffonde una vera e propria religione della *ganja*, di ispirazione rigorosamente antioccidentale e antitecnologica, che viaggia sulle note necrositiche del reggae e diffonde nel pianeta il verbo di opposizione alla metropoli moderna (Assante, 1980), l'odiata «Babilonia» del progresso capitalistico, da abbattere con la forza «spirituale» di un amore cosmico verso l'umanità e la natura, rifiutando integralmente la dimensione competitiva, aggressiva, violenta, le logiche di guerra dello sviluppo tecnologico e capitalistico. Del resto l'avevano già cantato negli anni Sessanta in Italia i Giganji: «Metete dei fiori nei vostri cannoni». Ed erano esattamente dei «cannoni», come vengono tuttora chiamati in gergo, caricati in modo rigorosamente vegetale a foglie e fiori di marijuana, le armi simboliche di questa originatissima e pacifica «rivoluzione culturale».

Dati tali presupposti è del tutto evidente che la cocaina, sostanza dagli effetti individuali e sociali assai peculiari (Gottlieb, 1976; Ginspoon, Bakalar, 1976) evocante un immaginario «duro», all'insegna dell'aggressività, dell'eccesso, della competizione (oltre che non essere economicamente alla portata di chiunque), non poteva assolutamente, in quel periodo e nell'ambito di quella dimensione culturale, svolgere la stessa funzione di «collante» simbolico di massa espressa dalla *cannabis*.

Durante il ciclo, fortemente ideologico, dei movimenti giovanili, soprattutto fra gli anni Sessanta e i primi anni Settanta, la «neve» era identificata, infatti, come la «droga dei padroni», il «borotalco» d'élite borghese dei telefoni bianchi e delle gerarchie del «ventennio» (Marta, 1921; Arnao, 1980, pp. 106-107), mentre l'eroina era, addirittura, considerata il nuovo strumento del potere, gestito attraverso logiche mafiose e fasciste (D'Arcangelo, 1980, pp. 23-26), per soggiogare i giovani e rubargli i sentimenti di amore e solidarietà, o la vocazione rivoluzionaria (a seconda delle «scuole» di pensiero), per emarginarli e tenderli schiavi di una condizione tutta interna alla logica del sistema dominante.

D'altra parte, come vedremo, in Italia e nell'intero Occidente, il «grande freddo», la delusione e la crisi seguita al moto di contestazione (Sartera, 1973; Bassi, Pilati, 1978; Palmieri, 1979), il «reflusso» nel privato o la «regressione» verso nuove complesse fenomenologie di aggregazione giovanile, costituirà uno fra i più importanti veicoli per la diffusione della tossicodipendenza da eroina, che vedrà fra le sue prime vittime proprio giovani ex militanti e impegnati.

L'acido lisergico avrebbe poi, dal suo canto, avere un destino diverso, la sua

capacità di produrre alterazione sugli stati di coscienza, la possibilità di funzionare come strumento per compiere un «viaggio» dentro se stessi, la sponsorizzazione che da molti anni riceveva da parte dei maggiori «guru» della *beat generation*, che gli attribuivano la capacità di attivare globalmente il potenziale creativo degli individui, ne facevano un sostanza abbastanza candidabile per affiancarsi alla *cannabis* nell'ambito delle culture giovanili emergenti. Infatti nelle zone più eccentriche dei movimenti delle nuove generazioni l'«acido» occupò per diversi anni una posizione di discreta importanza (Leary, 1994; Mc Kenna, 2001), soprattutto nel circuito delle Accademie artistiche e nei diversi ambienti che concentravano il loro interesse e la loro ricerca verso un «impegno» e una sperimentazione «antagonista» meno ideologica e orientata, nei fatti, a sovvertire e rivoluzionare più i territori interiori, della psiche individuale, che gli spazi materiali dell'esistenza collettiva (Pivano, 1993).

Ma queste componenti, che pur esprimevano una notevole incidenza sul terreno della cultura e dei comportamenti dissidenti, non riuscivano a esercitare una influenza ideologica complessiva nell'ambito delle culture giovanili alternative e di opposizione le quali, sia in Europa sia negli USA, avevano, benché in modi diversi, dipendenze dalle rispettive tradizioni ideologiche, visto prevalere un orientamento antagonista e «alternativo» dalla caratterizzazione marcatamente politica e di impegno sociale (Ardigò, 1980), si pensò solo al peso che assunse l'hippismo politicizzato e pacifista in America durante gli anni della guerra in Vietnam.

Inoltre l'acido era di meno agevole consumo e più pericoloso. I casi di gente che, convinta di poter volare, si era ammazzata lanciandosi dall'alto di un terrazzo o di un dirupo si segnalavano in diversi occasioni, e quindi il suo consumo assunse necessariamente un carattere di minore «spontaneità», che richiedeva considerevoli cautele e la detenzione di un certo grado di competenza. Era tipica, infatti, la consuetudine, durante il «viaggio» lisergico, di lasciare un amico non «trippato» di guardia a controllare che il viaggio arrivasse a buon fine senza «incidenti».

E infine, *lat but noi leant*, l' LSD era un sofisticatissimo prodotto industriale, derivante da una complessa sintesi di laboratorio, una sostanza completamente «artificiale», che, dati i presupposti «ideologici» di tipo antindustriale e antitecnologico, socialmente prevalenti, come abbiamo visto, nelle culture alternative dell'epoca (Ragone, 1985, p. 22), esprimeva caratteristiche intrinseche inadatte e addirittura antitetiche alla possibilità di divenire il generale dispositivo simbolico di identificazione culturale e di consumo dell'intero movimento giovanile.

Insomma, se non droga «fascista», come la coca o l'ero, l'acido era comunque droga «industriale», tecnologica, in-naturale, sintetica, guardata, insomma, con buona pace di Ginsberg e compagni, nel contesto di massa dell'immaginario alternativo di quell'epoca, con notevole sospetto e diffidenza. Insomma, l'acido era non solo troppo «duro», ma anche e contemporaneamente troppo «avanti» ed eccentrico, rispetto alla configurazione culturale dell'epoca, persino rispetto alla ideolo-

gia egemone e prevalente in quella peculiare élite della innovazione trasgressiva e controculturale.

### 3.22 La droga postmoderna

L'empatogeno fa invece la sua comparsa, come abbiamo visto, in un contesto sociale e culturale completamente diverso. La fase *hard* dell'espansione industriale ora si è veramente conclusa. Negli Stati Uniti da tempo i colletti bianchi hanno superato di numero quelli blu, e il fenomeno si è ormai generalizzato anche alla vecchia Europa. È la fase della terziarizzazione della società, l'era tecnologica. La società dell'informazione, l'assetto post-industriale, la civiltà digitale. Il simbolo di quest'epoca non è più la ciminiera della vecchia fabbrica, e non è più neppure la catena di montaggio della «serialità» tradizionale. Oggi a governare la linea di lavorazione è la macchina robotizzata: il computer di sempre più avanzata generazione.

Solo pochi anni prima due ragazzi appassionati ed esperti in uno scantinato della Silicon Valley avevano inventato il *personal*, destinato a diventare rapidamente il simbolo della nuova era che sorge. Il computer, sempre più veloce, sempre più prodigo di possibilità, sempre più «esperto». E la figura idealistica di *boss* dei computer non è neanche lontanamente assimilabile al «padrone delle ferriere», crudele e cinico, del passato. È giovane, intelligente, dinamico, un *liberal* di idee avanzate e innovative, si chiama Bill Gates ed è l'uomo più ricco del mondo.

L'idealtipo generale del manager, dell'imprenditore, del creativo in campo informatico è, effettivamente, una figura che può suscitare una certa simpatia. Generalmente è stato pacifista (come quel Billy Clinton, spinellaro «istituzionale», ma «senza aspirazioni», che ha occupato a lungo la Casa Bianca) e ha fatto il Sessantotto (in qualche caso indigeno anche il Settantesette), si occupa di una tecnologia «dolce», che non abbrutisce l'individuo e non necessariamente lo rende alienato, anzi, può stimolare la sua creatività e arricchire il suo potenziale psichico e creativo. In più, per fare contenti gli ecologisti, adopera una macchina non inquinante, si muove nell'ambito di una industria che non ha un impatto devastante sull'ambiente e fa fare grandi passi avanti alla scienza, alla medicina, alla produzione, facendoci lavorare di meno (anzi dati gli attuali indici di disoccupazione, almeno in Europa continentale, direi... molto di meno), e vivere meglio e più a lungo.

Date queste premesse, le vecchie culture antagonistiche e alternative, di matrice antitecnologica, devono chiaramente, se non gettare la spugna, sicuramente correre ai ripari. Certo, di nostalgismo antindustriale e antitecnologico in circolazione ne resta parecchio, e continua a occupare i suoi vecchi territori, ormai (para)istituzionali, di «dissenso», ma le nuove élite culturali «alternative», pur dialogando e interagendo con vecchi e nuovi *hippies* e *frakers*, guardano chiaramente da un'altra parte. Del resto ci aveva già pensato il ciclo culturale più recente delle «bande gio-

vanilli» (Cristante, Di Cerbo, Spinucci, 1983), il *punk*, la *new wave* e ancora di più certa *no-wave* americana (Chambers, 1986), a mettere in discussione la tradizionale dicotomia arcadia-modernizzazione di cui erano state tradizionalmente imbevute le culture antagoniste (Carnielli, 1987, pp. 102-108).

La sottocultura punk aveva rappresentato proprio la zona di frontiera fra il vecchio rifiuto antitecnologico, antisistema e una contraddittoria e anarcoide rivendicazione del denaro, del «lusso» e di tutti i dispositivi della modernità, esprimendo nello stesso tempo il desiderio nichilista di bruciare la vita «viaggiando» alla stessa velocità tipica dei congegni e delle macchine del mondo postindustriale (Abruzzese, 1983, p. 19). Ed infatti, pur non rifiutando mai un «apertivo» a base di *cannabis*, in quell'epoca e in quel contesto, nelle «posse» di quella generazione, di coca, di amfetamina cattiva, di eroina, ne era girata proprio tanta, senza più subire anatemi, condanne ideologiche, distinzioni e discriminazioni di alcun genere.

Fino a giungere, in tempi più recenti, all'ideologia del *rap* duro delle periferie prima americane e poi planetarie (De Angelis, 1981), originale codice espressivo di minoranze etniche e sociali, marginali e devianti la cui parola d'ordine era chiara e univoca: «Make money». Una figurazione, una identità sociale che del principio dell'appropriazione e dell'ostentazione degli stessi oggetti esclusivi e preziosi dell'*upper class* vera (il Rolex, la Maserati, le attrezzature informatiche ed hi-fi più costose e sofisticate, le donne più belle, gli abiti firmati, la droga migliore) aveva fatto una vera e propria religione.

In questo contesto valoriale, manifestamente estraneo ed antitetico rispetto ai significati delle culture «alternative», «critiche» e rivoluzionarie dei decenni precedenti, lo scenario comportamentale è andato, non a caso, strutturandosi in base a una forte tensione imitativa nei confronti dei modi e delle caratteristiche del consumo di segmenti sociali, di élite, più vicini alle tipologie tradizionali di gerarchia e «distinzione». Per esempio a New York il referente più forte è stato rappresentato sicuramente dalle giovani professionalità, più o meno dotate, dei *broker* e generalmente dei ceti finanziari emergenti, di quel genere, per intenderci, immortalato nell'immaginario cinematografico da film come *Wall Street*, oppure da prodotti letterari rivolti a raffigurare una antropologia affluente e yuppie, attraversata da una sensibilità nichilista di taglio più genericamente culturale, come *Le mille luci di New York* di Jay McInerney (1986), oppure *Meno di zero* di Bret Easton Ellis (1986). Evidentemente, nel contesto delle stratificazioni sociali deboli e marginali, l'ambizione di reggere modelli di comportamento e standard di consumo caratteristici di tipologie sociali di questo genere ha costituito e costituisce una forte sollecitazione verso l'intrapresa di percorsi esistenziali di tipo squisitamente deliquenziale.

Dagli anni Ottanta ad oggi, prima nei sobborghi americani più degradati, poi in altre periferie del mondo, si è assistito, infatti, ad un aumento della criminalità, contestuale al fenomeno di forte crescita nei consumi di ogni tipo di droga, fino al

temibile *crack*, la cui consuetudine assuntiva è caratteristica prevalentemente degli strati sociali più deboli (Malizia, 1991; Pistolini, 1995, pp. 119-21), di chi, cioè, è giunto proprio «alla frutta», o è fermamente deciso ad arrivarci, come è peggio degli eroinomani (Charlos, 1986; Gold, 1987).

Il consumo di crack, fino a qualche anno fa droga pressoché esclusiva dei ghetti neri degli Stati Uniti, è divenuto un flagello nazionale in Costa Rica e nel Belize, e una vera e propria epidemia tra migliaia di minorenni che pullulano nelle strade di S. Paolo del Brasile (Pierostefani, 1998, p. 25).

Una situazione che ha fornito ulteriori conferme all'ipotesi che vede il consumo di droga nell'ambito dei segmenti marginali della popolazione, soprattutto metropolitana, delle minoranze razziali (Jackson, 1970) e, in generale, dei settori sociali che hanno scarsa disponibilità di risorse, quale fattore tendente a massificarsi endemicamente e ad agire nel senso di un forte accrescimento della devianza (Becker, 1963; Chein, 1964; Cucinotta, 1983).

È proprio in questa fase e in questo scenario che fa la sua comparsa la sostanza, forse, maggiormente predisposta a proporsi e funzionare, invece, come autentico e più generale dispositivo di «tendenza»: l'*ecstasy*. La sua principale caratteristica è quella di essere stata capace in modo veloce, anche se per molti aspetti iniziale, «segreto» e sicuramente parecchio sotterraneo, di legarsi a un metadiscorso a molteplici facce e a una vera e propria idea della vita, a una «concezione del mondo» soft, a una idealità individualistica e pragmatica, a una nuova globale (non)ideologia e contemporaneamente, in qualche caso, a una vaga e complessa spiritualità di genere cosmico.

La sua fortunata performance sul mercato deriva certo dalle sue caratteristiche qualitative intrinseche come sostanza stupefacente, ma anche e non secondariamente dal fatto di essere giunta sul mercato nel modo giusto e soprattutto nel momento giusto. Ancorandosi a un immaginario giovanile di massa, e a una figura concreta di giovane o di adolescente che non ne poteva più all'idea di passare serate folli a fare la stessa cosa, proibita, trasgressiva e rivoluzionaria, che stavano facendo a casa il papà e la mamma, cioè tollare noiosi spinelli sul divano, guardando la 43<sup>a</sup> replica di *Fragole e senape*, accettando così, supinamente, la sfera *postfigurativa* di «trasmissione culturale», dagli adulti ai giovani, piuttosto che proporre, innovativamente, la dimensione inversa, *prefigurativa*, in cui sono i giovani, i figli, a indurre nuovi modelli di comportamento (Mead, 1972, p. 31).

Attenzione, però. Il giovane di cui stiamo parlando non è, o non è necessariamente, un deviante o un marginale (Cavalli, De Lillo, 1988, pp. 157-63; 1993). In gran parte dei casi vive in famiglia e va a scuola o è già all'università, con pessimi o discreti risultati, è disoccupato oppure già lavora, in qualche caso si diverte, in molti altri casi fa «un lavoro di merda», di cui è abbastanza insoddisfatto, ma non ha alle spalle alcuna delusione cosmica di tipo politico, ideologico, esistenziale, co-

me rivelano le immagini letterarie di quella «Generazione X» che, per molti versi, lo rappresentano (Coupland, 1992).

Nel Sessantotto, per sua fortuna, aveva un'età compresa fra -4 e -12 anni, e non è neanche disposto a sperimentare l'ebbrezza di rimanere agganciato a una siringa per il resto dei suoi giorni. È vero, forse sente il mondo che lo circonda abbastanza avaro di possibilità nei suoi riguardi, ma lui non lo avverta radicalmente, non è un sognatore, né un fesso, ha subodorato che a tenere in piedi la baracca è quella che Luhmann chiama «l'accettazione comune della contingenza strutturale» (Luhmann, 1982, p. XIX); ha intuito, cioè, che così vanno le cose, almeno per il momento, e quindi la scelta migliore da compiere è quella di «vivere», e «godere», qui ed ora, se è possibile e senza farsi troppo male e senza compromettere, irversibilmente, la possibile futura adesione agli imperativi valoriali, al progetto esistenziale, agli obiettivi proposti dalla società regolare. Per questo l'*ecstasy*

è preferita dai giovani e dai giovanissimi che vi ricorrono sempre più numerosi e in età sempre più precoce, ed ha conquistato uno spazio importante nel panorama delle droghe d'iniziazione, affiancandosi a quelle già note e diffuse (*hashish* e *marijuana*). L'*ecstasy* è una droga *emergente* perché sembra saturare i bisogni e le aspettative di sicurezza, di efficienza, di eccitazione fisica e psicologica di giovani proletari in una società efficientistica e competitiva che impone rimi sempre più veloci e risposte sempre più rapide (Lai Guata, 1999).

Da questo punto di vista il nuovo consumo di empatogeni, il rituale *underground* del popolo dell'*ecstasy*, sembra meno esposto alla possibilità di subire i contraccolpi della eventuale crisi delle culture antagoniste, perché il suo retroterra di riferimenti culturali, la modellistica comportamentale che lo accompagna, non sembra definiti a partire da un'ideologia del rifiuto radicale del sistema, ma sembra proporsi in modo abbastanza scevro da implicazioni critiche globali. Anzi, «Adamo» pare proporsi, fin dal suo esordio, quale attrezzatura di «alterità moderata», di oppositività compatibile e trasversale, dispositivo di antagonismo parziale, controllato e soft, pseudodalternativa edonistica, la quale, pur nel contesto «comunitario» dei rituali collettivi, (è droga tipicamente da *rave party* e discoteca del sabato sera), conserva una notevole connotazione di tipo intimo e individualistico. Insomma, la generazione di «Adamo» sembra manifestare la sua adesione a una subcultura che implicitamente pare ammettere un certo grado di *complicità* col sistema, pare riconoscere una sua relativa interità alle logiche, alle possibilità ed ai meccanismi che sovrintendono ordinariamente al funzionamento complessivo della società. Per contrastare l'epidemia dell'*ecstasy* le metodologie tipiche sembrano non funzionare, gli strumenti classici rivelano tutta la loro inadeguatezza. Spesso i ragazzi che giocano con le pasticche hanno bisogno d'aiuto, ma le strategie di cui si dispone sono assolutamente vecchie ed antiquate. Di queste sostanze sfuggono molte cose. Intanto ci è ignara molte volte la reale composizione, perché delle mo-

lecole classiche esistono una infinità di varianti che cambiano peraltro ogni giorno. Difficile è anche circoscrivere l'*Psychiat* antropologico e sociale dei consumatori, difficilmente distinguibile da qualsiasi altro territorio dell'esistenza giovanile. E data la naturale coesistenza del consumo della sostanza con stili di vita e atteggiamenti sociali tipicamente ordinari risulta anche molto complicato delineare i veri confini del danno, in dimensione personale e sociale. Molti studiosi sono giunti alla conclusione che se la battaglia contro le droghe classiche vedeva in prima linea i terapeuti, la lotta contro le nuove droghe deve vedere impegnate delle peculiari figure di operatori, che siano non secondariamente capaci di agire come veri e propri educatori. L'aspetto da considerare prioritariamente è nel fatto che, laddove le forme classiche di «dipendenza» cui eravamo abituati spesso scaturivano dalla marginalità, o portavano ad essa, con gli empatogeni lo scenario si modifica profondamente. E la sfida cui si trova di fronte l'operatore, il medico, l'educatore, è molto più difficile. Con la platea dei consumatori di ecstasy non ci si trova di fronte a un mondo antagonista, distante, ribelle o estraneo: tutt'altro, ora vi è il problema di riuscire a penetrare nella «normalità» di migliaia di ragazzini che utilizzano le pasticche per sballare, ma che però non si sentono affatto «drogati». Essi si percepiscono infatti come individui «normali», assolutamente normali. Essi sentono di praticare semplicemente un divertimento, di appartenere a un gioco, che non si prefigge di mettere in discussione la realtà del mondo, che vuole solo rendere, per un po', la sua percezione non troppo noiosa, meno cupa e più piacevole.

Se questo è vero, non c'è proprio da stupirsi che, per i giovani adepti dell'ecstasy, la soluzione migliore sia quella di «sbaliare» per l'intero week-end (Bobba, Nicoli, 1988, p. 163), entrare in sintonia con il gruppo di amici e le ragazze (i ragazzi) giuste/i, che hanno imparato a riconoscere dal trucco, dai vestiti, dai tatuaggi e dal *piercing*, quelli in esposizione, gli altri li si scoprirà con calma. Insomma, una o due notti di autentico «piacere» alla settimana (Franchini, Guidi, 1995) sono una prospettiva niente male. Non c'è da condividere e praticare, complessivamente, una scelta ideologica negativa, non bisogna agire nel senso di rivoluzionare il sistema, non c'è da portare nelle famiglie, nelle strade, in piazza un'opposizione irriducibile alla «società borghese», e non c'è da «svenarsi» fisicamente o finanziariamente: si tratta solo di aderire, più o meno, segretamente, all'estetica di un gruppo, allo stile di vita di una «comunità», oserci dire estetica.

Il suo «programma» è tutt'altro che utopico, si tratta invece di uno scadenziario chiaro ed immediato, bisogna solo ricaricare le batterie («partiche»), fare il «pieno» emozionale, per sopportare le cinque giornate restanti di impegni e doveri ai quali non è possibile o non è conveniente sottrarsi. E questa la scelta esistenziale compiuta dagli attuali esponenti di quella «generazione del caos», come la definisce il sociologo tedesco Falko Blask (1997), i quali, a differenza dei loro predecessori della «Generazione X», pensano che sia molto meglio «essere esagitati e attivi, che sprofondati in un mare di tristezza mediativa, perché se la vita è solo uno stupido

scherzo, dovremmo almeno poterci ridere sopra». In altre parole la «forza» di cui è espressione oggi la generazione dell'ecstasy consiste proprio nel fatto di essere portatrice di un'opzione culturale «debole», di non presentarsi, cioè, quale alterativa in senso radicale e sistemico, ma di proporsi ordinariamente come trasgressione circoscritta e *part-time*. In questo senso, il consumo dell'ecstasy, la sua cultura sono, probabilmente, gli indizi più manifesti della natura affatto univoca e intimamente complessa dei fenomeni del comportamento giovanile con cui dovremo fare i conti, almeno nel futuro più prossimo.

E non è da escludere che proprio gli essenziali presupposti di «parziale alterità sistemica» e le caratterizzazioni sostanzialmente a-ideologiche che distinguono il territorio culturale e antropologico del popolo dell'ecstasy, potrebbero funzionare come fattori di discreta influenza nel prevedibile processo di futura riconfigurazione, per esempio a carattere «di nicchia», del suo ambito di consumo e anche, evidentemente, per la possibile parabola «entropica» della sua incidenza sociale in quanto moda giovanile di massa.

In ogni modo, il *medium* che veicola questa filosofia *prêt-à-porter*, accessibile ed a portata di mano, si indica con sole quattro lettere: MDMA (Welsh, 1997b). Un'unica pasticca e sei in «viaggio» per cinque-sei ore, puoi dedicarti alla danza, al sesso, al gioco, ti senti bene con gli altri e il *dowry* non è poi così insopportabile. Produce una notevole alterazione fisica ed emotiva, ha un piacevole esito psicotropo, ma non è «tostoso» come l'acido; gli assomiglia, in parte, ma è più tranquillo, più che suscitare i «fantasmi» della psiche amplifica e sollecita la percezione del corpo, la comunicazione e la «comunione» a livello di «pelle», il piacere «fisico» della socialità. Non è rischioso e cattivo come il *crack*, è distante anni luce dall'eroina di quei «bucomani insopportabili», costa solo 20-30 € a pasticca, cioè molto meno della cocaina, che non è tanto male, ma bisogna stare molto attenti che se no ti «aggancia». Certamente, però, il venerdì sera in discoteca, l'ecstasy è assai meglio delle «canne», che certo non sono da disprezzare, ma si presentano alla stregua di un noioso rituale da baby-pensionato nelle mani di tanti hippies falliti, cinguantenni ex freaks, che somigliano tanto al suo vecchio a casa, quando «tuma» davanti alla TV.

### 3.23 Il divorzio dal pisellino

Eccolo lì, in poltrona, semiaddormentato, stanco, distrutto da una giornata di lavoro, da qualche parte in un ufficio o in una fabbrica, perennemente stressato, disattento, poco loquace. Non c'è proprio da andarne fieri. In ogni caso è lui, il *padre*, la realtà, l'idea e l'immagine di un individuo, e soprattutto di un ruolo sociale, che, secondo ogni «ordinaria» previsione, qualsiasi giovane maschio (o la stragrande maggioranza di essi) finirà per incarnare.

Ma, chi è il padre, chi è quell'uomo? e come ha fatto a ridursi così? Veramente

questo fornitore di reddito, questo *breadwinner*, che si vede sì e no una volta alla settimana, che non si sa bene che fa e che pensa, può rappresentare un modello? Può un uomo che non ha più niente da dire, più niente da insegnare, un individuo che nel confronto con l'attivismo, la presenza, la continuità, la determinazione della madre, risulta il più delle volte perdente, rappresentare un autentico e solido punto di riferimento? È pensabile chiedere la rotta, la proposizione di un «senso», a un soggetto che ha perduto definitivamente ogni autorità, a cui immagine, un tempo mitica, si è dissolta, alleguata, infranta senza speranza sugli scogli delle insicurezze e del sentimento di precarietà?

Come può un uomo che è egli stesso alla disperata ricerca di un significato da attribuire alla sua vita fornire le chiavi di lettura, gli attrezzi conoscitivi, per dare una prospettiva esistenziale al figlio? Come può riuscire una persona la cui identità produttiva, sociale, culturale è quotidianamente aggredita dai ritmi spietati della modernizzazione, da una velocità della trasformazione sociale che gli impone ogni giorno un riadeguamento, una «flessibilità», una ridefinizione, per non venire espulso dal gioco e deprivato di qualsiasi ruolo, indicare a un giovane la strada da percorrere? Come può un soggetto ormai così debole, una figura così screditata, dare a un figlio l'energia, la forza, per vivere la sua avventura nel mondo?

Non può insegnargli il mestiere, perché la sua professione cambia da una generazione all'altra più radicalmente di quelle più semplici; non può iniziare a un gruppo sociale perché con la globalizzazione, questo si fa fluido e la famiglia spesso si sposta, non può neanche trasmettergli dei valori perché questi sono resi relativi da tutti gli spostamenti (Zoja, 2001, p. 243).

Se questo è il destino del padre, visto che è possibile, tanto vale rinunciarci. Meglio sottrarsi a una tale «responsabilità», non pensarci proprio, almeno per ora, rinviare, considerato anche che non si intravedono, se non troppo lontanamente, le condizioni strutturali e «logistiche» per assumersi un compito del genere. Dati i presupposti è senz'altro preferibile volgere temporaneamente le spalle al progetto maschile «moderno», disconoscere il «Nome-del-Padre», e rompere, senza indugi, per dirla alla Lacan (1976), «il matrimonio con il pisellino». Meglio, molto meglio, «sposare» uno dei possibili codici trasgressivi in auge nel gruppo dei pari, elevare al rango di modello e persino di mito le consuetudini, i giochi, gli eccessi, le devianze, che costituiscono la vocazione e la logica della *banda*, della *posse*, della *gang*. Con la droga, per esempio, perché non provare? E quando dice droga il giovane non intende, semplicemente, il fumo di sigarette accese una dietro l'altra, o il tranquillante quotidiano per dormire, il *Prozac* per liberarsi dall'ansia, e forse neppure lo spinello serale, in salotto, per sentirsi ancora un pizzico diversi, scavandosi una piccola nicchia in cui custodire un improbabile simulacro di «differenza».

Quando pensa alla droga, il ragazzo che si incammina sul suo sentiero, non rivolge la sua attenzione solo alla sostanza ed ai suoi effetti, egli la intende come an-

ri-universo simbolico e «comunitario», struttura di identificazione, scelta di vita, pubblica o «segreta», continuativa o episodica, compiutamente culturale o del tutto a-ideologica, in ogni caso sicuramente esistenziale. Una scelta che rivela con assoluta evidenza tutte le caratterizzazioni generalmente comuni alle azioni devianti, cioè quelle di essere manifestazioni chiare, da parte di chi le intraprende, del suo atteggiamento di radicale e consapevole negatività, semplicemente di cauta distanza, persino di una opportunistica e contestuale condivisione/rifiuto, nei confronti delle regole e del sistema di valori dominante, o semplicemente di alcune di esse, quelle che, per esempio, collidono con i propri gusti in fatto di droga.

I suoi comportamenti, a partire da quel momento, saranno espressioni consapevoli e coerenti di un tipo particolare di rapporto con l'autorità formale. La sua alterità, la sua trasgressione della norma sociale, si riveleranno altrettante manifestazioni «del rifiuto da parte di un attore sociale di accogliere le pretese della legge sul suo sé o sulle relazioni con gli altri, indizi, quindi della rottura con l'ordine istituzionale e le sue richieste» (Emler, Reicher, 2000, p. 222). Ma, nell'adottare questa scelta, nell'intraprendere questa strategia, soprattutto quando essa giunge al livello culminante, l'identità del «drogato», lo stadio della tossicomania, il giovane, forse senza neppure esserne consapevole, compie una sostituzione. Rinunciando agli imperativi comportamentali socialmente prescritti, volgendo le spalle al progetto paterno, si libera in un certo senso dall'angoscia, ma lo fa al prezzo di autoinfiiggersi una vera e propria castrazione sul terreno della soggettività.

Mettendo la droga al posto del percorso identitario che la società ordinaria, conformista, normale, gli indica, sostituendo con la droga il «programma familiare», mettendo cioè la droga al posto del padre, egli inevitabilmente rischia un'altra, forse assai più cupa, prospettiva di eterodirezione, stavolta non da parte di una individualità «esterna», ma da parte di un «oggetto», un dispositivo anonimo, un meccanismo molte volte brutale, spietato, incontrollabile, che al livello di più alto dispiegamento delle sue potenzialità può esercitare un controllo e un dominio, più intenso e più totale di quello esercitabile da una qualsiasi altra «persona». Se questo è vero allora risulterà molto utile ed opportuno rivolgere il nostro sguardo sulla droga anche da una nuova prospettiva:

Ecco dunque, la droga liberata dai suoi effetti biologici fisici e posta sotto la rubrica agente della castrazione. Questa funzione inaltera la droga alla categoria di una persona, d'altronde, il tossicomane la definisce proprio in questi termini. Le metafore utilizzate sono molte, tra cui possiamo citare le seguenti: «Grazie a lei non ho più angosce», «Lei è molto fedele», «Con lei vado molto d'accordo», «Lei non mi domanda niente» ecc. Quando poi il paziente si interroga sulla possibilità di smetterne il consumo, spesso dice: «Mi ha preso tutto», «Lei fa di me quello che vuole» ecc. Si tratta quindi di una «persona», la cui funzione è quella di mettere un limite al godimento, di far apparire un nome, (la droga) come motivo del soggetto, di sostituire o di prendere il posto dell'agente, ciò le attribuisce uno status molto particolare nella categoria degli oggetti. Se-

condo questa prospettiva, la droga, l'oggetto che fa parlare così tanto e che il discorso scientifico tenta di ordinare nei meandri delle sue classificazioni, si rivela ai nostri occhi come una metafora del *Nome-del-Padre* (Freud, 2001, p. 32).

Ma quando il giovane scambia il programma familiare, il progetto del «padre», con la droga, quando mette la droga al posto del padre, che tipo di sostituzione realizza? Attiva una alternativa conflittuale, opta per una strategia dirompente, attiva una rottura sistemica? Oppure tenta semplicemente, in chiave sublimativa, di supplire a quella che si manifesta come una palese ed effettiva carenza sociale, un sostanziale «vuoto istituzionale»?

Troppi indizi ci spingono a pensare che, effettuando questa sostituzione, il giovane collochi la droga non al posto di un ruolo sociale, solido e riconosciuto, quanto in uno spazio di sostanziale rarefazione identitaria e normativa, un territorio devastato, dove affiorano solo i rottami sconquassati, malinconici relitti di quella che un tempo era stata una grande funzione sociale, quella del padre, potente, autorevole e prestigiosa. Se la droga riesce, così agevolmente, a sostituirsi al progetto paterno, alla figura del padre, forse ciò avviene, anche ed essenzialmente, perché, nella nostra epoca, del padre sopravvivono solo immagini sbiadite e tracce residuali. Da questo punto di vista, non possiamo fare a meno di chiederci: di quella concreta realtà sociale, di quella potente dimensione simbolica, tale fino a un tempo non troppo lontano, di quell'icona nobile e persino mitica, di quel padre, oggi cosa è rimasto?

