
Un autorevole punto fermo della teoria culturale contemporanea ha visto il periodo postmoderno e i prodotti culturali con esso identificati come totalmente ed esaurientemente secolarizzati. Così descrivono questo momento storico Fredric Jameson, Jean-François Lyotard, Brian McHale e molti altri. Eppure alcuni studiosi della cultura contemporanea, raccontano un'altra storia.¹ I sociologi della religione descrivono il periodo che va dagli anni Sessanta ai nostri giorni come un terzo "Grande Risveglio", un'altra delle molte fasi della storia americana in cui si intensificano le preoccupazioni spirituali e fioriscono nuove spiritualità.² I sondaggi dicono che la grande maggioranza degli americani dichiara ancora di avere significative convinzioni religiose.³

Ma alcuni studi sulla spiritualità contemporanea suggeriscono che la natura di queste convinzioni sta cambiando. Dipingono questi anni come un periodo di esplorazione spirituale e di quella che Jameson chiama, in altro contesto, "eterogeneità senza una norma".⁴ In alcuni settori della comunità sopravvivono forme ufficiali di cristianesimo, mentre in altri esso prende forme virulentemente dogmatiche e in altre ancora viene identificato con vari movimenti di liberazione. L'ebraismo si frammenta lungo linee analoghe ma nient'affatto identiche. Allo stesso tempo, "molte persone paiono essere diventate completamente indifferenti alle questioni religiose e filosofiche".⁵ E molte altre sperimentano un diluvio di spiritualità non ortodosse, alcune tratte da tradizioni europee di magia e stregoneria ormai marginalizzate, altre da tradizioni extraeuropee provenienti dall'Africa, dall'America dei nativi e dall'Oriente.

Queste nuove spiritualità, come le forme più tradizionali, sono spesso piegate alla retorica e ai valori del capitalismo, ma tendono allo stesso tempo ad attrarre persone insoddisfatte dal secolarismo e a sfidare i valori di mercato o di consumo.⁶ Di qui il poliedrico scandalo della spiritualità americana contemporanea: che resti così vigorosa, che sia tanto spesso politicamente impegnata e altrettanto spesso impegolata con il consumismo e il sensazionalismo, e che sia sempre più culturalmente eccentrica nella sua ispirazione e nelle sue pratiche.

Una parte della *fiction* contemporanea americana cattura questa turbolenta condizione. Don DeLillo, per esempio, rappresenta ripetutamente gli americani contemporanei come un popolo guidato da impulsi spirituali vaganti e ipnotizzato da nuovi movimenti religiosi. La sua opera, quantunque meno formalmente e ontologicamente ludica di quella

* John A. McClure insegna Letteratura nel Dipartimento di Inglese alla Rutgers University a New Brunswick, ed è autore di *Conrad and Kipling: the Colonial Fiction*, 1981; *Late Imperial Romance*, 1994.

Il presente saggio è stato pubblicato su "Modern Fiction Studies" vol. 41, n.1, primavera '95. La redazione ringrazia.

1. Sulla dimensione spirituale si veda per esempio Edward Mendelson, *The Sacred, the Profane, and The Crying of Lot 49*, in Pynchon: a Collection of Critical Essays, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1978, pp. 112-45; Molly Hite, *Ideas of Order in the Novels of Thomas Pynchon*, Columbus, Ohio State University Press, 1983; Steven Weisenburger, *A Gravity's Rainbow Companion*, Athens, The University of Georgia Press, 1988; Dwight Eddins, *The Gnostic Pynchon*, Bloomington, Indiana University Press, 1990; Tom LeClair, *The Art of Excess, Urbana*, University of Illinois Press, 1989; David Porush, "Purring into Transcendence": Pynchon's Puncutron Machine, "Critique" 32 (1990), pp. 93-105.

2. Tra i molti studiosi che tentano di comprendere la rinascita religiosa degli ultimi trent'anni ci sono Robert Bellah, *Beyond Belief*, New York, Harper and Row, 1970; Harvey Cox, *Turning East: the Promise and Peril of the New Orientalism*, New York, Simon and Schuster, 1977; Robert S. Ellwood, Jr., *The Sixties Spiritual Awakening*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1994; Martin Green, *Prophets of a New Age*, New York, Scribner's, 1992; Erling Jorstad, *Holding Fast/Pressing On: Religion in Amer-*

ica in the 1980s, New York, Praeger, 1990; Wade Clark Roof, *A Generation of Seekers*, San Francisco, Harper Collins, 1993. William F. McLoughlin, *Revivals, Awakenings, and Reform: An Essay on Religion and Social Change in America, 1607-1977*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, descrive la connessione fra il periodo degli anni Sessanta e i primi periodi del "risveglio", come fa Ellwood nel suo più recente *The Sixties Spiritual Awakening*, cit. In *Turning East*, Cox studia il "revival religioso orientale" del periodo (p. 11).

3. I sondaggi Gallup del 1988 indicano che il 94% degli americani crede in Dio o in uno spirito universale, mentre circa l'80% crede nei miracoli. Quasi il 70% di quelli che hanno risposto all'indagine di Roof, sempre del 1988, dichiara di credere in forze psichiche (*A Generation of Seekers*, cit., p. 85). Eppure il Gallup non ha rilevato aumenti nelle preoccupazioni religiose tra il 1960 e il 1980; la rinascita della spiritualità sembra una crescita di intensità e visibilità spirituale più che numerica. Così, un sondaggio apparso su "Newsweek" del novembre 1994 ha scoperto che "una maggioranza di americani (58%) afferma di sentire il bisogno di fare un'esperienza di crescita spirituale" (p. 54).

4. Wade C. Roof, *A Generation of Seekers*, cit.; Fredric Jameson, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991, p. 17

5. Mark C. Taylor, *Erring, A Postmodern A/theology*, Chicago: University of Chicago Press, 1984.

6. Cornel West, *Prophetic Fragments*, Grand Rapids, Mich, William B. Eerdmans Publishing, 1986.

7. Leslie Marmon Silko, *Alma-*

di altri postmodernisti, interroga con insistenza le concezioni secolari del reale, sia concentrando l'attenzione del lettore su avvenimenti che restano misteriosi o addirittura "miracolosi", sia creando spazi per temi e visioni religiose o spirituali. I romanzi di Thomas Pynchon sono un vero e proprio sommario delle nuove spiritualità: inondati da eventi paranormali, descrivono un mondo che riflette le disparate ontologie dello gnosticismo, dello spiritualismo, delle tradizioni religiose nativo-americane e africane, delle tradizioni delle arti marziali orientali e del trascendentalismo americano. Anche il mondo di un classico del post-moderno, *Mumbo Jumbo* di Ishmael Reed, è plasmato in termini di ontologie marginalizzate sacre e occulte, come quello di *Almanac of the Dead* di Leslie Silko.⁷

Discorsi sacri sono presenti anche in altri territori artistici. Gli "Angels in America", di Tony Kushner, riecheggia di simboli e idee ebraiche. *Pulp Fiction* inscena allusioni alla grazia e al miracoloso, e si conclude con uno straordinario momento di conversione ed ermeneutica biblica che non può essere né decisamente affermato né archiviato come un esercizio di ironia o di *pastiche*. Per comprendere che cosa sta succedendo nella cultura postmoderna americana, allora, dobbiamo pensare a una specie di revival religioso.

