Nicola Righetti

SPIRITO E MATERIA
SACRO E CULTURA MATERIALE NEL MONDO
RELIGIOSO E SECOLARE

Quest'opera è stata rilasciata con licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0 Italia. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/it/> o spedisce una lettera a Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

Spirito e Materia. Sacro e cultura materiale nel mondo religioso e secolare – Nicola Righetti
Verona, 9 Gennaio 2016

Immagine di copertina: *Drombeg stone circle*, il cerchio di pietre situato nel sud-ovest dell'Irlanda conosciuto anche come l'Altare dei Druidi. Foto di Domenico Secondulfo.

INDICE

Introduzione	15
--------------	----

CAPITOLO 1

INTRODUZIONE AL SACRO

1. Al di là della secolarizzazione	21
2. Frammenti di sacro	27
3. Natura del sacro	29

CAPITOLO 2

RASSEGNA DELLA LETTERATURA

1. Introduzione	33
2. L'origine del sacro: storia ed ideologia	36
3. Le categorie antropologiche fondative	46
3.1 Tabù ed ambivalenza	46
3.2 Mana e Totem	49
4. Rassegna della letteratura	51
4.1 La religione civile	51
4.2 La dimensione storico-culturale della religione: la religione diffusa	54
4.3 La religione in un cosmo razionale e la religione invisibile	56
4.4 La dimensione individuale del consumo sacro e la "implicit religion"	63
4.5 Sacro, autorità e potere	67
4.6 Cultura e religione	77
4.7 Sacro e religioso	80

4.8 Il sacro per Durkheim	82
4.9 Stabilizzazione esistenziale nell'ordine sociale	89
4.10 Violenza	93
4.11 Sacro, marginalità e centralità sociale	97
5. Per concludere: la varietà delle forme sacrali	103
5.1 Frammentazione e persistenza del sacro nella società contemporanea	104
5.2 Forme del sacro	109

CAPITOLO 3

UN FRAMEWORK TEORICO

1. Classificazioni e tipologie	113
1.1 Mutamento sociale e migrazione del sacro	118
1.2 Sicurezza esistenziale	120
2. Verso una definizione minima di sacro	122
2.1 Il sacro dal punto di vista dell'ordine	123
2.2 Definizioni preliminari: processo di sacralizzazione, rituali e sacro	125
2.3 Le componenti elementari del sacro	126
2.4 Il sistema simbolico sacrale	129
2.5 La struttura essenziale del sistema simbolico sacrale	135
2.6 Una tipologia dei fenomeni sacrali	140
2.7 La tipologia delle vie di salvezza di Max Weber	145
2.8 Fenomenologie sacrali e vie di salvezza	150

CAPITOLO 4

QUESITI, CASI E METODO

1. Il codice estetico del sacro	157
1.1 Le possibili funzioni di un codice estetico-visuale del sacro	159
2. Oggetto ed obiettivo della ricerca	160
3. Casi di studio	163
3.1 Casi del tipo religioso	166
3.2 Casi del tipo spirituale	167
3.3 Casi del tipo personale	168
3.4 Casi del tipo umanistico	170
4. Metodo	178

Fenomenologie religiose

CAPITOLO 5

ISKCON

1. La mistica extramondana di ISKCON	175
2. Presentazione generale	176
2.1 Breve storia di ISKCON	176
2.2 L'organizzazione	177
2.3 Diffusione	180
3. Visione del mondo	181
3.1 Purusa e Prakrti: cosmo e uomo tra spirito e materia	182
3.2 Le influenze della natura materiale	184

4. Sacro	187
4.1 Il puro devoto, il maestro ed il materialista	189
5. Pratiche rituali	191
5.1 I quattro principi fondamentali e la bhakti yoga	191
5.2 Canto devozionale	192
5.3 Prasada	196
6. Cultura materiale	197
6.1 Adorazione delle rappresentazioni di Dio	197
6.2 Tulasi	204
6.3 Kanthi-mala e jápa-mala	206
6.4 L'altare casalingo	207

CAPITOLO 6

TESTIMONI DI GEOVA

1. L'ascesi extramondana dei Testimoni di Geova	211
2. Presentazione generale	212
2.1 Breve storia dei Testimoni di Geova	212
2.2 Organizzazione	215
2.3 Diffusione	221
3. Visione del mondo	222
4. Sacro	227
5. Pratiche rituali	229
6. Cultura materiale	233

CAPITOLO 7

CATTOLICESIMO

1. L'ascesi intramondana della religione cattolica	237
2. Presentazione generale	238
2.1 Breve storia del cattolicesimo	238
2.2 Organizzazione e diffusione	240
3. Visione del mondo	241
4. Sacro	247
5. Pratiche rituali	249
5.1 Precetti, legge antica ed evangelica, virtù	249
5.2 Rituali	251
6. Cultura materiale	253
6.1 L'Eucaristia	253
6.2 Immagini sacre	260

CAPITOLO 8

ANTICO E MISTICO ORDINE DELLA ROSA CROCE

1. La mistica intramondana dell'AMORC	263
2. Presentazione generale	264
2.1 Breve storia dell'AMORC	264
2.2 Organizzazione	267
2.3 Diffusione	270
3. Visione del mondo	272
3.1 Cosmologia ed antropologia morale	273

4. Sacro	278
4.1 Tra ordine ideale individuale e collettivo	282
5. Pratiche rituali	286
5.1 Un rituale aperto ai profani: il “rituale di reciproco aiuto spirituale”	286
6. Cultura materiale	289
6.1 Il Tempio	289
6.2 Oggetti sacri	296

Fenomenologie spirituali

CAPITOLO 9

BUDDHISMO

1. La mistica extramondana del Buddhismo	305
2. Presentazione generale	307
2.1 Breve storia del Buddhismo	307
2.2 Organizzazione	309
2.3 Diffusione	310
3. Visione del mondo	311
3.1 Cosmologia ed antropologia morale	311
4. Sacro	316
4.1 Valori sacri e ideale antropologico	316
4.2 Modelli antropologici normativi ed esemplari	317
5. Pratiche rituali	318
5.1. I tre gioielli, le quattro nobili verità ed il nobile ottuplice sentiero	319

5.2 Meditazione	320
6. Il Buddismo Tendai	322
6.1 Breve storia del Tendai	322
6.2 Caratteristiche distintive della Tendai-shu	323
6.3 Visione del mondo	324
6.4 Cultura materiale	325

CAPITOLO 10

SOKA GAKKAI

1. L'ascesi intramondana della Soka Gakkai	333
2. Presentazione generale	334
2.1 Breve storia del movimento	334
2.2 Organizzazione e diffusione	338
3. Visione del mondo	341
3.1 Cosmologia ed antropologia morale	342
4. Sacro	346
4.1 Valori sacri, ideali e modelli antropologici	346
5. Pratiche rituali	350
5.1 Una religione per la vita quotidiana	355
6. Cultura materiale	357
6.1 Il Gohonzon	357
6.2 Butsudan	365
6.3 Altri oggetti rituali	368

CAPITOLO 11

OSHO RAJNEESH

1. La mistica intramondana di Osho Rajneesh	371
2. Presentazione generale	372
2.1 Storia del movimento di Osho	372
2.2 Organizzazione e diffusione	375
3. Visione del mondo	379
4. Sacro	382
5. Pratiche rituali	386
6. Cultura materiale	388
6.1 Mala	389
6.3 Osho Meditation Resort	392

Fenomenologie secolari

CAPITOLO 12

LA COMUNE DI BAGNAIA

1. La mistica extramondana della Comune di Bagnaia	399
2. Presentazione generale	401
2.1 Breve storia della Comune	401
2.2 Organizzazione	404
3. Visione del mondo	412
4. Sacro e pratiche rituali	413

CAPITOLO 13

LOTTA COMUNISTA

1. L'ascesi extramondana di Lotta Comunista	417
2. Presentazione generale	418
2.1 Breve storia del movimento	418
2.2 Organizzazione	419
3. Alcune note su LC	425

CAPITOLO 14

LA SACRALITÀ DELLA NATURA ED IL CASO VEGANO

1. Introduzione	427
2. Il movimento ambientalista moderno	428
2.1 Storia del movimento	428
2.2 La varietà del panorama ecologico. Alcune distinzioni fondamentali	433
3. Aspetti sacrali dell'ambientalismo	436
3.1 Le radici religiose del problema ambientale	436
3.2 Sacralità della natura	441
4. Dal movimento per i diritti animali al veganismo	458
5. L'ascesi intramondana del movimento vegan	462
6. Presentazione generale del veganismo	463
6.1 Breve storia del veganismo	463
6.2 Diffusione e organizzazione	464
7. Visione del mondo	465
7.1 Cosmologia ed antropologia morale	467

8. Sacro	470
8.1 Modelli antropologici normativi ed esemplari	475
9. Cultura materiale	479

CAPITOLO 15

MISTICA DELL'IDENTITÀ NAZIONALE

1. La mistica intramondana delle religioni politiche e civili	481
2. Religione civile e religione politica	482
3. Espressioni materiali del sacro civile e politico	484

CAPITOLO 16

SACRO E MERCATO

1. La mistica intramondana della narrazione economica	493
2. Dall'idolatria alla religione del capitalismo	494
2.1. Capitalismo come religione	496
2.2 Sacralità secolare del denaro	499
2.3 Sacralità religiosa del denaro	503
3. Mercato della religione e religione del mercato	506
3.1 Mercato della religione	506
3.2 Religione del mercato	512
3.3 Una religione può essere dissacrante?	514

Fenomenologie personali

CAPITOLO 17

APPLE

1. L'ascesi intramondana di Apple	519
2. Breve storia di Apple	520
3. Intermezzo: excursus sul feticismo delle merci	523
4. Mitologia di Apple	526
5. Brand charisma	529
5. Sacro design	530

CAPITOLO 18

GABRIELE D'ANNUNZIO ED IL VITTORIALE

1. L'ascesi extramondana di D'Annunzio al Vittoriale	535
2. Breve storia di D'Annunzio e del Vittoriale	536
3. Visione del mondo	540
4. Sacro	543
5. Il Vittoriale. Uno specchio del poeta	545
5.1 Struttura del Vittoriale	549
5.2 L'Arengo	551
5.3 Il Mausoleo degli Eroi, l'Auditorium ed il MAS 96	554
5.4 La Prioria	556

CAPITOLO 19

MEMORIE PERSONALI

1. La mistica intramondana degli oggetti autobiografici	565
2. Totem personali	567
3. Il valore affettivo come caso del valore sacro	573
Conclusioni	575
Bibliografia	587

INTRODUZIONE

Questa ricerca è un viaggio nel sacro. Percorrendo, pagina dopo pagina, sentieri che s'inoltrano nel mondo religioso e secolare, se ne seguono le tracce più o meno nascoste. Si tratta di un cammino in linea di continuità con una precedente indagine sugli aspetti sacrali dell'oggetto libro (Righetti, 2013). Come si era osservato già allora, il sacro non è scomparso, ma al contrario si manifesta tanto nel mondo religioso, quanto in quello secolare. Il tema, affrontato già nel primo capitolo, andrà gradualmente chiarendosi dopo la rassegna della letteratura presentata nel secondo. Qui si evidenzia il polimorfismo del fenomeno sacrale che, lungi dall'essere confinato nella sfera religiosa, si manifesta anche nell'arena politica, nella vita civile, economica e nel mondo dei consumi. Orientata dall'intenzione di cogliere analogie e corrispondenze per delinearne gradualmente le proprietà e le funzioni, la rassegna della letteratura interroga le teorie raccolte nelle discipline sociologiche, antropologiche e psicologiche, coprendo – certo senza velleità di completezza – l'intero arco storico della produzione scientifica in materia. Così è stato possibile confrontare le teorie tra di loro e comprendere che il sacro è un principio d'ordine culturale, sociale ed esistenziale, dotato di funzioni integrative, da lato sociale, e di creazione di senso esistenziale e di stabilizzazione della personalità, da lato socio-psicologico; allo stesso tempo, in virtù dei diversi contesti storico-sociali in cui sono state prodotte tali teorie, è stato possibile leggerle da una prospettiva diacronica. Le prime teorie antropologiche illustrano la natura comunitaria del sacro nei clan "primitivi", da poco scoperti, ma fin da subito, mentre aumenta la consapevolezza della graduale secolarizzazione della società, i primi sociologi, tra cui Durkheim, mettono in luce la sacralizzazione dei valori dell'individuo, da un lato, e della società civile, dall'altro. I primi decenni del Novecento hanno poi dischiuso il campo di studio delle religioni politiche, mentre, più recentemente, si è andata lumeggiando la corrente di

sacralità che sembra permeare la vita quotidiana degli individui – non raramente sottoforma di un’ideale individualista di autorealizzazione personale – dei gruppi secondari ed anche quella che aleggia nel mondo dei consumi, realtà del tutto estranee alla sfera religiosa tradizionale. Assumendo una prospettiva diacronica sulla letteratura è stato così possibile osservare la “migrazione” del sacro dalla comunità, alla società politica, civile ed infine alla vita privata dell’individuo nella società complessa. Si tratta di una linea di tendenza che tuttavia non vede mai svuotarsi completamente della propria dimensione sacrale né la sfera comunitaria, né quella sociale ed individuale.

La caratteristica opacità della categoria di “sacro” ha fin da subito stimolato uno studio teorico più approfondito, di cui si trova un resoconto nel terzo capitolo. Il sacro è qui definito come una qualità – “la sacralità” più che “il sacro” – che rende inviolabili, incontrattabili, interdetti, rispettati e temuti quegli oggetti ideali, personali o materiali cui è attribuita. Si delinea, inoltre, una teoria della sacralizzazione di matrice interazionista-costruzionista, secondo la quale, “il sacro”, potrebbe essere il prodotto di un processo di costruzione sociale, in cui atti simbolici concreti esteriorizzano quella stessa qualità che essi presuppongono, la riproducono continuamente mediante gli stessi atti e gradualmente la reificano ed istituzionalizzano mediante socializzazione. Secondo la teoria proposta, questa particolare qualità sacrale rappresenta un dispositivo funzionale alla stabilizzazione di principi fondamentali, ovverosia dei fondamenti e delle condizioni su cui si regge un ordine culturale che si ramifica a livello esistenziale, sociale ed istituzionale. Trattandosi di principi culturali, si sostiene l’idea che essi siano, in primo luogo, dei valori, dal momento che sono questi gli elementi culturali che meglio svolgono la funzione di cerniera tra l’ordine culturale, da un lato, e quello sociale ed individuale, dall’altro. Essi, infatti, orientano l’agire, vi conferiscono senso e possono legittimare ruoli ed istituzioni, proprio come il sacro.

I valori sacralizzati hanno, tuttavia, una particolare natura ideale che determina la loro caratteristica, incolmabile distanza dalla realtà. Questa natura dei valori sacri, si spiega, permette anche di conservare una tensione dinamica nella vita culturale e sociale che consente il cambiamento e l’azione, fornendo un parametro di riferimento con cui

confrontare la realtà, e dei fini ultimi cui tendere. La tensione all'ideale, tipica dell'essere umano, è stata spiegata ricorrendo all'ipotesi del *transformational object*, proposta dallo psicanalista Christopher Bollas, che appare particolarmente adeguata al *framework* teorico delineato. Il quadro concettuale è completato collocando i valori sacri nel sistema simbolico di cui sono parte. Infatti, essi si presentano in una struttura culturale che si articola in un'antropologia morale – che offre una definizione della natura umana, dei suoi vizi e delle sue virtù, della sua origine e del suo dover essere – ed in una cosmologia morale, che offre una definizione della vera natura della realtà e delle leggi profonde che ne determinano l'ordine. I valori sacri sembrano esprimersi sotto forma di “ideale antropologico” – un “dover essere” che è, allo stesso tempo, il “volere essere” dell'uomo – che a sua volta si manifesta in modelli esemplari e normativi, che assumono le sembianze concrete di capi carismatici, guru, maestri e così via. Il sentiero percorso dall'uomo religioso è, da questa prospettiva, una via di trasformazione che parte dall'uomo che egli è, meramente “profano” ma con una scintilla di sacro, per giungere all'uomo che deve e vuole essere: l'uomo che ha preso possesso dei valori sacri, così come rappresentato dall'ideale antropologico. Questo percorso trasformativo, definito, in senso lato, “rituale”, si avvale di simboli e strumenti materiali che mediano l'avvicinamento al sacro.

L'elaborazione teorica si muove poi alla ricerca di una tipologia ideale in grado di cogliere la polimorfa fenomenologia del sacro. S'individuano, così, le dimensioni idealtipiche e contrapposte dei valori comunitari ed individualisti, da un lato, e della sfera del soprannaturale e del secolare, dall'altro. Dall'incrocio di queste dimensioni compaiono i quattro spazi ideali della “religione”, della “spiritualità”, degli ideali propri della sfera “umanistica” e di quella “personale”. La “religiosità” è intesa come espressione della tensione ad un ordine collettivo ideale, in cui si manifestano anche elementi soprannaturali; la “spiritualità”, come tensione ad un ordine ideale individuale in cui ancora intervengono elementi soprannaturali; la dimensione “umanistica”, come tensione ad un ordine ideale collettivo e secolare, ed infine, quella “personale”, come tensione ad un ordine ideale individuale ed ancora secolare. Va sottolineato che si tratta

di una tipologia ideale e non di una classificazione, per cui i fenomeni reali appaiono, generalmente, come espressione di più di uno di questi tipi. Come insegna Max Weber, ad ogni modo, i “tipi ideali” svolgono la loro funzione indipendentemente dalla logica classificatoria, essendo strumenti concettuali utili a cogliere aspetti rilevanti dei fenomeni reali ed a “misurarne” la distanza da un termine di raffronto in cui, certe caratteristiche, appaiono allo stato “puro”. Per specificare ulteriormente la tipologia in vista della ricerca empirica, in essa viene implementata quella degli atteggiamenti religiosi, originariamente sviluppata da Max Weber e qui rivista per permetterne una migliore applicazione ai fenomeni sacri di tipo secolare e, soprattutto, una maggiore coerenza teorica con il quadro che si è andato costruendo. La tipologia originale di Weber incrocia la dimensione del misticismo ed ascetismo con quella della mondanità ed extramondanità. Coerentemente alla teoria sviluppata, si è interpretato il misticismo come la condizione di realizzazione dell’ordine ideale e l’ascetismo come il percorso volto alla realizzazione dello stesso. Il misticismo intramondano appare, così, come un contatto diretto con i valori sacri che non esclude la sfera mondana, mentre il misticismo extramondano come quello stesso contatto ricercato e vissuto nell’allontanamento dal mondo. L’ascesi intramondana è stata interpretata come la ricerca della realizzazione dell’ordine ideale sacro nel mondo sociale e personale, mentre l’ascesi extramondana come un lavoro di perfezionamento svolto lontano dal mondo, nell’attesa di una realizzazione mistica dell’ideale che avverrà solo in un “aldilà”, sia esso soprannaturale, come per esempio il paradiso, oppure secolare, come il mondo nuovo che attende il rivoluzionario. In conformità a questa tipologia si sono individuati i casi di studio, la cui trattazione può essere letta dal capitolo quinto al diciannovesimo.

La ricerca ha natura esplorativa ed intende delineare alcuni elementi di una teoria del sacro misurandoli con la realtà empirica, guidati dall’idea che esista una struttura comune sottostante alle varie manifestazioni sacrali. A quest’obiettivo generale si accompagna una particolare attenzione verso le strutture estetiche della cultura materiale, orientata dall’ipotesi che esista un’organizzazione estetica della materia in grado di significare, con la sua stessa forma, il sacro. La ricerca si avvale di fonti bibliografiche di

natura ufficiale e scientifica, teorica ed empirica, analisi testuali dei documenti presenti sul web accompagnati da un costante “ascolto” dei *social network* sui quali si incontrano le comunità studiate, ma anche osservazioni partecipanti presso festival, fiere, templi e sedi dei gruppi in esame, durante le quali si è partecipato ad alcuni rituali e dove i devoti sono stati direttamente interpellati, palesando o meno la natura dell’interesse a seconda delle circostanze e degli imperativi etici propri di ogni ricerca.

La ricerca sul campo, come previsto, si è rivelata complessa, soprattutto per la natura intima e profonda dei temi indagati. Solo pochi sono stati coloro che hanno mostrato piacere ad essere osservati ed interrogati da un sociologo, probabilmente perché questa figura, per quanto possa muoversi in modo rispettoso ed empatico, appare, probabilmente, depositaria di un sapere razionale e di un distacco critico che profana, con il suo stesso sguardo disincantato, un mondo di senso così delicato e fragile come quello costruito attorno a delle rappresentazioni della realtà che per loro stessa natura sono severamente protette dal dubbio e dalla critica. Inoltre, non va dimenticato che i devoti, siano essi religiosi o secolari, considerano loro stessi come i veri esperti della realtà e dell’uomo, e ritengono che il sapere che essi possiedono non sia ottenibile che tramite i loro testi ed i loro riti, per cui la sociologia, come esplicitato da qualcuno di loro, sarebbe una scienza incapace di comprendere l’essenziale. A questo si aggiunga una generale resistenza a considerare tema degno d’interesse la cultura materiale, non raramente declassata a mero accessorio secondario, di scarsa importanza, anche quando essa appare onnipresente ed estremamente ricca. Queste resistenze, che solo il lavoro sul campo poteva permettere di cogliere, lungi dal rappresentare un ostacolo, sono state al contrario sorgente d’importanti informazioni che hanno consentito di cogliere aspetti essenziali del fenomeno indagato.