### 3.24 *La scomparsa del padre*

Quello della droga, nella realtà contemporanea, è, in parte preponderante, un problema che riguarda i giovani maschi. Se si esclude una parziale sopravvivenza della consuetudine al consumo, ad esempio, di marijuana, in alcuni, anche significativi, bacini di utenza «matura», e la persistenza di nicchie, assai minoritarie, di «vecchi» tossicodipendenti, assuntori di eroina, abbiamo già visto che il nocciolo duro e assai largamente maggioritario del fenomeno stupefacenti è generalmente costituito da ragazzi, giovani consumatori di età inferiore ai trent'anni:

Mentre l'uso delle droghe leggere tradizionali non interessa solo l'adolescenza ma anche fasi successive del ciclo di vita, quello delle illecite è un fenomeno che, almeno fino al momento attuale, è specificamente diffuso nel periodo adolescenziale e giovanile. L'età a rischio per l'iniziazione all'hashish e alla marijuana è indicata fra i 15 e i 17 anni, quello per l'eroina ed altre pesanti, fra i 18 e i 25, per la cocaina, in particolare fra i 20 e i 25 (Ravenna, 1993, p. 79).

Ma bisogna altresì sottolineare che questi giovani sono in grandissima maggioranza, ben sette su dieci, di sesso maschile.

Le femmine rappresentano circa un terzo dei consumatori, i livelli di consumo anche in questo caso sono più bassi di quelli maschili, sia dal punto di vista della quantità sia della frequenza (Ravenna, 1993, p. 79).

Si tratta di un elemento non meramente quantitativo, che, nell'economia della nostra riflessione, non può essere né trascurato né sottovalutato. Siamo in presenza di una peculiarità che richiede di essere indagata e compresa, di un fattore di caratterizzazione, interno all'oggetto della nostra analisi, che ci impone un approfondimento specifico, sul terreno sociologico, e stimola l'esigenza e il gusto di leggerlo in tutti i suoi eventuali significati. Ci troviamo di fronte a un dato, cioè, che ci sollecita a formulare e ad arricchire le nostre ipotesi interpretative e finanche a spingerci sul terreno impervio delle sue possibili spiegazioni.

Si tratta di un tentativo di esplicazione che si connette, per vari aspetti, al ragionamento che da più parti viene proposto, sin dagli anni Sessanta, intorno ai mutamenti dell'istituto familiare (Anshen, 1974) ed alla sua crisi, e tenta di svilupparlo ed arricchirlo. Si tratta di un fenomeno complesso, dalle cause molteplici, che, molto probabilmente, non è del tutto estraneo alla generale fenomenologia della droga nel mondo giovanile contemporaneo, fra le ragazze e i ragazzi della nostra epoca. Da questo punto di vista crediamo sia importante approfondire meglio alcuni specifici caratteri delle trasformazioni che hanno investito, nel mondo contemporaneo, i ruoli familiari e sociali, riflettendo anche intorno al possibile rapporto che questi mutamenti intrattengono con la vicenda del consumo di droga fra le nuove generazioni, anche in relazione alla sproporzione fra i sessi, che si rileva nei bacini di utenza giovanile delle sostanze psicoattive.

Dunque, perché sono i giovani a drogarsi, e perché a farlo sono soprattutto i giovani maschi? Per tentare di rispondere a questi interrogativi è necessario, preliminarmente, approfondire alcuni spunti che abbiamo già proposto, sia pure in forma indiziaria, nel nostro ragionamento, delineando, nel modo più chiaro ed esauritivo possibile, alcune categorie e concettualizzazioni intorno alla storica funzione maschile e paterna ed alla sua possibile crisi, per giungere, partendo da qui, a capire come essa si declina oggi in rapporto ai giovani, ai figli, e come può influenzare il prodursi delle scelte comportamentali che sono al centro della nostra analisi.

In questo senso, riteniamo assai utile seguire e sviluppare criticamente una interessantissima riflessione recentemente proposta, in evidente continuità con gli studi di Robert Bly (2000), dallo psicanalista Luigi Zoja. Il suo libro, *Il gesto di Eratore*, è l'accurata e affascinante ricostruzione della parabola antropologica della figura paterna, dal contesto preistorico alla dimensione storica, fino a giungere all'epoca contemporanea, ovvero all'attualità e al compimento definitivo di un processo di declino che egli ritiene cominciato tanto tempo fa: una progressione storico-

sociale che culmina ai nostri giorni con la definitiva «scomparsa del padre» (Zoja, 2001). Evidentemente, non sorprende che un nodo di questo genere venga tematizzato da uno psicanalista, la singolarità è piuttosto nel fatto che la sua riflessione si dipana attraverso uno schema di analisi e interpretazione che è, in larga parte, squisitamente antropologico e sociologico.

L'assunto centrale da cui muove lo studioso è questo: la figura del padre è una costruzione integralmente culturale, essa è, anzi, il «principio stesso della civiltà» (Zoja, 2001, p. 27), poiché, in natura, nel mondo di quei mammiferi, appunto, cui noi umani apparteniamo, mentre la madre assolve pienamente alla sua funzione materna, ottenendo ad un imperativo biologico, il padre, nel significato compiuto che possiamo attribuire oggi all'espressione, non esiste.

Il genitore maschio è solamente un «fornitore di sperma», completamente estraneo alla funzione di accudimento e cura del cucciolo, che è interamente demandata alla femmina. La quale è, peraltro, biologicamente attrezzata allo svolgimento di tale compito. La *finexis* biologica del maschio, in natura, non si ottimizza, quindi, attraverso il «lavoro» di cooperazione all'allevamento della prole, ma si realizza semplicemente perseguendo l'obiettivo di fecondare col suo seme il numero più alto possibile di femmine, al fine di propagare in modo casuale e quanto più estesamente la sua discendenza genetica.

Nella gran parte delle società di mammiferi, fino ai primati, la femmina in estro, infatti, «attira tutti i maschi raggiungibili» (Zoja, 2001, p. 49), scatenando fra questi una dura competizione. Solo i vincitori, i più forti, i migliori, si accoppiano, garantendo in tal modo la tenuta e il miglioramento delle qualità biologiche della specie. Gli altri maschi, quelli non dominanti, formano una specie di comunità di esclusi, all'apparenza del tutto marginale e persino superflua.

Purtuttavia, essa costituisce un essenziale bacino di riserva, nel quale verranno selezionati nuovi competitori destinati a soppiantare i «vecchi» maschi dominanti, il cui vigore declina. In ogni modo, il maschio animale delle specie non monogamiche, per esempio i primati, pur essendo portatore di un vincolo genetico che blocca la sua aggressività verso i neonati della sua stessa specie, «non fa praticamente niente per i piccoli, e non distingue fra suoi e non suoi. Il cucciolo, da questo punto di vista, è per il padre un non-soggetto» (Zoja, 2001, p. 50). Come si vede, il lavoro dello studioso si orienta prioritariamente a ricomporre e riassumere, in modo assai efficace, conoscenze ampiamente codificate in ambito scientifico, soprattutto, ovviamente, sul terreno dell'etologia.

Ma in questo lavoro di ricostruzione, Zoja compie anche una interessante ridefinizione dei significati che rivestono alcune essenziali tappe evolutive nell'organizzazione dei gruppi umani. Una delle più rilevanti fra queste tappe, forse quella fondamentale, è la «scoperta del padre», ovvero la comparsa del maschio a vocazione «cooperativa». Quello che porta il cibo alla caverna, per i suoi cuccioli e per la sua femmina.

Questa innovazione si accompagna evidentemente all'attivazione di un model-

lo di relazione fra i sessi fondato sulla monogamia e poi, in progressione, all'assunzione di un comportamento sessuale di tipo esogamico. I vantaggi di questa opzione sono innumerevoli, dal punto di vista del successo evolutivo della specie umana. La scoperta del padre, l'avvento di questa fondamentale tecnica di organizzazione sociale, la nascita di questa «istituzione», ha delle conseguenze stupefacenti in ordine allo sviluppo umano.

Ora non sono più solo i maschi dominanti a riprodursi, ma questa prerogativa finalmente appartiene a tutti. Questo determina un enorme alleggerimento delle tensioni, derivanti dalla competizione per l'accesso alle risorse sessuali, all'interno della comunità maschile, liberando spazi comportamentali ed energie, che possono ora rivolgersi in altre direzioni. Così, l'aggressività può finalmente orientarsi all'esterno, costituendo un essenziale presupposto per l'attivazione di un generale meccanismo di coesione e intesa di gruppo, che sarà l'arma più efficace per l'enorme accrescimento di produttività delle attività venatorie.

E, con l'aumento generale delle risorse alimentari disponibili, la discendenza dei maschi che si prendono cura della prole viene fortemente avvantaggiata, costruendo un ulteriore fattore di pressione selettiva per il successo evolutivo di questo tipo umano, fino alla sua relativa generalizzazione. E dall'efficacia e dalla funzionalità di questa strategia che deriva una progressiva specializzazione dei ruoli materno e paterno, la forma primigenia più tangibile di divisione del lavoro, e il maschio acquisisce il definitivo monopolio della caccia e della guerra: «Se le mani delle madri erano occupate dai figli, al cibo e alla difesa dovevano provvedere i maschi, che forse proprio per questo, e proprio da allora, potrebbero cominciare a chiamarsi *patria*» (Zoja, 2001, p. 41).

Il punto cruciale è che, mentre la progressiva complessificazione della funzione materna, la cura del focolare, l'attenzione alla raccolta di vegetali (fino alla scoperta forse dell'agricoltura), le modalità e le tecniche sempre più sofisticate di accudimento della prole, si mostrano solo come livelli di perfezionamento e articolazione di una caratterizzazione biologica già *originariamente* posseduta dalla femmina, la trasformazione del «maschio» in «padre» rappresenta, per il primato antropomorfo che forse possiamo già chiamare uomo, un vero e proprio salto evolutivo:

I padri, figli della cultura e della storia, stipularono un giorno il primo patto di responsabilità verso le donne e i piccoli. In mancanza di una base istintuale, l'insegnamento e, nella psiche di ognuno, l'autoeducazione, hanno dovuto costantemente insistere su questo *inpegnò* paterno. Esso è minacciato non solo all'esterno, da possibili riflessi della civiltà, ma anche dalle tentazioni di regressione a un atteggiamento non provvidente nell'anima di ogni padre. Presso gli antichi, il ritorno a un individualismo senza responsabilità venne esorcizzato attribuendo al padre crescenti onori, che lo assimilavano alla divinità; e la precarietà di questa condizione paterna, venne nascosta dietro un'*arrazzatura* autoritaria e belluosa, perché anche dell'autorità e della guerra gli veniva imanto

gradualmente conferito il monopolio. Irrigidirsi di questo apparato, all'alba della storia, non rivela dunque la natura del padre, ma proprio il suo contrario: un terrore di recedere ad essa e di tornare all'insignificanza. Se la madre perde un'autorità che la cura le ha conferito, continua ad essere madre. Se la perde il padre, perde la certezza di continuare ad esserlo (Zoja, 2001, p. 97).

In altre parole, mentre le mammelle con cui nutrire i suoi cuccioli la madre le ereditata dalla natura, gli utensili, le armi, con cui portare a casa un ricco bottino di caccia, gli strumenti d'offesa, gli scudi, la «corazza» con la quale proteggere la sua famiglia, la sua comunità, la sua «patria», dai pericoli, dalle minacce, il padre deve fabbricarseli, ogni giorno.

Ed egli deve costantemente difendersi, non solo verso l'esterno, dalla violenza possibile degli altri padri, ma anche dalla famiglia stessa, «*dei figli che crescono e dalla compagna che assume atteggiamenti competitivi*» (Zoja, 2001, p. 97). Si può ben comprendere, a questo punto, che «*il padre fatto d'un pezzo*, in senso non solo sociale, ma anche psicologico, ha bisogno dell'armatura, non solo di fronte agli altri padri o ai familiari, ma anche di fronte a se stesso» (Zoja, 2001, p. 98). È proprio questa corazza, materiale e simbolica, che gli permette di esercitare compiutamente la sua funzione, di assolvere al suo ruolo di protezione nei confronti della sua comunità, del suo gruppo, della sua famiglia; ma questa corazza è anche il simbolo della sua irrimediabile distanza emozionale dalla fisicità del legame, della sua inevitabile lacerazione interiore, della sua separazione verso le ragioni più intime e naturali del suo orizzonte emotivo, domestico.

Egli non può sottrarsi alle sfide del mondo, egli deve imperativamente combattere per conferire legittimazione, valore, senso, alla sua funzione simbolica e sociale, anche se questo gli costa proprio il sacrificio delle emozioni, degli affetti, dei rapporti, per la tutela dei quali era diventato padre.

Per questo Luigi Zoja ci propone, a partire dal titolo del suo libro, la figura omerica di Ettore quale sublime metafora della tragedia del padre: colui il quale deve indossare la corazza e impugnare la spada per non sottrarsi al suo dovere. A quanti, i genitori, le donne, gli amici, lo pregano di ritagliarsi dentro i fortissimi bastioni di Troia per sfuggire alla furia di Achille, il coraggioso Ettore, infatti, non può prestare ascolto. Un maschio precivile, egoista e solitario avrebbe fatto preavere l'istinto: l'imperativo biologico della sopravvivenza. Ma il padre, l'uomo «providente», no, non può più farlo.

Ettore scende in campo aperto quando potrebbe affrontare il nemico al riparo delle mura. Disprezza il vantaggio materiale perché lo ritiene perdita morale. È in prima fila per dare l'esempio [...]. Ettore è già un padre nel senso affettivo e civile. È insieme due cose moderne: padre di famiglia e padre della patria (Zoja, 2001, p. 93).

Una metafora che si proietta oltre la dimensione dell'epica classica, al di là del suo tempo, al di là del mito:

Ettore che raccoglie la lancia e scende in campo contro i greci attraverso il paesaggio delle nostre più forti nostalgie. È il padre che compie un gesto semplice, prima ancora che eroico: come il contadino che scende con la zappa nel campo davanti a casa e ne riporra, visibilmente, la vira per la famiglia. Realtà oggi perduta, perché la moderna estraneità alla natura ha reso il compito del padre sempre meno noto ai figli (Zoja, 2001, p. 99).

Eppure, in quel gesto nobile, puro, luminoso, dal significato inequivocabile e trasparente, in quella scena evocatrice di un messaggio immune da ogni fraintendimento, si insinua già un fattore di contraddizione, di crisi, di opacità. Ettore va incontro alla morte, forse lo sa, e prima di tuffarsi nella sfida vuole rivolgere un saluto a suo figlio. Ma quando prende in braccio il bambino, questi, spaventato dall'armatura, si ritrae e piange.

L'immagine di questo genitore della classicità non è solo un'antichissima metafora del padre tradizionale, «*ma anche della sua irrimediabile divaricazione dal mondo della madre e del bambino*. Prima di abbracciare il figlio, un padre dovrebbe deporre l'armatura. Ma lo dimentica, perché è divenuto inconsapevole di portarla» (Zoja, 2001, p. 98). Siamo di fronte a un passaggio fondamentale che il raffinato studioso propone con piacevole leggerezza. Si tratta, invece, come vedremo, di un punto gravido di implicazioni, le quali segnalano, a nostro parere, l'esistenza di nodi e contraddizioni che l'itinerario scientifico, per tanti versi pregevole, percorso dall'autore, lascia terribilmente aggrovigliati.

Quest'immagine del padre «providente», dell'autorità legittima, condivisa e riconosciuta, posseduta dal patriarca, in un senso e per molti versi affine a quello del Vecchio Testamento, quest'uomo, pastore, guerriero, agricoltore, realtà sociale e al contempo mito, che dalla classicità greca trasmigra nella figura giuridica del *pater familias* romano, fino a sedimentarsi, fra Medioevo e modernità, nell'immagine tradizionale del padre, così come si è perpetuata fino agli stadi più avanzati della civiltà contadina, questo archetipo culturale, questo modello organizzazionale e simbolico è destinato a subire, al culmine della modernità, un'aggressione senza precedenti.

Per il padre, la Rivoluzione industriale rappresenta una fase di radicale messa in discussione della sua identità, della sua funzione, delle sue prerogative e, per questa via, della sua autorità. Con l'avvio della grande trasformazione economica, tecnologica, sociale «l'ora del padre si avvicina alla notte» (Zoja, 2001, p. 183). La struttura sociale era allora abbastanza semplice, vi era un'ampia base contadina, una modesta intercapedine di classe media e un vertice aristocratico. In molte realtà sociali il 90% della popolazione era impegnato in attività rurali. Non è il caso di ripercorrere l'itinerario complessivo e i caratteri generali di que-

sio impetuoso mutamento, la cui natura, le cui conseguenze costituiscono il nocciolo duro della elaborazione sociologica «classica», e che in ordine agli aspetti più legati alla nostra riflessione abbiamo già in precedenza indagato. Ma è essenziale ora concentrare l'attenzione intorno agli aspetti di cambiamento più specifici che si determinano in rapporto alla sfera familiare e alla relazione fra padri e figli.

Nella società contadina, nella stragrande maggioranza dei casi, il lavoro paterno si svolgeva sotto gli occhi dei figli, il «mestiere» del padre si esercitava in rapporto diretto con la sua famiglia. Anche il tempo libero, del resto, trascorrevano prevalentemente in famiglia «ascoltando genitori e nonni che, nell'estrema scarsità dei libri e nell'analfabetismo dominante, conservavano la memoria della famiglia e del mondo» (Zoja, 2001, p. 184). La socializzazione dei ragazzi avveniva nella costante ispirazione al comportamento degli adulti, fornendo identità ed educazione al tempo stesso. I giovani si ritrovavano adulti avendo anche acquisito delle abilità, appreso un mestiere: quello del padre, in tutti i sensi.

Dopo una lunga fase di attaccamento alla madre il giovane, stimolato in questo senso proprio dalla genitrice, rivolgeva il suo sguardo verso il padre, osservava i suoi gesti, il suo modo di fare, la sua attitudine al lavoro. «Il giovane quasi non incontrava altri adulti che fossero modelli alternativi: nemmeno sotto forma di immagini o di racconti, come avviene oggi con i mezzi di comunicazione infine volti al giorno» (Zoja, 2001, p. 184). Il bambino diventava giovane e contadino o artigiano ad un tempo. Avrebbe intrapreso la professione paterna, il che significa, il più delle volte, che avrebbe lavorato anche lui la ceramica, il legno, la terra, come il padre.

Perché già sapeva fare questo lavoro, perché gli dava una magra sicurezza economica, e una psicologica forse più consistente, perché non aveva alternative. In genere, semplicemente, non immaginava di poter fare qualcos'altro.

Per compiere passaggi importanti - verso il matrimonio, il sacerdozio o una nuova identità professionale - bisogna prima di tutto rafforzarsi psicologicamente con una gimnastica mentale: avere ed esercitare un'immagine di se stessi in quella nuova condizione. Per questo possediamo la fantasia. Nei giovani, l'immagine di se stessi come lavoratori, come contadini, era data dall'osservazione del padre, del nonno, dalla vita parrocchiale, patrilineare, patriarcale. La vita era un racconto patricentrico (Zoja, 2001, p. 185).

Questa struttura psicologica e sociale, questa stabilità, questo peculiare equilibrio familiare, comunitario, culturale e simbolico viene letteralmente scardinato dalla trasformazione in senso industriale della società.

Prima di tutto scompaiono i nonni, i quali con la dissoluzione della famiglia allargata vengono relegati in una posizione assolutamente marginale, esclusi dalla quotidianità del nuovo gruppo mononucleare, e in molti casi distanziati persino fisicamente dai figli e dai nipoti. Ma l'esclusione, la marginalizzazione, la

«scomparsa» dei nonni non è priva di conseguenze, in rapporto al ruolo, alla funzione, all'identità dei padri. I figli venivano socializzati a un certo tipo di rapporto con la figura paterna, con l'autorità che essa incarnava, anche mediante l'osservazione delle modalità di rapporto che i genitori intrattenevano coi loro padri.

Col dissolvimento della figura del nonno, il padre, nel contesto immaginario e simbolico del suo microcosmo, smarrisce una fonte essenziale, forse la principale, della sua legittimazione. Dal punto di vista dell'efficacia funzionale della trasmissione delle competenze e del sapere molti compiti avanzati di socializzazione, prima risolti in dimensione domestica (fra padri e nonni), vengono a trasferirsi nella scuola. Ma la generalizzazione, fra i giovani, del rapporto con la nuova istituzione scolastica, se da un lato risponde alla necessità sociale di estendere e codificare a livello di massa competenze indispensabili all'esercizio della più complessa funzione produttiva nel nuovo scenario tecnologico dell'industria, dall'altro lato, sul terreno dell'equilibrio dell'istituzione familiare, con i suoi specifici caratteri, costituisce un ulteriore fattore di crisi.

E ciò accade non solo perché quella socializzazione, prodottasi per millenni in dimensione conviviale, «intima», privata, domestica, diviene ora un percorso da compiersi nell'ambito di una struttura organizzata, burocratica, anonima, spersonalizzante (tale, peraltro, anche perché deve «familiarizzare» e preparare l'accesso a una organizzazione produttiva che riveste i medesimi caratteri), generando nel giovane l'insorgenza di una nuova e peculiare forma di disagio, ma anche perché, nella percezione del giovane, il gruppo dei pari non riacquide più, semplicemente, un microcosmo laterale e socialmente subalterno di limitate frequentazioni «comunitarie» o parentali, che costella i rari momenti di tempo libero esterni alla sfera più direttamente familiare; esso costituisce ora un aggregato di massa, un segmento sociale autonomo, specifico, il territorio di una nuova soggettività e di una possibile alternativa culturale e comportamentale, l'universo sociale di un'ampia affinità collettiva, dove le similitudini fra i ragazzi risultano accentuate dal fatto che essi vivono isolati dal resto della società, in istituzioni che praticano la segregazione in base all'età (Coleman, 1961).

Insomma, si generano tutte le condizioni per l'emersione di una nuova realtà del mondo giovanile. L'avvento della scolarità di massa rappresenta, sul terreno identitario, per i giovani, un vero e proprio trauma, individuale e sociale, che è, allo stesso tempo, la scena primaria della loro emergenza storica quale possibile generazione; processo che vedrà il suo vistoso compimento nella seconda metà del Novecento, ma la cui origine, con ogni probabilità, va ricercata proprio nell'epoca «classica» dell'industrializzazione.

Se, prima della grande trasformazione, nel mondo lento e perenne dei genitori contadini, nell'universo sociale e simbolico che i padri avevano tracciato con l'aratro, la zappa, la vangha, i giovani erano semplicemente piccoli individui, nell'immediato proclino di divenire adulti, ora la scuola si avvia a inventare i giovani come

vera e propria categoria, teorica e sociale, detentrica di una sua specifica identità, di una sua cultura, come gruppo portatore di suoi bisogni e di sue peculiarità inquietudini.

Ma prima di indagare le conseguenze della scomparsa del padre in rapporto ai comportamenti delle giovani generazioni è necessario innanzitutto riflettere su ciò che comportò, per gli stessi padri della Rivoluzione industriale, la tragedia che si abbatté sul loro ruolo e sulla loro funzione sociale. Si trattò di una catastrofe identitaria di inimmensi proporzioni.

La nuova realtà sbrana la convivenza familiare che il padre – poiché in questa convivenza consisteva la sua identità – credeva eterna. Strappa moglie e figli alla sua autorità, consegnandoli a una gerarchia esterna, senza relazione personale, che del padre conserva solo la severità. [...] Perdono l'autorità sui figli e il posto sicuro nella loro immaginazione e nel loro cuore: perché la loro occupazione, la loro giornata, i loro stessi sentimenti si svolgono lontano e sono stranieri al figlio. Producono un reddito, ma non producono più insegnamento diretto e iniziazioni alla vita adulta: funzioni senza prezzo, non sostituibili con interventi professionali e istituzionali, così come il maestro di scuola non può rimpiazzare l'apprendimento in famiglia della prima lingua [...]. Fu una perdita irreversibile nella psicologia collettiva. Esiste un mondo dei miti e delle immagini che contribuisce all'equilibrio della società e della famiglia non meno delle esperienze singole. La figura del padre era un simbolo, cioè qualcosa di più che la semplice somma dei padri individuali. Questa immagine maestra si sgretola (Zoja, 2001, p. 187).

Strappato alla terra dei padri, allontanato da essi, esiliato in un'officina, in una fabbrica (sarebbe stato poi, nella successive tappe dell'evoluzione tecnologica, confinato in un laboratorio o in un ufficio), addetto a compiti limitati e ripetitivi, deprivato dell'orgoglio della propria professione, spodestato dalla posizione di prestigio e autorità che occupava nell'ambito della famiglia, questo padre

non ha più il desiderio di rientrare nella tana malsana, dai familiari ammassati e lamentosi ai quali non ha da raccontare niente: né come ha spaccato la terra con l'aratro, né come ha piegato il legno alla sua intenzione. Ha solo da portare il denaro guadagnato. Ma poiché non ha più da condividere niente, anche questo dividere gli è estraneo, freddo come separate dei numeri, non caldo come spartirsi le zuppe del campo, fumante come il maiale vissuto e morto nel cortile, allegro come il vino della vigna. Il padre inurbato per la prima volta nasconde qualcosa, e lo spende versandosi da bere. Ha ritrovato il vino, non la vigna, e il sollievo è durato quanto l'osteria: a casa è ancora più estraneo, le parole poche e ostili. L'indomani rientrerà ancora più tardi, nasconderà altri soldi per versarli a una ex contadina, scesa a un ancor più umiliante mestiere, a un'altra catena di montaggio (Zoja, 2001, p. 189).

Già, perché troppo spesso quando si discute di psicotropi, in dimensione sociologica, si dimentica che la prima grande manifestazione di massa del consumo

di «drogas» in Occidente è esattamente quell'esplosione dell'alcolismo, di cui abbiamo ampiamente parlato, che dal XVII fino al XIX secolo si è accompagnata alla Rivoluzione industriale. In Inghilterra, in Francia, in Germania e più tardivamente nel nostro Paese, ma sempre in concomitanza con le più intense fasi di esodo dalle campagne e l'insediamento dei sobborghi della nascente fabbrica manifatturiera.

Non a caso in Italia esso si amplificò nell'età giolittiana, che praticamente coincide con la nostra Rivoluzione industriale, quintuplicando i tassi di alcolismo dei decenni precedenti, arricchendo l'antropologia urbana di una nuova presenza, l'immagine dell'operaio alcolizzato che si trascina agli angoli delle strade. Certo, anche in quella difficile transizione, non tutto il territorio della nuova *working class* fu travolto dall'imbarbarimento, e quello spassamento collettivo, quella alienazione, quella anomia, si avviava a essere fortemente lenita dalla restituzione di identità, di dignità, di coscienza, di senso, che il movimento socialista, la cooperativa, il sindacato, si accingevano a fornire all'operaio.

La lotta di classe, il progetto rivoluzionario, la battaglia rivendicativa, avrebbe restituito all'operaio condizioni di lavoro più degne, una paga migliore, un'abitazione e un vitto più accettabili, persino l'orgoglio identitario e la speranza in una missione storica da compiere, portandolo, mano a mano, fino alle soglie del benessere. Al contesto di vita urbana e industriale quell'ex contadino avrebbe finito per abituarti e così avrebbe anche smesso di bere o almeno ridotto di parecchio la sua frequentazione con l'alcol. Lo «stato sociale» che andava conquistando con tante lotte e sacrifici gli avrebbe riconosciuto una dignità e una funzione, il socialismo già gli aveva restituito il ruolo di «produttore» non solo della merce, ma anche del mantenimento, cioè di attore e protagonista dell'evoluzione sociale.

Ma la funzione di padre, il ruolo e l'identità paterna, la potenza simbolica e l'autorità di questa figura, nessuno, neppure il socialismo, che con Marx vedeva la figura del padre destinata al tramonto, glieli avrebbe mai più restituiti. Come soggetto produttivo, come lavoratore, forse, avrebbe ritrovato una dimensione, ma come padre il suo fallimento è definitivo e irrimediabile. È anche per questo che, per la prima volta nella storia

il figlio si vergogna del padre. Non occasionalmente, si vergogna di avere il padre e di esserne figlio. Quel giorno nasce il problema dei ragazzi che non vogliono diventare grandi: e da quel problema, in linea retta, la società moderna degli adulti che cercano di non esserlo (Zoja, 2001, p. 189).

Lo Stato, dal suo canto, prende atto definitivamente della evanescenza della figura paterna in quanto educatore e maestro e la incalza. I giovani sono obbligati allo studio proprio per sottrarli alla famiglia, al padre, che li disceduca, e ciò in nome di un diritto, un diritto dei bambini e della stessa collettività. Questa morfogenesi storico-sociale non riguarda solo la classe operaia o i ceti poveri:

L'assenza materiale del padre sale dal basso della società verso l'alto, proprio mentre la sua scomparsa culturale scende dagli strati alti verso quelli proletari. Da sotto l'immagine del padre indegno – la sfiducia altrui nei padri e dei padri in sé stessi – si espande ad altri ceti. La classe media urbana non ha sofferto la miseria dei proletari, né ha perduto il prestigio e l'identità del capofamiglia insieme alla terra e al mestiere. Chi ha un'avviata professione paterna avrebbe interesse a tenersela: oppure i negozianti di Parigi, che nel XVIII secolo lasciavano il lavoro ai figli nei tre quarti dei casi, si riducono a poco più di un terzo nel secolo seguente. La fuga del padre non colpisce solo dove ha colpito la sfortuna: non fa parte solo di una crisi economica, ma di un mutamento epocale. Non si fugge solo dal vicolo cieco della povertà, ma da un simbolo prima benedetto e ora maledetto (Zoja, 2001, p. 190).

Nei ceti superiori il fenomeno sembra sopraggiungere un po' più tardi: le migliori condizioni economiche, fino a un certo punto, occultano la crisi. Ma in questi strati sociali la più intensa circolazione delle idee pone la figura del padre in una posizione ancora più vulnerabile, essa finisce ben presto per soggiacere alla crisi che investe l'autorità tradizionale.

La nuova cultura dei valori orizzontali si afferma prima fra le persone più colte, poi scende verso i disperati. La lacerazione della società prosegue senza fermarsi. Se sul piano filosofico la morte di Dio è discussa per la prima volta da Nietzsche alla fine del XIX secolo, sul piano dei simboli essa appare il punto d'arrivo dell'uccisione del Re, e insieme ad essa, compone la grande metafora della scomparsa del padre (Zoja, 2001, p. 191).

Zoja non rinuncia a sfruttare fino alle estreme conseguenze la sua metafora. La Rivoluzione russa, le due guerre mondiali, sono altrettanti momenti di trasformazione politica e sociale nei quali si compie la dissoluzione del mito paterno. I soldati delle opposte trincee, tradendo la fedeltà ai rispettivi sovrani, ai padri, fraternizzano, arrivando a incitarsi reciprocamente a sparare sui propri ufficiali.

In Russia l'imperatore viene scacciato e il potere passa, almeno ufficialmente, alle masse senza padri. Mentre i figli dei soldati sperimentano a casa un sentimento di abbandono da parte dei padri. La fine della seconda guerra mondiale assesse il colpo di grazia all'immagine del padre. «I pretesi padri della patria si erano rivelati così distruttivi da trascinare in un nuovo discredito anche quelli privati» (Zoja, 2001, p. 208). Nell'immaginario collettivo, la figura del padre che provvede, del padre che nutre la vita, viene sostituita da quella del tiranno spietato, Hitler, Stalin, Mussolini, cioè di un padre assassino che toglie la vita.

Ma non è solo la cattiva prova fornita dai piccoli e grandi padri della patria a mettere in crisi, nella realtà e nell'immaginario, il ruolo paterno. Nel mondo contemporaneo, infatti,

i cambiamenti di professione in Occidente sono stati superiori a quelli avvenuti in tutto il rimanente della storia. Il crollo di contadini e artigiani sul totale della popolazione

sembra un genocidio delle professioni tradizionali. Questi cambiamenti di attività hanno allontanato i figli dai genitori, ma soprattutto dal padre. Quindi a sua volta, la scomparsa del capofamiglia tradizionale ci sembra quasi un genocidio dei padri. I padri, però non sono stati sterminati: o stanno sempre più lontani o se ne sono andati definitivamente [...] Il padre destina sempre più denaro, ma sempre meno tempo al figlio. Conta i soldi per la vita del figlio, ma conta sempre meno nella sua vita (Zoja, 2001, p. 230-31).

In molti paesi dell'Occidente il tempo quotidiano con cui i padri sono in rapporto coi figli si riduce a pochi minuti. In molti altri casi non vi sono neppure questi attimi di relazione. Già negli anni Sessanta le statistiche mostravano che i divorzi erano cresciuti del 700%, «quattro su dieci dei bambini nati in quel decennio avrebbero trascorso parte della loro infanzia con uno solo dei genitori, cioè quasi sempre con la madre» (Zoja, 2001, p. 231). Il disfacimento del tradizionale assetto familiare, la scomparsa del padre investe violentemente la famiglia americana a partire dagli anni Sessanta proseguendo nei Settanta e Ottanta, grazie all'esplosione dei divorzi e delle «nascite fuori dal matrimonio».