Suggerendo che molti testi postmoderni sono attraversati da interessi spirituali, intendo più cose: che fanno spazio alla magia, ai miracoli, a sistemi metafisici di premio e punizione; che esplorano questioni morali, interrogando categorie e precetti religiosi; che le loro analisi e convinzioni politiche sono formulate, discontinuamente ma con forza, in termini di concezioni magiche o religiose del potere. Ma intendo anche che gli attacchi contro il realismo, la giocosità ontologica e gli esperimenti nel sublime riaffermano in modo complesso le ontologie premoderne. Alcuni di quegli aspetti della narrativa che i teorici secolari hanno individuato come decisamente postmoderni devono quindi essere visti come parte di un progetto postsecolare di risacralizzazione. Ma nello stesso tempo questo processo di risacralizzazione può essere compreso nella sua specificità storica solo con l'aiuto dei teorici secolari che l'hanno ignorato.

Il postmodernismo come secolarizzazione compiuta

Nella conclusione di *Postmodernism*, Fredric Jameson definisce l'età contemporanea come un momento di omogeneità storica senza precedenti. Il postmoderno, scrive, "va caratterizzato come un momento in cui la sopravvivenza, il residuo, l'arcaico sono stati definitivamente spazzati via senza lasciare tracce". "Non siamo più intralciati", continua, "dall'imbarazzo delle non simultaneità e delle non sincronie. Ogni cosa ha raggiunto la stessa ora sul grande orologio dello sviluppo o della razionalizzazione". Quest'ora lascia altro spazio a "nuove formazioni 'religiose'", ammette Jameson, ma queste non sono affatto collegate con i "tradizionalismi religiosi" che "si sono dissolti senza lasciare traccia",

e non hanno nulla a che fare con “lo spirituale”, anch’esso scomparso. La cultura che resta è, agli occhi di Jameson, “naturalmente secolare”: la spiritualità per definizione è quella del postmodernismo”.⁸

Il tentativo di Jameson di presentare un presente desacralizzato è illuminante ma non convincente. Cercando di estorcere qualcosa a un’epoca che offre così poco al marxismo, Jameson ignora la permanenza di tradizioni religiose di ogni genere, e si sbarazza di quelle che non può ignorare suggerendo che non hanno nulla a che fare con una “spiritualità” tradizionale.⁹ Ma almeno quella di Jameson è un’argomentazione. Altrove, nella letteratura accademica della postmodernità e del postmodernismo, la secolarità del momento attuale viene spesso semplicemente asserita, e la prova del contrario eliminata con atti di attenzione selettiva. La condizione postmoderna, insistono Lyotard, McHale, lo stesso Jameson e altri, è definita da una sorta di frantumazione e di schizofrenia: la *fiction* postmoderna favorisce o imita questi processi mediante atti di decentramento, destabilizzazione e pluralizzazione ontologici.¹⁰ Essa mette in gioco una gamma di mondi o di discorsi, ma non tenta, né rende possibile, alcuna articolazione, discriminazione o classificazione di questi mondi. Ci invita piuttosto ad abbandonare tali operazioni in favore di un gioco sofisticato negli spazi che rivela. Così, la *fiction* registra il collasso delle grandi narrazioni, in definitiva terroristiche, della modernità e continua la controffensiva modernista contro il realismo (Lyotard), spezza la ricerca modernista della verità (McHale), modella il collasso di vecchie forme di coerenza culturale affermate dal trionfo globale del capitalismo (Jameson).

Questa costruzione quasi consensuale del postmodernismo come celebrazione anti-fondante, anti-totalizzante e anti-realista dell’“eterogeneità senza una norma”¹¹ sospende la ricerca sui rapporti tra i “mondi” in gioco, sulla specificità e disposizione dei discorsi giustapposti, o sulle reminiscenze di frammenti delle grandi narrazioni. Consente, in altre parole, di narrare il postmodernismo come la fuga da una singolarità opprimente verso una pluralità liberatoria (o diversamente opprimente), piuttosto che come un rifiuto del realismo in nome sia della giocosità o del disorientamento polisemici sia di specifiche contro-costruzioni del reale. E evita di esaminare la religiosità, non solo nella cultura di massa, dove il “Grande Risveglio” degli ultimi trent’anni viene riconosciuto persino dalle riviste (“Newsweek” del 28 novembre 1994 dedica la copertina alla “ricerca del sacro”), ma anche in testi postmoderni apprezzati.

Il sublime postmoderno

Se l’identificazione fra postmodernismo e pluralità distoglie l’attenzione dall’impegno artistico verso costruzioni della realtà non secolari, analoga funzione assolve la sua identificazione in una specifica estetica della sublimità. Parlare di un sublime postmoderno, come fanno Lyotard e Jameson, significa rischiare di sollevare ancora una volta

nac of the Dead, New York, Simon and Schuster, 1991; Ishmael Reed, Mumbo Jumbo, New York, Atheneum, 1972.

8. Fredric Jameson, Postmodernism, cit., pp. 309, 310, 387.

9. Ivi, p. 387

10. Ivi, p. 17

11. Jean-François Lyotard, The Postmodern Condition, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984, pp. 77, 78, 81.12. Brian McHale, Postmodernist Fiction, London, Methuen, 1987; Id., Constructing Postmodernism, London, Routledge, 1992; Jean-François Lyotard, The Postmodern Condition, cit.; Fredric Jameson, The Political Unconscious, Ithaca, Cornell University Press, 1981; Id., Postmodernism, cit.