CAPITOLO 1

Introduzione al sacro

1. Al di là della secolarizzazione

Trattare del sacro, oggi, potrebbe forse sembrare anacronistico. In realtà, il sacro non è un concetto d'interesse esclusivamente storico e teorico. Possiede, infatti, molteplici connessioni con i fenomeni di stabilità e mutamento sociale, di coesione e conflitto, d'identità personale e sociale, che conducono a identificarlo come una chiave di lettura adatta alla società contemporanea, che si dibatte tra globale e locale, incontro e scontro multiculturale, nella cronica incertezza economica e sociale che le identità personali devono attutire. Ma in che modo globalizzazione, precarietà e flessibilità lavorativa, crollo delle grandi narrazioni, secolarizzazione, burocratizzazione, de-istituzionalizzazione ed individualizzazione dell'identità, possono ancora lasciar spazio alla dimensione rassicurante del sacro?

Senz'altro il sacro ancora vive tra i fedeli delle varie chiese, che sembrano essere, tuttavia, più o meno respinte all'esterno dalla sfera pubblica, perlomeno secondo le svariate interpretazioni del processo di secolarizzazione articolate da Max Weber in poi (Acquaviva, 2007; Berger, 2011; Weber, 2012; B. R. Wilson, 1966). Pur assumendole per vere, se ne può concludere l'irrilevanza del sacro nella società contemporanea? Forse della religione, ma non del sacro, che è la dimensione dell'extra-utilitario, del valore incontrattabile, che contribuisce in modo rilevante a creare senso esistenziale, ordine – sia cognitivo, sia emotivo ed identitario – sicurezza individuale e coesione sociale.

Come indicato da molti studiosi, il sacro non è la religione, che è piuttosto l'organizzazione preposta all'amministrazione del sacro, istituzione che lo organizza e

talvolta, in quanto soggetta a processi di razionalizzazione burocratica, finisce persino, paradossalmente, per irretirlo fino a soffocarlo (Ferrarotti, 1984). La sfera del sacro rinvia piuttosto alla religiosità contrapposta alla religione (Simmel, 2003), ad una qualità del sociale *tout court*, come per Hubert e Mauss (cfr. Ries, 2009, p. 6), nonché per Durkheim e gli autori che ne hanno sviluppato alcune idee (Goffman, 1954; Parsons, 1944; Radcliffe-Brown, 1945); il sacro rinvia anche al regno dell'inconscio umano, in cui dimorano desideri (Bollas, 1979) ed angosce profonde (Eliade, 1984; Galimberti, 2000; Jung, 1959), così come ai modelli culturali istituzionalizzati al fine di controllarne l'irruzione – cosa che potrebbe avere effetti devastanti sia per la vita individuale, potendo provocare un crollo psichico, sia per quella sociale, potendo causare l'*impasse* dell'azione (De Martino, 2008; Malinowski, 1948, 1960; Massenzio, 1997). Il sacro è dunque un fenomeno che, in generale, appare funzionale a conservare l'ordine simbolico, sociale e personale, ma non è necessariamente ed esclusivamente espresso da una religione intesa, nel senso tradizionale del termine, come sistema coeso di credenze e riti, eventualmente amministrate da una specifica organizzazione sociale. Il sacro si manifesta, piuttosto, in una varietà di fenomenologie che si estendono ampiamente al di fuori di quella che è la dimensione ecclesiastica (il recinto sacro del *fanum*, ossia del “tempio”). Questo è quanto spiegato anche da N. J. Demerath nella prolusione presidenziale alla *Society for the Scientific Study of Religion*, significativamente intitolata *The Varieties of Sacred Experience: Finding the Sacred in a Secular Grove* (Demerath, 2000). Con un aneddoto egli esprime l'idea secondo cui si è cercato il sacro, soprattutto, laddove era più semplice trovarlo, ovverosia entro i confini delle religioni, trascurando tutti gli altri luoghi in cui, pure, si trovava¹. Più di trent'anni prima di Demerath, Luckmann aveva lanciato una severa critica alla tradizione di ricerca propria della sociologia della religione che, a suo parere, era rimasta miope a tutto ciò che si trovava

¹ «(...) an old “Mutt and Jeff” cartoon that portrayed Mutton his hands and knees searching for a quarter in the dark of night under a corner street lamp.”Is this where you lost the quarter?” asked Jeff. “No”, replied Mutt, “I lost it in the middle of the block, but the light’s better here.” (...) Too often we look for the sacred under a religious street lamp, when we should be searching amongst other experiences in the middle of the block» (Demerath, 2000, p. 4).

all'esterno delle mura ecclesiastiche. La sociologia della religione, per Luckmann, aveva dimenticato la lezione dei classici per convergere su una «sociologia parrocchiale» incapace di far evolvere la teoria, fermandosi ad indagini demografiche e statistiche sulla partecipazione religiosa (Luckmann, 1969, pp. 13–16). Negli anni post-bellici, inoltre, la sociologia della religione era stata scoperta dalle Chiese, finendo per porsi come scienza applicata ed ausiliaria destinata a svolgere ricerche i cui quesiti originavano da interessi ecclesiastici più che scientifici, escludendo, inoltre, tutto ciò che era considerato pura “materia di fede” (Luckmann, 1969, pp. 17–18), e quindi, si potrebbe aggiungere, escludendo tutto ciò che era, propriamente, sacro. Questa condizione disciplinare, in mancanza di un'adeguata elaborazione teorica, avrebbe finito, secondo Luckmann, per rafforzare alcuni assunti taciti che, in mancanza di una vera e propria teoria esplicita, hanno finito per svolgerne le funzioni. Il primo e il più importante, tra questi assunti, riguarda l'identificazione tra chiesa e religione (*idem*, p. 20). Da questo ne discendono altri. Per esempio, la religione sarebbe stata considerata un fatto sociale solo in quanto sistema di liturgie e credenze sistematizzato, dando per scontata la corrispondenza tra tale sistema e presunti “bisogni religiosi” individuali, ideologicamente affermati, in quanto implicitamente presupposti (*idem*, pp. 20–21). In questo modo, la dimensione “oggettiva” della religione come fatto sociale avrebbe finito per essere ambigualmente associata alla dimensione “soggettiva” del bisogno di religione, e per questa strada si sarebbe concluso che la riduzione della partecipazione religiosa ufficiale, in assenza di nuove istituzioni religiose che mostravano di prenderne il posto, corrispondesse ad una secolarizzazione complessiva della società, ovvero, data l'equivalenza posta nelle premesse, ad una scomparsa del sacro. Ma Luckmann fa notare che «non è assolutamente ammissibile» giudicare la presenza o la scomparsa della religione *tout court* in base alle statistiche di partecipazione alle religioni ufficiali (*idem*, p. 25).

La tesi della secolarizzazione cui si riferisce Luckmann è stata oggetto di dibattito soprattutto a partire dagli anni '60 (Fox, 2005). Alle tesi più radicali, di tradizione weberiana, che preconizzavano l'eclissi del sacro, se ne sono contrapposte altre. Ad esempio, per Stark (Stark & Innaccone, 1994), ma anche per Ferrarotti (Ferrarotti,

1984), la secolarizzazione riguarda le organizzazioni religiose, che perdono credibilità in materia di sacro all'aumentare della razionalizzazione burocratica; l'esito non è, tuttavia, la scomparsa della religione, ma la nascita di nuove organizzazioni religiose capaci di raccogliere la domanda di sacro. Viene anche messa in discussione la tesi secondo cui la religione, pur persistendo, resterebbe comunque relegata nel privato, senza più alcuna influenza sulla vita pubblica. Casanova, ad esempio, nota che le religioni, talvolta, tornano alla ribalta nello spazio pubblico (Casanova, 1994). In questo dibattito, tuttavia, le posizioni sono tali che persino gli stessi elementi, come il fiorire delle sette durante il *revival religioso* iniziato negli anni '60/'70, sono portati a sostegno di entrambe le tesi. Se per qualcuno, ad esempio, esse sono la prova della nascita di nuove organizzazioni religiose pronte a sostituire quelle vecchie e secolarizzate, per Wilson sono la prova della perdita di rilevanza pubblica della religione, confinata ai margini della società, in cui può sopravvivere solamente in forme settarie. Uscendo da questa dialettica, Luckmann è portavoce di una terza prospettiva sulla secolarizzazione, quella della pluralizzazione religiosa, che affronta il tema della religione nel mondo contemporaneo non tanto nei termini della sua scomparsa o permanenza, ma in quelli della frammentazione e pluralizzazione delle forme religiose (Fox, 2005, p. 302).

La netta e decisa distinzione tra religione e sacro, mostrata grazie a Luckmann, è indispensabile per affrontare il problema da cui si era partiti: è oggi possibile ritrovare aspetti sacrali nel mondo secolare, al di fuori della dimensione della religione organizzata (nel mondo "*pro-fanum*")? Non si tratterebbe certo di una contraddizione, come si è visto seguendo il sociologo tedesco. E la risposta potrebbe essere affermativa. Guardando, in generale, all'altro volto della nostra epoca (cfr. Secundulfo, 2008), infatti, oltre alla burocratizzazione, alla razionalizzazione ed al "disincantamento del mondo" (Weber, 2012), alla globalizzazione ed al crollo delle grandi narrazioni (Lyotard, 1996), si assiste anche al manifestarsi di fenomeni connessi alla nostalgia della comunità ed a riflussi localistici (Sennet, 2000), a subculture centrate sulla sacralizzazione del sé ed a svariati nuovi movimenti religiosi e sociali (Berzano, 2009; Filoramo, 1994), alle rivendicazioni dell'identità che si intersecano con la dimensione, certamente non priva

di aspetti sacrali, dell'appartenenza etnica e religiosa (Benhabib, 2005); si assiste inoltre al riemergere di *leader* carismatici che richiamano alcuni degli aspetti caratteristici delle religioni secolari o politiche (Abbruzzese, 2001; Aron, 1944; Bataille, 2000; Bollas, 1979; Freud, 1995; Gentile, 2001a).

Anche un'altra condizione della vita contemporanea sembra puntare verso l'attualità del sacro. Una delle caratteristiche salienti della società contemporanea può essere sintetizzata in una parola: rischio. È il rischio che consegue ad ogni scelta operata in un mondo complesso, scarsamente prevedibile, libero dai vincoli ma anche dalla sicurezza di una struttura culturale e sociale che, un tempo, assegnava ad ogni uomo il suo posto nel mondo. Per fare alcuni esempi, Ulrich Beck scrive che «L'uomo diventa (...) la scelta delle proprie possibilità, diviene *homo optionis*. Vita, morte, sesso, corporeità, identità, religione, matrimonio, genitori, legami sociali – tutto diviene, per così dire, decidibile fin nei minimi dettagli, anzi, una volta scomposto in opzioni, deve essere deciso» (Beck, 2000a, pp. 10–11). Bauman parla della «morale del vagabondo» (*ibidem*), mentre Sennet analizza la flessibilità nel mondo del lavoro che, a causa dell'imprevedibilità cui è connessa, determina un'ansia costante e diffusa. Il processo di delegittimazione delle “grandi narrazioni” filosofiche, politiche e religiose, che garantivano un solido orizzonte di senso, viene poi messo in luce da Lyotard, per il quale le grandi costruzioni simboliche, che fornivano senso alla vita di grandi masse di popolazione, hanno perduto credibilità (cfr. Secundulfo, 2008, pp. 115–117). Queste osservazioni sembrano sostenere la tesi della scomparsa del sacro piuttosto che l'opposto, ma non vanno dimenticate le forze di segno contrario. Per esempio, il filosofo Roberto Esposito individua nell'*immunitas* il paradigma della globalizzazione. Questo termine indica, per Esposito, la difesa ossessiva dalla minaccia rappresentata dalla diversità – pericolosa per l'identità come un corpo estraneo lo è per un organismo biologico – che può acuirsi in un eccesso di difesa fino a pregiudicare l'esistenza della *communitas* umana, giacché renderebbe impossibile lo scambio necessario alla sopravvivenza, come una sorta di malattia autoimmune (Esposito, 2008). Analogamente, il sociologo Hans Mol teorizza una relazione tra identità e sacro, secondo cui il sacro ha la funzione di stabilizzare

l'identità e di modulare i cambiamenti che possono sopravvenire (cfr. Cipriani, 2009, pp. 239–240; Mol, 1979). D'altronde, se pure le tradizionali identità ascritte e le vecchie narrazioni scompaiono nell'oscurità di una società ormai tramontata, nuove identità e narrazioni devono pur apparire, e se l'uomo diventa *homo optionis*, come dice Beck, egli deve pur avere dei criteri di scelta, altrimenti tutto sprofonderebbe nel caos.

Ai tratti caratterizzanti la nostra epoca – come la globalizzazione ed il multiculturalismo, la flessibilità e la precarietà lavorativa, l'individualizzazione delle biografie e la deregolamentazione delle strutture di appartenenza, a cui sono sottesi mutamenti macro-strutturali come la globalizzazione economica e l'informatizzazione – potrebbero fare dunque da contraltare altri processi. Viene riscoperta la dimensione comunitaria – una possibile difesa dallo sradicamento cui costringe il mercato del lavoro e punto di attaccamento simbolico cui ancorare l'auto-narrazione – come contesto in cui ricreare nuove “micro-narrazioni” capaci di compensare la perdita delle “grandi narrazioni”; compaiono nuovi movimenti religiosi, come ad esempio la New Age e quanto ruota attorno a certe forme di tecnologie del sé cui può essere ricondotta anche la psicoanalisi del profondo (Berzano, 2009; Eliade, 1984; Filoramo, 1994; Secondulfo, 2008); si radicalizza la rivendicazione delle identità culturali e si affermano nuove forme di comunitarismo (Benhabib, 2005). Schematizzando, sembrerebbe pertanto di assistere a due serie di fenomeni paralleli e di segno contrario: i primi connessi alla produzione del rischio e dell'insicurezza, i secondi alla produzione di nuove sicurezze. La tesi secondo cui esisterebbe una relazione tra secolarizzazione e sicurezza esistenziale e quindi tra insicurezza esistenziale e religiosità, sostenuta da Norris e Inglehart in conformità a un ricco database statistico, in un certo senso punta nella stessa direzione che si sta qui lumeggiando (Norris & Inglehart, 2011), sebbene vada tenuto presente che la dimensione religiosa è soltanto una delle modalità in cui il sacro può esprimersi. Il punto che si sta cercando di introdurre, in conclusione, è che il sacro scompare dal paesaggio sociale contemporaneo solo se si guarda ad uno dei volti della società contemporanea, escludendo l'altro. O meglio, scompare solo se non si osservano entrambi i volti della modernità nella loro connessione dialettica, contrastante e complementare. È proprio

la scomparsa del sacro, per così dire, che stimola la ricerca e l'emergere di nuove forme di sacro. E la religione, come tradizionalmente intesa, è solamente una tra le sue possibili sorgenti.

2. Frammenti di sacro

Nel libro *Il sacro e il profano*, Eliade espone la sua idea di quella che doveva essere l'esperienza vissuta dall'*homo religiosus* di epoca arcaica (Eliade, 1984). Lo studioso rumeno considera l'uomo arcaico come un uomo totalmente immerso in un mondo saturo di riferimenti trascendenti, e guidato, nelle sue azioni, da modelli mitologici. Questa dimensione sacrale, secondo Eliade, sarebbe oggi definitivamente tramontata. Se esiste ancora un'esperienza religiosa, essa è sempre più spesso un'esperienza religiosa "degradata". Tuttavia, nonostante tale degradazione, egli ammette che persino nelle società più desacralizzate, «l'uomo a-religioso allo stato puro (...) è un fenomeno piuttosto raro [e, ndr] la maggioranza dei "senza religione" si comporta ancora, a loro insaputa, religiosamente» (Eliade, 1984, p. 129). A cosa si riferisce?

Eliade nota la presenza, nel mondo contemporaneo, di tutta una «mitologia camuffata» che si manifesta, per esempio, nei festeggiamenti rituali in occasione dell'anno nuovo, dei matrimoni e delle nascite, così come nei riti d'ingresso in una nuova casa, oppure in quelle «officine dei sogni» che sono il cinema e la letteratura, in cui l'uomo accede ad una dimensione temporale diversa da quella quotidiana per assistere alle gesta dei moderni equivalenti degli eroi e degli dei arcaici (Eliade, 1984, p. 130). Fa riferimento anche al nudismo come al tentativo di riattualizzare l'archetipo del paradiso terrestre, così come a quella moderna forma di viaggio epico nelle profondità di se stessi, negli abissi dell'inconscio, che va sotto il nome di psicoanalisi (*idem*, p. 131). E proprio le oscurità della psiche sono, per Eliade, il fondo sacro da cui emergono gli archetipi che da millenni modellano le esperienze umane. Pertanto, anche per questo studioso, la tesi di una completa dissacrazione del mondo umano non è verosimile.

Tuttavia, mentre l'*homo religiosus* sperimentava il mondo come un'entità coesa ed unificata da una dimensione trascendente che lo sovrasta, l'uomo moderno vive il sacro in modo frammentario, così come la sua esistenza è frammentata in molteplici ruoli (*idem*, p. 133). Per usare la metafora di Berger, con la modernità la sacra volta è crollata (Berger, 2011). Si così stanno davvero le cose, il sacro non sarebbe tanto scomparso, quanto, piuttosto, ridotto in frammenti che si sono sparpagliati entro una varietà di sistemi simbolici. Frammenti che l'uomo contemporaneo, che vive in un panorama religioso fondamentalmente deistituzionalizzato, raccoglie ed assembla a proprio piacimento (Luckmann, 1967).

Già Caillois, ad ogni modo, notava la deriva soggettivistica del sacro. Secondo lo studioso francese, il sacro si era trasformato in quel fine a cui l'individuo era disposto a sacrificare qualsiasi cosa (Caillois, 2001). Tuttavia, come si è già accennato, è soprattutto Luckmann ad inaugurare questo filone di studio con *The invisible religion* (Luckmann, 1967 [1963]), in cui sostiene che l'individuo contemporaneo, venuta meno la solidità del monopolio religioso tradizionale, realizza una propria sintesi dei significati ultimi attingendo liberamente tra quelli messi a disposizione sia dalle chiese istituzionali sia dalle ideologie, con l'atteggiamento mentale del consumatore. Secondo Luckmann, buona parte della religiosità è andata poco a poco richiudendosi nel solipsismo dei valori dell'autorealizzazione e dell'autonomia personale. Le nuove forme di religiosità sarebbero centrate sulla sacralizzazione della soggettività, ma non mancherebbero neppure forme sacrali che concernono la nazione (nazionalismi), la classe sociale (mobilità o società senza classi), la famiglia (familismo) e la comunità (comunitarismi). Tali forme possono essere considerate il correlato della privatizzazione strutturale e s'impongono come concorrenti delle religioni tradizionali (*idem*, p. 135). In questo filone possiamo inserire anche Edward Bailey, che in *Implicit Religion: an Introduction*, del 1988, conia il concetto di "religione implicita". Con questo termine, Bailey intende indicare quelle forme d'intenso coinvolgimento personale che si possono manifestare in vari modi: attraverso il consenso sociale (la religione civile di Bellah), in modalità parareligiose con funzioni sostitutive (il calcio come religione), in impegni

profondi a livello ideologico e politico, ma anche nell'esaltazione di stili di vita alternativi, nell'umanesimo elevato a ragione di vita, in modelli di religione naturale come l'astrologia e nella stessa religione popolare, nel misticismo, nello spontaneismo, nel ritualismo ed in svariate altre forme simili a queste (cfr. Cipriani, 1986, p. 172). Roberto Cipriani, introducendo e sviluppando la categoria di "religione diffusa", nota anch'egli che la religiosità si manifesta ben oltre i confini della chiesa, giacché, specialmente in alcuni Paesi, le religioni tradizionali vantano una presenza secolare che le rende delle istituzioni di socializzazione talmente forti da essere in grado di far confluire alcuni contenuti e valori religiosi nella cultura, anche secolare, della società (Cipriani, 1986, 1988). Sempre lanciando uno sguardo oltre l'orizzonte delle religioni tradizionali, il già citato N. J. Demerath III propone una tipologia funzionale del sacro che permette di individuarlo in un'ampia varietà di fenomeni. Il sacro, per Demerath, ha una funzione "confermativa", ovvero di rinforzo della propria identità, fornendo supporto e sicurezza; una funzione "compensativa", in quanto offre possibilità di coinvolgimento in comunità alternative a quelle della vita quotidiana; una funzione "integrativa" ed infine una funzione "culturale", permettendo la creazione di nuovi significati e la realizzazione di esperienze significative (Demerath, 2000).

3. Natura del sacro

Se il sacro non è scomparso, come giustificare la tesi della sua permanenza? Se si definisce il sacro come un fatto antropologico essenziale, sulla linea di Luckmann ed Eliade, la permanenza del sacro è una conclusione tautologica. Il sacro sarebbe un fatto sociale in quanto articolazione di un fatto antropologico, pertanto non potrebbe scomparire completamente dalla società, non più di quanto potrebbe farlo dalla natura umana. Una tesi simile appare, però, una petizione di principio. Sicuramente non si può negare che la dimensione del sacro ricorra con una certa continuità nelle diverse società umane ed epoche storiche, tuttavia un approccio funzionalista piuttosto che

sostanzialista appare, perlomeno in una prima fase dell'analisi, più prudente. Il sacro, risuonerebbe allora così la tesi, è un tratto riscontrabile pressoché universalmente perché svolge funzioni utili nei contesti osservati. Questa prospettiva ha il vantaggio di non escludere, in via preliminare, la possibilità che possano sopravvenire ed affermarsi degli equivalenti funzionali del sacro che non siano riconducibili alla sua fenomenologia tipica. Considerando il sacro come un fenomeno caratterizzato da manifestazioni fenomenologiche e funzioni tipiche, si possono, inoltre, distinguere meglio i concetti di sacro e di religioso ed avere alcuni riferimenti provvisori da specificare nel prosieguo del lavoro. La religione ed i fatti religiosi, si possono definire come specifiche espressioni fenomenologiche del sacro, articolate culturalmente e socialmente, e spesso organizzate da istituzioni sociali strutturate e differenziate internamente ed esternamente, cui si possono affiancare o sostituire altre, differenti, espressioni. Il sacro, pertanto, si può definire – come da tradizione – come quel tratto fenomenologico elementare che è comune alle differenti fenomenologie complesse tramite cui si manifesta nella vita sociale e culturale.