Il fenomeno interessa anche l'Europa, nelle realtà scandinave queste assommano al 50% del totale e in Francia sono un terzo di tutte le nati. Il fenomeno è più contenuto, ma certo non irrilevante, nell'Europa mediterranea. Zoja sottolinea che l'assenza di padre fra i ceti medio-alti deriva soprattutto dalla «scelta» di rompere unioni insoddisfacenti. Il rifiuto della paternità, in queste aree sociali, si mostra, in un certo senso, se pur distorto, come una scelta di libertà. Ma nell'ambito dei gruppi sociali poveri e marginali, più che a una libera opzione, l'assenza di padre corrisponde, invece, a una mancanza di alternative, si presenta quasi come una situazione che è ineluttabile, una prospettiva che è data per scontata. Nei ghetti neri, numerose coppie non autosufficienti generano figli senza sposarsi. La probabilità che la neonata resti senza il suo partner come mostrano i fatti, è altissima. «Ed essa continua a vivere con la sua famiglia, o meglio con la madre, con la nonna, e così via, perché questa assenza di padre si ripete lungo le generazioni e la paternità può mancare fin dalla nascita del bambino» (Zoja, 2001, p. 233). E poiché il ruolo paterno, come si è visto, non appartiene al corretto generico, ma deve essere appreso dai padri della generazione precedente, anche questo meccanismo di socializzazione a stoffetta tende a entrare in crisi.

La ricerca che Moynihan (1981) svolse negli anni Sessanta sulle famiglie afroamericane dimostrò che, fra queste, quella metà circa che era riuscita a conseguire seri obiettivi di emancipazione aveva prestato grande importanza alla figura paterna e alla stabilità dei gruppi familiari. L'altra metà, che, invece, non aveva conseguito alcun apprezzabile traguardo, viveva in quartieri degradati, dove le nascite illegittime aumentavano e la presenza dei padri diminuiva enormemente. E in coincidenza con queste situazioni si amplificavano i fenomeni di delinquenza e cresceva enormemente l'uso di droghe fra i giovani.

L'incidenza del fenomeno relativo alla assenza dei padri in questo gruppo sociale veniva fatto risalire, da alcuni studiosi, alle conseguenze dello schiavismo, poiché il padre schiavo poteva essere, a differenza della madre, venduto separatamente dal bambino, cosa che accadeva molto spesso (Frazier, 1974). Sarebbe stato il protrarsi di questa condizione a indebolire l'identità paterna fra i neri e a istituzionalizzare uno schema nel quale la responsabilità verso i figli viene lasciata unicamente alle madri.

La tesi di Meynihan, secondo la quale era l'assenza dei padri a causare la marginalità sociale, si incrociava in più punti con le analoghe conclusioni cui era giunto James Coleman (1960). Questa posizione fu però contestata da vari altri studiosi, i quali ritenevano, all'inverso, che fosse la miseria socioeconomica a causare la precarietà familiare. In ogni modo «con sicurezza si può osservare negli Stati Uniti solo una relazione fra le due mancanze: quanto più un gruppo è emarginato, tanto più spesso le famiglie mancano di padre» (Zoja, 2001, p. 235). Non vorrei sbagliare, ma ho la sensazione che la questione tenderebbe, probabilmente, a chiarirsi se, invece di inseguire ostinatamente una relazione unidirezionale di causa effetto fra i due fenomeni, nel disperato tentativo di individuare quale dei due sia la variabile dipendente, si provasse a trasferire anche nell'analisi di un tale contesto quel concetto di «interdipendenza» (Ragone, 1993) che ha fornito interessanti esiti conoscitivi in vari campi della ricerca sociale.

Il che vuol dire anche, evidentemente, ragionare, ancora una volta, in base a quella categoria di feedback cui siamo più volte ricorsi nello sviluppo della nostra riflessione. In ogni modo, i dati di cui disponiamo dimostrano che, nella realtà contemporanea, «la diffusione di droghe e la criminalità giovanile sono aumentate vertiginosamente e gli adolescenti senza padre sono sempre in cima alla classifica. L'85%, per esempio, dei detenuti maschi americani sono senza padre» (Zoja, 2001, p. 235). Ma la mancanza del padre non è solo un dato materiale, riconducibile agevolmente alla tragedia «familiare» di gruppi marginali, o alla marginalità (Scott, 1990; Smith, 1973), divenuta ormai un tratto caratteristico di tante aree sociali, soprattutto di paesi in via di sviluppo.

È un tema, infatti, che attraverso ormai violentemente la modernità occidentale. Anche quando il padre è fisicamente presente la sua storica funzione risulta completamente dissolta:

Il padre è assente come immagine, ancor più che come individuo: il padre assente è l'immagine del padre di oggi. Assente non perché, come Ulisse, è andato a combattere una guerra, ma perché si rifiuta di combattere nei rapporti. Il padre quindi, non c'è più anche quando non ha divorziato e abita nella stessa casa (Zoja, 2001, p. 270).

Per dirlo in modo ancora più schietto, se è vero che il padre della civiltà contadina era un despota severissimo, un tiranno brutale e spietato, è altrettanto certo che egli, nell'economia relazionale e psicologica del gruppo familiare, esercitava ri-

gorosamente la sua funzione, mentre lo screditatissimo padre di oggi è, nella migliore delle ipotesi, «un cretino seduto davanti alla TV» (Zoja, 2001, p. 242). Come figura sociale, come autorità, come riferimento culturale egli è, definitivamente, fuori gioco, soprattutto perché non gli è più concesso di esercitare quel ruolo culturale, simbolico, che aveva paraggiato e persino sopravanzato la funzione che la soggettività materna ereditava sul terreno biologico.

### 3.25 L'età dell'incertezza

La scomparsa del padre si connette, infatti, alla definitiva dissoluzione di quel rito di iniziazione che aveva assicurato, per millenni, al giovane la certezza di essere entrato nell'età adulta. L'iniziazione era la fondamentale strada d'accesso che si apriva davanti al giovane per transitare nella dimensione di esistenza caratteristica del mondo dei grandi. Nel contesto tribale, antico, premoderno, poteva essere una prova di coraggio, un atto materiale o simbolico. Bisognava sperimentare, sul piano concreto oppure simbolico, la dimensione del pericolo, superarla e ottenere in tal guisa la nuova identità. Bisognava morire per poi rinascere.

Seppur è vero, come sostiene Mircea Eliade, che la fine dell'iniziazione segna per l'umanità l'ingresso nella dimensione del moderno, bisogna pure ammettere che essa è anche

un esempio di come riti antichi e universali non spariscono tanto facilmente. Si crede che siano dimenticati e superati: in realtà possono lasciare dei resti, tanto più pericolosi in quanto inconsueti e non controllabili. E, poiché l'essere padre ha bisogno di essere culturalmente costruito assai più dell'essere madre, l'allontanarsi dall'iniziazione e l'allontanarsi dal padre sono per noi due facce di una stessa cosa che la cultura sta dimenticando (Zoja, 2001, p. 273).

Del resto, per buona parte della storia della società tradizionale e poi di quella moderna, anche quando si era già estinta come formale ritualità religiosa e sociale, l'iniziazione paterna «è sopravvissuta nella maggior parte delle categorie professionali fino a tempi recenti.

Il mestiere, infatti, quello dell'artigiano, ma anche quello del contadino o del possidente che amministrava le sue proprietà, si imparava direttamente dal padre. Tutto questo però era possibile in un mondo stabile: non in un mondo condannato alla velocità, al progresso. La modernità lacerata questa rassicurante staffetta fra le generazioni. Prima di tutto l'istruzione, anche professionale, lascia la famiglia e tende ad essere assunta da quelle istituzioni impersonali che chiamiamo scuole. In secondo luogo, quando il progresso è imperativo, il padre stesso non desidera più che il figlio abbia la sua stessa professione, vuole che si eievi verso una condizione migliore» (Zoja, 2001, p. 275). E persino quando la professione può essere tra-

smessa nell'ambito familiare e il genitore vuole che il figlio prosegua la propria attività, nel giro di una sola generazione, ma oggi anche in tempo minore, il padre può non avere più nessun insegnamento da trasferire al figlio, perché la velocità dell'evoluzione tecnologica rende di momento in momento obsolete le sue conoscenze.

E spesso il giovane cerca un sostituto dell'autorità paterna perduta nell'amico più vecchio, più esperto o semplicemente più spavaldo. In molti casi è questi a fornirgli una possibilità sostitutiva di rituale iniziatico, stavolta senza regole codificate, senza guida e talvolta senza limite. Le pericolose sfide in motocicletta, in macchina, il tuffo dallo scoglio più alto, il fatuaggio più sofisticato o il *parving* più crudele rappresentano, forse, altrettanti equivalenti sublimativi di quella scomparsa modalità iniziatica di accesso alla vita: «Inconsciamente una delle principali funzioni delle bande è lo sfidare il padre. Dietro alla sfida possiamo intuire un bisogno di essere iniziati alla vita adulta, cui pochi sono in grado di rispondere» (Zoja, 2001, p. 302). E non è certo fuori luogo pensare anche al rituale della droga come a una delle manifestazioni più evidenti e significative a livello di massa di questo bisogno di mettersi alla prova e superarla, mediante un gesto che ha un chiaro connotato di sfida verso l'autorità. Quante volte la dimostrazione di reggere una quantità esagerata di alcolici, di «canne», di pasticche, di «piste», di «pere» rappresenta «nel gruppo» la modalità, il rito di passaggio, con i quali ci si afferma e si dimostra di essere diventati grandi, forti, all'altezza della situazione, di fregarsene di ogni regola e di ogni divieto.

E questi dispositivi comportamentali, che molto spesso si propongono, contemporaneamente e contraddittoriamente, come tentativo di sottrazione alla inappellabile disciplina del contesto sociale e produttivo ed insieme come sostitutivo della materiale privazione di un ruolo sociale, allo stesso tempo allontanano ancora di più quel progetto «familiare» che aveva costituito per secoli il coronamento di quel bisogno di ruolo e identità sul piano sociale.

D'altra parte non è solo la velocità del mutamento tecnologico, il dinamismo che investe il quadro economico e produttivo a generare la «diserzione» del padre, ma anche le trasformazioni nella sfera relazionale esercitano la loro forte influenza: «La promiscuità consumista mina la monogamia, e questo a sua volta minaccia l'esistenza del padre che l'aveva inventata» (Zoja, 2001, p. 245). Non si deve pensare che Zoja individui la responsabilità principale della sottrazione del maschio contemporaneo alla sua funzione paterna nell'esplosione della rivoluzione sessuale e nell'aumento della permissività prodotta, su questo terreno, dall'evoluzione dei costumi. Egli è ben consapevole che anche questo esito si inquadra pienamente nella impressionante dimensione del mutamento strutturale, economico, tecnologico, produttivo, e quindi sociale, prodottosi nella modernità.

Pur nonostante egli rileva che

nella storia a noi vicina, il padre è stato attaccato e umiliato dai movimenti che combattono l'abuso di autorità e l'abuso maschile. Ma la storia è riuscita a limitare solo gli eccessi paterni, non gli eccessi maschili. Ha piegato il paternalismo arrogante del Dio-padre, del re-dio e del padre-dio. Non la prepotenza maschile. Infatti, al padre subentrano maschi anarchici somiglianti ai proci e il padre stesso tende a regredire a maschio animale (Zoja, 2001, p. 287).

Tende cioè a ritornare a quell'insignificanza di maschio «fornitore di sperma», che non ha alcuna funzione e alcuna responsabilità verso i figli.

Ma questo, evidentemente, è in violenta contraddizione con il traguardo storico raggiunto dalla civiltà, e persino con le possibilità offerte dai nuovi orizzonti della tecnica. Oggi, infatti, al padre è sottratta, definitivamente, quella prerogativa che ha avuto per millenni di poter scegliere se riconoscere o no il figlio. È proprio su questa decisione che si è storicamente fondato il suo potere nella società patriarcale. Oggi, con l'analisi del DNA, questo potere di scelta gli è precluso. «Il figlio può puntare il dito sul presunto padre e trascinarlo in tribunale a qualunque età. Infatti, questo diritto a identificare il padre e avanzare richieste economiche non va mai in prescrizione, non cessa mai» (Zoja, 2001, p. 294). Ma questo, ovviamente, non può bastare: paradossalmente, un padre a cui viene imposto un figlio che non ha scelto, è ricondotto esattamente a quel ruolo di puro «fecondatore» che Zoja identifica, correttamente, come memoria primigenia e possibile tragedia del presente e del futuro.

Ma lo studioso si spinge ancora più avanti: nel nuovo contesto generato dalla tecnica non basta neppure che il padre «sceglga» il figlio, è importante anche che il figlio stesso scelga, accetti e riconosca il proprio padre. Ma da questo punto di vista, non pensa lo studioso che in tal modo si prefigurerebbe anche e persino una sorta di iniziazione all'incontrario? E questo contribuirebbe al «ritorno» del padre? Non voglio escluderlo pregiudizialmente. Ma se è vero, come Zoja sostiene in tutta la sua riflessione, che è stata una privazione di ruolo e di «potere», risultante da una serie di mutamenti economici e produttivi, materiali e sociali, a causare la diserzione del padre, è pensabile che le ulteriori, giuste e inevitabili, deprivazioni, che inevitabilmente dovrà ancora subire, possano prefigurare un suo possibile rinascimento?

Zoja sa meglio di me che, con buona pace della bioetica, prossimamente, voglio dire proprio domani, nei prossimi mesi o giorni (con ogni probabilità potrei dire già oggi), del padre non vi sarà definitivamente più bisogno, non solo come ruolo sociale, come simbolo, come mito, come autorità, ma neppure come inserimento. Già, la tecnica. Il fatto è che il Padre(eterno), Dio, muore non quando Nietzsche intuisce e anticipa, sublimamente, la sua dipartita, ma quando la tecnica umana, troppo umana, con il *medium* nucleare, raggiunge il traguardo del possibile ammantamento della specie, della possibile nullificazione della storia (Caramiel, 1987, pp. 62-64), cioè quando il Dio-padre viene materialmente espropriato

della funzione apocalittica, vale a dire di una sua essenziale prerogativa, e con essa della condizione da cui traeva fondamentalmente origine il suo potere.

Allo stesso modo il padre-Dio conclude la sua parabola storica quando, ancora la tecnica, lo sviluppo, il mutamento, moderno, marginalizzando il suo ruolo, abbattano la sua simbologia, piegano il suo mito e lo detronizzano definitivamente. Siamo del tutto certi che in questo caso non si tratti di un positivo traguardo, di una conquista avanzata, di natura intimamente progressiva? Non vi è dubbio che la scomparsa del padre costituisca, almeno in questa fase storica, un fattore notevole di scompenso e di squilibrio, per la società e soprattutto per le giovani generazioni. E proprio per questo che ne stiamo parlando.

Ma siamo certi che l'angoscia la quale atannaglia il mondo contemporaneo sia ancora e semplicemente interpretabile come un «bisogno del padre», ovvero che la soluzione dello scompenso sia conseguibile attraverso il suo ritorno? Se è vero, come Zoja sostiene, che anche la psicologia ha la responsabilità di aver contribuito all'anorexia del padre e della società, siamo proprio sicuri che «essa deve ora tornare al padre, come Freud aveva fatto agli inizi. E deve trattarlo come un problema collettivo e storico, poiché società e storia sono dalla notte dei tempi residenza paterna» (Zoja, 2001, p. 298)? Siamo sicuri che sia veramente utile abbandonarci a questa nostalgia, siamo veramente certi che dobbiamo adoperarci affinché il padre rioccupi la sua posizione sociale, si ricollochhi nella sua postazione?

Siamo proprio sicuri che un programma di questo genere, semmai si avverasse, non comporterebbe, inevitabilmente, sul terreno «collettivo e storico» anche il ritorno del «padre della patria», del padre-tiranno, ovvero di quel tipo di autorità irresponsabile, di quel dispotismo, sociale e domestico, pubblico e privato, dal quale la fraternità democratica ci ha appena e forse non ancora completamente liberato? È un rischio che anche Zoja in qualche modo ammette, almeno fra le righe del suo discorso. Ma non basta a incrinare la sua fiducia e il suo auspicio nella possibilità che il ritorno del padre possa significare, invece, la riscoperta di una nuova idea della paternità, forte, autorevole, riconosciuta, eppure spogliata dei suoi simboli, del suo mito, della sua corazzatura.

Ma è immaginabile l'affermazione di una determinata immagine del potere, che si esprima senza le specifiche caratteristiche e prerogative che richiede l'esercizio di quel ruolo? È possibile un potere senza poter? Nel momento in cui, come è sacrosanto, si è definitivamente codificato il traguardo, voglio dire in Occidente, per il quale la decisione intorno alla riproduzione spetta alla madre, e dal momento che il riconoscimento della paternità deve passare, come è giusto e come Zoja stesso auspica, anche per la decisione del figlio, allora in questa prospettiva, il ruolo del padre codifica, compiutamente, la sua natura di carica «elettiva». Ma in democrazia, fra eguali, non c'è il padre, ci sono solo fratelli.

E ancora, siamo sicuri che la scomparsa del padre, la sua «diserzione», derivi solo dalla scelta di quest'ultimo di abbandonare la posizione in cui era attestato? Siamo certi che non sia più saggio chiederci, e in modo ancora più attento, in qua-

le misura e in che senso la postazione del padre, che era stata per tanto tempo una insuperabile cittadella fortificata, sia oggi divenuta del tutto indifendibile?

Da questo punto di vista, ho una osservazione da fare: la mia impressione è che, se nella modernità dobbiamo fare i conti con la scomparsa del padre, nel discorso di Zoja, per certi aspetti, assistiamo all'eclissi della madre. È vero che essa, nella realtà pratica, si dillega più raramente, ed è, cioè, molto più difficile che si sottragga al suo ruolo, perché tecnicamente e assai più intensamente essa è legata al vincolo biologico; ma anche la madre ristruttura e ridefinisce globalmente la sua identità. E forse non senza conseguenze sull'immaginario del padre e sulle scelte che questi è destinato o costretto a compiere. E invece, nel discorso di Zoja, la madre sembrerebbe non avere e non aver mai avuto bisogno di elaborare alcuna strategia: la dotazione biologica, infatti, le fornisce, da sempre, tutta l'attrezzatura necessaria all'esercizio del suo ruolo. Sul piano puramente tecnico è vero e lo sappiamo. Ma la funzione biologica può aver sussunto, sempre e completamente, nell'arco dell'intera storia, tutte le aspirazioni della madre, ogni sua proiezione identitaria, qualunque suo obiettivo individuale e sociale, culturale e politico? E potrebbe mai riuscirci adesso? In altre parole, possiamo escludere del tutto che la «scomparsa del padre» non sia anche il progetto della madre, deliberato o inconsapevole?

In fondo, se essa aveva accettato di strappare il maschio, persino quello non dominante, dal pantano dell'insignificanza per farne il suo signore, se aveva sopportato di vedere un modesto fecondatore assurgere al ruolo di tiranno domestico, se gli aveva permesso di diventare il suo mito, il suo sovrano dal potere indiscutibile, è non solo perché questo gli era stato poi imposto violentemente, con la forza, prima fisica e poi anche del diritto, ma anche perché lei, la madre, vi aveva lucidamente colto un serio «vantaggio» evolutivo, derivante non tanto e non solo dall'ortentimento di tutela – alla «protezione» del resto ci pensava anche il vecchio capobranco – ma soprattutto dalla regolare fornitura di risorse.

In cambio, il maschio, finalmente divenuto padre, le avrebbe chiesto la totale e irrinunciabile otemprenza a degli obblighi, prima di ogni altro l'assoluta rinuncia a esercitare il suo potere di seduzione, quale condizione per garantirsi che il suo investimento esistenziale, economico, culturale, avesse un ritorno «certo» in rapporto alla «sua» individuale fitness biologica. Se questo è vero, bisogna onestamente riconoscere che sono venute meno, nella modernità, parecchie delle condizioni che erano alla base di questo patto. La donna lavoratrice è divenuta, in molti casi, capace autonomamente di procurarsi le risorse necessarie alla propria sopravvivenza e a quella dei figli, che poi nell'Occidente sviluppato significa un solo individuo, un figlio unico, come è ormai, per esempio in Italia, nel 50% dei casi. I suoi diritti di donna, la complessiva tutela del suo ruolo e della sua identità sociale, la sua «protezione», sono, finalmente, paritariamente garantite dalla legge (anche se ancora non pienamente dalla realtà effettiva), e con l'eguaglianza dei diritti, con la sua autonomia, la donna, la madre, possono legittimamente rivendicare il proprio

inalienabile diritto anche all'esercizio legittimo di un loro peculiare potere, quello di seduzione. Ma, mentre la «femmina» in un certo senso ritorna, come nello scenario biologico primigenio, ad «attrarre tutti i maschi», il maschio non sembra più capace, disposto, interessato, a ricominciare a «combattere» per conquistarla. Forse si era troppo adagiato, negli ultimi millenni, a godere di quella rendita di posizione istituzionale, che forniva, anche al maschio più debole, enormi sicurezze. Il maschio si era troppo abituato a tutte quelle garanzie, si era adagiato al possesso di quell'autorità che sul terreno della relazione con l'altro sesso gli derivavano semplicemente dalla detenzione dello status di maschio; per questo, forse, non è più capace né interessato a mettersi nuovamente in gioco. E così come «uomo» si ritrae, come possibile padre «scompare», sposa l'adolescenza interminabile, scelta o subira e, forse anche per questo, si droga.

È anche in questo quadro che va interpretata la «disezione» del maschio, il rifiuto di fare il padre, il «divorzio dal pisellino», la sostituzione del padre con la droga. Come si può comprendere si tratta di una questione che, per le sue generative conseguenze sulla configurazione degli assetti familiari e sociali, investe la realtà giovanile nel suo complesso, non solo il disagio che vivono i giovani maschi, ma in generale i ragazzi e le ragazze del nostro tempo. In ogni caso, intorno alla minore propensione delle ragazze verso l'adozione di comportamenti irregolari e devianti sono state sviluppate diverse considerazioni. Vi è chi pensa, ad esempio, che il «mondo sociale» delle adolescenti sia meno segmentato e, comunque, ancora generalmente sottoposto a un regime di controllo e sorveglianza familiare superiore di quello applicato al comportamento maschile (Emler, Reicher, 2000, p. 186). E vi è chi invece si sofferma a indagare, più direttamente, l'incidenza diretta della materiale «scomparsa del padre» anche sull'immaginario delle ragazze:

Dobbiamo esaminare la perdita che si verifica nella vita emotiva di una giovane donna se, per qualsiasi ragione, ha vissuto in una casa senza padre. La prima storia d'amore, con la madre, si verificherà comunque, ma la seconda, con il padre, fra un anno e mezzo e tre anni, non ci sarà. Con essa si perde la base profonda dell'affetto verso il padre e per estensione, verso il maschile in generale (Bly, 2000, p. 151).

In ogni modo, se la presenza, anche fra le giovani donne, di comportamenti devianti e aconvenzionali, fra cui, non secondariamente, la propensione verso il consumo di droga, può essere ricondotta alle generali ragioni che motivano il disagio delle giovani generazioni attuali, la loro assai minore incidenza, fra le ragazze, in confronto alle proporzioni degli stessi fenomeni nel mondo dei giovani maschi, deve essere diversamente interpretata. In questo senso, bisogna riconoscere che in rapporto al possibile insuccesso di un progetto esistenziale, alla difficoltà o alla impraticabilità di un programma di vita, la giovane donna ha pur sempre a sua disposizione una «naturale» via d'uscita (o di fuga), un paracadute identitario: può riappropriarsi del suo ruolo biologico, può ridefinire e rielaborare la tradizionale

funzione e l'identità di madre, può cioè «creare» un bambino, allevare e crescere un nuovo individuo. Per una serie di ovvie ragioni, l'attivazione di questa possibile valvola di compensazione identitaria, per un maschio «in crisi» le cui manovre sono irrimediabilmente asciute, questa operazione è molto più difficile. Il fatto è che la «crisi» di autorità e di riferimenti normativi che si registra socialmente in rapporto al complesso fenomeno che abbiamo chiamato della «scomparsa del padre» può certamente agire, sia pure solo per certi aspetti, allo stesso modo, per i maschi e per le femmine, ma il senso di vuoto e di perdita derivante, invece, dalla difficoltà di attivare una proiezione identificativa, colpisce, evidentemente, in modo assai più netto il comparto maschile delle nuove generazioni. E non è da escludere che anche le più forti spinte motivazionali, all'opera in un gruppo sociale «affluente», com'è quello femminile, che transita, velocemente, da una condizione di storica subalternità a una dimensione di protagonismo sociale, culturale, produttivo, possano costituire, almeno per certi aspetti e per una certa fase, dei cospicui fattori di depotenziamento e disincattivazione rispetto a un'opzione comportamentale, la scelta della droga, che può, sicuramente, intralciare i percorsi di emancipazione, di crescita professionale e i progetti di affermazione sociale di cui oggi le donne sono portatrici. Da questo punto di vista, non è improprio pensare che la strategia della droga si connetta, forse molto più agevolmente, alla sperimentazione di una condizione di declino e decadenza, quale è quella che investe l'immaginario maschile contemporaneo, come abbiamo ampiamente mostrato.

In ogni modo, in rapporto ai generali risvolti problematici del fenomeno l'obiettivo principale non è quello di riuscire a formulare, pregiudizialmente, un giudizio di valore, quel che è prima di tutto indispensabile è comprendere il meccanismo e le sue ragioni, il funzionamento del dispositivo in termini puramente logici, effettuali. E qui si rivelano, a mio parere, alcune delle implicazioni fondamentali e delle conseguenze più rilevanti del ragionamento di Luigi Zoja.

Per quanto mi riguarda sono abbastanza persuaso della fondatezza della sua diagnosi, per questo ho molto focalizzato l'attenzione sul suo lucidissimo percorso interpretativo. Sono convinto, infatti, che il suo discorso abbia una notevole efficacia esplicativa in rapporto alla riflessione che abbiamo sviluppato, soprattutto, evidentemente, in ordine agli interrogativi al centro della nostra riflessione. Perché oggi i giovani si drogano? Qual è il tratto caratteristico della loro condizione nell'epoca moderna? Che natura esprime, di che genere è la forma di disagio che sperimentano? E da che cosa si origina? A mio parere la «scomparsa del padre», in tutti i suoi complessi significati e sul piano delle sue generali conseguenze sociali, ha molto a che vedere con tutto questo.

Sono meno convinto invece della possibile terapia, che Luigi Zoja, implicitamente ed esplicitamente, suggerisce per curare questa acuta e cronica malattia della modernità. La nostalgia del padre trapela o si mostra con assoluta evidenza nell'intero sviluppo del suo ragionamento. La sua idea è sostanzialmente questa: dobbiamo scongiurare la scomparsa del padre, riscoprendo una originale possibilità e

ricostruendo una nuova identità e un diverso significato per questo ruolo e questa immagine sociale. Ma è possibile «pianificare» un obiettivo del genere? Attraverso quali strumenti dovremmo farlo, adottando quale strategia? Quali decisioni, si dovrebbero intraprendere, sul piano sociale, culturale, politico, per conseguire un tale risultato?

Non vorrei apparire paradossale, ma quando i Talebani vietavano alle donne di studiare e di lavorare, quando cioè impedivano loro di procurarsi autonomamente le risorse, quando proibivano loro di esercitare qualsiasi forma di seduzione, cioè di mostrare il volto, il corpo, seppellendolo nel burka, quale obiettivo implicito e palese perseguivano se non proprio quello di scongiurare «la scomparsa del padre»? Quale anacronistico programma puntavano a realizzare se non un vergognoso disegno politico di annientamento, esattamente verso tutti quei fattori di modernità reale che, vorrei dire finalmente, operano nel senso di minare l'autorità e il potere del padre? E questo, ancor più paradossalmente, mentre inondavano di oppio, di eroina, di droga l'Occidente, il mondo della perversione, del libertinaggio, del peccato, un mondo senza morale, senza valori, senza padre.

Mi rendo conto di aver compiuto un'estremizzazione, forse parecchio provocatoria, ma sono sinceramente convinto che, a volte, è proprio radicalizzando la riflessione, portando al limite estremo le conseguenze possibili dei ragionamenti, che è più facile coglierne tutte le eventuali implicazioni, anche quelle che sfuggono, che paiono impensabili, proprio perché più semplici, schematiche e banali.

Il fatto è che, anche in questo caso, i ragionamenti non possono prescindere da una fondamentale considerazione in ordine al rapporto costi-benefici sul terreno sociale, ovvero sul piano individuale e collettivo. Da questo punto di vista, anche una forma così caratteristica di devianza, come il consumo giovanile di massa della droga, la sua possibile relazione con il generale disagio della modernità, con quell'anomia forse legata, più intimamente di quanto si immagini, alla «scomparsa del padre», sono da annoverare, purtroppo, fra quei tragici e onerosi tributi che dobbiamo ancora versare, in una forma, oggi, nuova, peculiare e specifica, perché sia possibile il godimento, nelle società avanzate, di quella che è, pur con tutti i limiti e distorsioni, una effettiva condizione di benessere e di libertà.

Sono convinto che Luigi Zoja, un valoroso studioso cui non possiamo che esser grati per averci fornito, così copiosamente, spunti e materiali di riflessione, non avrà difficoltà ad ammettere che forse pure questi sono fra quei «prezzi del progresso, che non è il caso di rimpiangere, finché mangiamo i suoi frutti» (Zoja, 2001 p. 284). Questo non significa, evidentemente, interrompere la riflessione e la ricerca dei possibili percorsi, delle strategie rivolte, se non a eliminare, perlomeno a contenere, gli esiti problematici e molte volte drammatici, che segnano lo scenario caratteristico della società contemporanea. Significa, piuttosto, capire che, se delle opportunità esistono per correggere ed emendare, nella misura possibile ed auspicabile, i guasti del nostro mondo, queste difficilmente possono essere «scoperte» guardando al passato; esse, più che appartenere alla memoria, sono interamente

davanti a noi, e non credo proprio che riusciremo a individuarle volgendo lo sguardo alle nostre spalle; esse sono interamente dipendenti dalla nostra creatività e dalla nostra immaginazione, appartengono, cioè, al futuro e alle possibilità, piccole o grandi, che abbiamo di governarne il corso. Da questo punto di vista non c'è nessuna diserzione da sposare o da condividere, nessun realismo potrà mai giustificare l'apatia nichilista di coloro i quali pensano che della realtà del mondo si può solo prendere atto. Noi riteniamo, invece, che vi sia molto da fare e che esistano tanti spazi per agire nel senso della trasformazione delle cose, perché, come dice Edgar Morin, «la rinuncia al migliore dei mondi possibili non è la rinuncia a un mondo migliore».

## Conclusioni La complessità della droga

L'analisi proposta in queste pagine costituisce, evidentemente, solo l'embrione di una riflessione che richiederà ampi ed ulteriori sviluppi, articolazioni molto più puntuali e un complessivo arricchimento delle indagini e dell'approfondimento scientifico, capaci di chiarire le molteplici questioni che restano irrisolte e i tanti nodi che il nostro ragionamento sicuramente non è riuscito a sciogliere; tali questioni superano, certamente di gran lunga, gli interrogativi sui quali abbiamo tentato di gettare una qualche luce.

In ogni caso, in conclusione del discorso, crediamo sia utile ed opportuno richiamare qualcuno dei passaggi fondamentali del nostro ragionamento e ricostruire, sia pur in forma schematica, alcune delle possibili implicazioni che le suggestioni teoriche e metodologiche proposte in questo lavoro possiedono sul terreno propriamente sociologico.

Il fenomeno droga, per la sua intrinseca e universale natura, per la sua storica rilevanza e diramazione sociale, per la sua «complessità», ovvero per l'intensità e la varietà delle trasformazioni che lo caratterizzano e lo accompagnano, per il grado di diversificazione con cui si manifesta, sul terreno diaconico e diatopico, è certamente fra i temi più controversi dell'indagine sociologica. Si tratta di un argomento sul quale, nonostante la messe copiosa di ricerca e di indagine, teorica ed empirica, svolta in questi anni, ancora non si possiede un «paradigma» esplicativo forte, mentre permangono, fra i diversi studiosi del problema, differenze di impostazione e interpretazione anche molto marcate.

Questa sottoinvenitura non è semplicemente un modo col quale invocare la competenza del lettore, per le tante lacune che anche nel nostro lavoro sicuramente esistono, è anche la premessa per ribadire l'esigenza, nel contesto generale della elaborazione sociologica, di perfezionare complessivamente l'attrezzatura euristica. Tale perfezionamento deve avvenire valorizzando, arricchendo, qualificando e innovando, in primo luogo, i nostri caratteristici strumenti di analisi, ma intensificando nel contempo il confronto e il dialogo con altre discipline e indirizzi di ricerca, al fine di trarne tutte le possibilità per rafforzare le nostre capacità interpretative di fronte ai diversi ambiti dell'agire sociale, che si presentano con un carat-

tere sempre più complesso, cioè multiforme, poliedrico e persino, non secondariamente, ambiguo.