13. Fredric Jameson, Postmodernism, cit., p. 37.

14. Fredric Jameson, The Political Unconscious, cit., pp. 104-105.

15. Zygmunt Bauman, Intimations of Postmodernity, London, Routledge, 1992, p. x.

16. Ivi, pp. 4-5, 273, 268. Homi Bhabha, The Location of Culture, London, Routledge, 1994; Ashis Nandy, Shamans, Savages and Wilderness: on the Audibility of Dissent and the Future of Civilization, in “Alternatives” 14 (1989), pp. 263-77.

17. Studiosi nativo-americani hanno riconosciuto le somiglianze fra pratiche narrative native, tradizionali e contemporanee, e certe pratiche postmoderne. Si veda Gerald Vizenor, ed., Narrative Chance: Postmodern Discourse in Native American Literature, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1989; e Paula Gunn Allen, The Sacred Hoop: Recovering the Femi-

nine in Native American Traditions, Boston, Beacon, 1989.

18. Norman Rush, What Was Socialism, in "The Nation", 24 gennaio 1994, pp. 90-94.

19. Thomas Pynchon, Gravity's Rainbow, New York, Penguin, 1987 [1973], p. 582.

20. Ivi, p. 167 la citazione; p. 88 per il "misticismo orientale".

21. Ivi, p. 590

22. Brian McHale, Constructing Postmodernism, cit., pp. 137, 136.

23. Thomas Pynchon, Gravity's Rainbow, cit., p. 159.

24. Don DeLillo, The Names, New York, Vintage, 1989 [1982], p. 26.

25. Thomas Pynchon, Gravity's Rainbow, cit., pp. 135, 44. Harold Bloom, The Book of J, New York, Grove Weidenfeld, 1990, p. 44.

26. Si vedano ad esempio Paula Gunn Allen, Special Problems in Teaching Leslie Marmon Silko's Ceremony, in The Sacred Hoop, cit. e Ward Churchill, Fantasies of the Master Race, Boston, South End Press, 1992.

27. James Clifford, The Predicament of Culture, Cambridge, Harvard UP, 1988.

28. Leslie Marmon Silko, Ceremony, New York, Penguin 1986 [1977], p. 126.

29. Thomas Pynchon, Vineland, Boston, Little, Brown, 1990.

30. Carol Christ, Diving Deep and Surfacing, Boston, Beacon, 1980; Charlene Spretnak, States of Grace: the Recovery of Meaning in Postmodern Age, San Francisco, Harper Collins, 1991; Margot Adler, Drawing Down the Moon, Boston, Beacon, 1979; Rosemary Radford Ruether, Gaia and God, San Francisco, Harper Collins, 1992.

lo spettro del sacro. Lyotard, per esempio, insiste che il postmodernismo è pervaso da "un'estetica del sublime" e che "l'impresentabile esiste". Questo è giusto, ma la definizione kantiana del sublime assunta da Lyotard limita talmente il significato del termine da metterlo al sicuro da ogni interpretazione sacra, trascendentale o soprannaturale. Il sublime di Lyotard, come quello di Kant ma non quello di Edmund Burke, è rigorosamente razionalistico: il piacere offerto dal suo testo postmoderno è "il piacere che la ragione ecceda ogni rappresentazione, il dolore che l'immaginazione o la sensibilità non siano pari al concetto".¹² Anche Jameson, dopo aver identificato il postmodernismo con la "mancanza di profondità", vi trova, incongruamente, un'estetica del sublime. Ma anche il suo "sublime postmoderno o tecnologico" è rigorosamente secolare: il "qualcosa persino *più profondo*" (corsivo mio) implicito nelle sue "rappresentazioni di una sorta di immensa rete comunicativa e informatica" è "l'intero sistema mondiale del capitalismo delle multinazionali odierne".¹³ In entrambi i casi, allora, le invocazioni postmoderne di un'Alterità radicale, che potrebbero essere lette come proteste contro il regime della Ragione o almeno contro le sue formulazioni contemporanee, sono prima riconosciute e poi enfaticamente rinchiusi in discorsi che celebrano la ragione e la privilegiano sopra la mera immaginazione.

Contro-costruzioni del postmoderno

L'epoca postmoderna descritta da Jameson in questi testi contrasta con le sue analisi precedenti. Nel capitolo sulle "Narrazioni magiche" in *The Political Unconscious*, egli sostiene che "nel contesto della graduale reificazione del realismo nel tardo capitalismo [...] il *romance* è di nuovo sentito come il luogo dell'eterogeneità narrativa e della libertà da quel principio di realtà di cui è ostaggio una rappresentazione realistica attualmente oppressiva". "Il *romance*", continua, "sembra nuovamente offrire la possibilità di percepire altri ritmi storici, e la possibilità di trasformazioni demoniache o utopiche di un reale ora saldamente messo al suo posto [...] una riconquista (ma a quale prezzo?) di un qualche sentimento di un futuro salvifico".¹⁴ Qui la moltiplicazione discussa in *Postmodernism* non costituisce una caduta nel *pastiche*, ma un attacco alle norme discorsive egemoniche in nome di forze ("il demoniaco") e su futuri ("salvifici") identificati almeno etimologicamente con la spiritualità. Il termine di riferimento sembra il realismo magico, ma l'analisi potrebbe essere anche usata per descrivere gran parte dell'opera anti-realista che egli più tardi definisce postmodernista.

La definizione del romanzo contemporaneo di Jameson ha importanti affinità con alcune brevi ma suggestive contro-definizioni del postmoderno che lo rappresentano come un progetto di reincantesimo e di ritorno postcoloniale del represso. Zygmunt Bauman, in *Intimations of Postmodernity*, definisce quello postmoderno come un momento in cui i contro-discorsi sacri e secolari messi a tacere da tre secoli o più di ra-

zionalismo (e di religione razionalizzata) secolare occidentale tornano clamorosamente in scena. “Tutto sommato”, scrive Bauman, “la postmodernità può essere vista come ciò che restituisce al mondo quello che la modernità, con arroganza, gli aveva portato via; come un *re-incipantesimo* del mondo che la modernità cercava fortemente di *disincantare*”. La posta di questo progetto di disincanto, continua, è “il diritto a esprimersi sui significati, a interpretare le narrazioni”. Per vincere “la guerra contro il mistero e la magia [...] è stato necessario *despiritualizzare* il mondo”. Ma la guerra non è mai stata completamente vinta e nella cultura contemporanea “è l’artificio moderno che è stato smantellato; è il concetto moderno di ragione significante-legiferante che è stato smascherato, condannato e messo alla berlina”.¹⁵