Anticipando quanto sarà illustrato nel corso della tesi, per meglio comprendere le caratteristiche del sacro si è anzitutto battuta la strada bibliografica, andando alla ricerca dei tratti costanti che potessero rivelare un “minimo comun denominatore” nella vasta ed eterogenea letteratura in materia. Nel corso della rassegna, condotta con spirito esplorativo e l'intuito pronto ad afferrare analogie e costanti, sono emerse, anzitutto, alcune funzioni del sacro, ricorrenti con una certa frequenza nei diversi autori e nelle diverse discipline, sia pure mostrandosi sotto diverse vesti concettuali ed in contesti teorici eterogenei.

La funzione coesiva ed integrativa del sacro emerge in particolare nella letteratura di matrice funzionalista, ma è anticipata da riflessioni precedenti la nascita della sociologia (de Chateaubriand, 1854; de Tocqueville, 2012; J. J. Rousseau, 1762). In questa prospettiva il sacro è considerato, in estrema sintesi, una variabile che media tra struttura sociale ed individuo, stimolando la condivisione dei valori sociali e lo sviluppo di un'identità comune (Comte, 1852; de Chateaubriand, 1854; Durkheim, 2005 [1912];

Hubert & Mauss, 1899, 1981; Radcliffe-Brown, 1945; Simmel, 2003). Nei termini di Durkheim, il sacro è un fattore di solidarietà meccanica la cui importanza permane, relativamente, anche nelle società complesse. Legittimazione dei valori, rituali collettivi che creano senso di appartenenza (Durkheim, 2005; Girard, 1980; R. W. Smith, 2002), legittimazione ultraterrena o comunque religioso-sacrale dell'ordine sociale e del potere politico (Aron, 1944; Bataille, 2000; Bellah, 1967; Coleman, 1970; Filoramo, 2009; Gentile, 2000; Rivière, 1998), ma anche conservazione dell'ordine delle classificazioni culturali (Douglas, 2013; Van Gennep, 2012), rappresentano gli strumenti simbolici principali volti all'esercizio di questa funzione, che garantisce l'adattamento dei singoli ai loro ruoli e la stabilità dell'organizzazione sociale. In questo filone si possono annoverare le teorie della religione civile, della religione politica, e in generale tutte quelle teorie che insistono sul valore comunitario della religione.

Tabella 1. Funzioni del sacro.

Livello	Funzioni
Sistema sociale	Coesione - integrazione
Sistema della personalità	Stabilizzazione emotiva e dell'identità

In rapporto al sistema della personalità individuale, il sacro svolge una funzione stabilizzante che si riflette nell'azione. A livello emotivo, offre rassicurazione, placa l'ansia offrendo spiegazioni di fenomeni altrimenti incomprensibili (E.B. Tylor, 1871), fornisce sicurezza, in quanto garantisce il buon esito di eventi in realtà imprevedibili (Malinowski, 1948, 1960), o permette di orientare l'azione dove altrimenti ci sarebbe una *impasse* (Parsons, 1944), giustifica gli eventi che appaiono ingiusti (Evans-Pritchard, 1937), offre compensazione alle frustrazioni quotidiane (Marx, 1975), garantisce stabilità all'identità individuale così come a quella sociale (Mol, 1979), afferma modelli di senso e comportamento (Geertz, 1957), e offre riparo terapeutico al rischio di una crisi esistenziale (De Martino, 2008). Altre più recenti ricerche in ambito psicologico mettono in luce il tuttora studiato, complesso e dibattuto, rapporto tra

religione e benessere psico-fisico, sia esso considerato diretto oppure mediato da altri fattori sociali e culturali, come per esempio della presenza di reti di supporto e particolari modelli di *coping* (cfr. Saggino & Carlucci, n.d.).

Per concludere con queste prime anticipazioni, esposte allo scopo di fornire alcuni riferimenti su quanto si andrà immediatamente ad approfondire e a specificare, ci si può chiedere che cos'è il sacro. Da quanto emerso dall'analisi della letteratura, attuata in modo comparato, si è notato che le due dimensioni del sacro sopra citate sono strettamente interrelate. La stabilità della personalità individuale è funzionale al mantenimento della stabilità sociale, così come la stabilità sociale – come osservato da Durkheim a proposito del rischio di anomia – è direttamente implicata in quella personale. In definitiva, stabilità, prevedibilità, sicurezza e senso sembrano essere elementi caratteristici della sfera sacrale. Questi elementi, a loro volta, sembrano rinviare alla categoria di “ordine” – nelle sue dimensioni sociali, culturali, esistenziali, cognitive ed emotive – che avrebbe dunque priorità logica sulle altre. Si passa ora, pertanto, ad illustrare proprio questa connessione tra sacro ed ordine che, secondo l'analisi effettuata, emerge dalla letteratura. Successivamente, si specificherà meglio il concetto di sacro, mostrando come esso consista in una particolare qualità attribuita, da singoli o gruppi, a determinati “oggetti”, siano essi ideali, personali o materiali, di cui viene fatta un'esperienza caratteristica. Questa qualità, attribuita agli oggetti più svariati, possiede proprietà specifiche e determinate funzioni a livello sociale ed individuale.

CAPITOLO 2

Rassegna della letteratura

Anche oggi, per quanto sia grande la libertà che ci accordiamo a vicenda, un uomo che negasse completamente il progresso, che irridesse all'ideale umano al quale le società moderne sono attaccate, darebbe l'impressione di essere un sacrilego. Esiste, quanto meno, un principio che i popoli che hanno più a cuore il libero esame tendono a porre al di sopra della discussione, e a considerare intangibile, cioè sacro: è il principio stesso del libero esame (E. Durkheim, Le Forme Elementari della Vita Religiosa).

1. Introduzione

Sono molti gli studiosi ad essersi occupati di sacro. Collocarli in categorie ben distinte tra loro è complicato ed in parte limitante, in quanto ciascun autore, dalla sua prospettiva, coglie molteplici dimensioni del fenomeno. Inoltre, l'obiettivo che qui si persegue non è tanto diretto ad una catalogazione analitica dei diversi contributi, quanto, piuttosto, a delineare un quadro il più ampio possibile delle varie concettualizzazioni del sacro, al fine di ricavarne un'idea il più possibile ricca, generale e completa. Si seguirà, pertanto, un ordine discorsivo, compiendo alcuni affondi teorici e cercando soprattutto di cogliere, da ciascun autore, gli aspetti che appaiono più rilevanti, stabilendo, anche, tutti quei collegamenti che si ritengono utili a sviluppare il tema e riservandosi di effettuare una più precisa sintesi schematica degli aspetti emersi nella rassegna solo alla sua conclusione.

Nella letteratura di riferimento si scrive più di "religione" che di sacro, pertanto si userà spesso tale termine, tenendo presente, tuttavia, che nella prospettiva che qui si

assume, il sacro rappresenta il principale contenuto dei fenomeni religiosi. Il “sacro” si può definire, in via provvisoria, come quella particolare proprietà attribuita ad un oggetto ideale, materiale o personale, associata al riconoscimento di un suo valore assoluto ed incontrattabile, che trasforma l’oggetto da ordinario a *focus* di adorazione, di devozione, di comportamenti rituali, ed in punto di riferimento simbolico da cui si irradia un sistema culturale e sociale più o meno articolato ed organizzato a cui aderiscono sia singoli “devoti” sia una “comunità di devoti” o “chiesa”. Una definizione più precisa del concetto di sacro sarà, ad ogni modo, il risultato che ci si propone di conseguire proprio mediante la rassegna che si va a svolgere.

Come si vedrà, la riflessione sul sacro si avvia in seguito a grandi cambiamenti sociali avvenuti nella prima modernità, che spingono i pensatori dell’epoca a riflettere sulle forze sottostanti alla coesione sociale. Il contesto storico e culturale è quello illuminista, rivoluzionario e post-rivoluzionario, in cui la religione ed il sacro, inteso come il nucleo della religione, sono riconosciuti come alcune tra le principali forze sociali di integrazione e coesione, ovvero d’ordine sociale. Alla base di gran parte degli studi sembra soggiacere la tesi fondamentale secondo cui religione e coesione sociale sono variabili correlate grazie ad una relazione mediata da un comune sentire morale (il senso del sacro, dunque) promosso dalla religione. A questa tesi generale si possono ricondurre anche le tesi più specifiche concernenti la cosiddetta “religione civile”, che mettono a fuoco la sacralità dello Stato e dei valori della cittadinanza, considerati come sostitutivi o complementari dei valori religiosi, così come quelle concernenti le “religioni politiche”, che analizzano la sacralizzazione dei sistemi simbolici e sociali caratteristici di un’ideologia politica. Religioni civili e politiche, oltre ad essere concetti teorici, rappresentano, anche, alcune delle variazioni che il sacro ha subito all’interno delle strutture sociali e culturali occidentali, in una sorta di “migrazione” avvenuta nell’arco temporale che va dall’epoca illuminista fino ai totalitarismi del Novecento e poi all’avvento delle moderne società democratiche. Nel caso sia del sacro religioso sia di quello civile e politico, ma anche nel caso, come si dirà, di altre forme religiose più o meno

tradizionali, il sacro appare sempre come il nucleo morale e simbolico attorno cui si riunisce la società, *trait d'union* tra gli individui, cemento della coesione sociale.

La funzione coesiva appare essere svolta dalla religione mediante la socializzazione alle credenze religiose, definite come indiscutibili e dotate di un supremo valore morale, e mediante rituali collettivi che rafforzano sia l'adesione a tali credenze sia il senso di unità del corpo sociale, riunito attorno ad una stessa fede. Autori e prospettive teoriche diverse possono mettere l'accento più sull'aspetto morale della religione, oppure più su quello rituale e cognitivo della stessa, ma da pressoché tutti gli studiosi è riconosciuta la funzione integrativa e coesiva che la religione svolge a livello sociale, così come quella di stabilizzazione dell'equilibrio emotivo ed esistenziale svolta a livello della personalità individuale.

Le funzioni di coesione e d'integrazione sociale e personale sono strettamente connesse tra loro. Infatti, come hanno ben espresso sia Berger e Luckmann trattando degli universi simbolici (Berger & Luckmann, 1969), sia l'antropologo Ernesto de Martino in merito al concetto di "crisi della presenza" (De Martino, 1977, 2012), sia Durkheim in relazione a quello di anomia, l'identità personale esiste sempre e solo in quanto inserita nel più ampio sistema simbolico costituito dalla cultura della società cui essa appartiene, per cui, qualora quest'ultimo venisse a mancare della necessaria solidità e coerenza, o l'individuo perdesse per qualche motivo il collegamento con i suoi valori guida, non solo l'integrazione tra personalità e società verrebbe meno, ma allo stesso tempo verrebbero meno anche quegli indispensabili riferimenti di senso che sono i soli a garantire all'individuo la possibilità di orientarsi nel mondo e condurre una vita dotata di senso. Il mondo e l'esistenza diventerebbero allora caotici e incomprensibili, in contrapposizione alla struttura ordinata nella quale sono organizzati grazie alle forme ad essi impresse dal continuo lavoro culturale della società umana. La religione, come scrivono Berger e Luckmann, è il prodotto simbolico che spinge al grado più elevato il lavoro ordinatore della cultura, attribuendo senso all'intero cosmo ed includendovi anche agli aspetti più marginali, e per questo più pericolosi, della vita personale e collettiva. Da questa prospettiva, il sacro è davvero l'*axis mundi*, come scrive Mircea Eliade

(Eliade, 1984), ovvero ciò che, facendo emergere una discontinuità nella disorientante uniformità del mondo, permette di individuare un principio cui appoggiarsi per articolare in un ordine in grado di trasformare il “caos” invivibile in un “cosmo” vivibile: un punto fermo, indiscutibile e stabile, sul quale l’uomo può fondare la propria opera di costruzione della realtà. Proprio la funzione fondativa che il sacro possiede sia per l’ordine sociale, sia per l’ordine esistenziale individuale – riprodotta nel corso della storia sociale grazie alla socializzazione e quindi all’interiorizzazione ed all’attaccamento emotivo (*commitment*, in lingua inglese) sviluppato nei confronti del sacro stesso – spiega anche, almeno in parte, la violenza che può scaturire dalla sua violazione, dal momento che la profanazione rappresenta un’autentica minaccia alla stabilità dell’ordine cosmico in cui l’individuo ed il gruppo sociale si sentono inseriti. L’esistenza stessa di una “fenomenologia della minaccia e della difesa” del sacro, tuttavia, indica anche che il sacro, come ogni altro fenomeno culturale, non è affatto immutabile come pretenderebbe di essere, pertanto, come esso è il nucleo dell’ordine, così può diventare il fulcro del mutamento sociale. Anche per questa ragione, il concetto di sacro non conduce necessariamente ad analisi sociologiche incapaci di rendere conto dell’aspetto dinamico della società, anzi, tutt’al contrario, giacché il concetto di sacro, qualora sia inteso nella sua complessità, appare caratterizzato da un’intrinseca ambivalenza e tensione dialettica tra la dimensione dell’ordine e quella del caos, che permette di concettualizzare tanto la riproduzione quanto il cambiamento sociale.

2. L’origine del sacro: storia ed ideologia

L’origine scientifica della categoria di sacro coincide con la nascita stessa delle scienze sociali ed in particolar modo dell’antropologia, da cui successivamente arriva alla sociologia. Non è secondario prendere in considerazione questa storia. Infatti, dal momento che la categoria di sacro tende a suscitare emozioni ed attaccamenti forti, che possono “disturbare” lo sguardo razionale dello studioso, è bene collocarla fin da subito

entro il contesto in cui è sorta, così da razionalizzare e controllare, tramite la conoscenza, sia i possibili attaccamenti personali sia i pesi ideologici che possono subdolanamente permearla. La storia del sacro, quale concetto che va a sostituirsi alla religione è, difatti, intrecciata a dimensioni ideologiche e politiche che vanno tematizzate. In caso contrario, uno dei possibili rischi cui si può andare incontro potrebbe essere, per esempio, quello di “resuscitare” la religione laddove non c’è, individuandola nei luoghi più impensati attraverso interpretazioni suggestive ma infondate. Si tratta di un rischio analogo a quello di cui scrive Beck a proposito del matrimonio:

(...) le vecchie classificazioni e i vecchi schemi risultano sospetti di ideologia nella stessa misura in cui sono rilevanti per gli attori istituzionali. Si prendano, per esempio, le ricerche che “dimostrano” che le sempre più diffuse convivenze al di fuori del matrimonio, sarebbero, in sostanza, prematrimoniali, e che quelle post-matrimoniali – leggi dopo il divorzio – costituirebbero una sorta di preludio al prossimo matrimonio, con lo scopo di far uscire il matrimonio come un vincitore trascendentale da tutte le turbolenze. Simili “segnali di cessato pericolo” hanno il loro mercato e trovano acquirenti riconoscenti: la sollevazione dell’individualismo, è il messaggio, è una tempesta nel bicchiere d’acqua del matrimonio. Qui trova conferma la massima popolare secondo cui dal bosco risuona soltanto l’eco delle parole che abbiamo urlato noi stessi. Chi trasforma in matrimonio perfino le forme di vita alternative a esso, non deve stupirsi se vede matrimoni dappertutto (Beck, 2000a, p. 29).

È chiaramente importante evitare simili rischi, soprattutto quando si va in cerca del sacro nel mondo secolare, pertanto, può essere utile tracciare il contesto storico e culturale in cui si è andato delineando il sacro come categoria del pensiero scientifico.

Giovanni Filoramo colloca la nascita della categoria di sacro in epoca illuminista (Filoramo, 1997). Nel clima intellettuale dei Lumi si mette in atto il tentativo intellettuale di cogliere i tratti universali soggiacenti alle diverse religioni e nasce il bisogno di rafforzare la coesione sociale escludendo le religioni cristiane, che, pur riconosciute in grado di esercitare un forte controllo sociale, erano al contempo attaccate dai *philosophes* a causa del loro dogmatismo e della superstiziosità su cui, si sosteneva, fondassero il loro potere. La religione scacciata veniva però allo stesso tempo presa a modello per

la costruzione di una nuova forma di religione laica: celebre esempio di tale proposito si può ritrovare alla conclusione del capitolo IV del *Contratto sociale* di J. J. Rousseau (J. J. Rousseau, 1762), in cui il filosofo francese presenta l'idea di "religione civile". È poi, specialmente, lo sconvolgimento sociale che segue la Rivoluzione del 1789 a scuotere profondamente gli animi con il ricordo del Terrore, che si riverbera sugli interrogativi, posti dai primi grandi sociologi – tra cui Auguste Comte ed Émile Durkheim – concernenti la coesione e l'ordine sociale. Si può cogliere una certa continuità tematica nella lettura di Rousseau a confronto con la concezione durkheimiana della dialettica tra individuo e società – secondo cui l'individuo riceve la propria umanità e così si eleva ad uno stadio propriamente umano esclusivamente tramite l'inclusione morale nella società, che egli identifica, nella sua opera, quale vero e proprio Dio *ante litteram*. La finalità pedagogica del Rousseau del *Contratto sociale* è, nelle sue parole, quella di:

(...) trasformare ogni individuo, che per se stesso è un tutto perfetto e isolato, in una parte di un tutto più grande, da cui questo individuo riceva in qualche modo la vita e l'essere; di alterare la costituzione dell'uomo per rafforzarla; di sostituire un'esistenza parziale e morale all'esistenza fisica e indipendente che abbiamo ricevuto dalla natura (J.J. Rousseau, 2003, p. 112).

Il tema della religione civile, introdotto da Rousseau, ritorna anche in Comte, che si proclamerà sacerdote della religione positivista da lui stesso creata (Aron, 2011, pp. 130–132), oltre che in Durkheim.

Un contributo essenziale allo sviluppo del concetto di sacro è dato dai nascenti studi antropologici, che dopo le nuove scoperte geografiche si avviano a documentare i costumi religiosi delle popolazioni primitive, fino allora vissute nel completo isolamento dalla civiltà occidentale. Proprio dalle osservazioni antropologiche delle tribù stanziate in luoghi selvaggi ed incontaminati derivano i concetti cardine che permettono di fondare scientificamente la categoria del sacro, che appare risultare da un passaggio logico che rende elementare ed universale ciò che appare essere temporalmente primordiale. In altri termini, le tribù "primitive" sono considerate "società semplici", che

presentano, come in un laboratorio naturale, i tratti fondamentali presenti anche nelle società complesse, con il vantaggio di essere maggiormente comprensibili di queste ultime proprio per la loro semplicità. Si ritiene che le variabili siano qui presenti in numero minore in tutti i fenomeni sociali, inclusi quelli religiosi, che rimarrebbero però, nella loro essenza antropologica, costanti in tutte le società ed epoche storiche. Da qui, la conclusione secondo cui può essere considerato nucleo elementare di ogni fenomeno sociale quanto si manifesta nelle fenomenologie delle società semplici. Questa è anche la logica scientifica seguita da Durkheim. Non si può fare a meno di notare com'essa sottenda una specifica visione antropologica di matrice evoluzionistica ed universalista, tipica dell'epoca. Anche quest'aspetto – che si riverbera teoricamente e metodologicamente sul percorso che ha portato a fare del sacro il fondamento pre-religioso di ogni religione – rimanda a valori di matrice illuminista; in questo caso, in particolare, ai valori del progresso ed all'idea illuminista della storia come evoluzione progressiva e cumulativa.

Certamente, la ricerca di elementi universali che starebbero alla base dei diversi fenomeni umani non è tipica, esclusivamente, della *forma mentis* illuminista, ma risale almeno ai filosofi classici. Anche alcune teorie della religione hanno una lunga tradizione alle spalle. Per esempio, le spiegazioni materialiste della religione – che definiscono la religione come risposta culturale all'ansietà ed alle paure umane provate al cospetto di eventi inspiegabili o terrorizzanti della vita (la morte, tra tutti) – che si ritrovano, in diversa forma, in alcuni antropologi moderni, si ritrovano in Stazio, Petronio e Lucrezio, e vengono reintrodotte con forza, in età moderna, da Hobbes nel *Leviatano* del 1651 (Belgrado, 1977, p. 2). Anche l'associazione tra superstizione, ignoranza e religione non è nuova, ma è nuovo il contesto illuminista in cui viene riproposta: l'idea può amplificarsi nella cassa di risonanza della nascente opinione pubblica, sconosciuta all'antichità, raggiunta tramite libelli, giornali, stampa e manoscritti clandestini (Pasta, 1998, p. 497). È noto l'antiautoritarismo illuminista, che si scaglia contro l'autorità in tutte le sue forme (*idem*, p. 491), tra cui anche quella della religione, che per i *philosophes* rappresenta una forma di dominio che mantiene l'umanità in uno

stato di “minorità”. Secondo un ricorrente tema libertino, essa è un’impostura, un travestimento del potere volto solo ad asservire (*idem*, p. 494) ed è pertanto auspicabile liberarsene, allontanandosi con coraggio dalle sicurezze illusorie per iniziare ad usare la propria ragione, secondo il motto kantiano “*sapere aude!*”. Questi valori e quest’atteggiamento verso la religione hanno profondamente influenzato la nostra cultura e, come si dirà, emergono spesso anche nel corso della ricerca. Oltre ad essere considerata una forma di potere, fonte di superstizione e d’ignoranza, alla religione vengono imputate svariate forme di violenza e sopruso, tanto che alla voce “tolleranza” della celeberrima *Encyclopédie* curata da Diderot e D’Alambert si trova scritto che:

(...) indubbiamente si possono annoverare più motivi di discordia. Siamo anche troppo fecondi a questo proposito; ma, trionfando soprattutto in materia d’opinione e di religione i pregiudizi distruttori, con maggior forza e con diritti più speciosi, questo articolo è destinato anche a combatterli (Diderot, 1765).