La droga si presenta come fenomeno che detiene, elettrivamente, proprio tali caratteristiche, a partire da una contraddizione principale, cioè il fatto di configurarsi come dispositivo portatore sia di un carattere immanente e di una funzione universale, sia di una notevolissima attitudine al cambiamento della sua connotazione e del suo ruolo storico e sociale.

Per questo, prima ancora di chiederci come il dispositivo droga abbia agito storicamente e come funzioni qui ed ora, abbiamo ritenuto essenziale affrontare preliminarmente l'interrogativo: perché la droga esiste? La risposta cui siamo pervenuti è assai articolata, ma in sede di conclusioni è indispensabile riassumerla, anche a costo di qualche schematicismo.

La droga esiste, e non solo nella società umana, ma nell'universo biologico in generale, precipuamente nel mondo animale, perché assolve alla decisiva funzione di indurre atteggiamenti inusuali, fornendo inedite possibilità agli organismi biologici e sociali di intraprendere strategie di comportamento alternative e atipiche, in ultima istanza, sulla base di una discriminazione in rapporto alla loro possibile produttività ed efficacia, percorsi di evoluzione. Insomma, si tratterebbe di una possibilità orientata a scatenare una qualche forma suppletiva di devianza, di errore, nella ordinaria dinamica dei comportamenti, in una maniera per certi versi analoga a quello che, casualmente, avviene nell'infinito processo della replicazione genetica, oppure si genera, grazie al «malinteso», sul terreno comunicativo.

Naturalmente, così come fra le infinite possibili mutazioni genetiche che interessano gli organismi biologici, tendono a perpetuarsi e diffondersi solo quelle apporta ricci di caratteristiche che favoriscono l'adattamento, così come fra gli errori di interfaccia, le distorsioni interpretative, i tanti «fraintendimenti» possibili, hanno successo e si propagano solo quelli che dischiudono un utile potenziale creativo, allo stesso modo, nell'ampissima gamma di possibili comportamenti eccentrici ed alternativi indotti dalla droga, vengono selezionati solo quegli atteggiamenti, quei modelli, che si rivelano più funzionali a garantire nuovi e più efficaci livelli di adeguamento alle mutevoli condizioni dell'habitat biologico e poi culturale.

Questo significa anche, evidentemente, che, solitamente e in condizioni ordinarie, solo un segmento, una porzione, dei sistemi viventi può immettersi sulla strada della devianza, solo una quota delle popolazioni biologiche o sociali può utilmente intraprendere scelte comportamentali rivolte a violare il «programma». Se tutti gli individui di una qualsiasi popolazione biologica si orientassero, complessivamente e contemporaneamente, alla trasgressione della norma, generica o sociale, probabilmente nessun sistema vivente, nessuna società potrebbero reggere all'urto di questa devianza generalizzata, sopportare l'impatto di una «deschematizzazione» complessiva, di tale natura ed entità.

Qualsiasi organizzazione, totalmente contraddetta nel suo programma, completamente privata delle sue regole, non potrebbe che destrutturarsi, piombare nel

caos, declinare, collassare, dissolversi o, nella migliore delle ipotesi, vedere fortemente compromesse le sue possibilità di sopravvivenza e di sviluppo. Si tratta di una considerazione che, probabilmente, ha un valore paradigmatico assai ampio e generale, che risulterà, anche in altro contesto ermeneutico, di estrema utilità.

In ogni modo, in rapporto alla struttura sociale umana, la funzione universale e immanente della droga è destinata a complessificarsi enormemente a ogni tappa di trasformazione e sviluppo della sua organizzazione, e ad ogni stadio dell'evoluzione tecnologica, economica, culturale, politica. Ma il punto sul quale riflettere è che i nuovi compiti, che la droga è destinata via via storicamente a svolgere, non estinguono mai completamente le sue originarie funzioni, né quelle successive. Quello che si attiva è un meccanismo assai peculiare, in virtù del quale le funzioni succedute convivono con quelle precedenti, si coniugano peculiarmente con esse, le inglobano, le normalizzano, le integrano, oppure consentono loro talune forme di sopravvivenza, lasciando qualche residuo livello di agibilità in dimensione di nicchia.

In ogni caso, la droga ha espresso ed esprime una fondamentale funzione in rapporto allo sviluppo e all'evoluzione di tutti quegli edifici immaginari, mitici, culturali, alla cui costruzione gli uomini si sono applicati sin dalla notte dei tempi. In questo senso, fra la droga e la religione vi è uno strettissimo rapporto. Non vi è orizzonte mitico, rituale, simbolico, spirituale, che non si sia strutturato, almeno alle sue origini, anche attraverso un intenso rapporto con la pratica sociale dell'uso di psicotropici, dell'alterazione mentale, dell'estasi visionaria.

Nelle primitive società di cacciatori e raccoglitori, la religiosità sciamanica, all'origine di tutte le costruzioni religiose tradizionali, più o meno «spontanei», di alterazione psichica. Si trattava di intense esperienze allucinatorie, estatiche, di narrazione fantastica e divinazione, mediante le quali, oltre a cementare i legami di gruppo, condivisione simbolica e materiale, solidarietà, si favoriva il meccanismo di integrazione sociale, anche agendo nel senso di fornire legittimazione ai capi e agli stregoni, ai guerrieri e agli «uomini della medicina», ovvero al potere, conferendo ulteriore credibilità all'idea dell'aldilà, cioè confermando e sostanziano il credo collettivo intorno all'esistenza di altri mondi, spirituali e soprannaturali.

Con l'avvento delle società agricole più complessamente organizzate e delle loro caratteristiche forme istituzionali di culto, il rapporto fra droga e religione per alcuni aspetti si inverte.

Qui non è più e semplicemente la droga a fornire materie prime immaginarie e fantastiche necessarie alla costruzione dei vari universi simbolici, mitici e magici, stavolta è il discorso dell'istituzione religiosa (e quindi politica) a decidere delle possibilità e dei modi di adozione della pratica sociale degli psicotropici. Giddens direbbe che l'attore sociale, mediante le sue azioni, ha ridefinito e rielaborato una «pratica sociale», ha ricreato un assetto istituzionale, destinato a modificare, a di-

sciplinare, a limitare la sua stessa azione (Giddens, 1990). La vita sociale, l'organizzazione collettiva, nel nuovo assetto *complesso* della tradizione agricola devono, infatti, riformarsi profondamente, subendo un processo di radicale *ricreazione*.

La rigidità normativa che generalmente governa quelle organizzazioni sociali, la disciplina rigorosa dei loro rituali e delle dottrine convenzionali, le portano, le spingono, le costringono a regolamentare altrettanto il consumo di droga. L'immaginazione che questa può scatenare, la discorsività selvaggia, la visionarietà caotica, incontrollata, che la droga mette in campo, può agire come fattore di conflitto in rapporto alla norma sociale, può costituire un elemento di crisi per il racconto mitico ufficiale, può collidere con la visione delle cose istituzionalmente condivisa, con la concezione del mondo, materiale e spirituale, ordinariamente codificata e proposta.

Ed a questo si aggiunge il fatto, certo non secondario, che l'ebbrezza incontrollata, la carica dissipativa prodotta da alcune sostanze, può seriamente contraddire le compatibilità economiche e produttive del sistema. Il delitto allucinatorio prodotto da diversi psicotropici, ad esempio, mal si concilia con i vincoli consuetudinari e la rigidissima disciplina del lavoro generalmente richiesta dalla ordinata scansione di quelle attività rurali che garantiscono la fornitura di risorse, e quindi l'esistenza stessa di tutti i sistemi sociali tradizionali.

Ma, allo stesso tempo, anche la società organizzata non può certo troppo disinvoltamente ignorare il fatto che la droga è anche e non secondariamente medicina, farmaco, e che questo rimedio, per la gente, svolge l'essenziale, apprezzata e ricercata funzione di utensile che allevia la sofferenza, attrezzo che lenisce il dolore, strumento per produrre gioia, appagamento o semplicemente narcosi, oblio. Quando non si propone, ancor più esplicitamente, come dispositivo di attivazione e stimolo per le più varie forme di creatività comunicativa, estetica, concettuale.

Il potere, politico e/o religioso, da un lato, non può sottrarsi al suo compito di dettare regole di comportamento sociale, non può sfuggire alla necessità di disciplinare l'esercizio delle tecniche dell'ebbrezza psichica, dell'abbandono e dell'eccesso, dell'euforia estatica, della produzione fantastica e fantasmatica, ma, allo stesso tempo, è anche autoritativamente consapevole che le tensioni sociali eventualmente scatenate dalla proibizione assoluta e generalizzata del farmaco sarebbero insostenibili.

L'organizzazione sociale e il suo potere non possono consentire l'esercizio sregolato di qualsiasi comportamento, non possono permettere, quindi, il libero uso di qualunque droga, perché l'intero edificio societario rischierebbe di sgretolarsi, ma non possono neppure proibire tutto e sempre, vietare comunque e in ogni occasione qualsiasi droga, perché si troverebbero a dover gestire un alto livello di dissenso generalizzato, una pressione sociale antagonista troppo forte, forse persino insopportabile per le loro capacità di tenuta. E anche e non secondariamente in rapporto a questa consapevolezza «critica» che l'elaborazione intorno alla «strutturazione dualistica» della società (Giddens, 1990) trova un suo ulteriore terreno di legittima-

zione. L'analisi del sistema sociale non può, infatti, riferirsi solo all'attività di un agente autonomo, di una soggettività libera, e neppure unicamente alle restrizioni strutturali, ai criteri ed alle regole che orientano, limitano, disciplinano le azioni dell'attore sociale, poiché entrambi questi meccanismi sono inevitabili e necessari.

È a questo stadio che viene in luce un aspetto fondamentale, il quale giunge a caratterizzare generalmente e diacronicamente la vita sociale, fino alla avanzata modernità. Il potere deve governare la droga, deve, cioè, porsi l'ineludibile problema di regolamentare anche questa essenziale dimensione dell'agire sociale, deve decidere come contenere e controllare l'impiego del farmaco, deve, cioè, scegliere quale droga vietare e quale consentire, quando e in che modo permetterne l'uso e quando e come proibirlo.

Nei sistemi sociali antichi e tradizionali, in molti casi, il meccanismo della «fe-sta», quale avanzata rielaborazione del rituale dell'abbandono e dell'ebbrezza collettiva, residuo selvaggio delle precedenti formazioni societarie, venne rielaborato e rifunzionalizzato come un'efficace valvola di sfogo, utile momento di vacanza normativa, ambito del piacere e dell'euforia possibile, per compensare le rigidità ordinariamente applicate alla sfera del comportamento sociale.

Nelle tirannidi del passato e persino nelle diturie e autoriali democrazie del mondo antico, il dispositivo di governo della droga, il meccanismo della scelta e della selezione, si mostra con una evidenza estrema. La civiltà egizia faceva largo uso del succo di papavero, come narcotico e medicina, ma la fortissima ripulsa verso l'ubriachezza derivante dal consumo di birra è ben documentata. Il mondo greco tollerava ampiamente l'oppio, ma condannava duramente il vino, e così anche la civiltà romana, nel contesto della quale si arrivò addirittura a sterminare, a migliaia e migliaia, mediante la crocifissione, i bevitori seguaci del culto di Bacco.

La cultura cristiana delle origini, con una accorta intuizione politica, lucidamente rivolta alla costruzione del consenso, attraverso la complessiva adesione al modo di produzione agricolo, addirittura istituzionalizzò l'uso dell'alcol, il vino del sacerdote e del Signore, nel proprio rituale, condannandone solo l'abuso, ma, allo stesso tempo, il consumo di qualsiasi altra sostanza psicoattiva era fortemente sanzionato. Persino la medicina del dolore venne per secoli rigidamente rifiutata, frenando a lungo il progresso delle scienze cliniche e farmacologiche. Le povere erboriste del Medioevo, fattucchiere e «guaritrice» conoscitrici di sostanze di origine vegetale ed animale, esposte di unguenti e pozioni magiche, furono perseguitate senza pietà come streghe, ancelle di Sarana, e bruciate sul rogo a centinaia di migliaia, fino alle soglie dell'epoca moderna.

La civiltà musulmana, dal suo canto, dovette anch'essa prendere la sua «decisione» intorno a cosa proibire, ma, venendo dopo e contro il Cristianesimo, per l'Islam si trattava di una scelta obbligata. La società che si ispira al verbo del profeta Maometto, è diventata, forse suo malgrado, parzialmente tollerante verso la canapa, ma ha istituito un rigidissimo divieto verso gli alcolici, proibendo senza eccezioni il vino degli odiati infedeli adoratori della Croce.

Il mondo incaico dell'America precolombiana, avendo a disposizione la pianta di coca, una sostanza che per la peculiarità dei suoi effetti si rivelava quale efficacissima attrezzatura «produttiva», codificò come ordinario, abituale e lecito il suo consumo durante le attività lavorative, la durissima fatica dei campi ad abitudini proibitive, ma per chi masticava coca fuori dal lavoro vigeva né più né meno che la pena di morte.

Può certamente bastare per chiarire che nelle società agricole organizzare, antiche, tradizionali, intorno al consumo di droghe è sempre stato applicato un regime rigoroso di «governo», cioè di discriminazione, disciplinamento e proibizione. E l'osservanza della regola, l'applicazione del divieto è stata tanto più inflessibile e spietata quanto più l'assetto del potere nei rispettivi sistemi sociali era retto da una struttura totalitaria.

Non è a questi universi sociali, a queste culture del passato, quindi, che possiamo guardare per capire come può evolvere la valutazione del fenomeno e il governo del problema nel nostro tempo. E, in ogni caso, indispensabile tenere sempre presente e nel debito conto questa importante distinzione, fra «fenomeno» e «problema», che universalmente caratterizza la «questione droga». Del resto, anche le società moderne, persino le più liberali, vivono con sofferenza e disagio il tema delle scelte da intraprendere in rapporto al consumo di psicoattivi.

Anche oggi vi è ancora il serio e aperto problema di decidere quali droghe rendere lecite e quali proibire. Le società occidentali moderne, al momento, si sono generalmente attestate sulla linea di permettere la circolazione, più o meno libera, di droghe assai nocive e portatrici di forte dipendenza, anche se raramente vengono chiamate col nome che le spetta, come il tabacco, gli alcolici, gli psicofarmaci, mentre altre sostanze, parimenti e forse ancor più nocive, come gli alcaloidi dell'oppio (eroina, morfina), la cocaina, l'LSD, l'ecstasy, sono rigorosamente proibite. D'altro canto è quasi sempre vietato anche il consumo di canapa, sia pur con delle incerte e oscillanti attenuazioni, diverse da luogo a luogo, in rapporto alle quantità della sostanza detenute dagli assuntori, e questo benché il grado di nocività dell'hashish e della marijuana, a quanto pare, non sembri maggiore di quello, per esempio, del tabacco, i cui danni sociali sono ormai quantificati con cifre impressionanti. Proveremo poi a capire se e in quale misura si tratti di una decisione saggia e ragionevole.

#### La droga del mutamento

È indispensabile ricordare qui che, nel contesto della modernità, il consumo di droga, fenomeno universale e generale, manifesto o latente, sembra accentuare anche un altro generale e importantissimo carattere, quello di essere destinato a esplodere, ciclicamente, come comportamento «spontaneo» di massa, come «epidemia», in determinati periodi storici, investendo aree e gruppi sociali, particolar-

mente colpiti da diverse forme di disagio, che si generano in rapporto dalla violenza accelerazione dei più vari processi di trasformazione sociale.

Gli Indios del Nuovo Mondo, ad esempio, il cui sistema di riferimenti materiali e simbolici, il loro universo istituzionale, venne improvvisamente travolto dalla colonizzazione occidentale, si abbandonarono in massa all'uso e all'abuso sia di quelle loro droghe tradizionali che avevano, per secoli, consumato in forma regolamentata e rituale, sia delle nuove sostanze psicoattive alcoliche portate dai conquistatori.

Allo stesso modo le plebi rurali, le masse operaie del Vecchio Mondo, aggredite da quel vero e proprio processo di «autocolonizzazione» che è la *grande trasformazione* in senso industriale della società, si rivolsero in massa alla droga, quale «rimedio» per la loro sofferenza fisica e psicologica: scelsero collettivamente e in modo generalizzato un «farmaco» per curare il terribile malessere generato dalla dissoluzione dei tempi, dei modi, degli spazi tipici della loro esistenza nel tradizionale assetto della società contadina.

Strappati alla loro terra e alle loro tradizionali abitudini, deprivati dei riti, dei simboli atavici, del «senso» che la loro vita aveva avuto per tanto tempo, risucchiati nel ritorno anonimo e insostenibile del lavoro di fabbrica, ammassati nel degrado dei sobborghi industriali, i proletari adottarono collettivamente l'«autoterapia» alcolica per lenire il disagio, la sofferenza e il malessere prodotti da un violentissimo mutamento sociale di cui, per un lungo periodo, sperimentarono soprattutto i costi senza goderne i benefici.

Il problema dell'alcolismo, l'«epidemia» del gin, dell'assenzio, dell'erere, vere e proprie tragedie sociali nel contesto della Rivoluzione industriale, tenderanno, infatti, ad attenuarsi e a contenere la loro dimorpenza solo quando il progresso tecnologico ed economico comincerà a distribuire collettivamente qualche beneficio della grande trasformazione e le condizioni di vita di grandi masse vedranno un certo miglioramento. Si tratterà, come è noto, di un meccanismo variamente in opera per molto tempo, e non solo in contesto capitalistico, si pensi al grado di diffusione «totalitaria» raggiunto dalla vodka in rapporto alla brutale accelerazione dello sviluppo industriale nella Russia sovietica, ed a come questa potentissima narcofi di massa, splendidamente metaforizzata da Orwell (1959) nelle pagine di 1984, abbia funzionato quale possibile perverso fattore di regolazione sociale.

Ma le lacerazioni prodotte dalla trasformazione in senso industriale della società, lo spassamento della modernizzazione, l'aromia, l'alienazione, non colpiscono solo il proletariato, i contadini o la classe operaia.

Pure l'identità borghese, l'immagine e la condizione sociale del professionista, dell'imprenditore, dell'artista, sono violentemente aggredite dal mutamento tecnologico e sociale. Il loro disagio è diverso da quello proletario, perché non convive con la deprivazione materiale, non si associa alla penuria, all'indigenza, ma sul piano identitario e psicologico è non meno intenso.

Anche l'imprenditore, al pari dell'operaio o del tecnico, vede entrare in crisi la

sua dimensione «creativa», sotto i colpi durissimi dei processi di divisione del lavoro, automazione, «serialità» produttiva. Infatti, egli, nato in molti casi come vanto artigiano, cresciuto una volta come fiero e creativo capitano d'industria, proprio in conseguenza del successo della sua avventura produttiva deve, quasi inevitabilmente, separarsi dal momento pratico e materiale della produzione, per diventare un manager, trasformandosi spesso in un grigio contabile, che si occupa solo di spese e incassi, perdite e guadagni, entrate e uscite.

E il farmacista? È lui il rappresentante del ceto più drogato dell'Ottocento. Perché la droga è a sua disposizione? Anche, forse, ma sarebbe come dire che l'oste deve essere alcolizzato e il salinaio necessariamente obeso, cosa che non si legge da nessuna parte. Il fatto è che anche il farmacista, nel contesto della *grande trasformazione*, subisce una radicale negazione identitaria, una violenta deprivazione, in virtù della quale egli vede progressivamente dissolversi il suo riconosciuto ruolo sociale di fabbricante di rimedi, «creatore» di farmaci, mentre la sua funzione si avvia a diventare definitivamente quella di un qualsiasi venditore, un piazzista «discreti» di medicine industriali. Viene anche da qui il disagio, il malessere, che cura con la droga.

E l'artista? Con lo sviluppo degli «apparati» dell'industria culturale, della riproducibilità tecnica delle immagini, del suono, egli vede la dissoluzione del suo «mito». L'intellettuale, il poeta, smarriscono quella dimensione auratica che avevano particolarmente conquistato, per divenire anch'essi produttori di merci in un mondo mercantile. La cultura, l'arte, classicamente intese, perdono i loro ambiti di agibilità tradizionale. In un territorio totalmente occupato dal mercato e dalla tecnica, esse sono costrette a cercare nuovi spazi, estetici e creativi, devono farsi «avanguardias».

E così la fuga, o il «viaggio», nei «paradisi artificiali» dell'hashish, dell'oppio, della morfina, della coca, degli allucinogeni, diviene un tratto tipico e caratteristico del paesaggio esistenziale dell'intellettuale moderno. Ma è proprio in questa sfera che si esprimono di nuovo, nel modo più manifesto ed avvertibile, alcune di quelle prerogative immanenti sul terreno della «deschematizzazione», e in ultima istanza sul piano creativo, innovatore, evolutivo, che la droga ha storicamente espresso, dal livello «biologico» a quello «culturale».

Si tratta di un tema non soltanto antico. Se guardiamo con attenzione alla creatività, al pensiero e all'estetica del nostro tempo, non faremo troppa fatica a scoprire che tanti, fra i momenti «alti» della cultura, dell'arte, persino della scienza, moderna e contemporanea, intrattengono un debito affarato segreto con la dimensione della droga.

Naturalmente sarebbe da stolti attribuire puramente alla droga l'attivarsi dell'istinto e il raggiungimento di risultati creativi, escludendo l'importanza del lavoro, della dedizione, della ricerca, dell'applicazione di un metodo o della coltivazione di un talento, ma sarebbe sbagliato anche sottovalutare la possibile influenza di determinati stati psicologici e condizioni mentali sui risultati di taluni percorsi intel-

lervati e sugli originalissimi approdi di tante esperienze culturali. E anche questo uno dei temi sui quali bisognerà riflettere ancora con grande attenzione.

#### *Le nuove generazioni della droga*

In ogni modo, dopo le declinazioni tragiche che il fenomeno droga ha visto durante tutto il periodo classico e tardo della Rivoluzione industriale, la società contemporanea del secondo dopoguerra si trova ancora e di nuovo a fare i conti con la droga, come problema di massa.

Savolta il gruppo sociale nel quale l'epidemia si diffonde e si endemizza sono i giovani. Il segmento di società che è più facilmente preda del contagio, il territorio dove più intensamente il fenomeno droga si manifesta come terribile «problema sociale» è costituito esattamente dalle nuove generazioni. L'area sociale dove il fenomeno si concentra e si declina, spesso drammaticamente, nella nostra epoca, è quindi un segmento instabile, in perenne transizione, che si identifica non in base alla detenzione di uno specifico status socio-economico, ma in base alla transitoria collocazione in un determinato intervallo della parabola diacronica esistenziale. In rapporto alla droga (illicita), pesante e leggera, tutte le ricerche confermano che l'identità del consumatore è esattamente quella del giovane. L'esperienza con la droga tende, infatti, generalmente a concludersi poco dopo i trent'anni, è questa la soglia oltre la quale la stragrande maggioranza dei consumatori abbandona la droga, abdicando alla generale modellistica di comportamento trasgressivo in cui la droga si era prioritariamente innestata e intraprendendo il più delle volte un percorso esistenziale di carattere ordinario.

Visto da questa angolatura, il fenomeno droga nella realtà giovanile contemporanea rivela ulteriori e assai emblematici caratteri, già emersi indiziariamente, del resto, in altri contesti. Esso si mostra non solo quale «effetto» derivante dal dispiegarsi di un determinato sistema di cause. Non è interpretabile soltanto come conseguenza di un meccanismo sociale generatore di disgregazione ed anomia, come autoterapia collettiva di lenimento del disagio: esso è per diversi aspetti, anche e contemporaneamente, risposta «attiva» (Moscovici, 1981) di una minoranza, cioè «codice» e vettore, a sua volta, di un tentativo operato nell'ambito di un segmento più o meno ampio della massa, di riorganizzazione di un sottosistema o semplicemente di un sottosistema societario. Di fronte alle difficoltà e al disagio generato dalla modernizzazione incessante, dalla velocità sempre più alta del mutamento sociale, davanti alle sofferenze, ai guasti e alle distorsioni, inevitabilmente prodotti su scala individuale e sociale dai mutamenti che accompagnano lo sviluppo, la droga si presenta quale peculiare «farmaco» lenitivo (Bert, 1977), capace di costituire, allo stesso tempo, anche il dispositivo che fa da collante, sul terreno ideologico e comportamentale, al dispiegarsi di una possibilità «critica». La droga si propone alle masse — da un certo momento in poi soprattutto giovanili, preda di

una marginalità materiale e psicologica che si manifesta, come abbiamo mostrato, con specifici caratteri, quale mediatore simbolico di una cultura, di un immaginario, di un orizzonte, per certi aspetti effettivamente «mitico» (Szasz, 1991), della negazione e dell'alterità sociale, attivando una «controcultura» che, paradossalmente, nobilita e fornisce valori, identità, «significato» a quella che è, prima di ogni altra cosa, una concreta condizione sociale. Si tratta di un esito fenomenologico che non è inedito, poiché in generale tutte le forme di «resistenza allo sviluppo implicano controdefinizioni della situazione» (Berger, 1981, p. 223).

Per quanto la cosa possa apparire eccentrica e singolare, il fatto è che ciò che una parte della società interpreta come trasgressione e devianza rappresenta per un'altra parte «adesione» e, se si vuole, conformità ad una alternativa culturale e di valori. Il problema non è quello di stabilire la misura di correttezza normativa, o il contenuto metafisico di verità, di un sistema di valori e comportamenti condiviso da un gruppo, ma semplicemente tenere presente che la comprensione di qualsiasi manifestazione dell'«agire» non può mai prescindere dalla considerazione del «senso» che gli attori attribuiscono alla loro «relazione sociale», poiché essa «consiste esclusivamente e semplicemente nella possibilità che abbia luogo un agire instaurato reciprocamente in un dato modo, secondo il suo contenuto di senso» (Weber, 1981, p. 24). Si tratta di una premessa cruciale, che ha serie conseguenze, non solo per quanto riguarda l'analisi delle dinamiche autonomamente in atto nel territorio della ricerca, ma pure per quel che attiene ai meccanismi che informano la relazione fra il territorio e lo studioso, stimolando, anche per questa via, la riflessione intorno alle generali implicazioni dell'idea per la quale «ogni osservazione è fatta da un osservatore» (Bateson, 1983, 1984), ovvero, che il reale non è separabile dallo sguardo che lo indaga (Kuhn, 1969).

L'assunzione piena di tale presupposto comporta, infatti, secondo Morin, l'esigenza di una profonda riforma nello statuto stesso dell'attività scientifica, un processo di sua complessiva ridefinizione:

La riforma deve essere epistemologica e integrare la scienza della scienza nella scienza stessa: essa si trova tuttora divisa tra l'empirismo che crede di aderire direttamente agli oggetti e l'idealismo pragmatico che crede di non manipolare altro che concetti operativi; ora noi scopriamo sempre più che il problema chiave della scienza è, a un livello superiore, quello di ogni conoscenza: il rapporto del soggetto che osserva con l'oggetto osservato. Sempre più, in microfisica, in teoria dell'informazione, in storia, in etnografia, si capisce che l'oggetto viene costruito dall'osservatore, passa sempre attraverso una descrizione celebrata. Questa descrizione non è pertanto una pura rappresentazione, essa porta con sé un carattere di ambiguità e incertezza che non può essere chiarito che attraverso una descrizione della descrizione (Morin, 1974, p. 206).

È proprio in questa prospettiva che si aprono le strade di un nuovo sviluppo teorico ed epistemologico, ma, secondo il sociologo d'oltralpe, per riuscire utili-

mente a percorrerle è «indispensabile non soltanto che l'osservatore osservi se stesso osservando i sistemi, ma anche che si sforzi di conoscere la propria conoscenza» (Morin, 1983, p. 185).

Non si tratta di una strategia conoscitiva di tipo solo e semplicemente rappresentazionale, né del tentativo di risolvere la contraddizione con la proposizione di un qualche nuovo idealismo metasistemico. La direzione in cui spinge Morin è squisitamente interna all'ambito della costruzione dei processi di organizzazione:

Così l'osservazione e lo studio di un sistema coordinano in termini sistemici l'organizzazione fisica e l'organizzazione delle idee. Il sistema osservato (e di conseguenza la *physis* organizzata di cui fa parte) e l'osservatore sistema (e di conseguenza l'organizzazione antroposociale di cui fa parte) entrano in interrelazione in maniera cruciale: l'osservatore fa parte *anche* della definizione del sistema osservato, e il sistema osservato fa parte *anche* dell'intelletto e della cultura dell'osservatore sistema. Si crea, in e tramite una tale interrelazione, una nuova totalità sistemica che comprende l'uno e l'altro (Morin, 1983, p. 184).

Se volessimo proiettare queste coordinate teoriche sull'oggetto della nostra riflessione in dimensione contemporanea, dovremmo rilevare come, in rapporto alla droga, ciò che a una parte della società appare come manifestazione sintomatica di disadattamento e disgregazione, ad un altro suo segmento si rivela quale originale dispositivo di coesione «comunitaristica», cemento di una nuova solidarietà antagonista, nell'ambito di una «controcultura» (Gallino, 1978 p. 177) portatrice di una diversa concezione della vita e della società. E in relazione alle esigenze di questa «controcomunità», la droga agisce, in molti casi, esattamente come dispositivo «antianomico», come congegno comportamentale che informa e contraddistingue il meccanismo culturale e di socializzazione, e persino la comunione affratellante (Alberoni, 1989, p. 199) di uno «stato nascente» potenziale. Nel contesto contemporaneo delle culture alternative giovanili, ad esempio,

emerge allora il mito di una cultura antropologica, il cui codice sarebbe universale, comunicabile immediatamente a tutti, demistificato (non più borghese ma esistenziale), i cui modelli sarebbero di irradamento individualista-comunitario, la cui cultura garantirebbe una comunicazione intensa ed estetica con l'esistenza. La contestazione della cultura, nata dalla crisi della cultura e che mette la cultura ancora più in crisi, conclude logicamente con l'ideale di una *cultura antropologica* (non più semplicemente interessata all'arte, che interessa le profondità dell'esistenza e della relazione uomo-mondo e uomo-uomo), *che dovrebbe diventare la cultura di tutti* (Morin, 1985, p. 232).

Ma di fronte all'impraticabilità di questo progetto, al fallimento della sua filosofia, alla crisi del suo messaggio, quale globale proposta di alternativa culturale e

sociale, di fronte all'impossibile egemonia di un tale «controsistema» di valori e alla sostanziale tenuta, in un modo o nell'altro, di quello istituzionale, spesso parzialmente rinnovatosi proprio grazie alla contestazione subita, sotto i colpi del dissenso, i cultori della droga, i giovani ribelli, risucchiati dalla deriva conformista e in preda alla «delusione», per dirlo alla maniera di Hirschman (1987), gettano la spugna, e il fenomeno, almeno nell'ambito del gruppo di partenza, tende a regredire, in concomitanza con la transizione generazionale (la famosa soglia dei trent'anni) dei suoi adepti. Essi, in larga parte, abbandonano la consuetudine, lasciandoci che a conservarla resti solo un irrisolto segmento della originaria comunità dei drogati. Questi portano alle estreme conseguenze l'irriducibile opzione dei rifiuti dei valori dominanti, ma perdendo quasi totalmente la carica eversiva, precedentemente espressa quale ribellione, che si pretendeva portatrice di un'opzione «alternativa» (Merton, 1968), radicalizzandosi, invece, in una regressione globalmente «rinunciataria», con esiti solitamente riconducibili a un quadro di degrado esistenziale e marginalità estrema. Questo mentre si mette in moto, con maggiore o minore entusiasmo, nelle nuove fasce giovanili e adolescenziali, un successivo ciclo di reclutamento alla droga, con le modalità comportamentali e le sostanze di riferimento più idonee a interpretare le nuove generali caratteristiche della fase storica in cui esso si produce. È un meccanismo che, dal secondo dopoguerra ad oggi, è purtroppo scattato già alcune volte.

Ha scritto Edgar Morin che, quando la gioventù «si ribella contro la società, quando si sente persa e affonda nelle droghe pesanti, pensiamo che questo sia solamente un male della gioventù, non vediamo che l'adolescenza è l'anello debole della civiltà, che in essa si concentrano i problemi, i mali, le aspirazioni altrove diffusi e atomizzati» (Morin, 1974, p. 82-83). Abbiamo ampiamente dimostrato, del resto, come ogni qualvolta un gruppo sociale abbia adottato il «farmaco» quale «autoterapia» per lenire il proprio malessere, questa «strategia» si connettesse a una generale patologia del sistema, a uno squilibrio della società complessivamente intesa, il quale, scaricandosi su un suo segmento, lo costringeva a sperimentare un livello di disagio assai intenso.