Bauman narra la storia del disincanto come una lotta dell’Occidente che si modernizza con il proprio passato, ma è anche una lotta dell’Occidente imperiale con il Resto del mondo. Autori non occidentali come Homi Bhabha e Ashis Nandy riecheggiano la definizione di Bauman ma sottolineano il ruolo delle culture e dei discorsi non occidentali nella sfida all’egemonia della “ragione significante-legiferante” e del realismo come sua manifestazione narrativa. Bhabha sostiene che “se l’interesse per il postmoderno si limita a celebrare la frammentazione delle ‘grandi narrazioni’ del razionalismo post-illuminista, allora essa resta profondamente provinciale”. Infatti “il significato più ampio della condizione postmoderna” riguarda il “*farsi presente*” di “una serie di altre storie e voci – donne, colonizzati, minoranze dissonanti, persino dissidenti” rese vicine dal “nuovo internazionalismo”. Fra queste voci, come gli studiosi della subalternità hanno spesso ricordato, sono quelle di popoli che ancora esprimono il mondo in termini magici e religiosi, e che, come dice Ashis Nandy, rifiutano i “moderni sistemi di conoscenza” e sfidano “le forme convenzionali di sfida”, eppure “a modo loro e con l’aiuto delle proprie categorie, resistono alla dominazione e la analizzano”.¹⁶

Ripensare il postmoderno come un momento in cui tali voci sfidano l’egemonia del discorso razionale secolare significa vederlo non solo come un momento di disintegrazione, ma anche come un’epoca in cui modalità di visione e di espressione a lungo screditate (o residuali), occidentali e non, tornano in modo complesso in scena. Possiamo così generare letture “più dense” di testi canonici postmoderni come quelli di Pynchon, DeLillo e Ishmael Reed, e considerare *come postmoderna* una congerie di testi generalmente esclusi da questa categoria: il “realismo magico” e i romanzi di scrittori afroamericani e nativi-americani quali Toni Morrison, Michele Cliff, Leslie Marmon Silko e Louise Erdrich.¹⁷ Nell’opera di questi scrittori, come in quella di molti postmodernisti canonici troviamo la disordinata rinascita di costruzioni della realtà magiche, sacre, premoderne e non occidentali.

Non intendo però suggerire che questi due modi di considerare il postmodernismo siano in alternativa. Entrambi possiedono utilità descrittiva, e nessuno dei due fa giustizia a tutti i testi che possiamo chiamare postmoderni. È ragionevole pensare che l’epoca postmoderna,

31. Radford Ruether, *Gaia and God*, cit., p. 139.

32. Carol Christ, *Diving Deep*, cit., p. xiv.

33. Don DeLillo, *Players*, New York, Vintage, 1989, [1977].

34. Mircea Eliade, *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions*, Chicago, University of Chicago Press, 1976.

35. Ashis Nandy, *Shamans, Savages and Wilderness*, cit., p. 268.

36. Thomas Pynchon, *Gravity’s Rainbow*, cit., pp. 277, 760.

37. Don DeLillo, *Libra*, cit., p. 289.

38. Richard Falk, *Religion and Politics: Verging on the Postmodern*, in David Ray Griffin, ed., *Sacred Interconnections*, Albany, State University of New York Press, 1990, pp. 83-102, pp. 83, 98.

come quella del modernismo, produca una molteplicità di movimenti. Così Norman Rush suggerisce, in un saggio su "The Nation", che oggi la scelta nelle arti è sempre più fra serietà spirituale e decadenza, per cui si potrebbe "anticipare un'intensificazione di simili tendenze: sempre più implicito patrocinio religioso nella *fiction* seria, più pastiche, più artificio fine a se stesso [...] la ricerca della 'liberazione' attraverso esplorazioni estetiche della sociopatia e della brutalità".¹⁸

Non che vi sia una opposizione netta fra l'impulso alla difesa della spiritualità e l'impulso al gioco. Le opere postmoderne più interessanti (quelle di Pynchon, Reed, Denis Potter, Tarantino) appaiono, per dirla con Italo Calvino, come "cosmicomiche": esercizi provocatoriamente irrealistici di citazione irriverente, contaminazione di generi, eccesso, caricatura e grottesco; si scontrano con il tessuto della serietà realistica o modernista tanto da sembrare incapaci di prendere sul serio qualunque cosa. Paiono cosmicamente irriverenti, ma sono anche comicamente cosmici: rinviando ad alternative sacre e se accettiamo l'invito, lo scherzo può essere a nostre spese: c'è sempre la possibilità che ogni fede, secolare o spirituale, sia folle. Ma se rifiutiamo, il risultato non cambia: questi testi suggeriscono anche che il secolarismo è una mistificazione e chi accetta la sua definizione del possibile cade in un inganno storico globale.

L'affermazione postmoderna

In che modo i testi del postmodernismo "alto" - *Gravity's Rainbow* o *Vineland* - costruiscono la combinazione di irriverenza cosmica e difesa comica? Le teorie secolari della retorica postmodernista che voglio "complicare" si sono occupate della giocosità ontologica dei romanzieri postmoderni, del loro rifiuto di rispettare le regole del realismo, della loro inclinazione ad accostare mondi disparati. Ma l'accostamento ontologico, oltre a minare l'idea costituita del reale, può produrre una serie di altri effetti: osteggiare e sostituire un paradigma ontologico dominante, produrre una cosmologia poliontologica, collocarci in uno spazio liminale fra i mondi. Un accostamento ontologico è solo la più nuova fra le strategie produttrici di senso in testi che impiegano procedimenti tradizionali (comici, satirici e realistici) per verificare e respingere, o verificare e difendere, particolari modi di essere e costruzioni della realtà.

Il mondo ontologicamente indecidibile di *Gravity's Rainbow* potrebbe essere visto, paradossalmente, sia come il "fondamento" che come il prodotto di una ricerca della verità. È così che viene descritta nel testo: "Quelli come Slothrop, con il massimo interesse per la scoperta della verità, vennero rigettati nei sogni, nei lampi psichici, nei presagi, nelle crittografie, nelle epistemologie delle droghe, tutti danzanti su un terreno di terrore, contraddizione e assurdità".¹⁹ Qui il concetto stabilizzante di "terreno" è destabilizzato, ma sopravvive, e lungi dal porre fine alle esplorazioni epistemologiche, la sua ridefinizione semplicemente impone un rifiuto di modalità di esplorazione più sistematiche ed em-

pirico-razionali in favore di una serie di alternative, di epistemologie visionarie identificate con l'occultismo, la divinazione e i fenomeni paranormali. La loro utilità (e di qui i limiti degli approcci razionali più secolari) viene continuamente riaffermata nel testo, via via che i personaggi raggiungono, mediante la divinazione e i sogni, nuove intuizioni sulla struttura del cosmo (il sogno di Kekulé del Grande Serpente con la coda in bocca), dell'ordine sociale e dei loro destini, e via via che il narratore si rivolge ai Tarocchi per esplorare il futuro dei suoi personaggi.