Dopo che la rivoluzione scientifica secentesca aveva operato una decisiva svolta dalla spiegazione soprannaturale a quella naturale, gli illuministi, antidogmatici ed anticlericali, portano l’attenzione sull’uomo quale principio ultimo di spiegazione delle vicende umane. Si tratta di una svolta esemplare che rappresenta emblematicamente la secolarizzazione generale del sapere, che distoglie il pensiero dalla ricerca di cause metafisiche e lo rivolge esclusivamente al mondo terreno, naturale ed umano. La nascita del concetto di sacro è legata a questi percorsi culturali. Da una prospettiva storico-filosofica, una novità introdotta in epoca moderna, e legata, almeno in parte, all’origine della nascita della categoria scientifica di sacro, è connessa al percorso con cui la riflessione filosofica sulla religione si va emancipando dalla teologia e dalla metafisica. Viene così preparato un campo di riflessione che, invece di indagare semplicemente l’oggetto della religione (ad esempio la natura di Dio, il rapporto tra Dio e mondo ecc.), permette di rivolgersi ad essa con un distacco razionale che favorisce l’individuazione e l’analisi delle sue componenti pratiche e morali. Coerentemente alla svolta antropocentrica illuminista, la religione viene depurata dalla superstizione e dal soprannaturale e

ricondata nei limiti di un'etica razionale (Aguti, 2010, p. 4). Nel seguente passo, ancora tratto dal Rousseau del *Contratto sociale*, appare con chiarezza la valorizzazione pratica e politica della religione, del tutto indifferente ad ogni interesse di natura teologica:

Ora, importa certo allo Stato che ogni cittadino abbia una religione che gli faccia amare i suoi doveri; ma i dogmi di questa religione non interessano né lo Stato, né i suoi membri, se non in quanto tali dogmi si riferiscano alla morale e ai doveri che colui che la professa è tenuto a osservare verso gli altri. Per il resto, ciascuno può avere le opinioni che preferisce, senza che il corpo sovrano abbia il diritto di conoscerle. Infatti, siccome esso non ha alcuna competenza per quanto riguarda l'altro mondo, non è affar suo quale sia la sorte dei sudditi nella vita futura, purché essi siano buoni cittadini in questa (J.J. Rousseau, 2003, pp. 232–233).

Lo studio della religione è andato emancipandosi dalla metafisica e dalla teologia anche attraverso la critica positivista della metafisica, con la “demistificazione” attuata da Nietzsche, Freud e Marx e con la riconduzione neo-kantiana della religione ad una funzione simbolica tra le altre, ad esempio con Ernst Cassirer (Aguti, 2010, p. 5). Per chiudere questo quadro impressionistico della storia del pensiero, si può dire, con Seligman, che in quel periodo storico si attua nientemeno che una trasposizione del trascendente nel trascendentale della ragione (Seligman, 2002). Emblematicamente, lo stesso termine “illuminismo” appare una laicizzazione della metafora religiosa della luce, che nel Vangelo di Giovanni rappresenta Dio in contrapposizione alle tenebre del Male, e che nell'epoca dei *philosophes* è trasposta a significare la Ragione che dissipa le tenebre della superstizione e dell'ignoranza (Pasta, 1998, p. 489). Dio ed il trascendente vengono ricondotti, dunque, nei limiti della Ragione, ossia nel trascendentale, e la sede della morale viene sradicata dall'ultraterreno e collocata nell'umano. Un passaggio logico simile si ritrova nel concetto di “sacro”. Ad esempio, Durkheim, nelle *Forme elementari della vita religiosa*, “svuota” Dio di ogni attributo trascendente, rendendolo immanente alla società: rappresentazione reificata della sua potenza morale. Sacro

diventa, dunque, il sentimento provato verso l'autorità morale della società, che ha occupato il posto del divino. Il concetto di sacro è connesso a questa sorta di "transustanziazione" del trascendente. Da un altro punto di vista, il sacro è ciò che resta della religione dopo essere stata svuotata di ogni riferimento soprannaturale e teologico, ormai semplicemente interpretabili come differenti articolazioni culturali del sacro. E non a caso, a ben vedere, sono proprio gli aspetti teologici a differenziare tra loro le religioni e ad essere, quindi, potenziali sorgenti di quei conflitti religiosi condannati dai *philosophes*. Gli stessi aspetti trascendenti sono condannati anche perché indimostrabili e perché fondati sulla superstizione e fondanti il potere delle chiese sui popoli. È chiaro, dunque, che il processo di razionalizzazione che si riferisce al sacro si accompagna ad un processo di laicizzazione. D'altronde, è noto che l'attacco dei *philosophes* alla religione è stato anche un attacco al potere ecclesiastico connesso alla ristrutturazione politica dell'ordine sociale seguito alla Rivoluzione Francese e contrastato, a livello teorico e politico, da forze conservatrici.

Con la ricostruzione storica e concettuale presentata, senz'altro impressionistica e parziale, si è inteso soprattutto problematizzare la costruzione sociale e scientifica del "sacro", che appare legata al clima culturale e politico di un'epoca di scontri di potere. I passaggi intellettuali fondamentali per la costruzione della categoria di sacro sono avvenuti nel periodo immediatamente precedente e successivo alla Rivoluzione Francese. Gli studiosi che li hanno sviluppati sono principalmente francesi ed inglesi, laddove l'Inghilterra era anche riferimento politico dei *philosophes* francesi. Non è necessario richiamare la complessa teoria della connessione tra sapere e potere elaborata da Foucault per accorgersi che il sacro è un concetto, per così dire, "politicamente attivo", dotato di carica ideologica e politica. Dietro ai concetti e alle teorie, infatti, si trovano sempre gruppi sociali e, tra questi, relazioni di potere. Come scrivono Berger e Luckmann, «il successo di certi meccanismi concettuali è legato al potere detenuto da coloro che li manovrano. Il confronto tra universi simbolici alternativi implica un problema di potenza: si tratta di vedere quale delle due definizioni contrastanti della realtà si riuscirà a far restare in piedi nella società» (Berger & Luckmann, 1969, p. 153).

Con questo non s'intende ridurre la riflessione sul sacro ad una mera questione ideologica. Essa è una riflessione scientifica. Tuttavia, c'è anche una complessa storia politico-intellettuale che fa da sfondo al concetto di sacro e di cui appare ragionevole rendere conto. Si tratta di una storia in cui appare la connessione tra questa categoria e l'ordine sociale costituito da attori specifici, in cui si manifesta un conflitto tra gruppi sociali antagonisti e sostenitori di contrapposte definizioni di sacro: da un lato, il Dio cristiano e il clero, dall'altro, la Dea Ragione degli illuministi rivoluzionari o l'Essere Supremo di Robespierre, basati sul pensiero di Rousseau. Aneddoticamente, il culto della Dea Ragione avveniva in chiese cristiane sconsacrate e riconsacrate alla nuova divinità, quasi a rappresentare la "conquista" di un regno e l'incompatibilità tra diverse definizioni di sacro entro una stessa collettività, come incompatibili erano i relativi gruppi di "fedeli". Allo stesso modo, il culto della Dea Ragione è stato represso e sostituito da quello dell'Essere Supremo, così come il fondatore del secondo, Robespierre, s'impose sul fondatore del primo, Jacques-René Hébert.

Per esemplificare ulteriormente la carica ideologica potenzialmente sottesa al concetto di sacro, ecco alcune altre possibili tesi: affermare che il sacro è una dimensione comune e condivisa da ogni religione, ad esempio, significa affermare la fondamentale uguaglianza, od equivalenza, di ogni religione; contrapporre la loro fondamentale uguaglianza alla pretesa supremazia di una sull'altra; dare fondamento scientifico al relativismo valoriale; riportare la sorgente della religione nell'uomo, liberandolo dall'autorità connessa alla trascendenza ed ai gruppi sociali che ne sono i mediatori; potrebbe significare che si può fare a meno di un Dio trascendente, perché le stesse funzioni possono essere svolte dalla società e dalle sue cerimonie pubbliche. Poiché queste conclusioni derivano da una certa corrosione della legittimità della religione operata tramite la categoria del sacro, questo, da parte sua, è ovviamente la categoria che resiste più solidamente, a differenza della categoria di "religione". Così, ai nostri tempi, in un diverso contesto sociale e culturale, sono possibili altre deduzioni ideologicamente cariche ma di segno opposto, come ad esempio che il sacro è un bisogno umano fondamentale che non può essere eliminato, e dunque la scienza, la tecnica e

l'economia, da sole, non bastano a dar senso alla vita umana e sociale. In altre parole, il sacro può essere sia uno strumento ideologico utilizzabile per attaccare le religioni, così come uno strumento utilizzabile per legittimare una limitazione di eventuali pretese razionalistiche. Tutto ciò resta al livello ideologico solo fintanto che non è esplicitato e sottoposto ad una spassionata disamina razionale ed empirica.

Da queste brevi riflessioni e note storiche si possono trarre alcuni insegnamenti preliminari di cui tener conto: dal punto di vista politico, il sacro appare come un bene prezioso e il suo monopolio appare una fonte di controllo sociale e di potere. Il potere di decidere quali sono le cose sacre e di socializzare alla loro sacralità, può essere un potere decisivo, capace di determinarne altri. Questo non significa che sia possibile inventare dal nulla il sacro, come dimostra il fallimento delle diverse "divinità artificiali" create dai rivoluzionari francesi. Se è vero che il sacro può essere usato da forme di potere che poco hanno a che fare con il sacro stesso, e diventare strumento ideologico, questo è solo uno tra i tanti fenomeni secondari che si possono connettere al sacro, considerabile, almeno fino a prova contraria, come un fenomeno teoricamente indipendente, dotato di proprie caratteristiche e origini. Anzi, il sacro è un fenomeno che si radica negli strati più profondi della cultura di una società, nella sua tradizione, come ha evidenziato R. Cipriani (Cipriani, 1986), ed i fenomeni secondari che si possono sovrapporre ad esso lo possono fare solo se, in qualche modo, riescono ad "attingere" a queste "correnti" profonde. Ma appunto perché il potere del sacro è tale in quanto radicato negli strati più profondi della cultura, interiorizzato, sorgente di potere istituzionale e dotato di potenziale carica ideologica, il ricercatore sociale, che deve affrontare questo tema stando immerso nella corrente sacra a cui è stato socializzato dalla propria cultura, deve stare in guardia dal non scivolare, come insegna Weber, dal giudizio di fatto a quello di valore.

Gettare uno sguardo sulla storia è un modo per prendere le distanze da questa corrente che rischia di travolgere la neutralità scientifica. Non va trascurato che la costruzione del concetto di sacro non è stata un'operazione intellettuale neutra, scevra di conseguenze o di connessioni storiche con il più generale contesto politico e culturale

tipico dell'epoca e delle società in cui si è andata sviluppando e che tanto hanno influenzato la nostra attuale cultura. La costruzione del concetto di "sacro" comporta una definizione dell'essenza delle religioni che relega in posti secondari il divino e la trascendenza, tendendo a delegittimare scientificamente la pretesa delle religioni di porsi quali autentiche ed uniche interpreti del sacro. Il sacro è, in qualche modo, esterno ed estraneo alle religioni istituzionalizzate, che ne sono considerate delle interpreti, allo stesso titolo, per esempio, dello Stato o di stili di vita laici. Da un certo punto di vista, durante l'Illuminismo si è combattuta una "guerra di religione" tra cristianesimo e razionalismo. La nostra cultura è il frutto anche di quella "guerra" e, come tutte le società, anche la nostra possiede senz'altro alcuni valori sacri, collocati, appunto «al di sopra della discussione» ed al di là della critica, come dice Durkheim nella citazione posta all'inizio di questo capitolo. Il sacro, pertanto, è in linea di principio non solo in antitesi alla dimensione religiosa istituzionale, ma anche in antitesi alla riflessione scientifica. Una riflessione scientifica rivolta a tale fenomeno è implicitamente dissacrante, nel senso che s'incarica di svelare e porre al vaglio dell'analisi e del giudizio ciò che intende porsi, per definizione, come inviolabile. Pertanto, si tratta di una ricerca che richiede una seria etica avalutativa, ad esempio per non scadere, guidati dai valori razionali dell'analisi scientifica, nella svalorizzazione reattiva dei valori sacri, o viceversa, nel tentativo di salvaguardare delle ontologie metafisiche non sostenibili razionalmente. Entrambi gli atteggiamenti sarebbero ugualmente controproducenti per una buona comprensione dell'oggetto di studio.

Consapevoli dei rischi connessi ad interpretazioni troppo avventate, si può ora analizzare la letteratura scientifica relativa al sacro. Passando in rassegna i diversi autori, si cercheranno gli elementi più ricorrenti e rilevanti che caratterizzano la categoria del sacro, per tracciare, infine, una sintesi teorica da sottoporre ad ulteriori analisi.

3. Le categorie antropologiche fondative

Le teorizzazioni sul sacro si sono avvalse in maniera rilevante delle osservazioni antropologiche, che hanno fornito spunti fondamentali ad un dibattito che, in un primo tempo, ha affrontato soprattutto il problema dell'origine della religione, considerata come universale antropologico rintracciabile, nelle sue forme più originarie, presso le popolazioni "primitive".

Mana, tabù e *totem*, sono gli elementi fondamentali che confluiscono nella definizione di sacro, considerato come l'elemento essenziale sottostante alle diverse religioni. Scoperti dagli antropologi nelle loro esplorazioni presso le tribù indigene, questi primi concetti antropologici forniscono la base delle teorie di *maîtres à penser* quali Durkheim e Freud, influenzando di conseguenza l'intera riflessione socio-antropologica successiva.

3.1 Tabù ed ambivalenza

È il Capitano J. Cook, in *A Voyage to The Pacific Ocean* (J. Cook & King, 1784) ad introdurre per la prima volta in Occidente il termine "tabù", in uso presso le popolazioni dell'arcipelago polinesiano di Tonga, con cui era venuto a contatto nel corso dei suoi viaggi nell'Oceano Pacifico (Ries, 2008, p. 293). Cook interpreta il significato di questo termine tramite la categoria di "proibito":

(...) they were all taboo, as they said; which word has a very comprehensive meaning; but, in general, signifies that a thing is forbidden (J. Cook, 1821, p. 348).

Il capitano osserva l'uso del termine e riesce così a collegarlo alle cose ed alle persone sacre, oggetto di venerazione ed eminenti, ma anche a cose, al contrario, considerate sporche, impure e contaminanti:

This prohibition was always the consequence of assisting at any funeral, touching a dead body, and many other occasions. The word taboo is indifferently applied, either to persons

or things; as, the natives are tabooed, the bay is tabooed, etc. This word is also expressive of any thing sacred, devoted, or eminent. The king of Owhyhee was called Eree-taboo, and a human victim, tangata-taboo (...) (J. Cook & King, 1784, p. 333).

Emerge così, fin da subito, il carattere ambivalente del sacro, ovverosia il suo essere contemporaneamente connesso tanto alla purezza quanto alla contaminazione. Scrive ad esempio Frazer, all'inizio del XXI capitolo di *The Golden Bough*, dedicato ai diversi tipi di tabù:

Thus in primitive society the rules of ceremonial purity observed by divine kings, chiefs, and priests agree in many respects with the rules observed by homicides, mourners, women in childbed, girls at puberty, hunters and fishermen, and so on. To us these various classes of persons appear to differ totally in character and condition; some of them we should call holy, others we might pronounce unclean and polluted. But the savage makes no such moral distinction between them; the conceptions of holiness and pollution are not yet differentiated in his mind. [...] These taboos act, so to say, as electrical insulators to preserve the spiritual force with which these persons are charged from suffering or inflicting harm by contact with the outer world (Frazer, James George, 1922).

Associata all'ambiguità ed alla presenza di una qualche potenza pericolosa, capace di propagarsi e di contaminare, si trova l'interdizione che confina la cosa sacra in un regno separato da quello circostante. Tale interdizione può essere segnalata anche fisicamente da delle "recinzioni" che la separano dal contatto con quanto, al contrario, è libero da particolari divieti. Per esempio, Cook descrive i sacerdoti che circoscrivono una zona con delle bacchette, al fine di prevenire l'intrusione dei nativi:

(...) and to prevent the intrusion of the natives, the place was consecrated by the priest, by placing their wands round the walls which inclosed it. This interdiction the natives call taboo (...) (J. Cook & King, 1784, p. 157).

Edward Shortland, in *Traditions and Superstitions of the New Zealanders* (1854), avanza un'interpretazione etimologica del termine "tabù" (*tapu*) che lascia risaltare, precisamente, questo senso di demarcazione:

It is probably derived from the word *ta*, to mark, and *pu*, an adverb of intensity. The compound word *tapu*, therefore, means no more than "marked thoroughly", and only came to signify sacred or prohibited in a secondary sense; because sacred things and places were commonly marked in a peculiar manner, in order that every one might know that they were sacred (Shortland, 1854, p. 81).

Si tratta di una demarcazione che crea una distinzione tra due regni diversi, uno proibito e l'altro liberamente avvicinabile: «Every thing not included under the class of *tapu* is called *noa*, meaning free or common» (Shortland, 1854, p. 83). Tale distinzione si trova alla base della principale caratteristica concettuale del sacro, sostenuta da tutto il pensiero antropologico e sociologico successivo. Ad esempio Durkheim scrive:

Gli esseri sacri sono, per definizione, esseri separati. Ciò che li caratterizza, è il fatto che tra essi e gli esseri profani c'è una soluzione di continuità. [...] Tutto un insieme di riti ha lo scopo di realizzare questo stato di separazione che è essenziale. [...] essi prendono dunque tutti la forma dell'interdizione, o, come si dice abitualmente in etnografia, del tabù (Durkheim, 2005, pp. 359–360).

Oppure, secondo una formula celebre:

Tutte le credenze religiose conosciute (...) presuppongono una classificazione delle cose, reali o ideali, che gli uomini si rappresentano in due classi, in due generi opposti, definiti generalmente con due termini distinti tradotti abbastanza bene dai concetti di profano e di sacro (Durkheim, 2005, p. 87).

In modo analogo, Mircea Eliade scrive che «la prima definizione di sacro è che esso si oppone al profano» (Eliade, 1984, p. 14), e Caillois che: «In fondo, del sacro in generale, la sola cosa che si possa affermare con sicurezza è compresa nella definizione stessa del termine: ciò che si contrappone al profano» (Premessa del Marzo 1939, in Caillois, 2001).

3.2 Mana e Totem

Qualche decennio dopo Cook, W. Williams compone un dizionario della lingua neozelandese – *A Dictionary of the New-Zealand Language, and a Concise Grammar* (Williams, 1844) – in cui fa per la prima volta la sua comparsa un altro termine che godrà di notevole influenza per l'intera storia della ricerca scientifica sulla religione. Si tratta del termine “*mana*”, tradotto da Williams con “potere” o “influenza”:

Mana, s. Power; influence.

“He tangata wai mana a Hongi”;

“Hongi was a man possessing influence” (Williams, 1844, p. 59).

Un contributo fondamentale allo sviluppo di questa categoria proviene da Robert Henry Codrington che, in *The Melanesian: Studies In Their Anthropology And Folklore* (1891), lo definisce come una potenza soprannaturale, di natura non fisica, sommamente efficace nonché ambivalente, dal cui controllo derivano grandi poteri: «a force altogether distinct from physical power which acts in all kinds of ways for good and evil and which it is of the greatest advantage to possess and control» (Codrington, 1891, cit. in Stark, 2001, p. 109). L'opera di Codrington è fonte d'ispirazione per un gruppo di antropologi – tra cui Robert R. Marret – che realizza un'ampia generalizzazione del fenomeno del *mana*, rintracciandolo, sotto denominazioni diverse, presso popolazioni stanziate in zone geografiche lontane tra loro (Filoramo, 1997). Sulla base di queste osservazioni, in *The Threshold Of Religion* (1909), Marret può criticare la tesi animista sviluppata da Edward Burnett Tylor, che aveva individuato nell'animismo la forma elementare di religione da cui si sarebbero sviluppate tutte le altre, dando forma

alla teoria dell'evoluzione religiosa secondo cui, questa, attraverserebbe le tappe dell'animismo e del politeismo per raggiungere, infine, quella del monoteismo (Edward Burnett Tylor, 1871). Marret osserva che l'animismo non può essere la prima forma di religione, dal momento che questa sarebbe basata sul *mana*, una forza null'affatto personale come quella sottesa alla categoria di "anima", ma, al contrario, impersonale (Riccardo, 2007). Giacché Marret considera il *mana* come il fenomeno alla base di ogni religione, egli introduce il concetto di "animatismo", o "pre-animismo", per indicare la forma elementare di religione. La tesi secondo cui l'idea di "anima" non sarebbe elementare ma, al contrario, derivata, ha importanza sia storica che teorica, perché rappresenta una delle prime critiche di questo tipo mosse alle tesi di Tylor (Riccardo, 2007, p. 142), e viene successivamente ripresa anche da Durkheim, il quale scrive: «L'idea di *mana* non presuppone l'idea di anima (...). Al contrario, l'idea di anima può essere compresa soltanto in rapporto all'idea di *mana*» (Durkheim, 2005, p. 327).