Le caratteristiche generali del contesto nel quale, ad esempio, esplose, a cavallo degli anni Sessanta, prima negli Stati Uniti, poi in Europa, il fenomeno della droga, dell'hashish, dell'LSD, dell'eroina, della cocaina, fra i giovani, le conosciamo bene: ulteriori spopolamenti delle zone interne e rurali, cicli di intensa urbanizzazione e addensamento metropolitano, nuove ristrutturazioni tecnologiche e industriali, avviò o intensificazione dei processi di terziarizzazione, atomizzazione dei nuclei familiari e definitiva scomparsa della famiglia estesa, scolarità di massa, progressiva e generale mediatizzazione della società. Ed è anche ben chiaro, ormai, come sia proprio questo scenario a costituire, generalmente, il brodo di coltura nel quale si generano tutti quei movimenti contemporanei di contestazione (giovanile soprattutto) che, accanto ai loro importantissimi significati e alle decisive influenze innovatrici sul piano storico e sociale, hanno anche la specifica ca-

rattistica di funzionare solitamente quale fondamentale *medium* per la cultura della droga, fungendo da principale veicolo sul quale cammina, almeno nelle tappe di esordio sulla scena sociale, il tradizionale processo a «discesa», da un elitario vertice alla massa, che caratterizza attualmente, e persino storicamente, il processo di diffusione degli psicotropici, connotando anche il modo con cui questa pratica sociale si espande fra i giovani nell'epoca contemporanea. Ritorniamo ancora su questo tema.

Il punto che ora bisogna chiarire è questo: quand'anche riuscissimo a cogliere e individuare, in modo inconfutabile, proprio in quella serie di lacerazioni del tessuto comunitario, sociale, identitario, che abbiamo appena sommariamente indicato, oppure ancora in altri squilibri e distorsioni, le ragioni di un malessere complessivo della civiltà moderna, di un disagio che attraversa l'intera società, questo ci aiuterebbe solo in parte a rispondere a una domanda che non possiamo certo eludere: perché oggi sono essenzialmente i giovani a curare questa generale patologia con il «farmaco»?

Se si tratta di una malattia complessiva della civiltà, perché soltanto fra i giovani si manifesta in questa particolare forma devastante e in maniera così acuta? In altre parole, se è vero che oggi sono i giovani, come dice Morin, «l'anello debole della civiltà», abbiamo davanti a noi il compito ineludibile di capire: perché lo sono? Non possiamo spiegare il disagio giovanile, genericamente, quale conseguenza dei guasti della civiltà contemporanea, perché si tratta di una spiegazione che potrebbe valere identicamente per qualsiasi altro gruppo sociale. Ma la droga è oggi un problema pressoché esclusivo dei giovani, e noi non possiamo sperare di comprendere le ragioni di una specifica problematica sociale, di una tragedia tipicamente giovanile, facendola, genericamente, derivare dalle patologie dello scenario sociale, dagli squilibri complessivi del sistema, i quali sono, loro malgrado, sicuramente sperimentati da tutti gli individui.

Non possiamo dar ragione di un problema che riguarda i giovani, facendolo genericamente scaturire da distorsioni che investono l'esistenza e la condizione di qualsiasi altro gruppo sociale: abbiamo l'esigenza di capire come e perché il disagio attuale della civiltà contemporanea colpisce in modo specifico la gioventù. Per quale ragione i «costi» della «modernizzazione», che in altre epoche, come sappiamo, hanno penalizzato altri segmenti e gruppi sociali, sembrano scaricarsi oggi, soprattutto in Occidente, proprio sulle nuove generazioni? Cosa è *specificamente* accaduto ai giovani nella nostra epoca da provocare l'insorgenza o l'acuirsi di quelle forme di disagio che così tipicamente possono portare alla droga? Soprattutto, se seguiamo a usare alcuni di quegli strumenti interpretativi che hanno sin qui guidato la nostra riflessione, non possiamo non chiederci: quali sono le fondamentali trasformazioni che hanno investito, specificamente, le condizioni di esistenza dei giovani nella società contemporanea? Quali accelerazioni trasformative, quali velocizzazioni il mutamento sociale ha espresso, che colpiscono direttamente i giovani, quali sono i cambiamenti che riversano in modo mirato le loro conseguenze sul-

la gioventù? Insomma, cosa è successo ai giovani, e proprio ad essi? Quale «catastrofe» si è abbattuta sulla loro identità, quali deprivazioni hanno subito, quali peculiari sofferenze sperimentano, così intensamente da venire spinti «sulla strada» della droga? È sicuramente uno dei più importanti fra i vari interrogativi che ci siamo posti nella nostra riflessione, una domanda *centrale* nell'ambito di questa ricerca.

La risposta, certamente parziale e incompleta, che abbiamo individuato non è formulabile in poche parole, pur nonostante in conclusione dobbiamo fare uno sforzo di sintesi, sperando di non cadere in troppe imprecisioni.

#### *Gli eterni adolescenti*

Prima di tutto bisogna capire quali peculiari situazioni le giovani generazioni contemporanee vivono oggi, ma non avevano mai sperimentato in passato. Da questo punto di vista c'è, in primo luogo, da ricordare che la genesi della gioventù come specifico e autonomo gruppo sociale è, per molti aspetti, soltanto una creazione della modernità avanzata. In passato i giovani transitavano direttamente dalla condizione adolescenziale a quella adulta, si sposavano in tenera età, cominciavano a lavorare (perlopiù la terra) mettevano al mondo dei figli (molti) e li allevavano. Assunsero, quindi, molto presto delle responsabilità familiari e le portavano avanti fino alla fine dei loro giorni, la quale era fino all'Ottocento molto più sollecita di quanto non sia oggi. Gli adolescenti erano solo degli uomini più piccoli, nell'attesa, non troppo lunga, di essere «iniziati» alla vita adulta, di diventare grandi. E infatti, vestivano come gli adulti, e pensavano perlopiù nel loro stesso modo. La fase di vita che avevano a disposizione per «fare i giovani» era molto breve, il tempo di cui disponevano per «sentirsi» giovani, era veramente assai ridotto, inesistente, persino. I giovani, padri di famiglia, al massimo potevano alzare il gonfio la sera, dopo la fatica dei campi, o all'uscita dalla fabbrica, ma la mattina dopo bisognava svegliarsi di buon'ora per andare al lavoro, se non si voleva mandare all'aria la famiglia. Con la scolarizzazione di massa la situazione si trasforma profondamente. Ora il giovane ha a disposizione, per la prima volta nella storia, un ampio «intervallo», un sempre più lungo ciclo di vita, nel quale è «istituzionalmente» giovane. Passerà una gran parte del suo tempo a scuola, affidato ad anonimi e sconosciuti educatori; non saranno più soltanto i genitori e i familiari a iniziare alla vita. La figura dei nonni, con l'urbanizzazione industriale e l'affermarsi della famiglia nucleare, si era già dilguata da tempo, e il padre non rappresenterà mai più quell'«autorità», quel sapere, quell'«esperienza» che incarnava quando era l'iniziatore dei suoi virgulti, il maestro quotidiano dei figli nel lavoro dei campi. Ora il padre è una figura semianonima, confinata da qualche parte in una fabbrica o in un ufficio, un uomo spesso stanco e sfiduciato, che si vede sì e no la sera, quando inebetito si addormenta davanti alla televisione. Il padre è diventato un individuo

che non ha più nessuna conoscenza da trasmettere al giovane, nessun percorso esistenziale da indicargli: come potrebbe, con la tecnologia, i mestieri, le conoscenze che cambiano continuamente mettendo la sua stessa competenza perennemente in crisi? Una volta, l'inevitabile «gerarchia» fra adulti e giovani si giustificava e aveva una sua ulteriore legittimazione anche in base allo scarto che esisteva fra i due gruppi in ordine alla detenzione del sapere. Oggi il più delle volte essa si sorregge solo sul diverso grado di disponibilità delle risorse detenute dai due gruppi sociali, ed è per questo percepita dai giovani in modo insopportabile, venendo semplicemente subita come una situazione irrazionale. Dal punto di vista delle competenze, infatti, sempre più spesso quelle del padre risultano inadeguate a fornire utili strumenti al giovane per gestire efficacemente la sua futura vita produttiva e sociale. D'altra parte è per questo che la società moderna ha strappato i figli alla famiglia, al padre, per affidarli alla scuola. L'organizzazione economica e tecnologica della società industriale richiede una figura produttiva fornita di un bagaglio di conoscenze che il padre non è più in grado di trasmettere al figlio. E questa espropriazione agisce come ulteriore fattore di delegittimazione dell'autorità familiare, spingendo sempre più intensamente il padre a sottrarsi al suo ruolo tradizionale. E così che si genera quel dileggiamento della figura classica, tradizionale, «mitica» del padre, quell'assenza, che Luigi Zoia ha chiamato «la scomparsa del padre». La madre, certo, è ancora abbastanza presente, non vuole e non può ancora abdicare del tutto alla sua funzione sociale, ma anche lei è stanca del suo ruolo, ambisce giustamente a una maggiore libertà, rivendica la sua autonomia e il suo protagonismo sul terreno produttivo e sociale. È una donna che lavora o sta per diventarlo. E i fratelli? La maggioranza dei giovani dell'Occidente contemporaneo non hanno fratelli. E così in gran parte degli attuali paesi sviluppati, per oltre la metà degli esponenti delle nuove generazioni. Per la prima volta nell'intera vicenda umana la gioventù occidentale è fatta di figli unici, e i giovani costituiscono, per la prima volta in tutta la storia, una nettissima minoranza della società. E mentre i giovani «veri» divengono un gruppo sociale largamente minoritario, il mondo moderno si costituisce di una stragrande maggioranza di adulti e anziani, affermati, appagati, arrivati, che in molti casi vogliono ancora sentirsi giovani, e spesso fingono pure di riuscirci. Niente nonni, niente fratelli, una madre insofferente e insoddisfatta, un padre «assente». Ecco il quadro familiare tipico del giovane occidentale contemporaneo. Per fortuna, oltre che con la famiglia, ora il giovane, grazie alla scuola, interaggisce anche con la massa dei suoi pari, si percepisce come gruppo sociale, «minoranza attiva», e può elaborare una propria cultura, degli specifici, distintivi modelli di comportamento e una determinata simbologia identificativa, oltre e spesso *contro* la famiglia, i suoi riti, i suoi miti.

Come agenzia di socializzazione primaria e secondaria la scuola si affianca alla famiglia, e per molti aspetti finisce per sostituirla. Ma da un certo punto in poi compare anche un nuovo efficacissimo dispositivo di formazione e acculturazione, un altro meccanismo, potente e assai pervasivo, di socializzazione: i *media*. La ra-

dio e la televisione soprattutto, ma anche la stampa giovanile e non, la pubblicità, il videogioco, il computer, fino a Internet. Con la scuola e i media, i giovani subiscono un'«esposizione» di carattere comunicativo, una pressione informativa, scientifica, ludica, culturale che le giovani generazioni del passato non avevano mai conosciuto.

Anche questo li porta a percepirci assai precocemente adulti. Li fa sentire «grandi» e pronti per gestirsi la loro vita, per godere dell'autonomia, per esercitare la propria indipendenza economica e il loro protagonismo esistenziale, molto prima di quanto avveniva in passato. Ma mentre nella realtà materiale, concreta, di un passato, in fondo recente, i giovani erano, in pratica, «costretti» a diventare adulti molto precocemente, oggi invece l'avvio effettivo del percorso esistenziale adulto viene rinviato all'infinito. Fra scuola inferiore, diploma, formazione, tirocinio, università, specializzazione, un giovane occidentale deve ritenersi fortunato se a trent'anni è diventato economicamente autonomo dalla famiglia, cioè a un'età nella quale, appena cinquant'anni fa, sarebbe già stato padre o madre di due o tre bambini, il più grande di quasi tredici anni.

Adulti precoci, informati, competenti, condannati, spesso e senza appello, a una interminabile adolescenza e a una condizione di frustrante dipendenza. Giovani individui, che non riescono a capire quando e come potranno mai diventare «grandi», in un contesto familiare e sociale dove, con la «scomparsa del padre», con la dissoluzione del suo mito e della sua autorità, e con l'affievolirsi anche dell'identità della madre in rapporto ai suoi tradizionali compiti espressivi di cooperazione affettiva, di cura, di solidarietà emotiva, non è più rimasta nessuna figura domestica, familiare, intima, in grado di indicarglielo o disposta a farlo. È nella dimensione di questo peculiare e perdurante disagio che si innesca l'esperienza della droga.

Questo giovane, poi, in un modo o nell'altro, diverrà adulto, a trenta o a trentacinque anni, finalmente acquisirà un ruolo sociale più solido e riconosciuto, una più definita identità. E nella grande maggioranza dei casi finirà per mettere su famiglia, intraprendere un'attività in proprio o acquisire un impiego, insomma, arriverà finalmente a svolgere un lavoro. E proprio a questa soglia generazionale, in concomitanza con l'acquisizione di una sufficiente autonomia e l'assunzione di serie responsabilità sociali, il problema droga comincia a segnalarsi, infatti, con percentuali statistiche irrisorie, tendendo progressivamente a mostrare un tasso di incidenza più o meno marginale.

Sulla base di questi presupposti, la «scelta» della droga da parte dei giovani può essere interpretata certamente come una forma di autoterapia per curare il disagio e la frustrazione che si accumulano nel corso di una lunghissima fase di marginalità identitaria; ma essa può essere vista, anche e contemporaneamente, come una possibile, più o meno «razionale», strategia di gestione di quella consistente fase di «intervallo», di quel tremendo pantano esistenziale che la gioventù moderna, diversamente dalle giovani generazioni del passato, deve attraversare, prima di

poter raggiungere uno status definito e compiuto, sul terreno produttivo, familiare e, generalmente, sociale. Non a caso, forse, fra i giovani più inseriti nel meccanismo produttivo, occupati, lavoratori, «integrati», la droga che ha avuto maggiore successo, negli ultimi anni, è esattamente quella pasucca del sabato sera, quell'*ecstasy*, quella droga prêt-à-porter, come l'abbiamo definita, che non evoca un complessivo atteggiamento critico e antagonista, non richiede un rifiuto radicale o ideologico della logica dominante, una incompatibilità generale con i criteri e le finalità del sistema sociale «ordinario», ma agisce piuttosto come attrezzatura di compensazione emotiva in uso nell'ambito di una comunità moderatamente «alternativa»: il cui collante coesivo è soprattutto la condivisione dei tempi e degli spazi di un rito collettivo, di una «festa», cioè, di una transitoria e periodica vacanza normativa, che non implica la totale sottrazione alle regole, ai vincoli, agli obblighi, di un'esistenza più o meno alienante e conformista. Un «farmaco» da week-end, per divertirsi e per curare una segreta malattia, un disagio annidato comunque e profondamente nell'animo.

Di quale natura sia questo male e quale sia la sua origine, abbiamo tentato di dirlo in vario modo: esso deriva molto probabilmente dalle ansie collettive e dallo stress provocato dalla velocità di un mutamento sociale che, oggi, scarica soprattutto sui giovani le sue conseguenze in termini di insicurezza e spaesamento.

In questo senso, non è da escludere che il consumo dell'*ecstasy*, come quello di alcune altre sostanze, abbia parecchio a che fare, ancora una volta, con le modalità attuali di funzionamento della moderna organizzazione della società, che, per concedere al giovane un ruolo e una autentica «cittadinanza» sociale, non si accontenta più di sottoporlo a una prova iniziatica definita e circoscritta nel tempo, di un semplice rito di passaggio, ma gli impone, invece, una infinita, elaboratissima e assai difficile performance, cioè una «superprestazione». Da questo punto di vista la moda dell'*ecstasy* fra i giovani potrebbe rispondere a una logica non troppo dissimile da quella che genera fra gli sportivi il fenomeno del *doping*, nell'universo femminile il ricorso ai bisturi e l'ossessione della chirurgia estetica o fra gli anziani il bisogno del *viagra*. Questa rincorsa della «potenza», questo gioco di tirare al massimo la corda delle proprie possibilità, questo tentativo di trascendere il «limite», si traduce fra i giovani nel mito della «superpillola» che può fornirli enormi surplus di energia emotiva, può tenerli sveglia tutta la notte e permetterli di ballare, senza posa, fino a farsi scoppiare il cuore. Come talvolta accade.

Certo, i giovani delle epoche passate dovevano rispondere ad altre domande, e dovevano sperimentare, il più delle volte, sofferenze e privazioni materiali di ben altra natura e consistenza. La certezza identitaria, l'involucro psicologico ed esistenziale di garanzia e protezione fornito dalla tradizionale, «meccanica», trasmissione «iniziatrica» del ruolo familiare e sociale, erano le uniche cose che non gli mancavano; e forse ragionando comparativamente in termini di costi e benefici, probabilmente, giungiamo alla conclusione che i giovani della nostra epoca dalla trasformazione della società ci hanno, tutto sommato, guadagnato parecchio. Ma,

evidentemente, quelle simbologie, quelle logiche, quelle sicurezze, di cui la nostra epoca ha visto la veloce dissolvenza, avevano qualche significato e valore in ordine alla maturazione del giovane, erano e probabilmente sono ancora importanti per il cucciolo umano. Forse il giovane esemplare della nostra specie, sottratto troppo repentinamente a quelle arcaiche strutture, privato troppo in fretta di quei modelli, nonostante il benessere che ha avuto in cambio, ne soffre ancora in qualche modo la mancanza. E forse è anche la improvvisa «scomparsa» di certi riferimenti, di certi status, di certe autorità, di certe pratiche sociali, di certi simboli, dalla scena esistenziale delle giovani generazioni, a generare guasti, scompensi, gradi di anomia, destinati a risolversi in varie forme di sregolatezza, abbandono, devianza, destinati a sfociare nella droga, nel problema sociale di massa, angosciato e drammatico, che attanaglia le società moderne, investendo parti consistenti della gioventù contemporanea.

### La sacra famiglia

Come affrontare il problema? Nessuno ha in tasca una ricetta efficace e risolutiva. Chi dice di averla mente, oppure sbaglia, in buona fede. Qualcosa certamente si può e si deve fare. Ma, per capire quali nuovi interventi, quali originali soluzioni, se esistono, si possano praticare è, prima di tutto, necessario chiarire che cosa non è possibile e non è utile neppure tentare.

Non ha nessun senso guardarsi indietro e immaginare di ricomporre l'infanto. Ricostruire la famiglia dei bei tempi andati, con un padre autoritariamente presente, maestro di vita e di mestiere ben altrimenti che la scuola, una madre angelo del focolare, i nomi a tessere pazientemente il filo della memoria, e tanti fratelli, con cui sperimentare sin dall'infanzia il sentimento di gruppo, i vincoli dell'esistenza collettiva, il senso di comunità.

Un microcosmo di questo genere, oggi, nello scenario culturale, tecnologico ed economico in perenne mutamento dei nostri giorni, probabilmente non avrebbe molte speranze di futuro. Difficilmente un capofamiglia, un padre, soprattutto di quel genere, per dirne solo una, potrebbe attualmente disporre delle risorse necessarie a garantire la sopravvivenza di un caravanserraglio simile. Non è neppure il caso di dedicarsi al tema più di tanto. Dallo stadio di evoluzione sociale raggiunto, con tutte le sue caratteristiche, nel bene e nel male, difficilmente torneremo indietro.

Anzi dobbiamo prepararci e ben disporci alla prospettiva che le problematiche di cui siamo trattando, che sono soprattutto occidentali, finiranno, in un tempo che, ad essere pratici, è da sperare sia quanto più breve possibile, per interessare anche altre aree del mondo investite, come ci auguriamo, sia pure con le loro specificità, certo non assimilabili o sovrapponibili al nostro percorso evolutivo, da processi di sviluppo, modernizzazione, diffusione del benessere, della conoscenza,

della libertà, della democrazia. La qual cosa è peraltro indispensabile per raggiungere un possibile equilibrio demografico planetario, frenando quei fenomeni di crescita insostenibile della popolazione che, nell'epoca moderna, si generano sostanzialmente nelle realtà insufficientemente attraversate dal meccanismo di sviluppo.

Quindi, non serve a nulla volgere lo sguardo all'indietro. Ma, poiché non siamo neppure disposti a rassegnarci all'idea di contemplare in modo apatico e imbellè la realtà presente, non ci resta che guardare avanti, per scorgervi degli indizi, per prefigurare delle possibilità, per intraprendere delle azioni e delle scelte.

Intorno agli anni Sessanta, nella temperie della contestazione, nel clima della sociologia «critica», dell'antipsichiatria, delle controculture alternative, si proclamò l'obiettivo di abbattere l'autorità (paterna) di «distruggere» la famiglia, o più moderatamente di «superarla». Il programma era enunciato in forme conflittuali, violente, radicali ed estreme, tipiche di una sensibilità «negativa», antagonista e rivoluzionaria, ma in realtà più che enunciare volontaristicamente un progetto, esso anticipava, evocava, intravedeva, forse in modo persino inconsapevole, qualche aspetto di un processo che era già in atto. La realtà, infatti, come abbiamo visto, andava già in quella direzione, per molti versi a prescindere dal soggettivismo di talune spinte rivoluzionarie e delle ulteriori sollecitazioni di matrice antagonista e conflittuale.

Le culture della contestazione indicarono anche, seppur abbastanza vagamente, la necessità che la «riproduzione» della società, esigenza che resta evidentemente non eludibile o aggirabile, individuasse per realizzarsi strade alternative alla famiglia tradizionale. Su quelle basi si vagheggiò la comune, la coppia aperta, l'amore libero, e altre analoghe ipotesi, più o meno simultaneamente rivelatesi fallimentari. Al punto che oggi quando si pensa all'esperienza comunitaria di quegli anni, la prima «comune» che viene in mente a tutti è quella capeggiata da Charles Manson, una specie di pazzo criminale, imbrocchio di droga, la cui effigie si vede ancora, chissà perché, sulle T-shirt, e che è passato alla storia per avere, insieme ai suoi adepti totalmente plaggiati dal suo insano carisma, sterminato, senza alcun motivo, Sharon Tate e altre persone nella villa di Roman Polansky.

Tralasciando le battute, forse neppure di ottimo gusto, resta il fatto che, dal punto di vista degli approdi, delle proposte, della elaborazione culturale anticonformista di quegli anni è veramente rimasto ben poco. E di tutte le esperienze di vita alternativa, generatesi nel contesto hippy e controculturale di quell'epoca, non è sopravvissuto quasi nulla, e se qualche residuo indizio è ancora in circolazione, si tratta perlopiù di relitti imbarbariti e marginali, di quello che, un tempo, era stato un sogno bello e impossibile.

Eppure, in quelle confuse indicazioni culturali e teoriche vi era, probabilmente, qualcosa di importante: in quel filone culturale caotico e turbolento, come spesso avviene, si agitava qualche indizio innovativo, significativo e rilevante. Forse era «semplicemente» l'idea che la modernità deve puntare all'individuazio-

ne anche di altre e più avanzate modalità, di tecniche e strutture più «sociali», più solidali e vorrei dire più «socialiste», in grado di coadiuvare, se non sostituire, la famiglia nell'esercizio della sua funzione di riproduzione sociale? Forse era in questo modo che si tentava di dire una cosa in fondo non dissimile da quella che Francesco De Gregori voleva intendere quando cantava «è del mondo che sono figli, i figli?»

Siamo ancora completamente in alto mare, è evidente, e non saranno alcune improbabili e sparse suggestioni indiziarie, né i versi fascinosi di un poeta, a darci le risposte che cerchiamo, a indicarci le prospettive da seguire, i progetti da realizzare, gli obiettivi da raggiungere. Eppure, a mio parere, è proprio da indizi di questo genere che deve ripartire la riflessione e la ricerca. Si tratta, senza fughe in avanti e senza puntare alla traduzione immediata e meccanica di improbabili e fallimentari utopie, di ripartire dalla necessità di inventare nuovi territori, allo stesso tempo più «intimi» e più «sociali» della riproduzione.

Forse si tratta di ridefinire complessivamente l'idea stessa di famiglia, di ripensarla interamente come microcosmo e come sistema, connettendola ad altri universi sociali, micro e macro, ad altri sistemi speculari ed omogenei, oppure più ampi e complessi, integrandola in una nuova scena societaria, interamente da costruire, globalmente più ricca di possibilità dialogiche e relazioni solidali. Forse anche questo potrebbe servire a dare un senso più profondo alla vita dei giovani, a colmare quel tremendo intervallo, quel vuoto esistenziale, che tanti di loro riempiono con la droga. Ha scritto Franco Ferrarotti:

Nelle società del tardo capitalismo, o post-industriali, come anche è invalso l'uso di chiamarle, gli adolescenti chiedono responsabilità plene, degne di persone mature, e in generale sono dati a loro dei giocatori, inuttili e costosi, sotto forma di corsi scolastici farraginosi, tenuti spesso da professori demotivati, pagati un cinquantesimo di quello che si corrisponde a un calciatore di medio livello in una cultura in cui retribuzione finanziaria e valore sociale riconosciuto tendono a coincidere. Gli adolescenti hanno l'impressione di fare un'anticamera eterna (Ferrarotti, 1987, p. 173).

Si badi, non ho alcunissima intenzione di svalORIZZARE, in senso generale e sommario, la funzione e l'importanza sociale del lungo percorso formativo della gioventù contemporanea. So bene che molte delle attività professionali del nostro tempo richiedono necessariamente il possesso preliminare di un ampio bagaglio di conoscenze, ma so anche che, in molti altri casi, gli anni ed anni di *stand-by* subiti dai giovani derivano essenzialmente dalla mancanza di opportunità, dalla cronica carenza di impieghi e possibilità occupazionali da cui è afflitto, in modo e misura diversi, il mondo sviluppato, generando fra i ragazzi una condizione che non può non mortificare la loro voglia di protagonismo, il loro desiderio di autonomia, il loro entusiasmo, con conseguenze psicologiche ed identitarie certo non entusia-

smanti. La droga, lo sappiamo, in molti casi si connette anche al sentimento di impotenza che deriva dal sentirsi «tagliato fuori».

Ma, accanto all'impegno, ineludibile, per migliorare l'organizzazione della società, rimuovendo o almeno attenuando le cause di fondo che provocano fra i giovani quello spessissimo, quel disagio che spinge alla droga, non si può certo sfuggire al compito di comprendere e, meglio, cosa fare per affrontare direttamente la tragedia del consumo di massa di psicoattivi. Non si può sottovalutare, cioè, l'esigenza di portare molto più avanti il lavoro di conoscenza e di ricerca rivolto a capire quali efficaci strategie intraprendere, quali interventi attivare, per affrontare specificamente il problema droga.

#### *Che fare: la riduzione del danno*

Da questo punto di vista, a parere mio e di vari altri studiosi, la prima cosa da fare è spostare radicalmente l'attenzione, finora troppo concentrata attorno alle «sostanze», per rivolgerla soprattutto alla figura del «consumatore». Questo comporta, in primo luogo, la necessità ineludibile, per dirlo con le parole di Grazia Zuffa, di riuscire a

disinguere fra consumo e abuso, intendendo con ciò che anche per le droghe illegali si ipotizza l'esistenza di un uso controllato [...]. Lo stesso principio che si applica per le droghe legali, come l'alcol: destinataria dell'intervento non è la massa dei bevitori, ma soltanto quelle persone, una minoranza, che hanno problemi di alcolismo (Zuffa, 2000, p. 50).

Si tratta insomma di affrontare in modo molto nuovo e originale la questione droga, superando i limiti e le contraddizioni vistose che non è difficile individuare nei tre fondamentali approcci che sono emersi intorno alla gestione di questo problema nei decenni scorsi: quello *proibizionista*, della «guerra alla droga», che affronta il consumo di psicoattivi come un comportamento moralmente corrotto da sanzionare penalmente; quello della *legalizzazione*, secondo il quale la radice della questione droga sta semplicemente nella criminalizzazione dei consumatori, mentre il problema si può risolvere legalizzando tutte le sostanze e liberando le grandi risorse attualmente impegnate nella strategia di repressione; quello *medico*, che vede il terapeuta spingersi fino alla soglia del trattamento dei comportamenti devianti, e che trasforma il tossicodipendente, al pari del disturbato mentale, dell'alcolista, del giovane disadattato e delinquente, in un malato da sottoporre, spesso coattivamente, a cure mediche.

Tutte e tre gli atteggiamenti sottovalutano, infatti, le fortissime controindicazioni che si manifestano in rapporto ai loro rispettivi punti di vista (Erickson et al., 1997). Infatti, l'oltranzismo proibizionista, schiacciato sulla sua fissazione morali-

sica, sembra del tutto ignorare i gravi problemi e le conseguenze sociali derivanti dalla criminalizzazione dei consumatori e dalla loro incarcerazione. E d'altra parte si tratta di una prospettiva che si è rivelata, storicamente, incapace di contenere i consumi.

Dal suo canto, l'anti-proibizionismo si pone, invece, il problema solo in termini legali. Il suo obiettivo è quello di un mercato libero, nel quale verrebbe definitivamente sconfitta la criminalità, e verrebbero eliminati i profitti che essa lancia grazie alla proibizione. Purtroppo, i legalizzatori sembrano ignorare i rischi reali che ci sono di un enorme allargamento del consumo in seguito all'abolizione dei divieti che fungono comunque da strutture di contenimento, disincentivo e deterrenza per una quota forse non proprio trascurabile dei potenziali fruitori.

Il modello medico, infine, sembra limitarsi alla considerazione solo degli aspetti clinici del consumo di droghe, dei guasti fisici, biologici, che esso determina, trascurando le essenziali problematiche psicologiche, culturali, sociali, che molto spesso vi sono dietro l'abuso di stupefacenti. Oltre a evocare, ineluttabilmente, il riferimento a un concetto di «normalità», che è sempre da maneggiare con estrema cautela (Zuffa, 2000, p. 40-42).

A queste tre differenti prospettive oggi si contrappone il punto di vista sviluppato dai diversi sostenitori delle politiche di «riduzione del danno», un'espressione che circoscrive, probabilmente, il territorio di riflessione più avanzata e innovativa tra quelle sviluppate negli ultimi anni intorno al problema della droga.

Si tratta di un approccio che vede la sua comparsa in Olanda e in Inghilterra fra gli anni Settanta e Ottanta, estendendosi successivamente ad altre parti d'Europa e in Australia. La «riduzione del danno» è portatrice innanzitutto di una visione «neutra» del consumo. Questo significa che l'uso di sostanze psicoattive illecite, al pari del consumo di droghe legali, non viene considerato intrinsecamente immorale, criminale o deviante rispetto alla norma di salute definita dalla medicina.

Il consumo di droghe è visto, quindi, come uno dei tanti comportamenti possibili che gli individui possono adottare, un atteggiamento che va dalla semplice ed episodica sperimentazione di una qualche sostanza, fino alla pratica di un rapporto molto intenso e problematico con le sostanze stesse (Zuffa, 2000, p. 42). Le politiche sociali che si ispirano a questo approccio

non puntano sulla punizione per allontanare dalle droghe i consumatori, perché riconoscono che alcuni di loro non possono essere persuasi a smettere. L'obiettivo è dunque quello di ridurre la probabilità che essi contraggano malattie infettive o muoiano per overdose, e di assicurare loro trattamenti socio-sanitari come quelli del metadone anche a mantenimento (Zuffa, 2000, p. 43).

Allo stesso tempo la «riduzione del danno», per la sua natura di approccio essenzialmente pragmatico, tollera anche l'esistenza di certe opzioni di carattere punitivo e tende anche a sviluppare la collaborazione con le istituzioni impegna-

re sul terreno della repressione. Per esempio si auspica la collaborazione con le forze dell'ordine ai programmi scambia-siringhe promossi dai centri antidroga, in modo che le agenzie preposte alla repressione collaborino al raggiungimento di prioritari obiettivi sanitari. In rapporto al problema delle tossicodipendenze, insomma, «l'idea base è quella della *normalizzazione*: i consumatori, cioè, dovrebbero essere integrati, invece che allontanati e isolati dal contesto sociale (Zuffa, 2000, p. 43).

Si tratta, per questa via, di puntare non tanto alla scomparsa della droga dallo scenario della società, quanto a un possibile controllo del fenomeno, finalizzato a contenerne almeno gli aspetti che si rivelano più problematici e socialmente disruptivi.

L'obiettivo di una società *libera dalle droghe* è considerato irraggiungibile, poiché il consumo di droghe si mostra profondamente radicato in tutte le culture e in ogni epoca. Più realistico è invece applicare alle droghe illegali gli stessi principi di contenimento del danno che si applicano per le droghe legali: cercando di distinguere fra uso e abuso, così come avviene per l'alcol nelle nostre società, fra droghe a maggiore o minor rischio, fra modalità di uso più rischiose e altre meno pericolose. La proclamata finalità di eliminazione delle droghe, in quanto irraggiungibile, svela la sua natura ideologica, che contrasta col pragmatismo necessario per mettere a punto strategie efficaci di contenimento dei diversi danni legati al consumo di droghe (Zuffa, 2000, p. 47).