Le costruzioni secolari sono anche il prodotto dell'esuberanza ontologica del testo: in molti dei mondi alternativi di Pynchon c'è posto per luoghi e forze che il razionalismo secolare descriverebbe come "sopranaturali". Mentre attraversiamo il testo scivoliamo, insieme ai suoi personaggi, nei territori dell'animismo premoderno (gli Herero, gli Indiani del Massachusetts coloniale di Slothrop), della stregoneria europea (Geli Tipping), dello spiritualismo ("Tutto il parlare di causa ed effetto", dice Herr Rathenau attraverso il suo medium Sasha, "è storia secolare, e la storia secolare è una tattica diversa"), del misticismo orientale, del cristianesimo, dello gnosticismo e dell'ecospiritualità.²⁰

Pynchon determina destabilizzazione e pluralizzazione con l'introduzione di ontologie alternative che affermano l'esistenza di spazi e forze "spirituali", e riamettono, con maggiori diritti, un'intera serie di ontologie soprannaturali soppresse dall'Occidente. Nello stesso tempo usa procedimenti tradizionali di caratterizzazione, dialogo e azione per polemizzare contro le conseguenze della razionalità tecnologica, e per affermare – come nota Tom LeClair – un'alternativa ecospirituale, in cui la terra esiste come una "creatura vivente".²¹

Tale predilezione per costrutti ecospirituale è ancora più evidente in *Vineland*. Secondo Brian McHale "lo spazio di *Vineland* è uno spazio-mondo-multiplo, un'eterotopia o 'zona' caratterizzata da "un'estrema incongruenza e disgiunzione ontologica".²² Si potrebbe anche sostenere, però, che lo spazio di *Vineland* somigli più da vicino a una versione postmoderna delle mappe stratificate e complesse del mito, della religione e della fiaba premoderna. La distinzione non è banale, perché McHale sottolinea l'attualità e giocosità del suo ordinamento ontologico, mentre io metto l'accento sul modo in cui questo ordinamento ricapitola e implicitamente reintegra modelli anteriori di un universo sacro o incantato. Non intendo comunque incoraggiare una lettura a scapito dell'altra: l'universo di Pynchon resta comunque un universo sacro postmoderno, prodotto da un accostamento spesso divertente di discorsi incongrui, composto da elementi presi non solo dalla spiritualità nativa-americana (il sottomondo Yurok), dal trascendentalismo emersoniano ("la giustizia divina") e dall'animismo (gli alberi parlanti), ma anche da film dell'orrore giapponesi e americani (il mostro Chipco e i Thanatoidi). I loro domini sono tutti presenti nel cosmo comicamente inclusivo di *Vineland*, così da offrire una versione poliglotta, ibrida e serio/comica delle più antiche ontologie spirituali. Ma come quelle, esso sembrerebbe affermare non tanto una pluralità discorsiva dei mondi quanto un unico mondo quotidiano attraversato da forze e presenze misteriose,

un'apertura ai domini esoterici superiori e inferiori. Perciò la rappresentazione di McHale funziona bene in molti casi, ma non rende giustizia a testi che presentano affinità ontologiche anche con i discorsi sacri premoderni, o moderni ma marginalizzati.

Ma anche se Pynchon usa l'accostamento ontologico e altri, più tradizionali, artifici retorici per affermare una visione non secolare, il suo progetto non è riducibile all'elaborazione di un qualche "nuovo paradigma" del sacro. Pynchon ci invita, in *Gravity's Rainbow*, a immaginare la sua opera più come una forma di avvicinamento. "Non lo so", sospira un personaggio a cui è stato chiesto di spiegare più precisamente come funzionerebbe il mondo se non in termini di causa ed effetto; "lei non lo sa", conferma il narratore: "stava solo cercando di avvicinarsi alla meta".²³ Anche l'opera di Don DeLillo è piena di personaggi che, insoddisfatti delle ontologie convenzionali, cercano di avvicinarsi ad articolazioni più adeguate di linguaggio: "C'è ancora l'elemento della cultura condivisa" riflette in *The Names* un personaggio americano che sta cercando di comprendere il suo profondo rapporto con la Grecia. "C'è qualcosa oltre, e mi sembra familiare", continua, "qualche mistero. Spesso mi sembra di essere sul punto di conoscerlo. È poco oltre la mia portata [...] non riesco ad afferrarlo".²⁴

Il processo di avvicinamento nella *fiction* di DeLillo, a differenza di quello in Pynchon, è un movimento centrifugo all'interno degli orizzonti ontologici e narrativi del realismo; ma questi orizzonti vengono esperiti, come ad esempio in Virginia Woolf o in E. M. Forster, come impossibilmente confinanti, e sono implacabilmente interrogati e sottilmente violati. L'interrogazione è svolta dai personaggi con forme di discorso non secolare e dai narratori con un idioletto creolizzato che mescola termini sacri e secolari. Le violazioni comportano sia allontanamento dalle convenzioni del realismo sia l'esplosione di eventi straordinari o miracolosi. Un personaggio di *Players* appare sia nel mondo "reale" del romanzo sia come protagonista di uno sceneggiato televisivo guardato da un altro personaggio; *The Names* trascina il lettore nel territorio del linguaggio (i suoi suoni, la sua storia, i misteri della rappresentazione e dell'autoreferenzialità) al punto che il testo perde la trasparenza essenziale al realismo e comincia a produrre sui lettori effetti ultraterreni. Nel frattempo, nei mondi della storia, i personaggi si smaterializzano, o sopravvivono a mortali corse in bicicletta in mezzo ad affollatissime autostrade, o partecipano a "coincidenze" così forzate da sembrare faticose. Questi eventi provocano effetti di destabilizzazione e risacralizzazione ontologica più incerti e meno comici di quelli di Pynchon, ma ugualmente urgenti.