L'individuazione del *mana*, o dei suoi corrispettivi, presso svariate popolazioni sparse per il mondo, ha avuto grande influenza nello sviluppo sociologico della categoria di sacro ed anche sul lavoro di Durkheim, che vi fa diretto riferimento: «orbene, presso questi popoli si ritrova, sotto il nome di *mana*, una nozione che è l'equivalente esatto del *wakan* dei sioux e dell'*orenda* degli irochesi» (Durkheim, 2005, p. 251).

Un altro termine essenziale nella storia del pensiero antropologico e sociologico sul sacro viene introdotto da McLennan in *The Worship of Animals and Plants* (1869). Si tratta di "totem", parola usata presso una tribù dell'America settentrionale per indicare un animale od una pianta "protettori" del *clan* ed identificati come i progenitori del *clan* stesso. McLennan cerca di dimostrare il carattere religioso del totemismo (McLennan, 1896; Ries, 2008), preludendo così alla successiva identificazione del totemismo come religione "elementare" e dando inizio ad un lungo dibattito, cui anche Durkheim contribuirà con *Le Forme Elementari della Vita Religiosa* (1912), opera in cui, soprattutto, i concetti di *totem*, *mana* e tabù, vengono ricondotti alla categoria di "sacro":

Le parole *wakan* e *mana* (...) implicano la nozione stessa del sacro (...). Spiegare il carattere sacro delle cose totemiche postulando questo carattere vuol dire rispondere al problema con il problema stesso. Quello che bisogna invece mostrare è da dove venga questa nozione di *wakan* e come essa si sia applicata al totem e a tutto quel che ne deriva. Finché queste due questioni non sono risolte, nulla è spiegato (Durkheim, 2005, p. 242).

La spiegazione sociologica di Durkheim conduce al “sacro”, da lui inteso come un vissuto di eccitazione psico-fisica (stato detto di “effervescenza collettiva”) suscitato dalla comunità riunita in un rituale collettivo, che evoca negli aderenti la sensazione e l’idea di una forza esterna che li domina. È la sensazione di tale forza che si ritroverebbe all’origine della qualità rappresentata, dalle tribù “primitive”, come *mana* e simili. Essa sarebbe attribuita in modo stabile al *totem*, simbolo del *clan*, mediante un processo di “contagio”. Secondo Durkheim, dunque, il sacro è una particolare qualità del vissuto della persona immersa nel rito collettivo e, pertanto, ha un’origine sociale: «Noi abbiamo dimostrato come il clan, per il modo in cui agisce sui propri membri, risvegli in essi l’idea di forze esterne che lo dominano e lo esaltano» (Durkheim, 2005, p. 278). Di fondamentale importanza è l’idea secondo cui il vissuto del sacro può essere associato al *totem* così come a qualunque altra cosa, anche originariamente profana. Religiosa o meno che sia, la cosa “contagiata” dal sentimento del sacro suscita nell’uomo sentimenti di reverenziale rispetto: il rispetto che l’individuo prova per la potenza della società stessa (cfr. Durkheim, 2005, pp. 263–297).

4. Rassegna della letteratura

4.1 La religione civile

Rousseau espone il concetto di “religione civile” nel capitolo ottavo del libro quarto de *Il Contratto Sociale* (1762). Intende, con questo termine, una forma di culto dello Stato e dei doveri di cittadinanza considerato utile alla conservazione dell’ordine civile, sostituto funzionale delle religioni tradizionali in uno Stato laico. Le confessioni

religiose appaiono svanire alla periferia della vita pubblica, relegate nella penombra delle libertà private, mentre aumenta d'importanza un'unica comune religione del cittadino:

La religione, considerata in rapporto alla società (...) può pure essere divisa in due specie, cioè la religione dell'uomo e quella del cittadino. La prima (...) limitata al puro culto interiore del Dio (...). L'altra, limitata a un solo paese, gli fornisce i suoi dèi, i suoi patroni particolari e tutelari; questa religione ha i suoi dogmi, i suoi riti, il suo culto esteriore prescritto da leggi: tolta la sola nazione che la segue, tutte le altre sono per lei infedeli, straniere, barbare. [...] Ora, è senza dubbio importante per lo stato che ogni cittadino abbia una religione che gli faccia amare i suoi doveri, ma i dogmi di questa religione non interessano né lo stato, né i suoi membri, se non in quanto tali dogmi si riferiscono alla morale e ai doveri che colui che la professa è tenuto ad adempiere riguardo agli altri. Ciascuno, può avere, anzi, tutte quelle opinioni che gli piacciono, senza che spetti al corpo sovrano di occuparsene (...) qualsiasi sia la sorte dei sudditi nella vita futura, questo non è un suo problema, a condizione che tali sudditi siano dei buoni cittadini in questa (J. J. Rousseau, 2011).

In Rousseau appare già chiara la distinzione che esiste tra sacro e religione, intesa in senso tradizionale. Se il *proprium* della religione è la sua sacralità, infatti, tale sacralità può caratterizzare anche fenomenologie secolari come quelle statali.

Il concetto di religione civile è un contributo rilevante nella storia della sociologia della religione e viene ripreso due secoli più tardi, ad esempio, da R.N. Bellah in *Civil Religion in America* (1967), in cui il sociologo americano avanza un'interpretazione di quella che gli sembra essere la religione civile statunitense: un insieme di valori e credenze, funzionali all'ordine sociale e politico degli Stati Uniti, che si sono andati sedimentando nel corso della storia e sono, perciò, saldamente radicati nella cultura popolare. Il sociologo americano spiega che nell'autonarrazione della storia politica americana appaiono regolarmente alcuni archetipi di tipo religioso. Per esempio, Cristo sembra essere la figura archetipica soggiacente a quella del presidente Lincoln, che come il Messia ha sacrificato la propria vita per la rinascita del Paese; oppure, i principi sanciti

dalla Dichiarazione di Indipendenza sono legittimati dalla volontà stessa di Dio, un Dio nominato spesso ma mai caratterizzato in senso confessionale, che vuole l'indipendenza dei cittadini, tutela i loro diritti individuali, inviolabili, è supremo giudice della rettitudine delle loro intenzioni e li protegge grazie alla sua divina provvidenza (Bellah, 1967, p. 6). Il Dio della religione civile americana ha chiaramente a che fare più con l'ordine morale e sociale che con la salvezza dell'anima: monumenti, cerimonie e giorni festivi formano un complesso e ben organizzato apparato rituale volto a commemorare ed a ricreare i principi fondamentali su cui si fonda la società americana, mentre le scuole si dedicano a socializzare i più giovani ai suoi "dogmi" ed ai suoi valori mediante una sorta di catechesi civile. Bellah scrive anche *Le Cinque Religioni dell'Italia Moderna* (1974), in cui cerca di trasferire al contesto italiano il concetto di religione civile, includendovi l'attivismo, il socialismo ed il liberalismo.

Dell'analisi svolta da quest'autore appare interessante l'attenzione rivolta alla retorica politica e più in generale alla dimensione narrativa della cultura, trattata come materiale sociologico da cui è possibile inferire la presenza di aree di sacralità: «What people say on solemn occasion need not to be taken at face value, but it is often indicative of deep-seated values and commitments that are not made explicit in the course of everyday life» (Bellah, 1967, p. 2). Dal momento che il linguaggio esprime sempre una visione del mondo, come hanno ben spiegato sia Alfred Schutz che Berger e Luckmann (Berger & Luckmann, 1969; Schutz, 1974), esso può ben servire anche a questo scopo.

Ben prima di Bellah, l'America era stata oggetto di approfondita analisi da parte di Alexis de Tocqueville, che nel capitolo quinto del primo libro di *Democrazia in America* (1835-1840), intitolato "Come negli Stati Uniti la religione sa servirsi degli istinti democratici", individua delle correlazioni di natura sociologica tra credenze religiose ed istituzioni politiche (cfr. Aron, 2011, p. 242). Tocqueville sostiene, ad esempio, che diversamente dal politeismo tipico delle società più stratificate, le condizioni di uguaglianza tipiche della società democratica generano facilmente l'idea monoteista di un «Dio unico che impone ad ognuno le stesse norme e concede la felicità futura a tutti allo stesso prezzo. Mentre uomini molto divisi tra loro e molto diversi facilmente

pervengono, invece, a concepire tante divinità quanti sono i popoli, le caste, le classi e le famiglie e a seguire mille strade particolari per salire al cielo» (Tocqueville, cit. in Aron, 2011). L'ordine politico e, ancora prima, quello sociale, appaiono dunque riflessi e legittimati da un ordine simbolico che è situato ad un livello trascendente rispetto alla società e che garantisce loro stabilità e coesione. Tra le funzioni della religione, infatti, Tocqueville annovera anche quella di fondamento e di stabilizzazione della morale: essa determina la sospensione del dubbio sui principi fondamentali della convivenza, che ingenerano coesione sociale, da un lato, e sicurezza psicologica, dall'altro, favorendo in tal modo lo svolgimento regolare delle diverse attività sociali (cfr. Abbruzzese, 2005, pp. 91–168; de Tocqueville, 2012).

Tocqueville sembra aver individuato con molta chiarezza alcune delle variabili utili ad una descrizione sociologica del sacro. Ordine sociale, culturale, politico, ordine esistenziale e sicurezza personale, appaiono strettamente connessi ed unificati dal comune denominatore della sacralizzazione di taluni principi che assumono il valore di stabili principi guida. Inoltre, la tesi secondo cui la complessità sociale si riflette in una molteplicità di “divinità”, sembra una descrizione quanto mai attuale della “frammentazione del cosmo sacro”, del “politeismo valoriale” che, da certi punti di vista, possiamo constatare nella nostra stessa società.

4.2 La dimensione storico-culturale della religione: la religione diffusa

Quanto può valere nel caso statunitense, non vale necessariamente per altri paesi, come ad esempio l'Italia, per la quale l'applicazione del concetto di *civil religion* può apparire discutibile. Questo è quanto osservato da Roberto Cipriani, che evidenzia come i due contesti siano notevolmente differenti e non si possano trovare «in Italia né la sensibilità alle fonti bibliche, né la coscienza di una condizione da “popolo eletto” in esodo, né la dimensione di un compito salvifico affidato alla nazione italiana». Inoltre la religione, in Italia, «anziché favorire ha piuttosto ritardato gli effetti dell'avvenuta unità territoriale» (Cipriani, 1983, p. 246). Nel caso italiano appare più adeguata, secondo Cipriani, la categoria di “religione diffusa”, da intendersi come:

(...) quella sorta di involucro-contenitore, di guaina connettiva e tendenzialmente solidaristica (...) tipica di ambiti sociali in cui una specifica confessione-credenza ha investito molto del suo capitale a livello di forze militanti, istituti formativi, canali di informazione, attività simbolico-rituali. [...] per religione diffusa non è da intendere la cosiddetta religione naturale fondata su alcuni valori e sentimenti largamente presenti e condivisi. E neppure è identificabile con una sorta di «sacro anonimo» che caratterizzerebbe molti atteggiamenti e comportamenti di persone e gruppi «religiosi» ma non legati ad alcuna istituzione o denominazione, dunque non toccati mai dalla problematica dell'appartenenza, dell'*affiliation*. Il punto qualificante del concetto di religione diffusa è rappresentato dal fatto che esiste o almeno vi è stato nel passato un qualche legame con una particolare forma di credenza religiosa e dunque di religione-di-chiesa. Da tale contingenza ha origine il flusso canalizzato che permea, in forme di intensità graduata, l'azione sociale di quanti in una o più occasioni manifestano l'esistenza di *inputs* pregressi, debitamente introiettati e poi rivissuti, recuperati, fatti riemergere (Cipriani, 1986, pp. 162–166).

Oltre ad evidenziare l'importanza di un'accurata contestualizzazione dell'analisi sociologica della religione entro i confini specifici di una particolare società, caratterizzata sempre da una storia e spesso da una tradizione religiosa dominante, Cipriani evidenzia qui un'interessante dimensione della religione tradizionale storicamente radicata, ovvero, la sua capacità di diffondersi ai diversi livelli di una società e di una cultura, eventualmente esprimendosi, anche, sottoforma di fenomenologie non manifestamente religiose, nonostante abbiano, nella religione, la loro origine. Egli mostra dunque l'importanza della sedimentazione storica degli elementi culturali che formano il sacro, rendendolo una formazione culturale stabile nel tempo, dotata della capacità di informare, con la propria impronta, anche alcune variazioni fenomenologiche contingenti.

In linea con un'impostazione teorica che pone l'accento sul ruolo e la resistenza di una tradizione culturale storicamente radicata, si trovano dati a sostegno della persistenza di valori tradizionali in vari paesi del mondo, nonostante l'influenza delle forze omologanti della modernizzazione, che pure sono presenti e sortiscono alcuni effetti. È quanto rilevato da Ronald Inglehart e Wayne E. Baker in un articolo del 2000 in cui

mettono alla prova, mediante un'analisi condotta sui dati forniti da tre rilevazioni della *World Values Survey*, la tesi secondo cui il mutamento dei valori di base sarebbe influenzato dal progresso economico. In un passo delle conclusioni, gli studiosi scrivono:

Modernization theorists are partly right. The rise of industrial society is linked with coherent cultural shifts away from traditional value systems, and the rise of postindustrial society is linked with a shift away from absolute norms and values toward a syndrome of increasingly rational, tolerant, trusting, postindustrial values. But values seem to be path dependent: A history of Protestant or Orthodox or Islamic or Confucian traditions gives rise to cultural zones with distinctive value systems that persist after controlling for the effects of economic development. Economic development tends to push societies in a common direction, but rather than converging, they seem to move on parallel trajectories shaped by their cultural heritage. We doubt that the forces of modernization will produce a homogenized world culture in the foreseeable future (Inglehart & Baker, 2000, p. 49).

Non è di secondaria importanza, per una ricerca sul sacro, prestare una generale attenzione alla dimensione storico-culturale della società in cui è condotta ed in particolare alla religione che ne ha caratterizzato la storia. Questo vale, anche, qualora il *focus* della ricerca riguardasse forme non religiose ma secolari di sacro, poiché non è da escludersi che si possano ritrovare, in esse, delle tracce che rinviano ad una tradizione il cui eco non è ancora svanito.

4.3 La religione in un cosmo razionale e la religione invisibile

Uno dei padri della sociologia, Auguste Comte, in *Sistema di Politica Positiva*, o *Trattato della Sociologia Istituyente la Religione dell'Umanità* (1851-1854; Tomo Secondo, 1852), esprime l'idea che la religione svolga, universalmente, una funzione di coesione sociale. Essa crea una condizione di unità sociale offrendo un principio di unità che incontra il consenso.

La religione, secondo Comte, si rivolge all'uomo nella sua interezza, articolandosi in tre dimensioni: quella intellettuale del dogma, quella affettiva dell'amore che si esprime

nel culto, e quella pratica, che egli definisce “regime”(cfr. Aron, 2011, p. 117). Alla religione è connesso un potere di tipo spirituale che regola la vita interiore degli uomini, li unisce, li fa vivere ed agire in comune, e consacra il potere temporale persuadendo così gli uomini della necessità di obbedirvi (*idem*, p.121).

Secondo Comte, la religione svolge funzioni indispensabili alla società, che non ne può fare dunque a meno. Ma egli giunge, anche, ad elaborare una sua proposta e previsione: la dottrina positivista sarebbe destinata a diventare una nuova forma di religione “scientificamente fondata”, s’insedierà al posto di quella tradizionale e ne assumerà le funzioni. Il Grande Essere, ovvero l’Umanità così come rappresentata dai suoi uomini migliori, sarebbe destinata ad occupare il posto di Dio nel culto (cfr. Aron, 2011, pp. 130–131; Comte, 1852). È chiaro che Comte nutre una grande fiducia nella scienza, che egli concepisce in modo non molto dissimile da una religione. Come la religione si occupa dell’ordine del cosmo, così la scienza si occupa dell’ordine del mondo. Scrive Aron, a questo proposito:

La scienza, così come la concepisce Auguste Comte, non è un’avventura, una ricerca incessante e senza fine, ma è la fonte dei dogmi. Auguste Comte intende eliminare le ultime tracce di spirito teologico, ma, in un certo senso, alcune pretese dei teologi, nel significato caricaturale del termine, le ha nel sangue e cerca di renderle definitive, che non possano più essere rimesse in questione (...). Le leggi stabilite dagli scienziati sono, per lui, simili a dogmi: devono essere accettate una volta per tutte e non essere rimesse eternamente in questione (...) costituiscono l’equivalente dei dogmi del passato (Aron, 2011, p. 127).

Nonostante Comte sia spesso presentato nelle vesti paradossali e non sempre del tutto credibili di profeta-scienziato, senz’altro egli coglie lucidamente alcuni tratti fondamentali della religione e del sacro, che utilizza, anche, per elaborare la sua proposta religiosa. Della prospettiva di Comte è interessante la tripartizione analitica della religione. Come ogni analisi, infatti, aiuta a chiarire il concetto. Ispirandosi liberamente alla sua tripartizione, si potrebbe effettuare un’operazione simile anche per il fenomeno del sacro che, dal punto di vista del soggetto e riprendendo la teoria tripartita degli

atteggiamenti di Rosenberg e Hovland, si potrebbe analizzare nei suoi aspetti intellettuali, affettivi e comportamentali (Rosenberg & Hovland, 1960).

Il pensiero positivista di Comte induce a interrogarsi sulla differenza esistente tra verità dogmatiche e scientifiche dal punto di vista della loro potenziale funzione sacra. Se il sacro svolge davvero una funzione stabilizzante e quindi acquista un valore assoluto (da *ab-solutus*, ovvero libero, indipendente, sciolto da vincoli e limitazioni) grazie alla sua indubitabilità, non sembra poi così contraddittorio e assurdo ipotizzare che anche talune verità scientifiche, in quanto considerate indubitabili, possano essere assunte come verità sacre e, qualora articolate e integrate entro un più ampio sistema simbolico, fornire dei saldi punti di ancoraggio ad una visione del mondo. È verosimile, pertanto, che non si debba dare troppa importanza all'aspetto irrazionale del sacro, al suo carattere di "mistero", così come il senso comune potrebbe indurre a fare. In generale, non si dovrebbe cedere troppo facilmente all'idea di una presunta incompatibilità tra il mondo moderno, della tecnica e della scienza, e quello della religione. L'antropologo Clifford Geertz, peraltro, sostiene una tesi simile, scrivendo che le visioni del mondo di un razionalissimo francese, quella di un Navaho e di un Hindu, non sono poi così differenti nel postulare arbitrariamente una dimensione metafisica fondamentale che caratterizzerebbe l'intero ordine della realtà, notando poi come in ciascuna cultura siano presenti dei simboli sacri che connettono tale visione del mondo ad uno stile di comportamento che, in quanto coerente con la metafisica che lo sottende, è ritenuto naturale ed eticamente corretto.

The sort of counterpoint between style of life and fundamental reality which the sacred symbols formulate varies from culture to culture. For the Navaho, an ethic prizing calm deliberateness, untiring persistence, and dignified caution complements an image of nature as tremendously powerful, mechanically regular, and highly dangerous. For the French, a logical legalism is a response to the notion that reality is rationally structured, that first principles are clear, precise, and unalterable and so need only be discerned, memorized, and deductively applied to concrete cases. For the Hindus, a transcendental moral determinism in which one's social and spiritual status in a future incarnation is an

automatic outcome of the nature of one's action in the present, is completed by a ritualistic duty-ethic bound to caste. In itself, either side, the normative or the metaphysical, is arbitrary, but taken together they form a gestalt with a peculiar kind of inevitability; a French ethic in a Navaho world, or a Hindu one in a French world would seem only quixotic, for it would lack the air of naturalness and simple factuality which it has in its own context. It is this air of the factual, of describing, after all, the genuinely reasonable way to live which, given the facts of life, is the primary source of such an ethic's authoritativeness. What all sacred symbols assert is that the good for man is to live realistically; where they differ is in the vision of reality they construct (Geertz, 1957, p. 425).

Per certi aspetti analoga a quella di Geertz, è la prospettiva relativa alla “religione invisibile” proposta da Thomas Luckmann, in quanto sottolinea la centralità e la sacralità dei simboli che «implicitamente, rappresentano il senso globale della concezione del mondo» (Luckmann, 1969, p. 77). In *La Religione Invisibile*, Luckmann propone una definizione di religione tanto ampia da coincidere sostanzialmente con quella di cultura, intesa come sistema simbolico che introduce ordine nel mondo. Scrive, infatti, che «la concezione del mondo nel suo insieme, in quanto matrice unitaria di significato [è, ndr] una forma sociale di religione (...) allo stesso tempo elementare e non specifica» (Luckmann, 1969, pp. 73–74). Questa “forma elementare” di religione può differenziarsi ulteriormente dando forma ad un cosmo sacro ed istituzioni religiose in senso proprio. Luckmann rileva l'importanza del sacro e della sociologia della religione per comprendere più a fondo la società moderna: «[Il, ndr] problema dell'individuo nella società moderna, sia Weber che Durkheim lo hanno collegato direttamente alla secolarizzazione del mondo contemporaneo. [...] Il problema dell'esistenza individuale nella società è un problema religioso» (Luckmann, 1969, p. 12).