In altri termini si tratta di attivare strategie e indirizzi politici che partano dal riconoscimento del fatto che le droghe sono fra noi e, con ogni probabilità, vi resteranno ancora a lungo. Bisogna prendere atto, cioè, che «l'idea di una società libera dalle droghe è di per sé ridicola, come quella di una società libera dal delitto» (Pietrostefani, 1998, p. 101). Se questo è vero, le scelte da compiere devono, necessariamente, andare nel senso di imparare a convivere con le droghe, in modo che causino la quantità minore possibile di problemi. In questo senso, la «riduzione del danno» si orienta verso misure di decriminalizzazione del possesso e della vendita al dettaglio di canapa, sulla scia del modello olandese, e della detenzione di droghe pesanti per l'uso personale. Va chiarito che queste

misure di decriminalizzazione non si identificano con la legalizzazione; si tratta di una «modulazione» dell'attività repressiva prevista dalla legge, che è affidata alla scelta politica, pur mantenendo la cornice legislativa proibizionista: il controllo penale esercitato dalla polizia e dalla magistratura è dunque parte integrante della riduzione del danno. In tal modo essa è definita come una *community policy* (Zuffa, 2000, p. 45).

Ma si tratta di una strategia di «governo» del problema droga che, differenziandosi nettamente dalle ipotesi che si ispirano alla «tolleranza zero», si pone il problema di tutelare, anche nel contesto della dipendenza, un fondamentale diritto di cittadinanza, il diritto alla salute, che non può non valere anche per il tossico-

dipendente. In questo senso l'obiettivo di tutela della salute diventa prioritario, anche rispetto agli scopi delle strategie di repressione penale.

Per quanti si ispirano alla *zero tolerance*, il tossicodipendente, in quanto delinquente preda della droga, criminale «posseduto» dalla sostanza, non può e non deve essere integrato nella società. «Il suo accesso al lavoro e alle prestazioni sociali è subordinato all'astinenza, e l'isolamento sociale viene considerato uno degli strumenti coercitivi più importanti, accanto alla proibizione, per spingere il consumatore verso quella scelta» (Zuffa, 2000, p. 48). Al contrario, nell'ottica della riduzione del danno, il pericolo principale da cui guardarsi è la deriva sociale, la marginalità, la molestia, l'imbarbarimento, il degrado, la violenza, cui può approdare il tossicodipendente. Per questo gli interventi sono orientati a reinserire il consumatore problematico nell'ambito della comunità, fornendogli l'opportunità di svolgere una vita utile e godere di un certo grado di benessere, in una prospettiva di riformismo graduale a cui si orienta, in definitiva, la concezione di matrice britannica di *Public Health*.

In altre parole, mentre il presupposto della logica punitiva è di carattere squisitamente *morale*, se cioè è necessario mettere al bando l'assunzione di droga, recidendo nettamente il collegamento fra il consumatore e la sostanza, la premessa da cui parte la «riduzione del danno» è di tipo spiccatamente *sociale*: il comportamento rivolto al consumo di droga può e deve essere controllato, socialmente e individualmente, puntando a ridurre i rischi, per il soggetto stesso e per la comunità:

Il concetto stesso di rischio sposta l'accento da una logica *assoluta*, qual è quella della proibizione morale di un comportamento, ad una *relativa*, che consiste nell'individuare quali sono i rischi maggiori e quelli minori legati all'assunzione per quel particolare soggetto, in quel dato contesto. È evidente l'ispirazione liberale e umanitaria della riduzione del danno: non si tratta di stigmatizzare i comportamenti dei cittadini, quanto di governarli socialmente, cercando di indirizzarli e contenerli tramite la tolleranza e l'integrazione (Zuffa, 2000, p. 48).

È evidente che la filosofia generalmente sottesa alla riduzione del danno contempla l'adozione di strategie flessibili, dell'uso integrato e contestuale di strumenti diversi, e di una intelligente e assolutamente non dogmatica interpretazione dell'impiego da fare della leva normativa e regolamentare, dello strumento legale e repressivo. Ed è certamente corretto rilevare, come fa Grazia Zuffa, che, in questo approccio, nella sua esplicita e consapevole presa di distanza sia dal proibizionismo, sia dall'ipotesi della legalizzazione, vi è forse volutamente «una debolezza, o meglio un'incertezza della concettualizzazione» (Zuffa, 2000, p. 42). A mio parere, proprio questo carattere di parzialità e incompiutezza, questo coefficiente di indeterminazione - di ambiguità, che nella concezione della riduzione del danno palesemente si conserva e manifesta, ne rivelano le sue più alte potenzialità nella pro-

spettiva di affrontare e governare una problematica tanto complessa e ambigua come è quella della droga, da sempre e nel mondo contemporaneo.

La riduzione del danno non si accontenta di enunciare un desiderio volontaristico e rifiuta qualsiasi dogma ideologico, non accetta di sposare alcuna ingenua semplificazione, tantomeno accoglie qualche schematicismo di facile presa. Contrariamente a quello che sostengono istituzioni anche molto autorevoli, meritoriamente impegnate nella lotta alla droga, per quanti adottano il punto di vista della riduzione del danno è molto chiaro che *un mondo senza droga non è possibile*. E forse non è neppure auspicabile.

#### La droga della libertà

Quando si dice che la droga è una pratica troppo profondamente radicata nella storia, nelle tradizioni, nel costume, nella dinamica dei bisogni sociali, praticamente di tutti i popoli, per sperare di poterla divellere dal mondo per decreto, che cosa implicitamente si afferma se non che la droga, così come altre storiche forme di devianza - si pensi solo alla prostituzione - agisce socialmente non soltanto nel verso di scatenare disturbi, scompensi e squilibri sociali, ma anche nella duplice direzione di attivare da un lato rimedi (è bene non dimenticare mai che farmaco e droga sono la stessa cosa), dall'altro di garantire e sollecitare, in qualche modo e in qualche forma, la stabilità e il cambiamento della società, e quindi la tenuta del suo equilibrio dinamico?

Da questo punto di vista, «riduzione del danno» è un concetto interessante anche perché contiene questo possibile significato: bisogna contenere solo e soprattutto il danno, non necessariamente «altro». Il che comporta inevitabilmente la consapevolezza che non tutto ciò che derubriamo sotto l'espressione «droga» sia necessariamente un danno, un guasto, un problema, come l'esperienza storica della chimica, della medicina, della farmacologia, dimostra in maniera incontrovertibile.

Il punto è che, così come la discriminazione esatta fra farmaci benefici e sostanze nocive è spesso assai difficile, dipendendo in molti casi anche dalle modalità di assunzione, dai tempi, dalle dosi, anche il confine che separa una possibile funzione propulsiva della droga, dalla sua manifesta ed evidentissima capacità di provocare traumi, drammi e tragedie sociali, non è così netto come in genere si ritiene.

Dalla sapienza antica ereditiamo il popolare concetto secondo il quale «è la dose che fa il veleno». Non si può del tutto escludere che anche la droga agisca, in relazione alla società, esattamente nel modo col quale funzionano certi veleni in rapporto all'organismo: a piccole dosi possono funzionare come rimedi, medicine, e aiutano l'organismo a curare o a guarire i suoi malianni, addirittura a rigenerarsi; oltre una certa soglia, invece, sono nocivi e persino mortali.

Proviano a immaginare, non solo per puro gusto del paradosso, che le cose

stiano proprio così. In questo caso, ci troveremo di fronte una mole di problemi enormi e per molti versi non risolvibili. Pensiamo alla sfera della decisione politica. Chi stabilirebbe qual è la quota socialmente compatibile di droga, chi sceglierebbe gli individui a cui consentire l'accesso alla droga, in base a quale criterio si deciderebbe a quali soggetti permettere l'uso del «farmaco»? Soltanto un assetto totalitario potrebbe, e in modo ineluttabilmente arbitrario, risolvere tali dilemmi.

Proviamo a ipotizzare, al contrario, come del resto molti fanno, che la pratica sociale del consumo di droga non sia aprioristica di alcun genere di beneficio, che sia solo una tragedia sociale, che costituisca unicamente un fattore di nocività e degrado della vita collettiva, insomma, una cosa semplicemente da stradicare dal mondo. Quali «costi» dovrebbe sopportare la società, in termini di risorse materiali da investire e di risorse simboliche da sacrificare, per annichire completamente il fenomeno? Data la storica e ampiamente verificata propensione fra gli individui di ricorrere al «farmaco», per impedire a chiunque, senza eccezione alcuna, di fare uso di droga, verso quale tipo di assetto normativo, sociale, politico, dovremmo indirizzarci? La risposta è di nuovo molto semplice, solo un assetto brutalmente totalitario potrebbe conseguire un risultato sociale di questo genere. Come si vede sia se puntissimo a discriminare una casta di «eletti» a cui consentire legittimamente l'uso della droga, sia se ci orientiamo a estirpare completamente la droga dalla scena sociale, a renderla inaccessibile, sempre e per chiunque, in entrambi i casi, per conseguire il risultato, dovremmo dotarci di istituzioni dal carattere totalitario, dovremmo cioè pagare un prezzo altissimo, insostenibile, in termini di rinuncia a quelle conquiste di democrazia e libertà che la società moderna ha così faticosamente raggiunto.

Resta una terza ed ultima possibilità, sul piano teorico e fattuale, cioè quella che immagina l'eventualità di rendere accessibile qualsiasi droga, per chiunque lo voglia e in qualsiasi forma, l'ipotesi liberista estrema, cioè, di una società nella quale gli individui siano completamente liberi da qualsiasi vincolo, regola o costrizione in ordine al loro comportamento verso se stessi. Credo di aver già dimostrato che questo coinciderebbe con l'eventualità di una società senza «potere», con l'ipotesi di un sistema, in ultima istanza, privo di organizzazione, ma questo, a mio parere, determinerebbe il mettersi in moto di un generale processo di destrutturazione istituzionale, che arriverebbe fino al punto di provocare lo sgretolamento di qualsiasi configurazione societaria complessa e la regressione a forme elementari e primitive di vita sociale.

Anche se ragioniamo in termini direttamente connessi alle più immediate e tangibili compatibilità sociali ci troviamo di fronte problemi non semplici da affrontare. Pensiamo all'ipotesi di una liberalizzazione generalizzata di tutto il possibile mercato della droga. Si badi, in una prospettiva compiutamente liberista dovrebbero liberalizzarsi tutte le droghe presenti e future, per non lasciare mai nessuno spazio a un mercato illegale, che altrimenti sarebbe sempre possibile.

La cosa continua a lasciarci perplesso. In ogni modo, gran parte delle rifles-

sioni scientifiche concordano sul fatto che la scomparsa dei fattori di disincentivo e deterrenza, costituiti dal divieto, spingerebbe al consumo anche tanti potenziali fruitori, finora scoraggiati proprio dall'esistenza del regime di proibizione; se questo è vero il numero dei consumatori sarebbe destinato ad accrescersi enormemente (Pietro Stefanì, 1998, p. 137; Zuffa, 2000, p. 43).

D'altra parte il grado di diffusione dell'alcol e del tabacco indica ottimamente cosa può accadere a una droga quando la sua circolazione è libera. Ecco, se la liberalizzazione dell'eroina, per esempio, ci portasse ad avere in giro una quantità di tossicodipendenti comparabile a quella dei fumatori di tabacco, chi pagherebbe i costi sociali della gestione di una realtà di questo tipo?

Sarebbe possibile, per qualsiasi società, anche la più sviluppata ed opulenta, sopportare gli oneri, sul terreno medico e sanitario, della salute pubblica, sul piano della diminuzione di potenzialità produttive, della perdita di forze lavorative, dei danni provocati da incidenti d'auto o sul lavoro, che una situazione del genere comporterebbe? Non si paventerebbe, in un contesto del genere, la crisi complessiva delle capacità di tenuta e di equilibrio della struttura sociale, non si rischierebbe il crollo dell'intero edificio societario?

Possono sembrare delle allarmanti astrazioni teoriche, ma se queste riflessioni intorno a inquietanti scenari ipotetici e proiettivi hanno un senso, esso è riposto soprattutto nella funzione e nell'utilità che esse detengono, a mio parere, per mettere davanti a nostri occhi la rilevanza e la centralità di alcuni fondamentali nodi concettuali.

#### *Contro il pregiudizio: l'utopia pragmatica*

Se le cose di cui abbiamo discusso sin qui hanno un significato, allora è chiaro che per affrontare efficacemente il problema droga non bisogna partire da alcun pregiudizio, di ordine morale, legale o culturale. Gli essenziali criteri che devono guidare qualsiasi riflessione devono essere di genere assolutamente pragmatico, connessi a una corretta considerazione del *valore* di ogni scelta in ordine agli effettivi *risultati* sociali che può produrre, ovvero in relazione al modo con cui si declina il rapporto fra costi sociali e benefici conseguiti o attesi.

È nel contesto di un ragionamento di questo tipo che vorrei, avviandomi verso la fine del discorso, porre una domanda relativa al consumo dei derivati della canapa. Attesa la loro bassa nocività, considerato che non paiono indurre forme di devastazione fisica o di grave dipendenza, visto che non sembrano configgere radicalmente con le esigenze e le compatibilità sociali in rapporto all'esercizio delle attività produttive, all'effettuazione dello studio, allo svolgimento del lavoro, tenuto conto che una parte consistente delle giovani generazioni intrattiene con l'hashisch e con la marijuana un rapporto abbastanza abituinario, ormai diffici-

mente sradicabile dal costume giovanile di massa, è saggio, o meglio è utile, continuare ad annoverare la sostanza fra le droghe illecite?

Mettiamo così: siamo sicuri che i benefici sociali che si ricavano dalla proibizione della canapa compensino bene o adeguatamente i costi che la collettività paga, collocando «fuori dalla legge» il comportamento di ampie fasce del mondo giovanile? Non è un aspetto che concorre ad allontanare ulteriormente i giovani dalle istituzioni, da quelle regole della comunità sociale che finiscono per apparire loro globalmente ottuse e inutili, cosa che invece non sono?

È molto opportuno ricordare che fra le principali ragioni del fallimento della politica proibizionista verso gli alcolici, praticata in America negli anni Trenta, vi fu anche, non secondariamente, il fatto che non era per niente agevole considerare la maggioranza della popolazione statunitense composta di cittadini che si comportavano da «honorlegge»: nessuna organizzazione può restare in piedi se partì troppo ampie di essa si sottraggono alle sue regole, rifiutano i suoi principi, sfuggono ai suoi vincoli, ovvero, nessun assetto istituzionale, può sostenere a lungo un suo rifiuto ampio e generalizzato, nessuno Stato può esercitare adeguatamente il governo di una popolazione composta quasi interamente da devianti e criminali.

Certo, in rapporto alla canapa, la quota dei consumatori sul totale della popolazione è meno consistente di quella dei bevitori di alcolici, infatti c'è da fare i conti con un'opinione pubblica che in molti paesi, Italia compresa, è in larga maggioranza contraria alla sua legalizzazione. Si tratta, evidentemente, di un vincolo democratico non trascurabile, un fattore che non si può eludere; ma l'opinione pubblica potrebbe e dovrebbe anche essere meglio informata – cosa che non avviene sempre – puntando, proprio attraverso la crescita della conoscenza specifica sui problemi, alla progressiva attenuazione di certe rigidità che pure esistono nell'atteggiamento collettivo.

Forse sono maturi i tempi per far passare nella collettività il concetto che è possibile *integrare* anche la canapa nel novero delle consuetudini socialmente accettate, l'idea che si può collocare anch'essa fra le droghe legittime. E contemporaneamente far partire le campagne per scoraggiarne l'uso, come si sta facendo con qualche risultato per il tabacco.

Naturalmente, questa è solo una delle varie questioni aperte sul fronte della droga, ma riguarda un aspetto non del tutto marginale o ininfluenza. Nel dibattito sulla droga, più in generale, è evidente che di fronte all'ingunzione classica, «dobbiamo proteggerci dalla droga», le due opzioni che solitamente si confrontano, quella dei legalizzatori e quella dei proibizionisti, sembrano costituire le due opposte polarità di un «doppio vincolo» di batesoniana memoria. Se ciò è vero, bisogna ricordare che dal *double bind* si esce solo con una strategia creativa. Forse le politiche ispirate alla riduzione del danno sono esattamente un segmento di questa possibile opzione alternativa.

Il loro interesse è anche riposto nel fatto che conservano, come si è visto, nel loro ambito, delle zone di *incertezza*. E proprio in questi territori che forse può in-

nestarsi, maturare e trovare traduzioni concrete ed applicazioni efficaci l'innovazione normativa, il mutamento, il cambiamento delle regole in rapporto alle trasformazioni che costantemente sopraggiungono sulla scena sociale.

In ogni modo, è opportuno richiamare qui, conclusivamente, alcuni fondamentali concetti. La realtà della droga non può essere indagata che nella sua ampia dimensione sociologica. Soprattutto nel caso delle tossicomanie, la loro espressione contemporanea (Soliverti, 1980) come fenomeno di massa trova origine in determinate condizioni sociali – come, in forme ovviamente diverse, fu per l'alcolismo fra gli operai e i contadini tra Settecento ed Ottocento – che stimolano e sollecitano l'accentuazione e l'articolazione di una domanda la cui esistenza reale ha origini profonde, antropologiche, sociali e psicologiche, per molti aspetti indipendenti dai meccanismi che disciplinano l'offerta.

Se vi fosse unicamente il problema di sconfiggere l'offerta, cioè le strutture di produzione e distribuzione della droga, e con esse il profitto mafioso e l'inquinamento generato dall'immissione di quei capitali nell'economia legale, la risposta non potrebbe che essere la legalizzazione generalizzata del commercio delle sostanze, come sostiene, in coerenza liberista, Milton Friedman. Il fatto è che i meccanismi di proibizione funzionano anche da parziale contenimento delle dimensioni potenziali del mercato. E la loro eliminazione produrrebbe, con ogni probabilità, una forte crescita, almeno nel breve periodo, dei bacini di utenza. Ciò, al di là delle implicazioni di carattere etico (l'assunzione di *brown sugar* è diversa dal consumo di zucchero filato), comporterebbe costi sociali forse insostenibili per qualsiasi sistema.

Certo, non si può pensare, come pure taluni fanno, che la politica statunitense in rapporto alla circolazione delle armi da fuoco sia profondamente sbagliata, al punto da produrre un tasso di omicidi enormemente più alto di quello che si registra per esempio in Italia, e allo stesso tempo sostenere che la strategia politica migliore in rapporto alla droga sia la liberalizzazione completa del suo commercio. A meno di non ritenere che a produrre scompensi sociali siano solo quelle forme di devianza che si rivolgono verso gli altri (l'uso di pistole), mentre quelle che si rivolgono contro se stessi (l'uso di eroina), non costituiscono per la collettività alcun problema. Si tratta di un ragionamento che non regge e che peraltro non è fornito neppure di una solida coerenza interna, non fosse altro per il fatto che le rivolte possono essere tranquillamente usate anche per suicidarsi.

Ma fra la legalizzazione completa delle droghe e l'assolutismo proibizionista si apre un'ampia gamma di possibilità da approfondire, attivare e sperimentare con coraggio. Le politiche di riduzione del danno riguardo soprattutto alle sostanze che generano assuefazione rappresentano un importante passo in questa direzione, poiché non è attraverso la criminalizzazione del consumatore che si cancella un «bisogno», si dissolve una domanda, la quale, nella dimensione contemporanea, come abbiamo visto è molto spesso contestuale a una generale condizione di «disagio» e talvolta di disperazione individuale e/o sociale. Questo «bisogno» incon-

terà sempre, in qualche modo, un'offerta, una sua forma di soddisfazione, e difficilmente potrà essere eliminato con politiche semplicemente repressive. Da questo punto di vista non bisogna neanche nascondersi che qualora venisse adottata su larga scala una politica di depenalizzazione, per quei paesi le cui essenziali risorse derivano dagli stupefacenti, in assenza di un'adeguata riconversione produttiva, essa potrebbe provocare conseguenze assai pesanti per le popolazioni (Santino, La Fura, 1993).

In ogni modo le varie strategie orientate nel senso della riduzione del danno non comportano minimamente una deresponsabilizzazione collettiva e istituzionale. Quello che serve, come abbiamo più volte chiarito, non è affatto il libero commercio della droga, piuttosto dovrebbero essere potenziata, in ogni forma, le campagne contro l'uso della droga e rafforzati tutti i programmi di aiuto ai tossicodipendenti, sul piano sanitario e psicologico. Da questo punto di vista, anche le possibili politiche di decriminalizzazione, «lunghi dall'essere misure di abbandono, dovrebbero costituire la base di un'ampia politica sociale nei confronti dei consumatori attivi o potenziali» (Morel, Rycken, 1995, p. 92).

Resta in piedi, ovviamente, il grande tema delle generali condizioni sociali, delle distorsioni e dei guasti, delle esclusioni e delle marginalità, sul terreno generazionale e più ampiamente sociale, che alimentano, con maggiore o minore intensità, il fenomeno droga oggi, nelle società moderne. Da questo punto di vista, vi è un nesso essenziale, che abbiamo generalmente individuato e posto al centro della nostra riflessione, un legame fra l'accelerazione dei processi di trasformazione sociale e l'insorgenza in dimensione di massa di quelle forme di disagio che spingono determinate aree di società verso il consumo di droga. Ora, se questa tesi definisce un possibile valore euristico, se essa possiede una sua eventuale capacità esplicativa, allora dobbiamo ardentemente considerare gli approdi cui logicamente ci conduce la sua applicazione allo scenario odierno e presumibilmente futuro.

Vorrei evocarvi attraverso un interrogativo: come potrà mai declinarsi il fenomeno droga in futuro, ovvero nel contesto dinamico di una società nella quale il *marketing*, incessante, veloce, sistematico, è divenuto una *costante*, un carattere intrinseco alla sua struttura e organizzazione?

È evidente, da questo punto di vista, che dovremo non solo abituarci a convivere con la droga, ma dovremo anche attrezzarci sempre meglio, per rispondere con nuovi strumenti, originali strategie, alle inedite domande di «senso», ed alle imprevedibili forme di «autoterapia», che si presenteranno sulla scena sociale, manifestandosi nei modi più diversi, ma anche e non secondariamente attraverso il consumo di vecchie e nuove droghe.

L'individuazione costante e sistematica dei correttivi, dei rimedi, dei programmi e delle iniziative, capaci di alleviare, di ridurre almeno le forme più spiccate di disagio che accompagnano e «spingono» il dispiegarsi del fenomeno droga nel nostro tempo, è cosa che certo non può risolversi attrezzando semplicemente una specifica «sociologia della droga». Si tratta di una questione che mette in gioco le

capacità conoscitive, di analisi, di previsione, delle scienze sociali nel loro complesso, e anche la qualità dei contributi che saranno in grado di fornire ai diversi attori decisionali che agiscono nella scena societaria, che governano la direzione dei processi di evoluzione storico-sociale, o tentano di farlo.

Ma, in questo senso, la sociologia ha anche un possibile, più generale e *autonomo*, compito da svolgere. La sua riflessione non può limitarsi semplicemente a registrare quanto nella società si determina, a fotografare le tappe dell'evoluzione sociale. Forse non basta neppure semplicemente «comprenderlo» e spiegare i significati della dinamica sociale, è necessario anche incalzare direttamente il generale processo di trasformazione, considerandone, pragmaticamente, i vincoli istituzionali concreti, ma anche guardando lontano, con coraggio *reformista* ed entusiasmo innovatore alle possibilità dell'avvenire.

Con ogni probabilità è anche in questo modo che si pratica quel «realismo utopico» di cui parla Giddens (2001). Così, si attiva e si dà forza a quella nuova progettualità, pratica e immaginativa, concreta e creativa, capace di dispiegarsi volendo, contemporaneamente, lo sguardo sulla realtà presente e sul suo divenire, prefigurando obiettivi, possibilità, scenari potenziali, e giocandoli sin da ora sulla scacchiera della modernità, affinché, come una profezia che si autoadempie, possano condizionare l'esito di una sfida ancora tutta aperta: quella partita decisiva e irrinunciabile che stiamo giocando per costruire un futuro migliore. Un futuro possibile.

## Bibliografia

- AA.VV., 1975, *La strategia della droga*, «Sapere», 785, settembre.
- , 1987, *Adolescenza terminata. Adolescenza interminabile*, Botta, Roma.
- ABRAMSON H.A. (a cura di), 1959, *The Use of LSD in Psychotherapy*, Josiah Macy Jr. Foundation, New York.
- ABRUZZESE A., 1973, *Arte e pubblico nell'età del capitalismo*, Marsilio, Venezia.
- , 1979, *Vero una sociologia del lavoro intellettuale*, Liguori, Napoli.
- , 1983, *Introduzione*, in S. CRISTANTE, A. DI CERBO, G. SPINUCCI (a cura di), *La ruota dello stile: tendenze e segnali dalle subculture giovanili del pianeta terra*, Franco Angeli, Milano.
- , 1995, *Viaggi di ritorno*, Esculapio, Bologna.
- ADAMSON S., 1986, *Through the Gateway of the Heart: Accounts of Experiences with MDMA and Other Empathogenic Substances*, Four Tres Publications, San Francisco.
- ALBERONI F., 1964, *Classi e generazioni*, Il Mulino, Bologna.
- , 1967a, *Consumi e società*, Il Mulino, Bologna.
- , 1967b, *L'élite senza potere*, Bompiani, Milano.
- , 1977, *Movimento e istituzione*, Il Mulino, Bologna.
- , 1989, *Genesis*, Garzanti, Milano.
- ALCE NERO, 1986, *La sacra pipa*, Rusconi, Milano.
- ALEXANDER B.K., 1987, *The Disease and the Adaptive Models of Addiction: A Framework Evaluation*, «Journal of Drug Issues», XVII, 1.
- AMENDT G., WALDER P., 1998, *Le nuove droghe*, Feltrinelli, Milano.
- AMPOLO V., ZAPPATORE G. (a cura di), 1999, *Mistica droga & trance*, Sensibili alle foglie, Tivoli.
- ANDERSON P.W., ARROW K.J., PINES D. (a cura di), 1988, *The Economy as an Evolving Complex System*, «Santa Fe Institute Studies in the Science of Complexity», 5, Addison-Wesley, Redwood City.
- ANONIMO, 1972, *Alice: i giorni della droga*, Feltrinelli, Milano.
- ANSHEN R.N., 1974, *La famiglia, la sua funzione, il suo destino*, Bompiani, Milano.
- ANTONIL L., 1978, *Mama Coca*, Hassle Free Press, Londra.

- APPADURAI A. (a cura di), 1986, *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ANDIGÒ A., 1980, *Crisi di governabilità e mondi vitali*, Cappelli, Bologna.
- ANTACCHI P., 1988, *Droga e grande criminalità in Italia e nel mondo*, «Studi dell'Istituto Gramsci siciliano», 10.
- , 1990, *Gli uomini del disonore*, Mondadori, Milano.
- ANNAO G., 1975, *La grande mistificazione*, «Sapere», 785, settembre.
- , 1976, *Rapporto sulle droghe*, Feltrinelli, Milano.
- , 1978, *Erba proibita*, Feltrinelli, Milano.
- , 1980, *Coatna*, Feltrinelli, Milano.
- , 1982, *La droga perfetta. Rapporto sul tabacco da fumo*, Feltrinelli, Milano.
- , 1996, *Tutte le droghe del presidente. Argomenti, storie e proposte contro il proibizionismo*, Spelling & Kupfer, Milano.
- ARTAUD A., 1981, *Al paese dei tarabumana e altri scritti*, Adelphi, Milano.
- ASCUTI C., 1993, *Prefazione*, in L. LEWIN, *Il grande manuale delle droghe*, Melita, La Spezia.
- ASHLEY R., 1976, *Cocaine. Its History, Uses and Effects*, Warner Books, New York.
- ASSANTE E., 1980, *Reggae*, Savelli, Roma.
- AUGE M., 1979, *Iniziazione*, in *Enciclopedia*, vol. VII, Einaudi, Torino.
- AUGAS C., 2001, *Tutti pazzi per l'assenzio*, «La Repubblica», 18 dicembre.
- AXELROD R., 1985, *Giocchi di reciprocità. L'insorgenza della cooperazione*, Feltrinelli, Milano.
- AXTON J.E., 1978, *Guida ragionata agli allucinogeni*, Savelli, Roma.
- BACH D., 1993, *Ebber d'une transition sous surveillance au Nigeria*, «Le monde diplomatique», dicembre.
- BADINTER E., 1989, *The Unopposite Sex: The End of the Gender Battle*, Harper and Row, New York.
- BALLONI A., GUIDICINI P. (a cura di), 1981, *Tossicodipendenza e devianza nell'attuale società*, Franco Angeli, Milano.
- BANDINI T., 1983, *Cultura giovanile, devianza, criminalità*, Atti del IV seminario internazionale di Messina, *Cultura e criminalità: anomia, alienazione e delitto*, Giuffrè, Milano.
- BARBERO AVANZINI B., 1981, *Droga, giovani, società. Per una analisi sociologica della tossicomania giovanile*, Il Mulino, Bologna.
- BARNETT G., TRSIC M., WILLET R.E., 1978, *Quantitative Structure, Activity, Relationship of Analgesic: Narcotic Antagonist and Hallucinogen*, «NIDA Research Monograph», 22, US Printing Office, Washington.
- BASTIE J., 1972, *Coca et Cocaine*, L'édition de l'Auteur, Montreal.
- BASSI P., PLATT A., 1978, *I Giovani e la crisi degli anni settanta*, Editori Riuniti, Roma.
- BATAILLE G., 1976, *L'eroticismo*, Mondadori, Milano.
- , 1972, *La parte maledetta*, Berrani, Verona.
- BATESON G., 2001, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano.

- , 1984, *Mente e natura*, Adelphi, Milano.
- BATESON G., JACKSON D.D., HALEY J., WECKLAND J.H., 1977, *Verso una teoria della schizofrenia*, in L. CANGRANI (a cura di), *Verso una teoria della schizofrenia*, Boringhieri, Torino.
- BAUDELAIRE C., 1974, *I paradisi artificiali*, Dall'Oglio, Milano.
- BAUDRILLARD J., 1979, *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano.
- BECCI A., REV G., 1994, *L'economia criminale*, Laterza, Roma-Bari.
- BECCI A., TURVANI M., 1993, *Proibito? Il mercato mondiale della droga*, Donzelli, Roma.
- BECK U., GIDDENS A., LASH S., 1996, *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità*, Asterios, Trieste.
- BECKER H.S., 1963, *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*, Free Press, New York (trad. it., *Outsiders. Saggi di sociologia della devianza*, EGA, Torino, 1987).
- BELUFI M., 1972, *Prefazione*, in ANONIMO, *Altre i giorni della droga*, Feltrinelli, Milano.
- BENJAMIN W., 1966, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino.
- , 1975, *Sull'hasisch*, Einaudi, Torino.
- BENNET W., 1990, *Il programma nazionale per il controllo della droga negli USA*, «Cultura politica», 13.
- BENERA A., GATTO G., 1971, *Il paradiso della droga*, Della Valle, Torino.
- BERGER P.L., 1981, *Le piramidi del sacrificio*, Einaudi, Torino.
- , 1983, *La sacra volta*, SugarCo, Milano.
- BERGER P.L., LUCKMANN T., 1974, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna.
- BERLINGUER G., 1980, *La droga fra noi*, Editori Riuniti, Roma.
- BERT G., 1977, *Il farmaco come segno e come mediatore*, in A.G. MACCAGARO, A. MARTINELLI (a cura di), *Sociologia della medicina*, Feltrinelli, Milano.
- BESNARD P., 1988, *The True Nature of Anomie*, «Sociological Theory», 6.
- BEY H., 1993, *TAZ. Zone Temporalmente Autonome*, Shake Edizioni Underground, Milano.
- BLANCHI A., CLERICI C.A., POLI S., 1997, *Droge in guerra. Uso bellico di sostanze psicoattive*, Mursia, Milano.
- BIANCO P., 1974, *La droga di classe*, Savelli, Roma.
- BISIO B., 1976, *Priche e droga*, Bulzoni, Roma.
- BLAIRE J.D., DEMETRIOS A.J., 1977, *Psychodynamics of Drug Dependency*, «NIDA Research Monograph 12», US Printing Office, Washington.
- BLASK F., 1997, *Q come caos*, Tropea, Milano.
- BIAU P., 1977, *Inequality and Heterogeneity: A Primitive Theory of Social Structure*, The Free Press, New York.
- BLUMR G., 1974a, *Con la scusa della droga*, Guaraldi, Rimini.