Eppure è impreciso, credo, considerare le *fiction* di Pynchon (o di DeLillo) come resoconti convenzionali di progressivi avvicinamenti alla religione o come ricerche spirituali incompiute. Entrambi sembrano simultaneamente determinati ad afferrare e a resistere alla presa. Opera dopo opera, esplorano con empatia alcuni costrutti non secolari, ne ripudiano altri in quanto forme di repressione e controllo, e insistono sull'inevitabile parzialità del tutto. In particolare, Pynchon insiste sulla

natura incompiuta di ogni mappatura ontologica, l'onnipresente pericolo di confondere una particolare rappresentazione della realtà con l'essere stesso, che deve sempre superare ogni formulazione. La sua opera sembra progettata, cioè, sia per promuovere forme specifiche di risacralizzazione sia per ricordarci che ogni formulazione è retorica – una questione di probabilità e di parzialità. Di qui le decostruzioni comiche (e raggelanti) del dualismo secolare/spirituale, il rifiuto di scegliere fra “le nostre storie, tutte false, su chi siamo”, l’attuazione di un’esuberanza creativa che ricorda la definizione di Harold Bloom di “benedizione” come “più vita” e che tiene sempre lontano l’impulso al contenimento.²⁵ Pynchon ci riporta dunque al campo delle esperienze e delle dottrine sacre, ma non per collocarci in qualche zona di certezza putativa. Ecco perché, per me, resta il più stimolante scrittore religioso del nostro tempo.

Spiritualità postmoderne

Dire che Pynchon introduce il lettore in uno spazio vertiginosamente decentrato di discorsi (o frammenti discorsivi) non secolari giustapposti significa affermare che la sua spiritualità partecipa a quella esperienza di decentramento e frammentazione discorsiva e ontologica che Lyotard, Jameson, McHale e altri identificano come caratteristicamente postmoderna. E significa anche suggerire che potrebbe essere utile, avendo riconosciuto il ruolo del sacro nel postmodernismo, osservare più da vicino la rideclinazione postmoderna dei codici sacri. Teologi e sociologi della religione di varie professioni stanno affrontando la questione, e riprendo qui alcune delle loro intuizioni; ma mi interessa di più affermare l’importanza della teoria postmoderna per l’analisi delle rappresentazioni letterarie contemporanee della spiritualità. È utile a questo fine la costruzione di Lyotard del terreno discorsivo come una nebulosa di frammenti di “elementi di linguaggio”, come anche i suggerimenti di Bauman, Bhabha e Nandy secondo cui questa “nebulosa” non consiste solo di detriti di tradizioni metropolitane disintegrate ma anche di frammenti di tradizioni marginalizzate che sono emigrate o sopravvissute all’interno dei vecchi centri dell’impero, trasportati nelle metropoli dagli orientalisti, dai viaggiatori romantici, dai missionari, da popolazioni coloniali in movimento.

Le idee induiste e buddiste sono giunte nel XIX secolo, e sono divenute aspetti importanti dell’immaginario letterario americano. Altre tradizioni oggi ben rappresentate – lo sciamanismo nativo-americano, il vudù haitiano, vari animismi – sono diventate influenti più di recente, come le varie tradizioni dell’Europa precristiana o eretica: la stregoneria, i sistemi di divinazione, i misteri e i culti della dea. Romanzieri quali Reed, Silko, Erdrich e Alice Walker scrivono di guerre religiose della modernità e della postmodernità: della repressione, sopravvivenza e rinascita di tradizioni marginalizzate dalla conquista europea. E ci invitano a riflettere sulle implicazioni della crescente popolarità di queste tradizioni fra gli euroamericani, compresi romanzieri quali Pynchon,

DeLillo, Robert Stone, Russell Banks e Margaret Atwood. Queste appropriazioni rappresentano una vittoria per i marginalizzati, o sono semplicemente l'ennesimo esempio del travisamento e dell'espropriazione europea? I nativi-americani in particolare stanno dibattendo le implicazioni dell'interesse euroamericano nelle loro tradizioni di fede.²⁶

Un'altra teoria postmoderna rilevante per i testi qui discussi è la revisione da parte di James Clifford della storia culturale in termini di inevitabile "inquinamento", "creolizzazione" e "reinvenzione".²⁷ I romanzi registrano e per lo più celebrano questi processi, in ciò sfidando l'equazione reazionaria fra rigenerazione spirituale e purificazione e ritorno. Scrittrici nativo-americane come Silko ed Erdrich sono impegnate nella reinvenzione della spiritualità nativa. "Dopo l'arrivo dei bianchi" spiega lo sciamano Betonie in *Ceremony* di Silko, "divenne necessario creare nuove cerimonie [...] solo questa crescita le mantiene forti".²⁸ Esse vedono in queste cerimonie uno strumento di potere per i nativi, ma anche pratiche culturali aperte e non proprietà esclusive di un singolo popolo. Le loro opere non sono ontologicamente giocose come quelle di Pynchon, ma sono innovative e in questo senso appartengono alla tradizione postmoderna che sto tentando di descrivere.

Nuove cerimonie sono in costruzione anche nella *fiction* euroamericana: penso alla consacrazione dell'Acropoli come luogo di pellegrinaggio operata da DeLillo in *The Names*, o alla festa contro-culturale di Pynchon alla fine di *Vineland*, dove un anziano sindacalista rivoluzionario legge un passo di Emerson dalla sua copia di *The Varieties of Religious Experience*. L'Acropoli di DeLillo somiglia molto a un sacrario dell'Occidente, l'alternativa ansiosa e antagonista alla sua immagine della Mecca come luogo in cui i mussulmani abbandonano la sobria individualità per un inebriante fanatismo. Ma essa rappresenta l'Altro anche per i fondamentalismi e i materialismi occidentali tracciati più debolmente nel testo. La festa silvana di Pynchon, d'altra parte, celebra una serie di contro-spiritualità americane intrecciate con l'opposizione politica e con le impurità quotidiane del capitalismo consumista.