Luckmann sostiene un'interpretazione della secolarizzazione che non fa corrispondere alla diminuita influenza delle religioni tradizionali una scomparsa del sacro; piuttosto, interpreta la secolarizzazione come una separazione tra temi sacri tradizionali e priorità effettive della vita quotidiana degli individui. Dal momento che i temi sacri tradizionali non appaiono più coerenti con la vita quotidiana degli individui, essi non

sono più utili ad orientarne l'esistenza e perdono di importanza. Allo stesso tempo, tuttavia, emergono nuovi temi religiosi che vanno a formare, appunto, quella che egli definisce "religione invisibile":

Dai sistemi, socialmente determinati, delle priorità effettive emergono nuovi temi di significanza "ultima", i quali, nella misura in cui sono socialmente articolati, competono con i primi [quelli ufficiali, ndr] per venir inseriti nel cosmo sacro. L'unità tematica del tradizionale cosmo sacro si infrange. Questo processo riflette la dissoluzione di una gerarchia di significanza nella concezione del mondo. Emergono così differenti "versioni" della concezione del mondo, basate sulla complessa struttura istituzionale e stratificazione sociale delle società industriali (Luckmann, 1969, pp. 138–139).

Non si può fare a meno di notare, anzitutto, l'interessante coerenza tra quanto scrive Luckmann e quanto scritto, oltre un secolo prima, Alexis de Tocqueville: «uomini molto divisi tra loro e molto diversi facilmente pervengono (...) a concepire tante divinità quanti sono i popoli, le caste, le classi e le famiglie e a seguire mille strade particolari per salire al cielo» (de Tocqueville, cit. in Aron, 2011, p. 242).

L'individualizzazione e la stratificazione tipiche della società moderna si accompagnano così, secondo Luckmann, alla possibilità di scegliere i "significati ultimi" secondo una modalità autonoma, "da consumatore". I temi sacri si deistituzionalizzano, ovvero perdono il loro carattere sociale obbligatorio e non sono più trasmessi da istituzioni sociali primarie (Luckmann, 1969, p. 145); vengono, al contrario, scelti liberamente, assemblati in modo personale, tendendo, per questa stessa ragione, a diventare «sincretistici e vaghi», «incoerenti» (*idem*, pp. 139–140, 144):

I temi religiosi hanno origine nelle esperienze della "sfera privata", essi si fondano principalmente su emozioni e sentimenti e sono abbastanza instabili perché ne sia difficile l'articolazione. Sono estremamente "soggettivi" (...) tuttavia possono essere – e sono effettivamente – raccolti da quelle istituzioni le quali provvedono espressamente ai bisogni "privati" di consumatori "autonomi" (...). Rubriche giornalistiche, letteratura (...), "Playboy",

divulgazioni di psicologia (...) liriche di successo popolare e così via, articolano quelli che in realtà sono elementi di modelli di significanza “ultima” (Luckmann, 1969, p. 146).

Luckmann, in conclusione, vede nella “ricerca dell’uomo interiore” il nucleo forte della religione invisibile nella società contemporanea, una forma di religione centrata sul valore assoluto dell’autorealizzazione che si accompagna all’individualismo moderno.

La frammentazione del cosmo sacro, sottolineata anche da Eliade (Eliade, 1984), è senz’altro un aspetto della società contemporanea da tenere presente, ed i temi dell’individualismo, come da tradizione durkheimiana, appaiono senz’altro dotati di una certa sacralità. La visione di Luckmann, tuttavia, può aprire a diverse prospettive sul sacro. Può condurre sia verso fenomenologie sacrali instabili e transitorie, sia verso fenomenologie che, sotto la loro appartenete volatilità, celano tradizioni culturali solidamente radicate. In altre parole, guidati da una capacità interpretativa e da una prospettiva storico-culturale capace di individuare, anche per quanto riguarda i nuovi temi sacri, eventuali dimensioni culturali più profonde cui essi fanno riferimento (i “modelli di significanza ultima” a cui rimandano tali temi), si potrebbero ricercare, anche, elementi culturali e sociali caratterizzati da una sacralità dotata di una radicata forza istituzionale entro la società. Temi sacri apparentemente evanescenti, in questo caso, potrebbero essere promanati o quantomeno legati a nuclei culturali più profondi, di cui essi sarebbero particolari espressioni. Da questa prospettiva, la visione di Luckmann potrebbe essere integrata da una visione storico-culturale, come quella proposta da Cipriani, che insieme si potrebbero comporre in un utile modello concettuale capace di orientare metodologicamente l’osservazione della realtà: a partire da temi che lambiscono la superficie culturale, il percorso di ricerca potrebbe immergersi nella sua profondità per individuare possibili “modelli di significanza ultima” che rappresenterebbero la loro matrice sacra – non necessariamente religiosa in senso tradizionale –, da cui attingerebbero la loro forza. D’altronde, lo stesso Luckmann riconduce tutta una variegata serie di fenomenologie religiose o “quasi-religiose” all’individualismo, che può essere inteso

come l'autentico nucleo sacrale da cui derivano sia i vari temi religiosi moderni, che l'approccio generale al sacro, ovvero lo stile da consumatore e *bricoleur* da lui descritto.

Tuttavia, non si può nemmeno escludere l'esistenza di fenomenologie sacrali piuttosto effimere. Per esempio, se è vero che, come afferma Durkheim, la sacralità caratterizza i simboli identificativi di un gruppo sociale, allora è ipotizzabile che anche i simboli di gruppi non ancora ben strutturati, e forse anche destinati a sciogliersi in un breve arco di tempo, possiedano una loro sacralità riconosciuta e sostenuta dalla "struttura di plausibilità" e dai rituali del gruppo stesso, anche nel caso in cui, tali simboli, siano del tutto originali e svincolati da qualunque tradizione preesistente. Se così fosse, appare necessario tenere presente che le fenomenologie sacrali non hanno tutte la stessa importanza entro una società, ed è chiaro che fenomenologie sacrali che derivano da strutture sociali stabili e di lungo corso possono avere una diffusione ed una istituzionalizzazione, entro una società, molto maggiori di fenomenologie sociali connesse a organizzazioni effimere e transitorie, o addirittura ad esistenze individuali, prive di incidenza sulla realtà sociale. Il fatto che possano esistere fenomenologie sacrali di quest'ultimo tipo, anche se non è da escludersi a priori, è tuttavia una possibilità che lo stesso Luckmann non considera con particolare attenzione. Infatti, egli a più riprese riconosce che la "libertà da consumatore", propria del nuovo soggetto postmoderno, sorta di *bricoleur* del sacro, è limitata dal fatto che la scelta di certi temi è determinata dalle biografie sociali entro la stratificata società contemporanea, per cui a determinate biografie tendono a corrispondere determinati temi sacri. L'individuo, scrive Luckmann, sceglie tra un tema o l'altro guidato dalle preferenze determinate dalla sua biografia sociale: «la scelta si basa sulle preferenze del consumatore, che sono determinate dalla biografia sociale dell'individuo, per cui biografie sociali simili prevedono scelte simili» (Luckmann, 1969, p. 148). Inoltre, per la personale costruzione religiosa «sono socialmente disponibili svariati modelli» (*idem*, p. 139). Appare quindi ragionevole pensare che tali "modelli" e tali "biografie sociali" siano incardinate, in modo piuttosto significativo, entro la struttura socio-culturale. Pertanto, anche se meritano attenzione entrambe le piste che possono essere percorse a partire dall'interpretazione del testo di

Luckmann, quella che parte dalle fenomenologie più superficiali per andare alla ricerca di strutture culturali più profonde, ipotizzando nuclei strutturali del sacro soggiacenti alle più disparate fenomenologie, potrebbe essere sociologicamente più fruttuosa, almeno per una ricerca volta a individuare dimensioni sociologiche più stabili e culturalmente rilevanti. La seconda pista sarebbe, invece, di notevole interesse per uno studio etnografico volto alla descrizione delle dinamiche sociali implicate nella costruzione sociale del sacro.

4.4 La dimensione individuale del consumo sacro e la “implicit religion”

Una delle sfere sociali in cui emerge la dimensione apparentemente più effimera e individuale del sacro, senza peraltro caratterizzare la sfera individuale come una dimensione aliena a determinazioni sociali anche importanti, è quella del consumo, che conviene ora prendere in considerazione.

È soprattutto Russell W. Belk, con Melanie Wallendorf e John F. Sherry, ad inaugurare questa pista di ricerca con *The Sacred and the Profane in Consumer Behavior: Theodicy on the Odyssey* (R.W. Belk, Wallendorf, & Sherry, 1989). In quest'articolo, frutto di una lunga ricerca etnografica sul suolo americano, gli autori sviluppano un *framework* di grande utilità per le ricerche sui consumi e sul sacro. Essi, anzitutto, spiegano che in alcuni comportamenti di consumo si manifesta una fenomenologia analoga a quella propriamente religiosa, nella quale il prodotto sembra essere utilizzato, piuttosto che come puro e semplice mezzo di soddisfacimento di bisogni materiali, come veicolo rituale per accedere a dimensioni trascendenti:

For many contemporary consumers, there are also elements of life with no connection to formal religion that are nonetheless revered, feared, and treated with the utmost respect. Examples include flags, sports stars, national parks, art, automobiles, museums, and collections. Whether we call the reverence for these things religious, contemporary consumers treat them as set apart, extraordinary, or sacred, just as elements of nature are sacred in naturalistic religions and certain icons are sacred to followers of contemporary, organized religions. Although the specific focal objects differ, the same deeply moving, self-

transcending feelings may attend each, and the same revulsion may occur when these objects are not treated with respect. Religion is one, but not the only, context in which the concept of sacred is operant (R.W. Belk et al., 1989, p. 2).

Nel corso di questo lungo articolo, ricco di contenuti, gli studiosi prendono in considerazione vari aspetti del fenomeno. Anzitutto enucleano dodici proprietà del sacro emerse dalla loro rassegna bibliografica; alcune di queste appaiono applicabili sia ad un livello sociale che individuale, altre ad un livello prettamente sociale ed altre ad un livello psicologico:

We present 12 proprieties of sacredness synthesized from the writings of Durkheim, Eliade, and subsequent theorists. Of these, hierophany, kratophany, opposition to the profane, contamination, sacrifice, commitment, objectification, ritual, and mystery all apply in both individual and social treatments of the sacred. Communitas and myth are primarily social concepts, and ecstasy and flow are primarily psychological (R.W. Belk et al., 1989, p. 6).

La loro analisi procede con lo sviluppo di una categorizzazione delle sfere di realtà che appaiono più frequentemente soggette a sacralizzazione:

While anything can potentially become sacred (Acquaviva 1979), sacred status is not distributed randomly across the elements of a culture. Instead, consumers enact the sacred/profane distinction within common domains of experience. Potentially sacred consumer domains, like potentially sacred religious domains, fall into six major categories: places, times, tangible things, intangibles, persons, and experience (R.W. Belk et al., 1989, p. 9).

Gli autori stilano poi una classificazione dei processi di sacralizzazione individuati nella ricerca: «Our data indicate that there are at least seven ways through which an object can become sacralized in contemporary consumer culture: ritual, pilgrimage, quintessence, gift-giving, collecting, inheritance, and external sanction (R.W. Belk et

al., 1989, p. 14). Infine, indicano una serie di metodi per preservare e perpetuare l'avvenuta sacralizzazione:

(...) sacred status may be lost through habituation, forgetting, or encroachment of the profane. To prevent this loss, ongoing efforts are required to maintain sacredness. Four means for maintaining sacredness in consumption that emerged from analysis of our data are separation of the sacred from the profane, performance of sustaining rituals, continuation through inheritance, and tangibilized contamination. For each, there is a related avenue of desacralization that these maintenance activities are designed to prevent (R.W. Belk et al., 1989, p. 21).

L'utilità dell'approfondimento analitico fornito da questo lavoro è evidente, così come l'utilità di un approccio "clinico" allo studio di un fenomeno che, ad un primo sguardo, appare tanto sfuggente ed "irrazionale". La distinzione delle proprietà del sacro in socio-individuali, sociali e psicologiche, appare, anche, utile per arricchire il quadro tipologico delineato, alcuni anni più tardi, da M. T. Evans, che propone di essere più precisi nel distinguere un sacro personale (fonte naturale e soggetto individuale), un sacro civile (fonte naturale e soggetto collettivo), un sacro spirituale (fonte soprannaturale e soggetto individuale), e un sacro religioso (fonte soprannaturale e soggetto collettivo) (Evans, 2003, pp. 40–43).

Il lavoro pionieristico di Belk, Wallendorf e Sherry, apre una pista di ricerca successivamente battuta, in vario modo, da altri studiosi di consumo, che porta ad analizzare la sacralizzazione, per esempio, delle motociclette Harley-Davidson da parte di gruppi di *bikers* (Schouten & McAlexander, 1995), o dei beni di consumo attorno a cui ruota una forte passione coltivata nel tempo libero da "subculture di consumo" (Chalmers & Arthur, 2008), ma anche la sacralità che avvolge, come un'aura, *brand* come Apple e Macintosh (R.W. Belk & Tumbat, 2005; A. M. J. Muniz & Schau, 2005).

A livello teorico, quest'approccio al sacro sembra potersi ricondurre al campo di studio della *implicit religion*, categoria sorta dal dibattito condotto negli anni '60 e '70 intorno a concetti che hanno a che fare con la dimensione secolare della religiosità

(come la *civic religion*, la *civil religion* e la *invisible religion*) e basata sul presupposto che esista una dimensione religiosa, antropologicamente fondata, per la quale tutti possiedono, perlomeno, uno o più valori ultimi in cui credono (fosse anche il Sé), l'attaccamento ai quali (*commitment*) assume un carattere "religioso" (Christiano, Swatos, & Kivisto, 2002, p. 55). Il concetto di *implicit religion* è stato sviluppato da Edward Bailey (Bailey, 1997), che ha fondato, inoltre, una rivista omonima ed un centro di ricerca sull'argomento. Il concetto di *implicit religion* è associabile alla definizione di fede come "ultimate concerns", o valori ultimi, elaborata dal teologo protestante tedesco Paul Tillich (1886-1975), nonché all'approccio del sociologo italiano Arnaldo Nesti, rivolto allo studio del "religioso implicito", inteso come nucleo di valori che plasmano e danno senso alla vita quotidiana degli individui, a cui si appoggerebbe anche la religione di chiesa (Nesti, 1985).

Il concetto di *implicit religion* può avere per Bailey almeno tre definizioni non esclusive: "commitment(s)", "integrating foci" e "intensive concerns with extensive effects" (Christiano et al., 2002, p. 55). "Commitment" indica forte attaccamento e devozione per alcuni oggetti, luoghi, persone, attività o altro; "integrating foci" si riferisce alla funzione integrativa della religione, ossia alla sua capacità di dare senso ed ordine all'esperienza, sottintendendo inoltre nell'uso del plurale "foci" che le fonti integrative possono essere molteplici a seconda del contesto. L'ultima definizione, "intensive concerns with extensive effects", rappresenta in un certo senso l'unione delle prime due. Così come l'approccio di Luckmann alla *invisible religion*, anche quest'ultima prospettiva è utile per focalizzare la religiosità quotidiana ed extrareligiosa:

(...) this approach stands at least apart from, if not over against, and "counterbalances the tendency to equate 'religion' with specialized institutions, with articulated beliefs, and with that which is consciously willed (or specifically intended)". Yet this should not be taken to mean that implicit religion is somehow only an inner disposition of individuals. Implicit religions can work at the macrolevel, and one might see both civil religion in the United States (...) and civic religion in Britain as macromanifestations of implicit religion. Macromanifestation need not be identified with the political, however. There is an

implicit religion surrounding Elvis Presley that is generally apolitical and transcends national boundaries. People in England, for example, have “shrine rooms” to Elvis; pilgrims come from all over the world to Elvis’s Tennessee home, Graceland (a name itself pregnant with religious significance) (...). Sports can have an implicitly religious character. [...]. Bayley’s approach (...) wants to know what issues are important to people, what makes them happy, what gives them joy, what people think is really wrong or disgusting behaviour, and so on. [...] To seek how people come to commit, to value, to adore, to hate, to celebrate, to grieve (...) is to seek the rough ground out of which religions arise and to which religions are called to speak at all times and in all places (Christiano et al., 2002, pp. 55–56).

Così come l’approccio di Luckmann e di Geertz, anche quello della *implicit religion* rimanda, fondamentalmente, ai valori centrali, ai “significati ultimi”, indiscutibili che, in quanto opzioni culturali fondamentali, sono in qualche modo caratterizzati da un fondamento metafisico inverificabile. Tali valori, variamente espressi nella cultura immateriale come in quella materiale, permettono, in ultima analisi, di orientare l’esistenza e condurre una vita dotata di senso.

4.5 Sacro, autorità e potere

Sacro e potere appaiono fenomeni strettamente correlati. Come già evidenziato da alcuni resoconti risalenti ai primi antropologi, tra le tribù polinesiane e melanesiane il *mana* era considerato, appunto, una potenza, soprannaturale e sommamente efficace (Codrington, 1891; Mauss, 2001; Williams, 1844, p. 59).

Marcel Mauss, che nel libro *Teoria Generale della Magia* individua nel *mana* l’idea originaria alla base tanto della magia quanto del sacro (Mauss, 2001, p. 146), scrive: «mana is power, *par excellence*, the genuine effectiveness of things which corroborates their practical actions without annihilating them» (*idem*, p. 137).

Il *mana* può essere posseduto sia da esseri spirituali, che da oggetti dotati di poteri magici oppure da esseri umani. La relazione tra questa forza soprannaturale ed il potere umano “terreno”, s’intuisce dal fatto che la forza di alcuni tabù, come quello relativo

alla proprietà, sarebbe correlato al *mana* di chi lo impone: «The importance and inviolability of property taboos depend on the mana of the individual who imposes them» (*idem*, p. 134). Ancora, Mauss scrive:

(...) the magic value of persons or things results from the relative position they occupy within society or in relation to society. The two separate notions of magical virtue and social position coincide in so far as one depends on the other. Basically in magic it is always a matter of the respective values recognized by society. [...] The reason why we like Hewitt's phrase 'magic potency', which he uses to describe mana and orenda, is because it brings out precisely the presence of a kind of magical potential, and it is, in fact, exactly the idea we have been describing. What we call the relative position or respective value of things could also be called a difference in potential, since it is due to such differences that they are able to affects one another. It is not enough to say that the quality of mana is attributed to certain things because of the relative position they hold in society. We must add that the idea of mana is none another than the idea of these relative values and the idea of this differences in potential. [...] we hold that magic, along with religion, has to deal with sentiments. (...) that magic, like religion (...) is a game, involving 'value judgments', expressive aphorisms which attribute different qualities to different objects entering the system. [...] They are the expression of social sentiments (...). (...) kind of category of collective thinking which is the foundation for our judgments and which imposes a classification on things, separating some, bringing together others, establishing lines of influence or boundaries of isolation (Mauss, 2001, pp. 148–149).

Il *mana*, dunque, secondo Mauss, è originato dal riconoscimento sociale di un valore e di un "potenziale" diverso alle cose ed alle persone che occupano una diversa posizione nella struttura classificatoria che rappresenta l'organizzazione della cultura. Quest'organizzazione di posizioni, o status, marcati da un diverso valore sociale relativo, caratterizza anche l'organizzazione dei ruoli nella struttura sociale. Se è vero, dunque, che ad essere sacri sono anzitutto i valori centrali attorno ai quali si struttura una collettività, allora, come si è già accennato, è verosimile che tali valori siano collocati al vertice dell'organizzazione delle categorie che fanno da cornice simbolica alla concreta

gerarchia sociale, così come è verosimile che da essi discenda la sacralizzazione e quindi la legittimazione dei diversi status propri dello specifico ordine sociale in questione. In altri termini, se si considera il sacro come il nucleo valoriale da cui s'irradia un complesso universo simbolico, allora può essere vero che, come scrivono Berger e Luckmann: «l'universo simbolico organizza e quindi legittima i ruoli, le priorità e i procedimenti operativi della vita comune ponendoli *sub specie universi*, cioè nel contesto della struttura di riferimento più generale che si possa immaginare» (Berger & Luckmann, 1969, p. 141).