- , 1974b, *La marijuana fa bene*, Tattilo, Roma.
- , 1976, *Eroina*, Feltrinelli, Milano.
- BLUMIR G., RUSCONI M., 1972, *La droga e il sistema*, Feltrinelli, Milano.
- BLIX R., 2000, *La società degli eletti adolescenti*, Edizioni Red, Como.
- BOBBA L., NICOLI D., 1988, *L'incerta transitoria. Rapporto sui giovani 1987*, Franco Angeli, Milano.
- BOCCHI G., CERUTI M. (a cura di), 1985, *La sfida della complessità*, Feltrinelli, Milano.
- BOLELLI F., 1996, *Le nuove droghe*, Castelvecchi, Roma.
- BOURDIEU P., 1983, *La distinzione*, Il Mulino, Bologna.
- BOURNE P. (a cura di), 1985, *Acute Drug Abuse Emergencies*, Academic Press, New York.
- BOUSTANY A., 1993, *Histoire des paradis artificiels, drogues de paix et drogues de guerre*, Hachette, Parigi.
- BRAY J.L., 1986, *Histoire de la drogue*, Tchou, Parigi.
- BRAUDEL F., 1982, *Civiltà materiale, economia e capitalismo. Le strutture del quotidiano*, Einaudi, Torino.
- BRECHER E.M., 1972, *Licit & Illicit Drugs*, Little, Brown e Co., Boston-Toronto.
- BROWN J.K., MALONE M.H., 1978, *Street Drugs in the United States and Europe*, «Pacific Information Service on Street Drugs», 6, 1-2, gennaio, Stockton.
- BRUNO F., 1991, *Cocaina oggi: effetti sull'uomo e sulla società*, Arti del seminario internazionale, 41, UNICRI, Roma.
- BRUNTON R., 1989, *The Abandoned Narcotic: Kava and Cultural Instability in Melanesia*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BURROUGHS W., 1976a, *Il pasto nudo*, SugarCo, Milano.
- , 1976b, *La scimmia sulla schiena*, Rizzoli, Milano.
- BUXTON D., 1987, *Il Rock: star system e società dei consumi*, Edizioni Lakota, Roma.
- CARRAS M.B., 1996, *Cercatori di droga*, Edizioni Dehoniane, Bologna.
- CAILLÉ A., 1988, *Mitologia delle scienze sociali*, Boringhieri, 1988.
- CAZZI E. (a cura di), 1996, *Proibire o permettere. Dalle droghe leggere a quelle pesanti*, Strumenti editoriali, Firenze.
- CAMILLA G., 1982, *Allucinogeni vegetali. Culto antico e moderno uso ricreazionale*, Bertani, Verona.
- CAMPEDELLI M., 1994, *Tossicodipendenza: punire un'allusione?*, Franco Angeli, Milano.
- CAMPORESI P., 1983, *Il pane selvaggio*, Il Mulino, Bologna.
- , 1988, *Medicina, erbe, magia*, Silvana, Cinisello Balsamo.
- , 1990, *Il brodo indiano*, Garzanti, Milano.
- , 1995, *Il governo del corpo*, Garzanti, Milano.
- CANCRINI L., 1971, *Il comportamento tossicomane degli adolescenti*, Fondazione Agnelli, Torino.

- (a cura di), 1973, *Esperienze di una ricerca sulle tossicomane giovanili in Italia*, Mondadori, Milano.
- (a cura di), 1977, *Verso una teoria della schizofrenia*, Boringhieri, Torino.
- , 1980, *Tossicomania*, Editori Riuniti, Roma.
- CANCRINI L., MALAGOLI TOGLIATTI M., MEUCCI G.P., 1972, *Droga. Chi, come, perché e soprattutto che fare*, Sansoni, Firenze.
- CAPPUCCINO C., 1999, *Dall'oppio all'eroina*, Cox 18 books, Milano.
- CARACCA C., COSTA C., BLUMIR G., MARTINOTTI G., 1974, *La stampa quotidiana e la droga*, in AA.VV., *Droga e società italiana*, Giuffrè, Milano.
- CARAMIELLO L., 1987, *Il medium nucleare*, Edizioni Lavoro, Roma.
- , 1995, *Da Amore a Zapping*, Pironti, Napoli.
- , 1996, *La natura tecnologica*, Rocco Curto, Napoli.
- , 1998, *L'ambiente della comunicazione*, «Sociologia e ricerca sociale», 57.
- CASTANEDA C., 1970, *A scuola dallo stregone*, Astrolabio, Roma.
- CASTOLDI A., 1994, *Il resto drogato. Letteratura e droga fra '800 e '900*, Einaudi, Torino.
- CATANIA E., VIGORELLI P., 1973, *L'industria della droga*, Marsilio, Venezia.
- CAVALLI A., DE ILLIO A., 1984, *Giovani Oggi. Indagine IARD sulla condizione giovanile in Italia*, Il Mulino, Bologna.
- , 1988, *Giovani anni '80. Secondo rapporto IARD sulla condizione giovanile in Italia*, Il Mulino, Bologna.
- , 1993, *Giovani anni '90. Terza indagine IARD*, Il Mulino, Bologna.
- CERONI M., 1992, *Les routes des drogues: exploration en Afrique subsaharienne*, «Tiers monde», XXXIII.
- CHAMBERS I., 1986, *Ritmi urbani*, Costa & Nolan, Genova.
- CHASTENET J., 1998, *La vita quotidiana in Inghilterra ai tempi della Regina Vittoria*, Fabbri, Milano.
- CHATLOS C., 1986, *Crack*, The Putnam Publishing Group, New York.
- CHEIN E., 1964, *Narcotics Delinquency and Social Policy*, Basic Books, New York.
- CHITI BARELLI A., 1992, *Droga, problema europeo. Una terza via fra proibizionismo e legalizzazione*, Franco Angeli, Milano.
- CHRISTIANE F., 2001, *Noi, i ragazzi dello zoo di Berlino*, Rizzoli, Milano.
- CLASTRES P., 1977, *La società contro lo stato*, Feltrinelli, Milano.
- COCTEAU J., 1976, *Oppio*, Il formichiere, Milano.
- COHEN S., 1972, *Drugs of Allucination*, Paladin, Londra.
- COLEMAN A., 1961, *The Adolescent Society*, Free Press, Glencoe.
- , 1992, *La natura dell'adolescenza*, Il Mulino, Bologna.
- COLEMAN J.S., 1960, *Equality of Educational Opportunity*, Report, New York.
- COLETTI V., MORANDI A., BERGAMO F., 1971, *Droga e gioventù*, Tirrenia, Torino.
- CORNAACCHIA P., 1980, *L'eroina come cultura*, in *L'eroina come cultura. L'eroina oggi*, Stampalernativa, Roma.

- , 1983, *Giovani, devianza e cultura della droga*, «Devianza e emarginazione», II, 5-6 giugno.
- COUPLAND D., 1992, *Generazione X*, Interno giallo, Milano.
- CRISTANTE S., DI CERBO A., SPINUCCI G. (a cura di), 1983, *La rivolta dello stile*, Franco Angeli, Milano.
- CROWLEY A., 1972, *Diary of a Drug Fiend*, Sphere Books, Londra.
- CUCINOTTA G., 1983, *Droga e subcultura deviante*, Atti del IV seminario internazionale di Messina, *Cultura e criminalità: anomia, alienazione e delitto*, Giuffrè, Milano.
- CUSANO P., INNOCENTI P., 1996, *Le organizzazioni criminali nel mondo*, Editori Riuniti, Roma.
- D'ALZEVEDO W., 1995, *Lo spirito del peyote*, Stampalternativa, Roma.
- D'ARCANGELO E., 1980, *La droga nella scuola*, Einaudi, Torino.
- DACKIS C.A., GOLD M.S., 1988, *Biological Aspects of Cocaine Addiction*, in N.D. VOLKOW, *Cocaine in the Brain*, Rutgers University Press, Houston.
- DANIELS C.R. (a cura di), 1998, *Lost Fathers. The Politics of Fatherlessness in America*, St. Martin's Press, New York.
- DAWKINS R., 1988, *L'orologio cieco*, Rizzoli, Milano.
- DE ANGELIS R., 1981, *Droga e controcultura nella periferia urbana*, Armando, Roma.
- DE BLASI N., MENCUCCI G. (a cura di), 1989, *La morte apparente. Drogati e spacciatori nella fiction televisiva*, ERI, Torino.
- DE BOLD R.C., LEAF R.C., 1967, *LSD. Man and Society*, Wesleyan University Press, Middletown.
- DE LAS CASAS B., 1975, *Apologia...*, Nacional, Madrid.
- DE LEO G., 1982, *Come la tossicodipendenza diventa devianza*, in E. GIUS (a cura di), *La questione droga*, Giuffrè, Milano.
- DE LEON F., 1883, *The Second Part of the Cronica of Peru*, Kalklyt, Londra.
- DE MAIO P., SCIEGHI G., MELLAO G., 1976, *La sindrome da astinenza da morfina e da eroina*, in P. DE MAIO (a cura di), *Le tossicomanie giovanili*, Il pensiero scientifico, Roma.
- DE MASI D., SIGNORELLI A. (a cura di), 1978, *La questione giovanile*, Franco Angeli, Milano.
- DE NARDIS P. (a cura di), 1998, *Le nuove frontiere della sociologia*, Carocci, Roma.
- DE QUINCEY T., 1975, *Le confessioni di un mangiatore di oppio*, Rizzoli, Milano.
- DEL FAVERO A., LOJACONO G., 1974, *Farmaci, salute e profitti in Italia*, Feltrinelli, Milano.
- DELEUZE G., GUATTARI F., 1975, *L'antidipo*, Einaudi, Torino.
- DEMETRIOS J., RENAULT P., 1976, *Naltraxone*, «NIDA Research Monograph 9», US Printing Office, Washington.
- DERIDA J., 1993, *Retorica della droga*, Theoria, Roma.
- DETENNE M. (a cura di), 1982, *Il mito. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari.
- DI CRISTOFARO LONGO G., 1981, *La cultura della droga*, Bulzoni, Roma.

- DI GIORGIO P., 1979, *Adolescenza e famiglia. Conflitto giovanile e dipendenza familiare*, Janua, Roma.
- DOUGLAS M., 1966, *Purity and Danger*, Routledge, Londra.
- , 1979, *I simboli naturali. Sistema cosmologico e struttura sociale*, Einaudi, Torino.
- , 1987, *Constructive Drinking. Perspectives on Drink from Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DOUGLAS M., ISHERWOOD B., 1984, *Il mondo delle cose*, Il Mulino, Bologna.
- DUCHASSAIS C., 1993, *Flash. Kammandu, il grande viaggio*, SEI, Torino.
- DURKHEIM E., 1969a, *Il suicidio*, UTET, Torino.
- , 1969b, *Le regole del metodo sociologico*, Edizioni di Comunità, Torino.
- , 1971, *La divisione del lavoro sociale*, Edizioni di Comunità, Torino.
- , 1973, *Lezioni di sociologia. Fisica dei costumi e del diritto*, Einaudi, Milano.
- EASTON ELLIS B., 1986, *Memo di zero*, Pironti, Napoli.
- ECCO U., 2001, *Quando i figli divorzano i padri. Noi moderni sulle spalle degli antichi*, «La Repubblica», 19 luglio.
- EISLER R., 1995a, *Il calice e la spada*, Anabasi, Milano.
- , 1995b, *Il testo nascosto della storia: gliarici, androcrazia e le scelte per il nostro futuro*, «Pluriverso», 1, dicembre.
- ELIADE M., 1959, *The Sacred and the Profane*, Harper & Row, New York.
- , 1975, *Lo sciamanismo e le tecniche arcaiche dell'estasi*, Mediterranean, Roma.
- EMBODEN W., 1979, *Narcotic Plant: Hallucinogens, Stimulants, Inebriants and Hypnotics. Their Origins and Uses*, Studio Vista, Londra.
- EMLER N., REICHERS S., 2000, *Adolescenti e devianza*, Il Mulino, Bologna.
- ENGELS F., 1845, *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, Editori Riuniti, Roma, 1972.
- ERICSSON P.G., RULEY J., CHEUNG H., O'HARE J., 1997, *The Search for Harm Reduction*, in *Harm Reduction: A New Direction for Drug Policies and Programs*, University of Toronto Press, Toronto.
- ERODOTO, 1984, *Storie*, vol. I, Rizzoli, Milano.
- ESCOHOTADO A., 1997, *Piccola storia delle droghe*, Donzelli, Roma.
- EURIPIDE, 1993, *Baccanti*, Feltrinelli, Milano.
- FERRAROTTI F., 1977, *Giovani e droga*, Liguori, Napoli.
- , 1987, *Il ricordo e la temporalità*, Laterza, Roma-Bari.
- FIACCIERE R., 1998, *La vita quotidiana in Grecia nel secolo di Pericle*, Fabbri, Milano.
- FOESTER E. VON, 1960, *On Self-Organizing Systems and their Environments*, Pergamon, New York.
- FORMENTI C., SASSI A., CODELUPPI V. (a cura di), 1985, *Giovani per forza*, «Alfabeta», 7, 72, maggio.
- FRANCHINI R., GUIDI D., 1995, *Supermarket Paradiso*, Ediesse, Roma.

- FRAZER J.G., 1967, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Boringhieri, Torino.
- FRAZIER E., 1939, *The Negro Family in the United States*, University of Chicago Press, Chicago.
- , 1974, *La famiglia negra*, in R.N. ANSHEN, *La famiglia, la sua funzione, il suo destino*, Bompiani, Milano.
- FREDA F.H., 2001, *Psiconalisti e tossicomani*, Bruno Mondadori, Milano.
- FRAUD S., 1978, *Il disagio della civiltà*, Boringhieri, Torino.
- , 1995, *Sulla cocaina*, Newton Compton, Roma.
- FRIED S., 1982, *Sociologia del rock*, Feltrinelli, Milano.
- FURST P., 1972, *Flesh of the Gods*, Praeger, New York.
- GALLINO I., 1978, *Dizionario di sociologia*, UTET, Torino.
- GANDOLFI A., 1999, *Formici, imperi, cervelli*, Bollati-Boringhieri, Torino.
- GANS H., 1962, *The Urban Villagers*, Free Press, New York.
- GARCILASO INCA DE LA VEGA, 1977, *Commentari Reali degli Incas*, Rusconi, Milano.
- GENNET A. VON, 1998, *Il tabacco nella preistoria e nella storia antica del nord-est americano*, in J. GOODMAN, P.E. LOVEJOY, A. SHERRAT, (a cura di), *Uti sacri, consumi profani. Il ruolo storico e culturale delle droghe*, ECIg, Milano.
- GENOSA I., 1976, *Campa cavallo che l'erba cresce. Storia, cucina e cultura della canapa*, Re Nido, Siena.
- GIANCASPRO V., 1991, *Non fumo più. Ragioni e informazioni per uscire dalla droga-fumo senza soffrire troppo*, Raffaello Cortina, Milano.
- GIDDENS A., 1990, *La costituzione della società*, Edizioni di Comunità, Torino.
- , 2000, *Identità e società moderna*, Ipermedium, Napoli.
- , 2001, *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna.
- GIMBUTAS M., 1991, *Il linguaggio della dea. Mito e culto della dea madre nell'Europa neolitica*, Longanesi, Milano.
- , 1995, *La civiltà dell'Europa antica*, «Pluriverso», 1, dicembre.
- GINSBERG A., 1965, *Jukebox all'idrogeno*, Mondadori, Milano.
- GRAND R., 1980, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano.
- , 1983, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano.
- , 1987, *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano.
- GUS E. (a cura di), 1982, *La questione droga*, Giuffrè, Milano.
- GUS E., NAZOR C.M., 1982, *Cultura giovanile, realtà sociale e droga*, in E. GUS (a cura di), *La questione droga*, Giuffrè, Milano.
- GOLD M.S., 1987, *Cade Abuse*, «Resident and Staff Physicians», 33, 45.
- GOLD M.S., WASHTON J., DACKIS S., 1985, *Cocaine Abuse*, Neuro Chemistry, Pharmacology and Treatment, «NIDA Reserch Monographs».
- GOODE E., 1970, *The Marijuana Smokers*, Basic Books, New York.
- GOODMAN J., 1998, *Excitantia: come l'Europa dell'Illuminismo si diede al consumo*

- di droghe leggere*, in J. GOODMAN, P.E. LOVEJOY, A. SHERRAT, *Uti sacri, consumi profani. Il ruolo storico e culturale delle droghe*, ECIg, Genova.
- GOODMAN P., 1964, *La gioventù assurda*, Einaudi, Torino.
- , 1970, *La società vuota*, Rizzoli, Milano.
- GOODMAN P., LOVEJOY P.E., SHERRAT A., 1998, *Uti sacri, consumi profani. Il ruolo storico e culturale delle droghe*, ECIg, Genova.
- GOODY I. (a cura di), 1973, *The Character of Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GOTTLIEB A., 1976, *The Pleasures of Cocaine*, And/Or Press, Berkeley.
- GOULD S.J., 1977, *Ontogeny and Phylogeny*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- , 1984, *Quando i cavalli avevano le dita*, Feltrinelli, Milano.
- , 1985, *Intelligenza e pregiudizio*, Editori Riuniti, Roma.
- GRNSPOON L., BAKALAR J.B., 1976, *Cocaine. A Drug and its Social Evolution*, Basic Books, New York.
- GRNSWOLD R., 1993, *Fatherhood in America: A History*, Basic Books, New York.
- GUGLIEMINI E., 1995, *Punk*, Apache, Pavia.
- HABERMAS J., 1975, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Roma-Bari.
- HAGEN V.W. VON, 1993a, *Gli imperi del deserto nel Perù precolombiano*, Newton Compton, Roma.
- , 1993b, *Impero degli Inca*, Newton Compton, Roma.
- , 1993c, *La grande strada del sole. Alla ricerca delle strade reali degli Incas*, Einaudi, Torino.
- HANER M., 1973, *Hallucinations and Shamanism*, Oxford University Press, Oxford.
- HARRIS M., 1984, *Cannibali e re. L'origine delle culture*, Feltrinelli, Milano.
- , 1990, *Buono da mangiare*, Einaudi, Torino.
- HERDIGE D., 1983, *Sottocultura. Il fascino di uno stile immaturale*, Costa & Nolan, Genova.
- HEIMS S.J., 1994, *I cybernetici*, Editori Riuniti, Roma.
- HENNING J., 1975, *La fine degli Incas*, Rizzoli, Milano.
- HENDERSON J., 1967, *Thresholds of Initiation*, Wesleyan University Press, Middletown.
- HERTZER F., 1979, *Famiglia*, in *Enciclopedia*, vol. VI, Einaudi, Torino.
- HIRSCHMAN A.O., 1987, *Felicità privata e felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna.
- HOSBRAWN H.J., RANGER T., 1983, *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino.
- HOFFER A., OSMOND H., 1967, *The Hallucinations*, Academic Press, New York.
- HOPMANN A., 1993, *I misteri di Eleusi*, Stampalaternativa, Roma.
- , 1994, *LSD. Il mio bambino difficile*, Urra Apogeo Libri, Milano.
- , 1995, *I miei incontri con Huxley, Jung, Leary, Vogt*, Stampalaternativa, Roma.
- HOLLSTEIN W., 1971, *Sociologia della contestazione giovanile*, Sansoni, Firenze.

- HUGH-JONES S., 1998, *Coca, birra, Sigari e jaggi: pari e antipari in una comunità amerindia*, in J. GOODMAN, P.E. LOVEJOY, A. SHERKAT, *Usi sacri, consumi profani. Il ruolo storico e culturale delle droghe*, ECLIG, Genova.
- HUXLEY A., 1980, *Le porte della percezione*, Mondadori, Milano.
- INGLIS B., 1979, *Il gioco proibito. Storia sociale della droga*, Mondadori, Milano.
- JACKSON G., 1970, *I fratelli di Soledad*, Einaudi, Torino.
- JACOB F., 1971, *La logica del vivente*, Einaudi, Torino.
- JEDLOWSKY P., 1983, *Bisogni e tossicomanie giovanili*, «Sociologia e ricerca sociale», IV, 11-12, agosto-dicembre.
- JERVIS G., 1975, *Psicologia e politica nella vita quotidiana*, «Quaderni piacentini», XIV, 56, luglio.
- , 1976, *L'ideologia della droga e la questione delle droghe leggere*, «Quaderni piacentini», XV, 58-59.
- JONES H., JONES M., 1977a, *Drugs and the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , 1977b, *Sensual Drugs*, Cambridge University Press, Cambridge.
- JUNGER E., 1982, *Avvicinamenti. Droghe ed ebbrezza*, Multhipla, Milano.
- KAFKA J.S., 1992, *Le nuove realtà*, Bollati-Boringhieri, Torino.
- KAPLAN M., 1992, *Narcotruffico. Aspetti sociopolitici*, Gruppo Abele, Torino.
- KATZ E., LASARFIELD P., 1968, *L'influenza personale nelle comunicazioni di massa*, in G. STATERA (a cura di), ERI, Torino.
- KAUFMAN S., 1991, *Anticaci ed evoluzione biologica*, «Le scienze», 47, 278, ottobre.
- , 1993, *The Origins of Order. Self-Organization and Selection in Evolution*, Oxford University Press, Oxford.
- , 2001, *A casa nell'universo. Le leggi del caos e della complessità*, Editori Riuniti, Roma.
- KEPPEL G., 2001, *Jihad. Ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, Carocci, Roma.
- KERENYI C., 1976, *Dionysos: Archetipal Image of Indestructible Life*, «Bollingen Series», LXV, Princeton University Press, Princeton.
- KIERNAN V.G., 1993, *Storia del tabacco*, Marsilio, Venezia.
- KI-ZERBO J., 1977, *Storia dell'Africa nera*, Einaudi, Torino.
- KLEBER H.D., GAVIN F.H., 1987, *The Physiology of Cocaine Craving and Crashing*, in Arch. Genitile, «Psichiatria», 44, 299.
- KOHN T.S., 1969, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino.
- LA BARRE W., 1998, *The Peyote Cult*, Yale University Press, New Haven.
- LABRUSSE A., KOURTOZIS M., 1996, *Geopolitica e geostategia delle droghe*, Asterios, Trieste.
- LACAN J., 1976, *Discours de clôture aux Journées des cartels*, «Lettres de l'École Freudienne de Paris», 18, aprile.
- LAI GUALTA M.P., 1999, *L'ecstasy e le altre droghe*, Carocci, Roma.

- LAKOSKY M., GALLOWAY M.P., WHITE F.J., 1992, *Cocaine: Pharmacology Physiology and Clinical Strategies*, CRC, Boca Raton, Florida.
- LAMB M.E. (a cura di), 1997, *The Role of the Father in Child Development*, Wiley, New York.
- LAMOUR C., LAMBERTI M.R., 1973, *Il sistema mondiale della droga*, Einaudi, Torino.
- LAUDADIO F., 1975, *La tossicomania di nato*, «Sapere», 785.
- LEARY TH., 1971, *Grande sacerdote*, SugarCo, Milano.
- , 1976, *The Consciousness Expanding Drug*, Free Press, New York.
- , 1994, *Caos e cibercultura*, Urra Apogeo Libri, Milano, 1994.
- LEE D., 1976, *Cocaine Consumer's Handbook*, And/Or Press, Berkeley.
- LEONZIO U., 1997, *Il volo magico. Storia generale delle droghe*, Einaudi, Torino.
- LEPENIES W., 1987, *Le tre culture*, Il Mulino, Bologna.
- LESOURNE O., 1986, *Il gran fumatore e la sua passione*, Raffaello Cortina, Milano.
- LEWIN I., 1928, *Psichianitica*, Vallardi, Milano.
- , 1993, *Il grande manuale delle droghe*, Melita, La Spezia.
- LINGELMAN R.L., 1969, *Drugs from A to Z: A Dictionary*, McGraw-Hill, New York.
- LO RUSSO G., 1995, *Uomini e padri. L'oscura questione maschile*, Boria, Roma.
- LOMBARDO RADICE M., 1975, *I giovani e la droga*, «Ombre Rosse», 9-10, luglio.
- LONGENECKER G.L., 1995, *Le droghe*, Jackson Libri, Milano.
- LUHMANN N., 1982, *The Differentiation of Society*, Columbia University Press, New York.
- , 1983, *Illuminismo sociologico*, Il Saggiatore, Milano.
- , 1985, *Come è possibile l'ordine sociale*, Laterza, Roma-Bari.
- , 1996, *Sociologia del rischio*, Bruno Mondadori, Milano.
- LYSAGHT P., 1987, «When I makes Tea, I makes Tea...»: *Innovation in Food - The Case of Tea in Ireland*, «Ulster Folklife», XXXIII.
- MAFFI M., 1980, *La cultura underground*, Laterza, Roma-Bari.
- MALINOWSKY B., 1974, *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*, Feltrinelli, Milano.
- MALIZIA E., 1985, *Droga '80*, Edizioni Medico Scientifiche, Torino.
- , 1991, *La crack cocaina*, CIC, Roma.
- , 1992, *Il ricettario delle sireghe*, Mediterranean, Roma.
- , 1993, *Ecstasy*, CIC, Roma.
- , 1997, *Le droghe*, «Il sapere», Newton Compton, Roma.
- MANCONI L., 1991, *Legittimare la droga. Una ragionevole proposta di sperimentazione*, Feltrinelli, Milano.
- MANNICCI C., 1967, *La società di massa*, Edizioni di Comunità, Torino.
- MANTEGAZZA P., 1859, *Sulle virtù igieniche e medicinali della coca. Osservazione*, Ann. Univ. Med., Milano.
- , 1871, *Quadri della natura umana. Feste ed ebbrezza*, vol. II, Giuseppe Bernardoni Tipograto, Milano.

- MARCUSE H., 1967, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino.
- MARGARON H., 2001, *Le stagioni degli dei*, Raffaello Cortina, Milano.
- MARKS J., 1990, *L'oppio, religione dei popoli*, «The Lancet», 22 giugno.
- MARTA F., 1921, *Veleni di moda. La cocaina, storia, clinica, rimedi*, Sonzogno.
- MARTIN W.R., 1977, *Drug Addicton*, Springer, Berlino.
- MARTINELLI A. (a cura di), 1978, *Socializzazione e cultura giovanile*, ISEDI, Milano.
- MASTERS R., HOUSTON J., 1968, *Arte psichedelica*, Bompiani, Milano.
- MAZZOLI G., ROBERT A., 1981, *Devianza, droga e politica*, in A. BALLOTTI, P. GUIDICINI (a cura di), *Tossicodipendenza e devianza nell'attuale società*, Franco Angeli, Milano.
- MCCOY R., 1973, *La politica dell'eroina nel sud-est asiatico*, Rizzoli, Milano.
- MCNERNEY J., 1986, *Le mille luci di New York*, Bompiani, Milano.
- McKENNA T., 1991, *The Archaic Revival*, Harper Collins, New York.
- , 2001, *Il nutrimento degli dei. Piante psicoattive ed evoluzione umana*, Urta Apogeo Libri, Milano.
- MEAD M., 1972, *Generazioni in conflitto*, Rizzoli, Milano.
- , 1992, *Maschio e femmina*, Il Saggiatore, Milano.
- MELUCCI A., 1982, *L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni collettivi*, Il Mulino, Bologna.
- MENDEL G., 1968, *La révolte contre le père. Une introduction à la sociopsychanalyse*, Pavot, Parigi.
- MERTON R.K., 1983, *Teoria e struttura sociale*, Il Mulino, Bologna.
- , 1974, *Struttura sociale e anomia: revisione e ampliamenti*, in R.N. ANSHEN, *La famiglia, la sua funzione, il suo destino*, Bompiani, Milano.
- MEITNER R., ADAMSON S., 1992, *Ecstasy*, Stampa-alternativa, Roma.
- MICHELETTI J., 1863, *La strega*, Daelli, Milano.
- MITSCHERLICH A., 1970, *Verso una società senza padre*, Feltrinelli, Milano.
- MOCZEJUMA E.M., 1984, *Il grande tempio di Tenochtitlan*, «Le scienze», 194, ottobre.
- MONOD J., 1970, *Il caso e la necessità*, Mondadori, Milano.
- MONTUORI A., 1995, *Gilania e la cultura planetaria*, «Pluriverso», 1, dicembre.
- MORCELLINI M., 1992, *Passaggio al futuro. La socializzazione nell'età dei media*, Franco Angeli, Milano.
- MORIEL B., RYCHEN F., 1995, *Il mercato delle droghe*, Editori Riuniti, Roma.
- MORIN E., 1963a, *I dèi*, Mondadori, Milano.
- , 1963b, *L'industria culturale*, Il Mulino, Bologna.
- , 1974, *Il paradiso perduto*, Bompiani, Milano.
- , 1983, *Il metodo*, Feltrinelli, Milano.
- , 1984, *Terra patria*, Raffaello Cortina, Milano.
- , 1985, *Sociologia della sociologia*, Edizioni Lavoro, Roma.
- , 1987, *La vita della vita*, Feltrinelli, Milano.
- MORRIS D., 1968, *La scimmia nuda*, Bompiani, Milano.

- MORTIMER W.G., 1901, *Perù. History of Coca*, Vail, New York.
- MOSCOVICI S., 1981, *Psicologia delle minoranze attive*, Boringhieri, Torino.
- MOYNIHAN D.P., 1981, *The Negro Family: The Case for National Action*, Greenwood Press, Westport.
- MURDOCK G., 1973, *Culture and Classness: The Making and Unmaking of a Contemporary Myth*, Symposium on «Work and leisure», University of Salford, Salford.
- MURDOCK G., MCCRONE R., 1976, *Consciousness of Class and Consciousness of Generation*, in S. HALL, S. JEFFERSON (a cura di), *Resistance through Rituals*, Hutchinson, Londra.
- MURRAY M.A., 1974, *Le streghe nell'Europa occidentale*, Tattilo, Roma.
- NARAYO C., 1973, *The Healing Journey*, Random House, New York.
- NATELLA A., TINARSI S., 1996, *Rave off*, Castelvecchi, Roma.
- NEUMANN E., 1995, *The Great Mother. An Analysis of the Archetype*, Pantheon, New York.
- OLIVENSTEIN C., 1977a, *Il n'y pas des drogues beuenses*, Hachette, Parigi.
- , 1977b, *La droga*, Salani, Firenze.
- , 2000, *Droga*, Raffaello Cortina, Roma.
- OLIVER R., PAGE J.D., 1965, *Breve storia dell'Africa*, Einaudi, Torino.
- OLSON M., 1965, *The Logic of Collective Action*, Harvard University Press, Cambridge.
- OMAN CAMPBELL J., 1903, *The Mystics, Ascetics and Saints of India*, Fisher Unwin, Londra.
- OMERO, 1976, *Odissea*, Mondadori, Milano.
- ONGARO BASAGLIA F., 1979, *Farmaco*, in «Enciclopedia», vol. VI, Einaudi, Torino.
- ORWELL G., 1959, 1984, Mondadori, Milano.
- OTTI J., 1976, *Hallucinogenic Plants of North America*, Wingbow Press, Berkeley.
- PACKARD V., 1974, *Una nazione di estranei*, Einaudi, Torino.
- PALMIERI F., 1979, *Fiori del male*, Ares, Milano.
- PARDO P., 1997, *Le controculture giovanili*, Xenia, Milano.
- PAROLI E., 1987, *Farmacologia Clinica Tossicologia*, SEU, Pisa.
- PARSONS T., 1971, *Sistemi di società*, Il Mulino, Bologna.
- , 1974, *La struttura sociale della famiglia*, in R.N. ANSHEN, *La famiglia, la sua funzione, il suo destino*, Bompiani, Milano.
- PEIRONE L. (a cura di), 1987, *Psicologia sociale della droga*, Giuffrè, Milano.
- PELA O.A., EBIE J.C., 1982, *Labus des drogues au Nigeria: récapitulation des études épidémiologiques*, «Bulletin des stupefians», 3-4, luglio, ONU, New York.
- PERINO L., 1991, *Droga e legge*, Franco Angeli, Milano.
- PERLIN M., 1995, *Le chamansme*, PUF, Parigi.
- PHILLIPS J.L., WYNNNE R.D., 1980, *Cocaine: The Mystique and The Reality*, Avon Books, New York.
- PIAGET J., 1971, *L'epistemologia genetica*, Laterza, Bari.