La *fiction* contemporanea è segnata sia dai riferimenti alle tradizioni spirituali premoderne, sia da quelli che potrebbero essere chiamati, seguendo Robert Venturi, "i vernacoli commerciali" della spiritualità contemporanea. L'analisi di DeLillo della spiritualità da tabloid in *White Noise* è un piccolo capolavoro di *cultural studies*, ma la valutazione delle spiritualità vernacolari tende all'acido. Pynchon, d'altro canto, chiaramente gode del vigore e dell'impurità dell'immaginazione vernacolare: *Vineland* appare come un tour formato tabloid di discorsi commercialmente spirituali. E Pynchon non è solo affascinato dall'esuberanza impura dei vari orientatismi New Age – tutta l'industria dei ritiri alla Esalen, gli intrugli curativi e gli studi delle arti marziali. Ha preso di mira la New Age sin dai suoi albori nella California di *The Crying of Lot 49*, ma ci invita anche a rispettare alcuni aspetti delle nuove spiritualità. In *Vineland*, per esempio, D.L. Chastain, una giovane donna soldato senza radici né risorse né istruzione, viene salvata dalle idee e dalla disciplina che acquista in un malfamato *dojo*:

Finalmente prendeva atto dell'anima di sua madre, un altro beneficio collaterale delle arti marziali. Questa disciplina l'aveva allontanata in tempo dall'impotenza e dall'odio che prima o poi l'avrebbe avvelenata. Più avanti, le era stato spiegato, avrebbe scoperto che tutte le anime, umane o no, sono travestimenti diversi del medesimo essere supremo – Dio che gioca.²⁹

Pynchon ci offre qui una mappa socialmente specifica del paesaggio religioso della nostra cultura e un'affermazione profondamente pragmatica del valore di una spiritualità ormai superata e celebrata solo in film di serie B e in programmi televisivi popolari. (Quando il delinquente Jules si converte alla fine di *Pulp Fiction*, dichiara che vuole diventare Kane, l'eroe di "Kung-Fu".) Il passo compendia aspetti dell'immaginazione spirituale di Pynchon: la fascinazione per forme di "disciplina" spirituale che articola e complica la visione di un "Dio che gioca"; la rappresentazione della spiritualità come pratica abilitante che precede, ma non necessariamente produce, una visione coerente delle cose; il sogno di una riconciliazione sociale, il risanamento della frattura fra figli e genitori, fra controcultura e *mainstream* (la madre di D.L. è una cristiana rinata).

La teoria postmoderna e postcoloniale permette di leggere tratti significativi della *fiction* postsecolare contemporanea. Ma per esplorare altri aspetti di questi testi occorre rivolgersi a fonti meno accademicamente accreditate. L'articolazione delle nuove spiritualità avviene fuori dai luoghi di produzione culturale più accademicamente alla moda, nell'opera per lo più marginalizzata di teologhe femministe ed ecospirituali, per esempio, e in quella di maestri spirituali nativi-americani e di eretici fautori della teologia della creazione. È in opere quali *Diving Deep and Surfacing* di Carol Christ, *States of Grace* di Charlene Spretnak, *Drawing Down the Moon* di Margot Adler e *Gaia and God* di Rosemary Reuther, o in opere nativo-americane come *God is Red* di Vine Deloria e trattati teologici come *Original Blessing* di Matthew Fox che si trova questo nuovo discorso spirituale.³⁰ Questi scrittori, partendo da diverse tradizioni e rivolgendosi presumibilmente a un pubblico euroamericano di classe media, sfidano non solo l'individualismo possessivo e il feticismo delle merci del capitalismo consumista, ma anche le celebrazioni religiose dominanti di una divinità e di una casa trascendenti, di un futuro libero dalla morte, e di un'etica ascetica "che fugge la terra".³¹ Le parole chiave della spiritualità che promuovono sono immanenza (lo spirito nel mondo, non sopra di esso), interconnessione e limitatezza. "Io credo", scrive Christ, "che la ricerca spirituale delle donne e la teologia femminista ci stiano conducendo tutti, donne e uomini, ad accettare la limitatezza e il cambiamento, a vivere in esso e attraverso di esso, ad abbandonare la ricerca per allearci con una fonte o una forza trascendente che vada oltre il cambiamento stesso".³² Energie immateriali e fonti di conoscenza vanno dunque cercate – come nell'animismo, nel panteismo e nel panenteismo, ma solo di rado nell'ebraismo e nel cristianesimo – nel mondo, più che al di sopra di esso. La redenzione non consiste solo

in un programma di fuga e immortalità individuale, ma in un processo di identificazione simpatetica con una comunità di creature che soffre, gode e sopporta. Perciò i protagonisti privilegiati di DeLillo – Pammy in *Players*, James Axton in *The Names*, persino J.A.K. Gladney in *White Noise* – escono dall'isolamento, dall'ansia paralizzante e dall'illusione verso spazi concreti e comunitari simultaneamente carnali, incompleti e profondamente, se pur oscuramente, consolatori, mentre quelli di Pynchon – Slothrop in *Gravity's Rainbow*, Zoyd e altri rifugiati post-anni Sessanta in *Vineland* – tornano a relazioni cariche di spiritualità con il cosmo naturale, la comunità e il tempo, che li sostengono e li riconciliano con la loro mortalità.³³ La spiritualità di questi e di altri testi contemporanei si presenta allora non come un'alternativa alla mondanità ma come un'alternativa profondamente mondana e vitalistica alla pseudomondanità psicologicamente alienante ed ecologicamente distruttiva della razionalità secolare. Questa contro-spiritualità emergente, che plasma l'immaginazione e la pratica politica di molte persone nelle comunità antagoniste contemporanee, ha ricevuto scarsa attenzione negli studi letterari e culturali, ma ne troviamo versioni in tutta la *fiction* contemporanea, a volte nitide, a volte in modi che riflettono il tipico sospetto postmoderno per le narrazioni totalizzanti e le celebrazioni del centro.

Ma limitare la discussione ai loro elementi postmoderni ed ecospirituali significherebbe oscurare gran parte di ciò che vi è di difficile e disturbante, e il movimento culturale di cui sono parte. La critica deve esplorare la relazione fra la spiritualità letteraria contemporanea e quella del modernismo letterario, ma anche riflettere sul suo rapporto con l'esaurimento del modernismo e dell'esistenzialismo all'inizio degli anni Sessanta. *The Crying of Lot 49* di Pynchon, che segue il passaggio di Mucho e Oedipa Mas dai vicoli ciechi esistenzialisti (Oedipa vive in un mondo privilegiato "senz'uscita"); Mucho lavora sotto un'insegna con la scritta "N.A.D.A.") ai territori del "miracolo", suggerisce che le nuove spiritualità rappresentano un rifiuto del pessimismo modernista-esistenzialista (Mircea Eliade ha sostenuto un'argomentazione simile in un importante saggio sulla popolarità di Teilhard de Chardin all'inizio degli anni Sessanta).³⁴ Scrivere così la storia intellettuale degli ultimi quarant'anni significa richiamare l'attenzione su una lampante divisione di interessi fra scrittori e lettori di *fiction* da un lato, e critici accademici dall'altro: gli uni vanno dall'esistenzialismo verso le nuove spiritualità, gli altri verso il poststrutturalismo. Ma forse questa separazione, se c'è stata, non è così estrema come la descrivo: si potrebbe anche scrivere un resoconto più dialogico della vita intellettuale nell'ultimo terzo del secolo, in cui le nuove spiritualità e il poststrutturalismo sono rivolti a temi simili e producono nell'opera di alcuni dei nostri scrittori migliori forme nuove e meno dogmatiche di spiritualità.