Quanto vale per l'universo simbolico, vale anche per una cultura *tout court*, intesa, seguendo l'approccio di Luckmann e Geertz, come una visione del mondo fondata su alcuni principi sacri. Allo stesso modo, può valere anche per le singole istituzioni sociali. Per esempio, si può pensare ad uno Stato ed alla sacralità del ruolo presidenziale, che appare simbolicamente vicino ai principi costituzionali su cui lo Stato si fonda. Legittimità, riconoscimento e potere sono senz'altro attribuiti a questo ruolo in grado maggiore rispetto a quanto avviene nel caso del ruolo di un semplice funzionario governativo. Portando l'esempio del Presidente di uno Stato al suo caso limite, si potrebbe arrivare ai re divinizzati, come gli antichi faraoni egizi. Allo stesso modo, si può pensare ad un qualunque tipo di organizzazione sociale, in cui al variare del grado gerarchico varia la vicinanza simbolica al principio d'ordine, ovvero la vicinanza al nucleo sacrale che rappresenta ad un tempo la *raison d'être* dell'istituzione, la fonte di legittimazione dei ruoli e della loro organizzazione, nonché quella del riconoscimento simbolico (onore sociale) e del potere relativo. Così, le ramificazioni del sacro informerebbero, in gradi diversi, la struttura sociale delle istituzioni. Con questo non s'intende ridurre il tema del potere a quello della sua legittimazione, ossia al potere che potremmo definire simbolico. Il potere segue strade non sempre legittime o non sempre pubblicamente riconoscibili come tali. Talvolta, può essere in conflitto con la struttura simbolica legittimante, oppure usarla unicamente come strategia retorica per legittimarsi, sebbene essa non rispecchi davvero i suoi valori guida, oppure agire per la sua trasformazione in una forma più consona alle sue specifiche intenzioni; ma nei casi ideali, la struttura

simbolica di natura sacrale, da un lato, e quella sociale, dall'altro, sono omologhe, pur restando relativamente distinte e potendosi dunque rapportare dialetticamente in una varietà di forme. È verosimile, quindi, che i valori dominanti che caratterizzano le singole istituzioni sociali, i fini istituzionali che da essi discendono ed i ruoli, anche di potere, che essi legittimano, così come anche le più generali mete culturali ed i valori culturali fondamentali da cui discendono, siano socialmente sacri. Allo stesso modo, appare verosimile che il sacro sia distribuito lungo la struttura sociale secondo la posizione relativa degli status riguardo a tali valori e fini. D'altronde, sono proprio questi valori a fondare l'ordine sociale che si articola attorno ad essi, a garantire la legittimità di quell'ordine e del potere che lo regge, il quale, da parte sua, ha l'interesse e le risorse per stimolarne la riproduzione; tale ordine dà significato alle azioni svolte seguendone gli schemi, azioni che, senza quella cornice simbolica, sarebbero prive dei punti di riferimento necessari ad orientarle, ed apparirebbero, agli attori, del tutto inutili, insensate o anche folli. Data l'importanza sociale di tali valori e la conseguente necessità di riaffermarli e di difenderli, è pertanto verosimile che essi siano sacralizzati.

Come già detto, non va dimenticato che il grado di prestigio sociale non necessariamente riflette un equivalente grado di potere, non fosse altro che per la varietà delle forme di potere esistenti. Ma il prestigio sociale che deriva dalla vicinanza ai valori sociali centrali si accompagna quanto meno al potere simbolico, che, scrive Pierre Bourdieu in *Meditazioni Pascaliane*, è «(...) un potere sugli altri che trae la sua esistenza dagli altri, dal loro sguardo, dalla loro percezione e dalla loro valutazione» (Bourdieu, 1998, p. 253), e comporta dunque il riconoscimento sociale. Si tratta di un riconoscimento reso possibile, secondo Bourdieu, dall'esistenza di un *habitus* che fornisce idonei schemi di percezione e di valutazione, oppure, si potrebbe anche dire, dall'interiorizzazione dei principi sacri che permettono di riconoscere il sacro laddove esso si trova. Questo riconoscimento non è senza effetti di potere:

Essere conosciuti e riconosciuti significa anche detenere il potere di riconoscere, di consacrare, di dire, con successo, ciò che merita di essere conosciuto e riconosciuto e, più generalmente, di dire ciò che è, o meglio, cosa ne è di ciò che è, cosa occorra pensarne,

attraverso un dire (o un predire) performativo capace di far essere il detto conformemente al dire (...) (Bourdieu, 1998, p. 254).

In un altro passo, Bourdieu parla dei riti d'investitura mediante cui un'autorità riconosciuta "consacra" il passaggio di status. In questo caso, l'autorità, che rappresenta l'istituzione, consacra il passaggio di status; ma per consacrare deve essere essa stessa sacra, come si diceva. Inoltre, il passaggio di status è, in linea di massima, di tipo gerarchicamente progressivo. Infine, tale consacrazione conferisce significato alla vita individuale. Ritornano, perciò, molti degli elementi che si sono finora fatti emergere dall'analisi della letteratura.

I riti di istituzione offrono un'immagine ingrandita, particolarmente visibile, dell'effetto dell'istituzione, essere arbitrario che ha il potere di sottrarre all'arbitrio, di conferire la ragion d'essere tra le ragioni d'essere, quella costituita dall'affermazione che un essere contingente, vulnerabile alla malattia, all'infermità e alla morte, è degno della dignità trascendentale e immortale, come l'ordine sociale, che gli è impartita. E gli atti di nomina, dai più triviali dell'ordine burocratico ordinario (...) sino ai più solenni (...) portano, al termine di una sorta di regressione all'infinito, sino a quella sorta di realizzazione di Dio in terra che è lo Stato, il quale garantisce, in ultima istanza, la serie infinita degli atti d'autorità che certificano per delega la validità dei certificati d'esistenza legittima (come malato, invalido, libero docente o curato). E la sociologia si compie così in una sorta di teologia dell'ultima istanza: investito, come il tribunale di Kafka, di un potere assoluto di veridizione e di una percezione creatrice, lo stato (...) fa esistere nominando, e distinguendo. Durkheim non era poi tanto ingenuo quanto si vorrebbe far credere quando diceva, come avrebbe potuto fare Kafka, che "la società è Dio" (Bourdieu, 1998, p. 257).

In questi passi di Bourdieu si possono ritrovare non solo i temi dell'autorità, legittima e legittimante, e del senso esistenziale creato dal sacro, ma anche il concetto di carisma e di carisma d'ufficio, in larga misura presente nel concetto di potere simbolico e proprio dell'autorità istituzionale consacrante.

4.5.1 *Carisma*

“Carisma” è un concetto religioso sviluppato in chiave sociologica da Max Weber (Abbruzzese, 2001), che fa riferimento al sacro inteso come forza attiva nelle vicende umane (B. S. Turner, 2001). Weber definisce il carisma come: «(...) a certain quality of an individual personality by virtue of which he is set apart from ordinary men and treated as endowed with supernatural, superhuman, or at least specifically exceptional powers or qualities» (Weber, cit. in Abbruzzese, 2001, p. 1654).

Le qualità straordinarie del *leader* e la sua capacità d'innovazione in periodi di transizione sociale, sono caratteristiche fondamentali del concetto di carisma di Weber: il *leader* carismatico è nientemeno che “l'uomo di Dio” o della provvidenza, in senso non necessariamente religioso, attorno a cui si riunisce una comunità di “fedeli” che si aspetta di essere guidata verso la “salvezza” collettiva (Abbruzzese, 2001).

Edward Shils riprende il concetto weberiano di “routinizzazione del carisma”, secondo cui il carisma personale del *leader*, se vuole dare origine ad un'organizzazione sociale che sia in grado di sopravvivere alla sua morte, deve trasformarsi in una struttura istituzionale indipendente da qualunque dote strettamente personale. Il carisma si fa così *routine*, istituzione, regola, perdendo gran parte del suo carattere straordinario. È questo, ad esempio, il caso degli ordini religiosi che sono andati strutturandosi a partire dal carisma di un singolo individuo dalle caratteristiche del tutto al di fuori dall'ordinario, come l'Ordine Francescano da San Francesco d'Assisi, e così via.

Shils riprende tale concetto, ma ne amplia l'applicazione ben oltre i confini delle istituzioni strettamente religiose. Egli osserva, infatti, come la funzione d'ordine sia un bisogno umano che trova soddisfazione attraverso la sacralizzazione di alcune istituzioni centrali per l'ordine sociale stesso: «(...) the charismatic propensity is a function of the need of order» (Shils, 1965, p. 203). Tale sacralizzazione, che egli chiama *charisma*, è tipica dunque non solo di alcune istituzioni religiose, ma anche di quelle secolari, esattamente come nel caso delle istituzioni citate da Bourdieu.

Per citare ancora qualcuno tra i numerosi studiosi che hanno affrontato l'argomento, Philip Smith sottolinea il lato culturale del carisma. Per Smith, ci sarebbero alcune

strutture culturali specifiche e autonome che svolgerebbero la funzione di rendere plausibile e sostenere il legame morale tra *leader* e seguaci. Queste strutture culturali sarebbero sistemi di significato, organizzati da un codice binario, nei quali si articolerebbe l'opposizione tra il sacro ed il male, e che starebbero alla base di narrazioni capaci di organizzare gli eventi entro un *frame* caratterizzato dalla dimensione della salvezza, permettendo di definire socialmente, per esempio, le situazioni sociali caratterizzate dalla presenza di un *leader* carismatico da quelle che riguardano un semplice deviante (P. Smith, 2000). I simboli del male hanno un ruolo molto importante, scrive Smith, in quanto i *leader* carismatici appaiono esattamente come coloro che sono in grado di “salvare dal male”.

Alcuni aspetti della psicologia sociale del carisma erano già stati messi in luce da Sigmund Freud nei primi anni '20, nel saggio *Psicologia Collettiva e Analisi dell'Io* (Freud, 1995). In questo testo, lo psicoanalista viennese, riprendendo i problemi trattati da Gustave Le Bon in *Psicologia delle Folle*, analizza ed evidenzia i caratteristici processi di simbiosi psichica che avverrebbero tra gli individui e la folla, da un lato, ed i capi carismatici, dall'altro. Il capo carismatico, osserva lo psicanalista, appare caratterizzato da un narcisismo seducente che stimola l'identificazione dei seguaci, che vedendo in lui la personificazione del loro ideale, ossia di ciò che desiderano essere, vi proiettano la loro istanza psichica relativa, chiamata “Ideale dell'Io”, alienandola da sé. In questo modo il *leader* stesso viene idealizzato e s'instaura con lui un rapporto di dipendenza. Allo stesso tempo, questo processo spiega anche la coesione sociale del gruppo unificato nella comune adorazione del capo:

(...) la massa ricorda lo stato ipnotico per la natura degli istinti che ne assicurano la coesione e per la sostituzione dell'oggetto [il *leader*, ndr] all'ideale dell'Io (...) a questi aspetti caratteristici si aggiunge l'identificazione di ciascun individuo con tutti gli altri, identificazione che, in un primo momento, è stata resa possibile dallo stesso atteggiamento nei confronti dell'oggetto (...) (Freud, 1995, pp. 1184–1185).

Oggi il tema del carisma appare molto studiato soprattutto nell'ambito della "psicologia della *leadership*", che mostra come i *leader* carismatici creino un rapporto quasi religioso con i loro seguaci e sembrano possedere caratteristiche di tipo quasi-messianico: ad esempio, scrive Roger Eatwell, essi hanno una missione, creano una gerarchia simbiotica, propongono una visione manichea del mondo ed hanno una magnetica presenza personale (Eatwell, 2006). Keith Grint, nota che la separazione tra *leader* e seguaci ricorda la separatezza caratteristica delle cose sacre, si può notare talvolta la presenza di aspetti di tipo sacrificale, ed il potere del *leader* di mettere a tacere l'ansia e la resistenza dei seguaci sembra analogo alla potenza propria delle cose sacre (Grint, 2010). Altri studi cercano di individuare i tratti psicologici elementari che caratterizzerebbero la personalità del *leader* carismatico (tra i quali, spesso, compare il narcisismo già notato da Freud) e che rappresentano le condizioni del loro riconoscimento sociale.

4.5.2 Religioni politiche

Un gruppo specifico di fenomenologie sociali del sacro, strettamente correlate con il potere e con il carisma, sono raccolte sotto il nome di "religioni politiche". Con questo termine si indicano organizzazioni politiche caratterizzate da un apparato simbolico e rituale affine a quello religioso (Rivière, 1998; Voegelin, 1986), e da una struttura ideologica forte, che non solo si pone come cornice di senso per larga parte della vita individuale e sociale, ma giunge anche a promettere la redenzione dell'umanità (Aron, 1946). Emilio Gentile, ne offre la seguente definizione:

(...) the sacralisation of an ideology and an integralist political movement that deifies the mythical secular entity; it does not accept coexistence with other ideologies and political movements, and sanctifies violence as a legitimate weapon in the battle against enemies of the faith and as the instrument of regeneration; it denies the autonomy of the individual and stresses the primacy of the community; it imposes a political cult and enforces obligatory observance of its commandments; toward traditional religion it adopts either a hostile attitude or attempts to establish a symbiotic relationship with it, in the sense that the political religion aims to incorporate the traditional religion into its own system of beliefs

and myths, while designating to it a subordinate and auxiliary function (Gentile, 2000, p. 25).

I movimenti totalitari occidentali del XX secolo sono uno dei focus specifici delle ricerche sulle religioni politiche (Aron, 1944, 1946; Gentile, 2000, 2001a, 2001b; Voegelin, 1986), tuttavia si possono scoprire almeno alcune tracce di sacro nella vita politica di tutte le regioni del mondo e lungo tutta la storia. La sacralizzazione del potere politico, infatti, è rintracciabile fin dall'antichità ed è individuabile con chiarezza nelle società tradizionali, tanto che è sufficiente aprire un libro di storia per cogliere con evidenza come religione e politica abbiano sempre avuto strette e complesse relazioni (Filoramo, 2009; B. S. Turner, 2013). La sacralizzazione del potere politico, in cui la sacralità deriva dall'identificazione tra Dio e sovrano, come nel caso dei faraoni, o dalla consacrazione papale, come nel caso delle monarchie cristiane, non va confusa tuttavia con la sacralizzazione della politica che, come scrive Gentile, è un fenomeno moderno storicamente successivo alla conquista di una certa autonomia da parte del potere secolare rispetto al potere religioso, e che, sempre secondo lo studioso italiano, possiede i seguenti tratti:

- (a) Consecrates the primacy of a collective secular entity, placing it at the centre of a system of beliefs and myths that define the meaning and ultimate goals of social existence, and proscribes the principles that define good and evil.
- (b) Incorporates this conception into a code of ethical and social commandments which bind the individual to the sacralised entity, compelling the same individual to loyalty and dedication to it.
- (c) Considers its members an elect community and interprets political action as a messianic function aiming toward the fulfillment of a mission.
- (d) Develops a political liturgy in order to worship the sacralised collective entity by way of an institutionalised cult and figures representing it, and through the mystical and symbolic portrayal of a sacred history, periodically relived through the ritual evocations performed by the community of the elect (Gentile, 2000, p. 22).

Anche Giovanni Filoramo, in *Il Sacro e il Potere* (Filoramo, 2009), affronta il problema dei rapporti tra potere politico e potere religioso da un punto di vista storico, proponendo un modello concettuale tripartito composto da religione, sacro e politica. In particolare nel capitolo settimo, intitolato “Le rotture della modernità”, Filoramo analizza il rapporto intercorrente tra sacro e potere in rapporto all’istituzione dello Stato moderno, inteso come particolare forma di governo che va alla ricerca di una legittimazione indipendente dal potere religioso. Nel corso della storia, spiega Filoramo, il potere politico ha sempre cercato nel sacro una fonte di legittimazione meta-umana, una *auctoritas* umanamente incontestabile che legittimasse la sua concreta *potestas*. Il sacro, preesistente alla dimensione organizzata della religione, fonda dunque il potere, mentre la religione può avere la funzione di legittimarlo, qualora venga riconosciuta come autorità mediatrice ed “amministratrice” del sacro (*idem*, pp. 5–6): «Entrambi i poteri infatti, religioso e politico, dipendono dal sacro; quanto alla loro relazione (...) essa varierà a seconda del modo in cui religione e politica gestiscono il loro rapporto con la fonte del sacro» (*idem*, p. 6).

La politica, scrive Filoramo, ha comunque sempre a che fare con il sacro, sia che lo usi come sua fonte di legittimazione mediante l’intercessione della religione, sia che tenti di emarginare la religione escludendola dalla sfera pubblica, secolarizzandosi. Una volta secolarizzata, difatti, la politica deve pur sempre attingere ad altre fonti di legittimazione, e quindi a nuove forme di sacro.

Tra gli studiosi che si sono occupati del tema delle religioni politiche possiamo ancora citare Raymond Aron, che in *L’avvenire delle Religioni Secolari* (1944), esprime l’idea secondo cui alcune formazioni politiche particolarmente pervasive quali i regimi totalitari, come quello comunista e nazista, possono essere considerate come forme sostitutive della fede religiosa. Le religioni secolari sarebbero in grado, infatti, di fornire un senso globale alla vita, proprio come le religioni tradizionali, ma la fonte della salvezza si potrebbe ritrovare, in questo caso, più che in una dimensione trascendente la vita terrena, in un ordine sociale da realizzare nel mondo secolare. Questo obiettivo

può così diventare il valore supremo in base a cui distinguere il bene dal male, e alla cui realizzazione tutto può essere sacrificato (Aron, 1944).

In relazione alle religioni politiche si può fare ancora un cenno a Sigmund Freud, che nel già citato saggio del 1921 scrive: «Un'altra formazione collettiva prenda il posto della comunità religiosa (e questo sembra il caso del partito comunista), e la si vedrà subito manifestare, nei confronti di coloro che ne saranno rimasti al di fuori, la stessa intolleranza che caratterizzava le lotte religiose (Freud, 1995, p. 1157).

Anche lo psicanalista Christopher Bollas, nonostante non si sia occupato di religioni politiche, nota che alcuni ideali, anche politici, sono caratterizzati da un'aura di sacralità. Si tratta degli ideali che portano con sé la promessa di una desiderata trasformazione della propria esistenza. Bollas chiama *transformational object* questi oggetti psichici, e considera gli oggetti reali su cui viene proiettato tale carattere come stimoli capaci di evocare l'oggetto materno, così come era stato sperimentato nelle primissime fasi della vita, ovvero proprio come oggetto trasformatore. Durante la vita adulta, tale oggetto psichico continua ad essere ricercato, e può essere ritrovato, appunto, sotto forma di ideale politico, come pure in altre forme (Bollas, 1979).

Gli studi sulle religioni politiche fanno luce su una fenomenologia ibrida in cui sacro, politica e religione tradizionale si compongono in molteplici combinazioni. Ma le religioni politiche rappresentano, anche, dei casi specifici che, pur con alcune connotazioni caratteristiche, rimandano a tratti più generali del sacro: il potere carismatico, la funzione di legittimazione dell'ordine sociale e del potere in esso inscritto, il conferimento di senso all'esistenza individuale e la funzione coesiva dei rituali, sono, infatti, caratteri comuni alle più svariate fenomenologie sacrali, le cui fonti possono essere ritrovate sia nelle specifiche istituzioni religiose sia in quelle politiche, ma anche nella più generale visione del mondo, o cultura, di una società.

4.6 Cultura e religione

Non tutti i pensatori dell'Ottocento erano ostili alla religione tradizionale, anzi. François-René de Chateaubriand, al contrario di Rousseau, in *Genio Del Cristianesimo*

(1802) mira a valorizzare la fede religiosa tradizionale, ritenuta l'unica risposta possibile al problema dell'ordine sociale. De Chateaubriand, insieme a Joseph-Marie de Maistre (1753-1821) ed a Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald (1754-1840), è tra i *maitre à penser* della "controrivoluzione filosofica" francese, che attribuiva "i mali" della Rivoluzione del 1789 alla propaganda antireligiosa illuminista. I reazionari propugnano un ritorno all'autorità tradizionale ed alla religione cristiana, intesa come insostituibile fonte d'ordine e coesione sociale, nonché, più in generale, come sorgente originaria di tutte le idee fondamentali dell'umanità (Filoramo, 1997). *Genio del Cristianesimo* è una delle opere apologetiche più rappresentative di questa corrente:

Questo mondo era stato sedotto con dirgli essere il cristianesimo un culto nato dal seno delle barbarie, irragionevole ne' suoi dommi, ridicolo nelle sue cerimonie (...) il quale non avea fatto altro mai che versare sangue (...). (...) all'incontro (...) [al contrario, ndr] la religione cristiana è la più antica, la più umana, la più favorevole alla libertà, alle arti ed alle lettere (...) che il mondo moderno a lei va debitore di tutto, dall'agricoltura fino alle scienze astratte (de Chateaubriand, 1854, p. 100).

Secondo Filoramo, la religione acquista con questi autori un fondamentale valore cognitivo (Filoramo, 1997): essa viene considerata non solo un fattore di coesione sociale e morale, ma anche la matrice originaria di ogni forma di cultura. Il valore cognitivo della religione come origine genetica di ogni fenomeno culturale viene sottolineato successivamente, per esempio, anche da Durkheim, sia pure da tutt'altra prospettiva e con altri intenti:

(...) abbiamo stabilito nel corso dell'analisi che le categorie fondamentali del pensiero, e di conseguenza, della scienza, hanno origini religiose. Abbiamo visto che lo stesso vale per la magia e, di conseguenza, per le diverse tecniche che ne sono derivate. [...] Si può quindi dire, riassumendo, che quasi tutte le grandi istituzioni sociali sono sorte dalla religione (Durkheim, 2005, pp. 482-483).

Queste prospettive, oltre al loro interesse storico e culturale, meritano di essere citate anche perché rappresentano un particolare approccio alla religione, in cui essa viene considerata più dal punto di vista culturale che da quello morale-solidaristico. Tuttavia, anche assumendo una prospettiva culturale sulla religione, si ritorna ancora, per questa via, alla coesione sociale: la creazione simbolica della realtà e la condivisione sociale di una visione del mondo, infatti, sono indispensabili ad unire un insieme di individui in una società organizzata. Per esempio, il già citato antropologo culturale Clifford Geertz ha posto l'accento sull'importanza dei simboli religiosi entro una cultura; si tratta di simboli che sintetizzano, anche esteticamente, la dimensione morale, o *ethos*, e la dimensione cognitiva di una cultura, o *world-view*, facendo apparire naturale, e così stabilizzando, quanto è frutto della creatività culturale, ovvero della costruzione sociale della realtà (Geertz, 1957).