- PICCONE STELLA S., 1999, *Droge e tossicodipendenza*, Il Mulino, Milano.
- PIETROPOLI CHARMET G., 2000, *I nuovi adolescenti*, Raffaello Cortina, Milano.
- PIETROSTEFANI G., 1998, *Il sistema droga*, Jaca Book, Milano.
- PISTOLINI S., 1995, *Gli sprecci. I turbamenti della nuova gioventù*, Feltrinelli, Milano.
- PYVANO F., 1965, *Introduzione*, in A. GINSBERG, *Jukebox all'idrogeno*, Mondadori, Milano.
- , 1977, *Beat Hippie Yippie*, Bompiani, Milano.
- (a cura di), 1993, *L'altra America*, Arcana, Roma.
- PLATONE, 1998, *Leggi*, in *Opere complete*, Laterza, Roma-Bari.
- PLINIO, 1984, *Storia naturale*, Einaudi, Torino.
- POLANYI K., 1974, *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino.
- POPPER K.R., 1985, *Misericordia dello storicismo*, Feltrinelli, Milano.
- PORTER R., 1992, *The Popularization of Medicine*, Routledge, Londra.
- PRIGOGINE I., 1979, *La nuova alleanza. Uomo e natura in una scienza unificata*, Longanesi, Milano.
- RACIONERO L., 1978, *Filosofie dell'underground*, Savelli, Roma.
- RAGONE G., 1968, *Modelli di consumo e struttura sociale*, Giannini, Napoli.
- , 1974, *Psicosociologia dei consumi*, ISEDI, Milano.
- , 1983, *Introduzione*, in G. RAGONE (a cura di), *Sociologia dei fenomeni di moda*, Franco Angeli, Milano.
- , 1985, *Consumi e stili di vita*, Guida, Napoli.
- , 1993, *Le preferenze interdipendenti*, Franco Angeli, Milano.
- RANDONE P., 1973, *Ruolo criminogeno della droga*, in Atti del convegno, *Società d'oggi e droga*, Comune di Roma, giugno.
- RAVENNA M., 1993, *Adolescenti e droga. Percorsi e processi socio-psicologici del consumo*, Il Mulino, Bologna.
- , 1997, *Psicologia delle tossicodipendenze*, Il Mulino, Bologna.
- RAY O., 1978, *Drugs Society and Human Behavior*, Mosby, Saint Louis.
- RICHARDS I.G., BLEVENS I.B., 1977, *The Epidemiology of Drug Abuse*, «NIDA Research Monograph» 10, US Printing Office, Washington.
- RITTENHOUSE J.D., 1977, *Epidemiology of Heroin and Other Narcotics*, «NIDA Research Monograph» 16, US Printing Office, Washington.
- ROBBINS T., 1995, *Il fungo magico*, Stampalaternativa, Roma.
- ROSZAK T., 1971, *La nascita di una controcultura*, Feltrinelli, Milano.
- ROTELLA F., 1977, *Stupefacenti e sostanze psicotrope*, Scuola superiore di polizia, Roma.
- RUDENKO S.I., 1970, *Frozen Tombs of Siberia*, Dent, Londra.
- SABATUCCI D., 1982, *Il misticismo elvensino*, in M. DEJENNE (a cura di), *Il mito. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari.
- SAINTE-JEAN-PAULIN C., 1997, *La contre-culture. États Unis, année 60: la naissance des nouvelles utopies*, Autrement, Parigi.

- SAMORINI G., 1995, *Gli allucinogeni nel mito. Racconti sulle origini delle piante psicotrope*, Nautilus, Torino.
- , 1996, *Erba di Carlo Erba*, Nautilus, Torino.
- , 2000, *Animali che si drogano*, Teleserion, Vicenza.
- SAUELS A., 1999, *La psiche politica*, Moretti & Vivali, Bergamo.
- SANTINO U., LA FURA G. (a cura di), 1993, *Dietro la droga. Economie di sopravvivenza, imprese criminali, azioni di guerra, progetti di sviluppo*, Gruppo Abele, Torino.
- SAPIRA J.D., CHERUBIN C., 1975, *Drug Abuse*, Excerpta Elsevier, Amsterdam.
- SARACENO C. (a cura di), 1986, *Età e corso della vita*, Il Mulino, Bologna.
- SASSONE C., 1992, *Droga '90. La realtà della droga nell'Italia degli anni '90*, Armandò, Roma.
- SAUNDERS N., 1995, *E come ecstasy*, Feltrinelli, Milano.
- SCARPA S., CHITTI L., 1975, *Di farmaci si muore*, Editori Riuniti, Roma.
- SCELSI R. (a cura di), 1990, *Cyberpunk*, Shake, Milano.
- SCHWEIBUSCH, W., 1992, *Tastes od Paradise. A Social History of Spices, Stimulants and Intoxicants*, Pantheon Books, New York.
- SCHULTES R.F., 1970, *The Botanical and Chemical Distribution of the Hallucinogens*, «Annual Review of Plant Physiology», XXI.
- SCHULTES R.F., OFMANN A., 1973, *The Botany and Chemistry of Hallucinogens*, Thomas, Springfield.
- , 1983, *Botanica e chimica degli allucinogeni*, Cesco Ciapanna, Roma.
- SCOTT R.P., 1990, *O women na matrifocality*, «Cad. Pesisquis», 73, maggio.
- SEEFELDER M., 1990, *Oprio. Storia di una droga dagli egizi ad oggi*, Garzanti, Milano.
- SEN A., 2000, *Lo sviluppo è libertà*, Mondadori, Milano.
- SHAPIRO H., 1993, *Estasi Rock. Le droghe e la musica pop*, EDT, Torino.
- SHERRAT A., 1998a, *L'alcol e i suoi sostituti: simbolo e sostanza nelle culture preindustriali*, in J. GOODMAN, P.E. LOVEVOY, A. SHERRAT (a cura di), *Usi sacri, consumi profani. Il ruolo storico e culturale delle droghe*, ECG, Genova.
- , 1998b, *Sostanze particolari*, in J. GOODMAN, P.E. LOVEVOY, A. SHERRAT (a cura di), *Usi sacri, consumi profani. Il ruolo storico e culturale delle droghe*, ECG, Genova.
- SIEGEL R.K., 1989, *Life in Pursuit of Artificial Paradise*, Dutton, New York.
- SIMONETTI G.E., 1972, *Soggettività della cultura alternativa giovanile*, Arcana, Roma.
- SISSA G., 1999, *Il piacere e il male*, Feltrinelli, Milano.
- SMITH R.T., 1973, *The Matrifocal Family*, in J. GOODY (a cura di), *The Character of Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SOLIVETTI L.M., 1980, *Perché la droga. Le cause dell'uso della droga nella società contemporanea*, Franco Angeli, Milano.
- STAFFORD P., 1983, *Psychodelics Encyclopedia*, Tarcher Books, Los Angeles.

- STATERA G., 1970, *Le giovani generazioni nelle società industriali*, «De Homine», IX, dicembre, pp. 33-36.
- , 1973, *Storia di un'utopia. ascesa e declino dei movimenti studenteschi europei*, Rizzoli, Milano.
- , 1977, *Il destino sociale dei laureati di una università di massa*, Liguori, Napoli.
- , 1982, *Società e comunicazioni di massa*, Palumbo, Palermo.
- , 1984, *Problemi della sociologia*, Palumbo, Palermo.
- , 1992, *Consenso e conflitto nella società contemporanea*, Franco Angeli, Milano.
- STATERA G et al., 1981, *La droga. Aspetti sociali, medici e giuridici*, Nuove Ricerche, Ancona.
- STEVENS J., 1988, *Storming the Heavens. LSD and the American Dream*, Harper & Row, New York.
- SUTHERLAND E.H., 1939, *Principles of Criminology*, Lippincott, Philadelphia.
- SUTHERLAND E.H., CRESSEY D., 1970, *Principles of Criminology*, Lippincott, Chicago.
- SZASZ T.S., 1991, *Il Mito della droga*, Feltrinelli, Milano.
- TART C.T., 1975, *Stati di coscienza*, Astrolabio, Roma.
- THOM R., 1980, *Sabotaggio strutturale e morfogenesi*, Einaudi, Torino.
- TOPOROV I., 1984, *La conquista dell'America*, Einaudi, Torino.
- TOFFLER A., 1971, *Lo shock del futuro*, Feltrinelli, Milano.
- TOSCANO M.A. (a cura di), 1983, *Introduzione alla sociologia*, Franco Angeli, Milano.
- UNSAU G., 1973, *Un programma di ricerca sulla droga*, Istituto di ricerca dell'ONU per la difesa sociale, Roma.
- VALLANT G.C., 1985, *La civiltà azteca*, CDE, Milano.
- VALCARENghi A., 1974, *Underground a pugno chiuso*, Arcana, Roma.
- VAN DER STEL J., VOORDEWIND D., 2001, *Manuale di prevenzione: alcool, droghe e tabacco*, Franco Angeli, Milano.
- VAN GENNep A., 1981, *I riti di passaggio*, Boringhieri, Torino.
- VARENNE G., 1971, *L'abus des drogues*, Dessart, Bruxelles.
- VENTURA M., 1993, *The Age of Enlightenment*, in *Letters ar 3 AM*, Spring Publications, Dallas.
- VIENER N., 1968, *La cibernetica*, Il Saggiatore, Milano.
- VILLA G., 1988, *L'oblio del farmaco. Psicologia e antropologia dell'uso e dell'abuso di droghe*, Europa, Roma.
- VOILQUIN S., 1989, *Memorie di una figlia del popolo*, Giunti, Firenze.
- VOUPI F., GNOLI A., 2003, *Il dio degli acidi*, Bompiani, Milano.
- WACHTEL N., 1977, *La visione dei vinti. Gli Indios del Perù di fronte alla conquista spagnola*, Einaudi, Torino.
- WALDRUP M.M., 1996, *Complexxità*, Instar Libri, Torino.
- WASHBURN W.E., 1981, *Gli indiani d'America*, Editori Riuniti, Roma.
- WEBER M., 1981, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano.
- WEIL A.T., 1972, *The Natural Mind*, Houghton Mifflin, Boston.
- WEIL A., ROSEN W., 1983, *Chocolate to Morphine*, Houghton Mifflin, Boston.

- WELLS B., 1980, *Le droghe psichedeliche*, Feltrinelli, Milano.
- WELSH I., 1997a, *Trainspotting*, TEADUE, Milano.
- , 1997b, *Ecstasy*, Guanda, Parma.
- , 2001, *Acid House*, Guanda, Parma.
- WIENER N., 1968, *La cibernetica*, Il Saggiatore, Milano.
- WITFOGEL K., 1968, *Il dispotismo orientale*, Vallecchi, Firenze.
- YOUNG J., 1971, *The Drugtakers*, Paladin, Londra.
- YURICK S., 1971, *La svolta politica ed economica della droga*, «Monthly Review», gennaio-febbraio.
- YVOREL J., 1992, *Les poisons de l'esprit, drogues et drogués au XIX siècle*, Quai Voltaire, Parigi.
- ZOJA L., 1985, *Nascere non basta*, Raffaello Cortina, Milano.
- , 2001, *Il gesto di Ettore*, Bollati-Boringhieri, Torino.
- ZOLA E., 1989a, *Lo scannatore*, Messaggerie Pontremolesi, Milano.
- , 1989b, *Il paradiso delle signore*, Rizzoli, Milano.
- ZOLLA E., 1994, *Il dio dell'ebbrezza*, Einaudi, Torino.
- ZURFA G., 2000, *I drogati e gli altri. Le politiche di riduzione del danno*, Sellerno, Palermo.

*Indice dei nomi*

- Abbas, scia, 70-71  
Abramo, 80  
Abramson, Harold Alexander, 165  
Abruzzese, Alberto, XVII, 145, 147, 189,  
197  
Adamson, Sophia, 168, 178  
Alarcon, Ruiz de, 105  
Alberini, Mirella, XVIII  
Alberoni, Francesco, 170, 179, 193, 236  
Alee Nero, 163  
Alchiade, 58-59  
Alessandro Magno, 52  
Alessandro Severo, 73  
Ali, califo, 69  
Alpert, Richard, 166  
Al-Yawbari, magistrato, 71  
Al-Zarkasi, giudice, 71  
Amaro, Tomino, XVIII  
Amaturo, Enrica, XVIII  
Andrea, 74  
Anshen, R.N., 205  
Antonil, L., 154  
Apolinaire, Guillaume (Wilhelm Apollinarius de Kostrowitzky), 132  
Appadurai, Arjun, 141  
Ardigò, Achille, 195  
Aristofane, 59  
Aristotele, 57  
Ariacchi, Pino, 146, 169  
Arnao, Giancarlo, 157-58, 165, 167-68,  
194  
Artaud, Antonin, XII  
Aschenbrandt, Theodore, 137  
Asciuri, Claudio, 60  
Ashley, R., 165  
Assante, Ernesto, 194  
Atahualpa, 114  
Augias, Corrado, 133  
Avicenna (Abu Ali al-Husayn ibn Sina),  
70  
Axton, J.E., 165  
Bach, D., 191  
Bakalar, J.B., 194  
Balloni, A., 146, 176  
Balzac, Honoré de, 134  
Bandini, T., 168  
Barbero Avanzini, B., 176  
Barnard, Mary, 18  
Barrolo, Fulvio, XVIII  
Basile, J., 167  
Bassi, P., 189, 194  
Bataille, Georges, 25-26, 36, 132  
Bateson, Gregory, 40, 165-66, 235  
Baudelaire, Charles, XII, 134, 155  
Baudrillard, Jean, 170  
Bechti, A., 146, 169  
Becker, H.S., 179, 198  
Beluffi, M., 51  
Benjamin, Walter, XII, 131, 145, 155  
Bennett, W., 172  
Benvenuto, Sergio, XVIII  
Berera, A., 171  
Berger, P.L., 114, 189, 193, 235  
Berlioz, Hector, XII  
Bernard, Jean Charles, 132

- Bert, G., 234  
 Bernard, P., 158, 189  
 Bey, H., 178  
 Bianco, P., 167  
 Bisto, B., 171  
 Bismarck, Otto von, 135  
 Blask, Falco, 200  
 Blau, P., 174  
 Blumir, G., 167-68, 193  
 Bly, Robert, 92, 183, 205, 222  
 Bobba, L., 200  
 Bolelli, F., 142, 168  
 Bonaparte, Marie, 26  
 Bonelli, Maria, XVIII  
 Booth Luce, Clare, 166  
 Bourdieu, P., 49  
 Boustany, A., 63, 102  
 Brau, J.I., 148  
 Braudel, Fernand, 107, 110  
 Brecher, E.M., 158  
 Brown, J.K., 146  
 Bruno, F., 168  
 Bulgakov, Michail Afanas'evič, XII  
 Burroughs, William, XII, 145, 155  
 Buxton, David, 193  
 Calzai, E., 142, 172  
 Calise, Mauro, XVII  
 Campelli, Enzo, XVIII  
 Camporesi, Piero, 49, 90  
 Cancrini, Luigi, 176  
 Cantillo, Giuseppe, XVIII  
 Cappuccino, C., XII  
 Caramiello, Eletra, XIX  
 Caramiello, Francesco, XIX  
 Caramiello, Gelsomina, XIX  
 Caramiello, Luigi, 45, 178, 193, 197, 219  
 Carbone, Nicola, XVIII  
 Cardano, Gerolamo, 95  
 Carlo Magno, 88  
 Caroli, Ela, XIX  
 Caronia, Antonio, XVIII  
 Carrero, Antonella, XVIII  
 Cartesio (René Descartes), 35  
 Castaneda, Carlos, XII, 155  
 Castellano, Luigi, XIX  
 Castoldi, Alberto, 145, 155  
 Catania, E., 144  
 Catone, Marco Porcio il Censore, 75  
 Cavalli, A., 198  
 Cesoni, M., 191  
 Chambers, I., 197  
 Chastenet, J., 125-27  
 Chailos, C., 198  
 Chatwin, Bruce, 19  
 Chein, E., 146, 198  
 Chappe, Aldo, XVIII  
 Chiti, I., 158  
 Chu, T'sun, 162  
 Cicerone, Marco Tullio, 57, 60  
 Clemente di Alessandria, santo, 48  
 Clemente VII, papa, 89  
 Clinton, Billy, 196  
 Cocteau, Jean, XII, 132, 149  
 Codeluppi, V., 184  
 Cohen, Stanley, 165-66  
 Colasanto, Michele, XVIII  
 Coleman, James S., 211, 216  
 Coleridge, Samuel Taylor, XII, 133  
 Collette, Sidonie-Gabriele, 132  
 Colombo, Cristoforo, 98, 105  
 Coppola, Francesco, XVIII  
 Cornacchia, P., 147, 174  
 Cortes, Hernan, 98  
 Coupland, D., 199  
 Cristante, Stefano, 197  
 Cucinotta, G., 174, 198  
 Cusano, P., 169  
 Dacks, C.A., 168  
 D'Annunzio, Gabriele, XII  
 D'Arcangelo, Enzo, 194  
 Dauber, Alphonse, 135  
 Daumier, Honoré, 134  
 Davis, Parke, 137  
 De Angelis, R., 197  
 De Bold, R.C., 165  
 Degas, Edgar, 133  
 De Gregori, Francesco, 245  
 de Jerez, Rodrigo, 105  
 Delacroix, Eugène, 134  
 De Las Casas, Bartolomeo, 79  
 De Leo, G., 176  
 De Leon, F., 154  
 Del Favero, A., 158  
 del Galvez, Bernardo, 110  
 De Lillo, A., 198  
 del Papa, Flamma, XVIII  
 del Piano, Giampiero, XVIII  
 De Maio, P., 168  
 De Masi, D., 184  
 De Quincey, Thomas, XII, 128, 155  
 Derosne, Charles, 135  
 Di Cerbo, A., 197  
 Dick, Philip K., XII  
 Dickens, Charles, 124  
 di Costanzo, Giuseppe, XVIII  
 Di Cristofaro Longo, G., 168  
 Diderot, Denis, 111  
 Di Giorgio, P., 184  
 Diodeziano, 74  
 Dioscoride, 73, 99  
 Di Pietro, Panno, XVIII  
 Douglas, Mary, 141  
 Durante, Francesco, XVIII  
 Durkheim, Émile, 11, 158-59  
 Dylan, Bob, 15  
 Easton Ellis, Breat, 197  
 Ebie, J.C., 191  
 Eco, Umberto, XIII  
 Egberto di York, 88  
 Egnazio Mettenio, 75  
 Eisler, Riane, 44  
 Ella, Annibale, XVIII  
 Eliade, Mircea, 16-17, 171, 217  
 Ellis, William, 111  
 Eminem, XIII  
 Emmer, N., 179, 187, 203, 222  
 Engels, Friedrich, 125-26  
 Eracleo di Taranto, 52  
 Erickson, P.G., 246  
 Erlenmeyer, Albrecht, 137  
 Erodotto, 50, 62, 73  
 Escobarado, Antonio, 16, 23, 25, 47, 51-52, 56-57, 60, 70-74, 76, 91, 93, 95-98, 105-106, 134, 136-37, 149, 151, 153  
 Escalapio, 52  
 Esposito, Enzo, XVIII  
 Esposito, Salvatore, XVIII

- Euripide, 55, 75  
 Fabio Pittore, 75  
 Ferrarotti, Franco, 245  
 Fielding, Henry, 123  
 Filippo il Macedone, 52  
 Flacelière, Robert, 56, 58-59  
 Flaubert, Gustave, 133  
 Formenti, Carlo, 184  
 Formenti, Carlo, XVIII  
 Franchini, R., 200  
 Franken, Franz, 94  
 Frazer, James George, 78  
 Frazier, F., 216  
 Freda, F.H., 143, 204  
 Freud, Sigmund, XII, 34, 137-38, 158, 167  
 Frezza, Gino, XVIII  
 Friedman, Milton, 254  
 Frith, S., 193  
 Furst, P., 171  
 Galeno, 72  
 Gallino, Luciano, 183, 236  
 Galloway, M.P., 168  
 Gambescia, Paolo, XVIII  
 Gandolfi, A., 36  
 Gans, H., 193  
 Gares, Bill, 196  
 Gatto, G., 171  
 Gauguin, Paul, 133  
 Gautier, Théophile, XII, 134  
 Gavin, F.H., 168  
 Genovese, Angela, XVIII  
 Geremicca, Andrea, XVIII  
 Gerosa, I., 167  
 Gesù Cristo, 79-82, 85, 87, 92  
 Giancaspro, V., 158  
 Giddens, Antony, XV-XVI, 19-20, 117, 156, 228-29, 256  
 Gimbutas, Marija, 44  
 Ginsberg, Allen, XII, 166, 171, 195  
 Giovanni Ircano, 74  
 Girard, René, 77-78  
 Gius, E., 184  
 Gogh, Vincent van, 133  
 Gold, M.S., 168, 198

- Goncour, Edmond, 132  
 Goncour, Jules, 132  
 Goodman, J., 189  
 Gortlieb, A., 194  
 Gould, Stephen Jay, 10  
 Grant, Cary, 166  
 Grinspoon, L., 194  
 Guidi, D., 200  
 Guidicini, P., 146, 176  
 Habermas, Jürgen, 45, 97  
 Hagen, Victor Wolfgang von, 172  
 Harner, M., 171  
 Harris, Marvin, 39, 43, 45, 99, 171  
 Hebdige, D., 198  
 Hemming, J., 154  
 Hernandez, Francisco, 98  
 Hirschman, A. O., 237  
 Hitler, Adolf, VIII, 214  
 Hobsbawm, H. J., 104  
 Hofer, A., 165  
 Hofmann, A., 57, 165  
 Hollstein, W., 189  
 Hugh-Jones, S., 141-42  
 Hugo, Victor, XII, 134  
 Huxley, Aldous, XII, 155, 166  
 Ibn Al-Sabbah, Hassan, 70  
 Ibn Ganin, 71  
 Jefe, 79  
 Inca De La Vega, Garcilaso, 172  
 Inglis, B., 18, 24, 60, 70-71, 85, 91, 105,  
 111-12, 119, 122-23, 144, 147-49,  
 151-54, 156, 158, 162  
 Innocenti, P., 169  
 Ippocrate, 72  
 Isacco, 80  
 Isherwood, Christopher, 141, 166  
 Jackson, G., 198  
 Jacob, François, 40  
 Jarry, Alfred, 132  
 Jedlowsky, P., 176  
 Jehangir Khan, 71  
 Jervis, Giovanni, 167  
 Jodorowsky, Alejandro, XII  
 John, Elton, 187  
 Jones, H., 171  
 Jones, M., 171  
 Jung, Ernst, XII  
 Kafka, J. S., 166  
 Kahan, Herman, 166  
 Kaplan, M., 169  
 Katz, E., 170  
 Kepel, Gilles, 66  
 Kerényi, Károly, 47  
 Kerouac, Jack, XII  
 King, Stephen, XII  
 Kleber, H. D., 168  
 Koutozis, M., 169, 190  
 Kuhn, Thomas S., 235  
 Labrusse, A., 169, 190  
 Lacan, Jacques, 202  
 La Fura, G., 255  
 Lai Guanfa, M. P., 199  
 Laing, Ronald David, 165  
 Lakosky, M., 168  
 Lazarsfeld, Paul Felix, 170  
 Leaf, R. C., 165  
 Leary, Timothy, 155, 165-67, 171, 195  
 Lee, D., 168  
 Leonzio, Ugo, 16-18, 26-27, 43-44, 14  
 Lepenes, Wolf, 182  
 Leveque, Raffaella, XVIII  
 Lewin, Louis, 8, 10, 14, 17, 48, 50, 74, 92,  
 135-36, 138-39, 147  
 Lingelmar, R. L., 147  
 Livio, Tito, 75  
 Lo Cicero, Roberto, XVIII  
 Lojaceo, G., 158  
 Lombardi, Antonio, XVIII  
 Lombardo Radice, M., 185  
 Luce, Henry, 166  
 Lancia, Francesca de, XVIII  
 Luckmann, T., 114  
 Lucrazi, Francesco, XVIII  
 Luhmann, Niklas, 40, 117, 157, 199  
 Lullo, Raimondo, 119  
 Maddaloni, Mimmo, XVIII  
 Machurst, Walter, 150  
 Mafii, M., 189

- Malangri Antonella, XIX  
 Malizia, Enrico, 143, 147-48, 158, 160,  
 168, 198  
 Malone, M. H., 146  
 Manet, Eduard, 133  
 Mannucci, C., 189  
 Mansour, Charles, 244  
 Mantegazza, Paolo, 155  
 Maometto, 68-69, 230  
 Marco Aurelio, 57, 72  
 Marcuse, Herbert, 189  
 Margaron, Henri, 7, 39, 50-52, 54-55, 61,  
 71-74, 84-90, 95-96, 101-103, 107,  
 110, 124, 134-36, 38, 142, 149-50,  
 153-54, 166  
 Marley, Bob, 194  
 Marquardt, Marino, XVIII  
 Marsell, Gilberto, XVIII  
 Marra, F., 194  
 Martin del Rio, 96  
 Martinelli, A., 183  
 Marx, Karl, 45, 125, 151, 213  
 Maupassant, Guy de, XII, 132  
 McCoy, R., 169  
 McInerney, Jay, 197  
 Mc Kenna, Terence, 7, 9, 20-22, 44, 47-  
 48, 57-58, 61, 63-68, 91, 148, 171, 195  
 Mead, Margaret, 198  
 Mehuist, John, 153  
 Meliado, G., 168  
 Merton, Robert K., 11, 157, 183, 237  
 Merwe, Nick van der, XII  
 Metzner, R., 168, 178  
 Micheler, Jules, 91, 94  
 Miceli, Enzo, XIX  
 Mitiofere, Annie, IX  
 Mitiofere, Michael, IX  
 Mnisidemo, 74  
 Mocozuma, E. M., 100  
 Montuori, A., 44  
 Morcellini, Mario, 184  
 Moreau de Tour, Jacques, 134  
 Morel, B., 142, 147, 158, 169, 181-83,  
 255  
 Morin, Edgar, 13, 36, 147-48, 156-57,  
 170-71, 183, 193, 225, 235-38  
 Morra, Peppe, XVIII  
 Morris, Desmond, 7, 123  
 Mortimer, W. G., 154  
 Moscovici, S., 234  
 Mosé, 79  
 Moynihan, D. P., 215-16  
 Murger, Henry, 133  
 Murray, M. A., 95  
 Musset, Alfred de, 133  
 Mussolini, Benito, 214  
 Napoleone Bonaparte, 134  
 Nazou, C. M., 184  
 Nerval, Gerard de, XII, 134  
 Nicolaus, Oscar, XVIII  
 Nicoli, D., 200  
 Nicozera, Carlo, XVIII  
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm, XII, 214,  
 219  
 Nin, Anais, 166  
 Norabartolo, Tjuna, XVIII  
 Norte, Ricardo, XVIII  
 Novalis (Friedrich von Hardenberg), XII  
 O'Connell, Daniel, 139  
 Ofmann, A., 165  
 Olivenstein, C., 147, 165  
 Olson, M., 170  
 Oman Campbell, J., 63  
 Omero, XII, 47, 51-52, 56  
 Ongaro Basaglia, F., 41  
 Orwell, George (Eric Blair), 232  
 Osmond, H., 165  
 Ort, J., 165  
 Packard Vance, 189  
 Palmieri, F., 194  
 Panke, Walter, 166  
 Paolo di Tasso, apostolo, 85  
 Paracelso (Philipp Theophost Bombast  
 von Hohenheim), 95  
 Pardo, P., 178  
 Pareto, Vilfredo, 11  
 Parsons, Talcott, 158  
 Pecchinetta, Gianfranco, XVIII  
 Pela, O. A., 191  
 Pepino, L., 172  
 Perrin, M., 16

- Phillips, J.L., 168  
 Pica, Salvatore, XVIII  
 Picasso, Pablo, 133, 146  
 Pietrostefani, Giorgio, 121, 124, 139-40, 152, 161, 198, 248, 252  
 Pilati, A., 189, 194  
 Pindaro, 57  
 Pisoppo, Gaetano, XVIII  
 Pistilli, Mario, XVIII  
 Pistolini, Stefano, 173, 198  
 Pivano, Fernanda, 165, 171, 195  
 Pizzarro, Francisco, 102  
 Platone, 29-32, 34-35, 55-57  
 Plinto il Vecchio, 74-75  
 Poe, Edgar Allan, XII  
 Polarsky, Roman, 244  
 Polanyi, Karl, 120, 124, 126, 140  
 Poppert, Karl Raimund, 182  
 Pravaz, Charles Gabriel, 134  
 Prigobbo, Antonio, XVIII  
 Primavera, Carmine, XVIII  
 Proust, Marcel, XII, 132  
 Racionero, L., 165  
 Ragono, Gerardo, XVII, 48-49, 146, 169-70, 180, 195, 216  
 Randone, P., 146, 176  
 Rangert, T., 104  
 Ravenna, Marcella, 160-62, 204-205  
 Ray, O., 168  
 Reed, Lou, 187  
 Reicher, S., 179, 187, 203, 222  
 Rey, G., 146, 169  
 Rimbaud, Arthur, 132, 134  
 Rittenhouse, J.D., 168  
 Rodriguez, Elo, 9  
 Ronga, Carla, XVIII  
 Rosen, W., 168  
 Roszak, T., 167, 171, 189  
 Rudenko, S.I., 62  
 Russo, Alessandra, XIX  
 Rychen, F., 142, 147, 158, 169, 181-83, 255  
 Santino, U., 255  
 Santoianni, Franco, XVIII  
 Santoro, Michele, XIX  
 Sassi, A., 184  
 Saunders, N., 168  
 Savarese, Rossella, XVIII  
 Scarpa, S., 158  
 Scateni, Stefania, XVIII  
 Schlemann, Heinrich, 50  
 Schuler, R.E., 165  
 Scieghi, G., 168  
 Scott, R.P., 216  
 Seefelder, M., 136  
 Sen, A., 139  
 Shapiro, H., 187, 193  
 Shen, Nung, 61  
 Sherrat, A., 43, 46, 48-51, 61-64, 68-69  
 Shulgün, Alexander, 177  
 Siegel, R.K., 8  
 Signorelli, A., 184  
 Simone, Rossella, XVIII  
 Simonetti, G.E., 194  
 Simpson, W., 138  
 Siniscalchi, Vincenzo, XVIII  
 Sissa, Giulia, 28-33, 35-36, 127-28, 130  
 Smith, R.T., 216  
 Sodano, Tommaso, XVIII  
 Sofode, 57  
 Solimano il Magnifico, 71  
 Solivetti, L.M., 254  
 Spanò, Antonella, XVII  
 Spee, Friedrich von, 97  
 Spinapollce, Amilcare, XIX  
 Spinucci, G., 197  
 Spurio Postumio, 75  
 Stafford, P., 165  
 Stalin (Iosif Vissarionovič Džugašvili), 214  
 Statera, Gianni, XIX, 183, 185, 189-90, 194  
 Stevens, J., 166  
 Stevenson, Robert Louis, 112  
 Szasz, T.S., 77, 91, 94-96, 235  
 Sabbatucci, D., 56  
 Saladino Ascolano, 90  
 Samorini, Giorgio, 7, 10-11, 165  
 Santino, U., 255  
 Santoianni, Franco, XVIII  
 Santoro, Michele, XIX  
 Sassi, A., 184  
 Saunders, N., 168  
 Savarese, Rossella, XVIII  
 Scarpa, S., 158  
 Scateni, Stefania, XVIII  
 Schlemann, Heinrich, 50  
 Schuler, R.E., 165  
 Scieghi, G., 168  
 Scott, R.P., 216  
 Seefelder, M., 136  
 Sen, A., 139  
 Shapiro, H., 187, 193  
 Shen, Nung, 61  
 Sherrat, A., 43, 46, 48-51, 61-64, 68-69  
 Shulgün, Alexander, 177  
 Siegel, R.K., 8  
 Signorelli, A., 184  
 Simone, Rossella, XVIII  
 Simonetti, G.E., 194  
 Simpson, W., 138  
 Siniscalchi, Vincenzo, XVIII  
 Sissa, Giulia, 28-33, 35-36, 127-28, 130  
 Smith, R.T., 216  
 Sodano, Tommaso, XVIII  
 Sofode, 57  
 Solimano il Magnifico, 71  
 Solivetti, L.M., 254  
 Spanò, Antonella, XVII  
 Spee, Friedrich von, 97  
 Spinapollce, Amilcare, XIX  
 Spinucci, G., 197  
 Spurio Postumio, 75  
 Stafford, P., 165  
 Stalin (Iosif Vissarionovič Džugašvili), 214  
 Statera, Gianni, XIX, 183, 185, 189-90, 194  
 Stevens, J., 166  
 Stevenson, Robert Louis, 112  
 Szasz, T.S., 77, 91, 94-96, 235  
 Tao, Kwaang, 162  
 Taasinari, Ugo, XVIII  
 Tate, Sharon, 244  
 Tavaresi, Lanfranco, XVIII

- Teofasto, 58-59  
 Teresa, santa, 25  
 Thackeray, Frances, XII  
 Thom, René, 10  
 Todorov, Tzvetan, 79, 106-107  
 Toffler, Alvin, 158  
 Torre, Luis de la, 105  
 Toscano, Mario A., 11  
 Toulouse-Lautrec, Henri de, 132  
 Towers, Neil, 9  
 Trippi, Carlo, XVIII  
 Valcarenghi, Andrea, 194  
 Velaine, Paul-Marie, XII, 134  
 Verne, Giulio, XII, 135  
 Vigorelli, P., 144  
 Villone, Massimo, XVIII  
 Visca, Benito, XVIII  
 Vivers, Raimondo de, 89  
 Volquin, Suzanne, 155-56  
 Voltaire (François-Marie Arouet), 97  
 Voordewind, 54  
 Wachtel, N., 108  
 Wagner, Richard, XII, 135  
 Waldrop, M.M., 115  
 Walpole, Robert, 122  
 Washburn, W.E., 109  
 Weber, Max, 158, 235  
 Weil, A.T., 10, 168  
 Wells, B., 165  
 Welsh, Irvine, 174, 201  
 White, F.J., 168  
 Wittogel, Karl, 45  
 Wynne, R.D., 168  
 Yeats, William Butler, 3  
 Young, J., 143, 168, 172  
 Yurick, S., 146  
 Yvorel, J., 133-34  
 Zoja, Luigi, 202, 205-10, 213-21, 223-24, 240  
 Zola, Emile, 133  
 Zolla, Emire, XII  
 Zuffa, Grazia, 246-49, 252