Questo non vuol dire che tutti gli esperimenti di risacralizzazione in corso nella *fiction* contemporanea possano essere riassunti nella sensibilità ecologista o nel rispetto postrutturalista per la differenza. È importante riconoscere che è possibile "resistere alla dominazione e teorizzarla"³⁵ nel linguaggio delle nuove spiritualità; ma è ugualmente im-

portante valutare i rischi e i costi del progetto. Non sono convinto e sono profondamente preoccupato, per esempio, dal discorso che, soprattutto in Reed, Silko e Pynchon, ricostruisce tutto il potere come una forma di “magia”. Certo, teorici come George Bataille e Michael Taussig hanno cercato di oscurare la distinzione fra magia ed economia, fra magia e scienza; ma privilegiare la magia come termine fondamentale per le forme di potere rimane ancora profondamente problematico. Rappresentare l’Europa di metà secolo come una cultura “nelle ultime stanche fasi della sua perversione di magia”, come fa Pynchon piuttosto sistematicamente in *Gravity’s Rainbow*, apre la via a rifiutare ogni cambiamento che operi all’interno dello spazio della politica e dei metodi di persuasione tradizionali. Perciò *Gravity’s Rainbow* si conclude, se leggo correttamente gli episodi finali, con una terrificante rappresentazione della guerra nucleare globale come un’operazione di pulizia che distrugge il perverso e magico “ordine dell’Analisi e della Morte” e fa spazio per una sana rianimazione magica del mondo: “un volto su ogni versante di montagna, / E un’Anima in ogni pietra”.³⁶ Pynchon è troppo criticamente riflessivo per lasciare incontestato un simile romanticismo ingenuo; ma ne è preso abbastanza da invocarlo nel finale del suo romanzo.

Sono anche poco convinto dalla versione di Silko della storia (in *Ceremony*) come lotta fra la “stregoneria” – che potrebbe aver creato la razza bianca come suo veicolo – e i suoi benevoli avversari. La descrizione di Reed della storia in *Mumbo Jumbo* come guerra millenaria fra la “cospirazione atonista” e i suoi più terreni e anarchici avversari è altrettanto polarizzata di quella di Pynchon, che ha forse influenzato. Possiamo, certo, considerare tutti questi modelli magici come perversi: come modi per inquadrare la lotta fra l’Europa modernizzatrice e i suoi oppositori senza accettare il modo secolare europeo di conoscenza. Ma il modello esercita il suo potere, intenzionale o meno, e questo potere ci riporta a forme di pensiero che il secolarismo ha credibilmente sfidato.

Mi sorprendo quando Don DeLillo sostiene che le forze dietro l’omicidio di Kennedy possano aver avuto origine al di là della politica e della storia. Parlando con un intervistatore degli eventi di cui si occupa in *Libra*, DeLillo afferma che il tentativo di Oswald di uccidere il generale Walker fu “un atto strettamente politico” mentre “il tentativo di Oswald su Kennedy fu più complesso. Io penso che fosse determinato da fattori esterni alla politica e, come dice qualcuno nel romanzo, esterni alla storia – elementi quali i sogni, le coincidenze e persino il movimento o la configurazione delle stelle, che è una delle ragioni per cui il libro si chiama *Libra*”.³⁷

Nel 1988, quando ebbe luogo l’intervista, un sondaggio Gallup sulle convinzioni religiose degli americani scopriva che solo il 12 per cento degli adulti, ma il 58 per cento degli adolescenti, credeva nell’astrologia; nello stesso anno fu rivelato il ruolo dell’astrologia nella Casa Bianca di Reagan. Rabbrividii al pensiero di un’amministrazione governata dall’oroscopo, e sono titubante di fronte a un’immaginazione storica che allontana in modo così inesorabile l’ordine e l’azione. Se l’immaginazione religiosa di uno dei nostri migliori romanzieri prende queste strade,

potremmo ritrovarci tutti a deplorare “la rinascita della religione come forza politica”.

Richard Falk, rispettato politologo di Princeton, sostiene che il modernismo secolare – eroso dalle guerre moderne, dalla minaccia nucleare, dalle depredazioni ecologiche e dall’evidente deterioramento del tessuto sociale – sta “perdendo presa sull’immaginario culturale”. Come reazione al suo indebolimento, scrive, “è in corso una dinamica di penetrazione incrociata fra politica e religione, che produce sviluppi che possono essere sia costruttivi (liberazionisti) o distruttivi (fondamentalisti)”. In questo scambio “la politica viene nuovamente pervasa di simboli e rivendicazioni religiose [e] la religione viene invocata nelle trincee della lotta popolare”.³⁸

Se Falk ha ragione, allora la critica, soprattutto se politicamente impegnata, deve fare più attenzione ai progetti spirituali della *fiction* post-moderna, riconoscendoli come manifestazioni di spostamenti discorsivi nel panorama di una cultura sempre più impegnata a comprendere l’esperienza umana in termini religiosi e profondamente divisa sul modo in cui farlo. Alcuni critici, sospetto, si occuperanno di questi discorsi solo per sollecitare ancora l’abolizione di tutte le forme di “superstizione”; ma altri vi riconosceranno l’ostinata resistenza dell’immaginazione spirituale e li affronteranno in modo più comprensivo.

Non voglio concludere, tuttavia, in termini di schieramenti politici. Se i testi qui discussi mostrano interesse per la spiritualità, occuparsi di questi interessi renderà l’esperienza della lettura più ricca e più produttivamente disturbante. E vivificherà anche il lavoro critico. La rinascita della spiritualità è un’occasione per ripensare, riconoscere e reagire agli sviluppi che la critica non ha previsto e non può ancora, né forse mai, discutere con rigore o sicurezza. “Non ho nessun linguaggio per ciò che sto cominciando a vedere” ha esclamato un collega che studia questi sviluppi e non è disposto a spiegarli in base alle vecchie narrazioni sacre o secolari. Ha ragione. Perché ci ritroviamo, come gli scrittori che studiamo, irretiti in un processo di avvicinamento: e – come i postmoderni – diffidiamo dallo stringere la presa.