L'importante ruolo simbolico svolto dai sistemi religiosi, o “universi simbolici”, ritorna anche in Berger e Luckmann, che ne riconoscono l'importanza non solo per la coesione sociale – in quanto integrano e legittimano tutti i settori dell'ordine istituzionale – ma anche per la stabilizzazione dell'esperienza individuale (Berger & Luckmann, 1969, p. 139), in quanto capaci di dare senso ad ogni aspetto della vita, anche a quelle situazioni marginali che si distaccano pericolosamente dalla realtà della vita quotidiana (la morte e il mondo onirico, ad esempio), salvaguardando la tenuta della realtà della vita quotidiana e così proteggendo dall'angoscia dell'insignificanza:

Questa integrazione delle realtà delle situazioni marginali è molto importante, perché queste situazioni costituiscono la minaccia più grave all'esistenza scontata e abitudinaria dell'uomo. [...] C'è un pensiero sempre pronto a insinuarsi, il pensiero “insano” per eccellenza, che forse la realtà sgargiante della vita di tutti i giorni è solo un'illusione, destinata da un momento all'altro a essere inghiottita dagli incubi spaventosi dell'altra realtà, quella notturna. Simili pensieri di pazzia e terrore vengono contenuti disponendo tutte le realtà concepibili in ordine entro lo stesso universo simbolico che abbraccia anche la realtà di tutti i giorni; vale a dire che le realtà vengono disposte in un ordine tale che quest'ultima

conserva il proprio carattere di realtà dominante, definitiva (se si vuole, “più reale”) (Berger & Luckmann, 1969, pp. 139–140).

Il complesso sistema simbolico che è la cultura, ed il sistema religioso, inteso come particolare espressione di quest’ultima, appaiono dunque, in questi autori, come il risultato di una costruzione sociale che permette di dare ordine e stabilità alla realtà, rendendola “quasi-naturale” – per usare un termine del filosofo Max Scheler – fornendo criteri di valutazione morale e rendendola prevedibile, assicurando così dal timore dell’ignoto e permettendo l’azione sociale. L’ordine simbolico della cultura, allora, appare essere un livello d’importanza strategica per la comprensione del sacro, dal momento che da quel luogo si diparte, da un lato, la via che conduce alla dimensione della religione come universo simbolico, e dall’altro, quella che conduce alla realtà emotiva ed esistenziale del singolo individuo inserito in una società, ed infine, quella che conduce alla coesione sociale. D’altra parte, ciò è persino tautologico, se si considera la realtà, con tutti i suoi prodotti culturali ed istituzionali, come il risultato di un lungo e continuo lavoro di costruzione sociale. Non di meno, è di fondamentale importanza.

4.7 Sacro e religioso

George Simmel, in *Die Religion* (1906), opera un’interessante distinzione tra religiosità e religione. Uno dei concetti fondamentali del pensiero di Simmel è quello di “forme”, che in questo testo definisce come:

(...) categorie che imprimono forma, ciascuna delle quali secondo il proprio motivo dà significato ad un intero mondo, con leggi proprie, e definito in sé in base ad un impulso fondamentale unitario (...). E tutti questi mondi sono fatti dello stesso materiale, degli ultimi elementi universali che a seconda della corrente nella quale lo spirito li indirizza e li sintetizza diventano artistici, pratici o teoretici (Simmel, 2003, p. 109).

Si tratta di un concetto che richiama, per certi versi, quello di realtà multiple, elaborato da Alfred Schutz:

(...) anche la cosiddetta “realtà” [è, ndr] come una di quelle forme nelle quali ordiniamo i contenuti dati – gli stessi che potremmo disporre anche in modo artistico o religioso, scientifico o ludico. [...] La realtà non è assolutamente il mondo per eccellenza, bensì soltanto un mondo, accanto al quale si pongono il mondo dell’arte come anche quello della religione (...) (Simmel, 2003, pp. 109–110).

È in base a questo concetto che Simmel può distinguere tra “religiosità” e “religione”. La religiosità viene intesa come una particolare disposizione dell’animo umano, forma psichica che conferisce particolare tonalità religiosa ai contenuti più diversi (Simmel, 2003, p.113). Ad esempio, l’idea di patria può essere messa in forma religiosa, diventando così oggetto di culto, o in forme diverse, profane, ed essere vissuta diversamente. La religione, invece, viene intesa da Simmel come il prodotto culturale derivato dalla composizione dei contenuti messi in forma religiosa (*idem*, pp. 114–117).

Secondo Simmel, esistono alcuni temi religiosi tipici, come quelli che riguardano il legame con il gruppo sociale, con l’ambiente naturale e con il destino, ovvero il futuro (cfr. Colozzi, 1999), ma la principale sorgente dei contenuti messi in forma religiosa è il gruppo sociale. Ad esempio, la fede in Dio, il senso di dipendenza che caratterizza il rapporto con esso e l’unità totalizzante che esso rappresenta, sono contenuti che hanno origine sociale. Il senso di dipendenza, infatti, è lo stesso che il figlio prova verso il proprio padre, o il soldato verso il proprio esercito; la fede in Dio, d’altra parte, rispetta la fiducia verso i propri simili, mentre l’idea dell’unità di Dio, deriva dalla percezione dell’unità sociale. Secondo Simmel, la vita sociale, in generale, è percepita con tonalità religiose (cfr. Colozzi, 1999, pp. 34–37).

Del pensiero di Simmel, è soprattutto il concetto neokantiano di forma ad avere un certo interesse, in quanto, liberamente inteso, è adatto a concettualizzare il sacro (invece della religione, in questa sede), come una specifica forma dotata di proprie caratteristiche, che può applicarsi a diversi contenuti. In tal modo, ispirandosi al pensiero del sociologo tedesco e considerando “il senso del sacro” al posto della religiosità, si può scindere analiticamente, da un lato, il sacro come qualità relativamente indifferenziata ed astratta, e dall’altro, il contenuto a cui tale qualità può applicarsi o disapplicarsi, nei

casi di consacrazione o di sconsacrazione. Ecco allora che, grazie alla distinzione analitica tra “forma” e “contenuto”, che rende teoreticamente indipendenti sacro e contenuti sacri, assume chiarezza concettuale anche la distinzione tra sacro e religioso, giacché, come scrive Demerath: «Surely there are religious phenomena that have lost their power and are no longer sacred. Just as surely there are sacred entities and symbols that have a compelling power without being religious» (Demerath, 2000, p. 3).

Tale “religiosità” o disposizione al sacro potrebbe essere antropologicamente fondata e differenziarsi culturalmente attraverso la sua applicazione a specifici contenuti, oppure, assumendo un punto di vista semiotico, il sacro potrebbe essere concettualizzato come un particolare codice culturale che, pur senza escludere una generale base antropologica, avrebbe un carattere culturalmente specifico *ab origine*, almeno in alcuni suoi aspetti. Si tratta chiaramente di idee tutte da esplorare. Quel che è certo, è che il sacro appare come una proprietà distinta dai contenuti cui si applica, una qualità capace di “migrare” da un oggetto culturale all’altro, sacralizzando quello su cui si trasferisce e sconsacrando quello da cui diparte. Possiede dunque una certa “mobilità culturale”, tanto che potrebbe essere interessante analizzarne il percorso “biografico”, entro una cultura, con un approccio diacronico analogo a quello suggerito da Igor Kopytoff in *The Biography of Things*, appunto in riferimento ai percorsi di sacralizzazione e dissacrazione degli oggetti (Kopytoff, 1986).

4.8 Il sacro per Durkheim

Venendo ora al fondatore dell’*Année Sociologique*, Émile Durkheim, egli in *Le Forme Elementari della Vita Religiosa* (1912) effettua una sintesi delle scoperte antropologiche e sociologiche relative ai fenomeni religiosi, in cui confluiscono anche i risultati dei precedenti lavori di Hubert e Mauss. Tale opera risulta, come spiega Enzo Pace nella prefazione a *Per una Definizione dei Fenomeni Religiosi* (testo precedente a *Le Forme Elementari*) da una progressiva evoluzione del suo pensiero.

Già nella stesura del libro *Il Suicidio*, Durkheim si imbatte nella religione come in uno dei fattori predittivi la propensione a questo gesto estremo; nel 1898 pubblica poi,

sull'*Année Sociologique*, un articolo sul tema dell'incesto (*La Prohibition de l'Inceste et ses Origines*) e nel 1898, appunto, l'articolo *De la Definition des Phenomenes Religieux* (Pace, 2006, p. 13). In quest'ultimo, Durkheim, non riconosce ancora il sacro come tratto discriminante dei fenomeni religiosi, che definisce invece come: «(...) credenze obbligatorie connesse a delle pratiche codificate che si riferiscono a degli oggetti definiti dalle credenze stesse; fenomeni religiosi sono inoltre quelle credenze e pratiche facoltative che riguardano gli stessi oggetti» (Durkheim, cit. in Pace, 2006, p. 21). È in *Le Forme Elementari della Vita Religiosa*, del 1912, che Durkheim individua chiaramente nell'opposizione tra sacro e profano la caratteristica essenziale della religione: il sacro viene, come già detto, ricondotto ad una potenza (il *mana*) posseduta da cose che vengono circondate da tabù, e la religione viene definita come: «(...) sistema solidale di credenze e di pratiche relative a cose sacre, cioè separate, interdette, le quali uniscono in un'unica comunità morale, chiamata chiesa, tutti coloro che vi aderiscono (Durkheim, 2005, p. 97).

L'origine del sacro va ricercata, secondo Durkheim, nelle cerimonie collettive capaci di produrre uno stato di "effervescenza" che somiglia ad una sorta di trance collettiva. Tale stato di alterazione, tipico dei rituali, distinguerebbe il regno del sacro da quello del profano, in cui si svolge la vita quotidiana, caratterizzata da bassa intensità emotiva e pervasa dalla routine. Non riuscendo a spiegarsi la causa dello stato di alterazione in cui si trovano (che allo sguardo del sociologo appare invece essere originato dalle reazioni psico-fisiche ed emotive suscitate dal rituale), le tribù primitive attribuirebbero la causa di tale alterazione a piante e ad animali tipici dell'ambiente circostante: ciò che viene identificato come causa dell'effervescenza diventa così il *totem* del clan, e ad esso viene attribuita l'origine dell'energia psichica liberata dal rito collettivo: il *mana*, appunto. Il *totem*, che rappresenta dunque il *clan*, è pertanto una proiezione del *clan* stesso, vivificato dalla sua stessa energia. Da qui, l'idea di Dio come rappresentazione reificata della società.

Durkheim identifica inoltre due forme di sacro opposte tra loro: il sacro puro o fasto, che è positivo, benedetto e vivificante, e quello impuro o nefasto, che è negativo,

maledetto e dannoso. La loro opposizione è pari all'opposizione tra sacro e profano: le interdizioni che separano questi stati del sacro, così come quelle che separano il sacro dal profano, sono necessarie per evitare il contagio, la contaminazione tra queste diverse realtà. Il rischio di contaminazione porta ad elaborare i tabù religiosi, la cui infrazione provoca grande riprovazione morale da parte della comunità e timori per l'incolumità del trasgressore e di chi lo avvicina.

Durkheim evidenzia senz'altro nella sua opera alcune importanti caratteristiche del sacro, quali la separazione, fisica e morale, tra sacro e profano e tra cose sacre di diverso genere, i relativi tabù, e soprattutto il carattere morale del sacro, il cui valore non può essere ricondotto ad interessi di tipo utilitario. Sebbene la sua teoria dell'origine del sacro possa anche essere messa in discussione, appare quantomeno difficile negare il valore morale, coesivo ed identitario di questo fenomeno. Può, inoltre, trovare riscontro nell'esperienza quotidiana di chiunque la constatazione che alcune realtà, cui è riconosciuto un grande valore morale, sono socialmente protette, di là da qualsiasi considerazione utilitaristica, tanto che la loro violazione appare impensabile, oppure, qualora accadesse, soggetta a severe sanzioni sociali, che nei casi più gravi non stupirebbe se arrivassero all'esclusione dal gruppo. Il potere coesivo del sacro è presente, dunque, non solo nelle grandi cerimonie collettive, ma anche nelle forme di comportamento sociale ritualizzato che esprimono rispetto per taluni valori.

È appunto quanto sostenuto da Erving Goffman in *The Nature of Deference and Demeanor* (1954), articolo in cui il sociologo canadese rintraccia il sacro nella dimensione micro-sociale dell'interazione faccia a faccia. In questo contesto è il *Self* ad essere sacro, e l'affermazione della sua sacralità avviene nell'ordine dell'interazione mediante rituali di deferenza e contegno (Goffman, 1954). Goffman riprende quindi l'ipotesi durkheimiana della sacralizzazione dell'individuo nella società moderna, ma soprattutto, focalizza l'attenzione sui piccoli comportamenti quotidiani, mostrando come si ritrovino, anche in essi, e non solo nelle maestose cerimonie collettive, alcuni aspetti sacri d'importanza fondamentale per la conservazione dell'ordine sociale.

Da una prospettiva più ampia ma sempre rivolta all'ordine sociale, si potrebbe invece pensare ad un valore come quello della democrazia ed al relativo antivalore rappresentato dal nazismo o dal fascismo. Questi ultimi appaiono collettivamente rappresentati, nonostante alcune eccezioni, come avvolti in un alone di malvagità e di orrore inumano, che non è eccessivo definire diabolico. Al contrario, la democrazia ed i suoi valori sono protetti e simboleggiati dalla Costituzione, che non è eccessivo definire sacra. Essa, non a caso, è “il principio” dell'ordine democratico, ovvero il suo fondamento, la sua origine, la sua fonte di legittimazione ed il suo punto di riferimento. Democrazia e nazismo possono essere presi come esempi di sacro puro e impuro, e considerata la loro importanza simbolica nella nostra società, non è esagerato dire che tali valori si trovano al centro stesso dell'ordine sociale contemporaneo, come *totem* in cui s'incarna l'identità collettiva di una nazione democratica, il cui rispetto o disconoscimento traccia, dunque, la linea di confine tra appartenenza ed esclusione sociale. Il sacro, quindi, non è soltanto protetto, ma si trova anche in rapporto dialettico con i suoi “antagonisti”, come scriveva Durkheim e come scrive oggi il sociologo contemporaneo Jeffrey C. Alexander:

(...) evil is deeply implicated in the symbolic formulation and institutional maintenance of the good. Because of this, the institutional and cultural vitality of evil must be continually sustained. The line dividing the sacred from profane must be drawn and redrawn time and time again; this demarcation must retain its vitality, or all is lost. Evil is not only symbolized cognitively but experienced in a vivid and emotional way (...). Through such phenomena as scandals, moral panics, public punishment, and wars, societies provide occasions to reexperience and recrystallize the enemies of the good. Wrenching experiences of horror, revulsion, and fear create opportunities for purification that keep what Plato called “the memory of justice” alive (Alexander, 2003, p. 115)

4.8.1 Sacro fasto e nefasto

Per “profano” non si deve intendere “il male”, nonostante, nel passo prima citato, Alexander sembri postulare l'equivalenza di questi due termini. Il profano è ciò che è

libero da restrizioni, ciò che non è sacro. Il male, invece, corrisponde al sacro nefasto o impuro, che non è affatto profano, ma è invece anch'esso sacro, come scrive Dmitry Kurakin richiamandosi a Durkheim:

There are two modes of the sacred: pure and impure. The pure as achieved and as transgressed. These both belong to the sacred and not to the profane, a point that is often lost. The sacred, according to Durkheim (1995), manifests itself in powers and forces that are “benevolent, guardians of physical and moral order, as well as dispensers of life, health, and all the qualities that men value” (p. 412). The impure sacred consists of “evil and impure powers, bringers of disorder, causes of death and sickness, instigators of sacrilege. The only feelings men have for them is a fear that usually has a component of horror” (Kurakin, 2013, p. 4).

Kurakin specifica ulteriormente il concetto di sacro negativo, affermando che esso non dovrebbe essere concepito come un tipo di sacro ontologicamente indipendente, ma piuttosto come il prodotto del processo di negazione del sacro puro, ossia come il prodotto della profanazione:

The model proposed here treats the impure as a transient result of violation of the sacred/profane border with no independent status of its own. [...]. The impure is a result of transgression between the sacred (pure) and the profane. That means that the impure is neither a state in itself or an epiphenomenon of any anthropological entities or modes of emotion. [...] It denies the meaningful order instead of following it. The pure sacred is opposed to the impure as the meaningful is opposed to chaos (Kurakin, 2013, pp. 1, 11).

Riprendendo la teoria di René Girard (su cui si ritornerà successivamente), secondo la quale il sacro è la violenza da cui si origina la società, egli riconosce il fondamentale ruolo del sacro impuro nella produzione di nuove forme di ordine sacro: «The new order originates from the horror of the absence of the former sacred distinctions, and, hence, from absence of meaning, or uncertainty» (Kurakin, 2013, p. 12). Quindi, dal punto di vista teorico, riconosce importanza al sacro impuro come fenomeno capace

di fornire una chiave concettuale in grado di spiegare la trasformazione sociale e non solo la riproduzione sociale, come farebbe invece, secondo questo studioso, il sacro durkheimiano non integrato dal contributo di Girard.

Kurakin ha il merito di sottolineare l'importanza metodologica della profanazione nello svelamento del sacro (*idem*, p. 14). Infatti, i rituali di adorazione si possono confondere anche con semplici azioni tradizionali, che tuttavia non suscitano più, negli attori, un senso del sacro. Al contrario, le reazioni viscerali contro la profanazione sono un indicatore inequivocabile del sacro. Inoltre, si può aggiungere, richiamandosi alla tipologia del sacro proposta da Evans (Evans, 2003), che il valore metodologico del sacro nefasto, inteso come rappresentazione culturale, potrebbe essere anche più ampio. Ad esempio, potrebbe essere utile per distinguere tra forme private e forme collettive di sacro, se è vero che, come suggeriscono gli psicologi sociali Graham e Haidt:

(...) the sacred object prompting the vision of evil is not held by just one person (say, a favourite teddy bear), but a group, who explicitly or implicitly cohere in these twin visions of sacredness and evil (Graham & Haidt, 2011, p. 6).

La prospettiva illustrata da Kurakin ha, in generale, il merito di riportare l'attenzione sulla dualità del sacro, e di mostrare l'aspetto dinamico del processo di sacralizzazione. Tuttavia sembra eccessivo ricondurre il sacro impuro, *tout court*, ad uno stato contingente di profanazione. Non è certo sufficiente un atto di profanazione, d'altronde, per generare l'orrore e l'angoscia esistenziale provocata dalla percezione di una totale assenza di significato che Kurakin, giustamente, descrive come caratteristica del sacro impuro. Per lo più, la profanazione susciterà semplicemente la riprovazione morale necessaria a ribadire l'ordine violato. La profanazione, più che coincidere con il sacro impuro, potrebbe piuttosto essere considerabile come *un segno* del sacro impuro, un significante che rimanda alla minaccia esistenziale più temibile, l'avvento del regno del caos che si sostituisce all'ordine, alla sua prevedibilità e alla sicurezza esistenziale, un segno del possibile crollo della cultura che rischia di far ripiombare l'umanità nelle tenebre minacciose di un mondo senza punti di riferimento.

Si potrebbe, allora, concettualizzare la profanazione come un fenomeno graduato, che al suo grado più lieve produce una reazione d'indignazione morale e correzione, e solo a gradi estremamente elevati, e laddove sussistano condizioni sociali particolari, potrebbe produrre una vera e propria dissacrazione del vecchio ordine, il caos connesso, e la consacrazione di un nuovo ordine. Ma non sembra nemmeno così del tutto convincente una concettualizzazione del sacro impuro che lo consideri esclusivamente come prodotto contingente del rapporto di violazione dei confini sacri da parte del profano. La profanazione è un mezzo che può portare al caos, ma non è il caos, nemmeno ad un grado lieve; è pericolosa perché può distruggere l'ordine, ma non è il disordine; è un processo, laddove il caos è lo stadio finale prodotto dal processo. Si potrebbe allora concettualizzare la profanazione come un segno che rinvia alla minaccia del caos, rappresentato dal sacro impuro *tout court* che, a sua volta, con l'antropologo Ernesto de Martino, si potrebbe ricondurre al fenomeno antropologico originario della "crisi della presenza":

La fine dell'ordine mondano esistente può essere considerata in due sensi distinti, e cioè come tema culturale storicamente determinato, e come rischio antropologico permanente. Come tema culturale storicamente determinato essa appare nel quadro di determinate configurazioni mitiche che vi fanno esplicito riferimento: per esempio il tema delle periodiche distruzioni e rigenerazioni del mondo nel quadro del mito dell'eterno ritorno o il tema di una catastrofe terminale della storia nel quadro del suo corso unilineare e irreversibile. Come rischio antropologico permanente il finire è semplicemente il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile, il perdere la possibilità di farsi presente operativamente al mondo, il restringersi – sino all'annientarsi – di qualsiasi orizzonte di operabilità mondana, la catastrofe di qualsiasi progettazione comunitaria secondo valori. La cultura umana in generale è l'esorcismo solenne contro questo rischio radicale, quale che sia – per così dire – la tecnica esorcistica adottata; e se il tema culturale della fine di un certo ordine mondano esistente costituisce una delle modalità storiche di ripresa e di riscatto rispetto a questo rischio anche lì dove questo tema è assente, o irrilevante, il rischio corrispondente è sempre presente e la cultura si costituisce appunto nel fronteggiarlo e nel

controllarlo, quale che sia la modalità con cui la drammatica vicenda si riflette nella consapevolezza culturale storicamente determinata (De Martino, 1977, p. 219).

De Martino interpreta la religione e la magia, appunto, come tecniche culturali capaci di fronteggiare il rischio della “perdita della presenza”, grazie alla loro capacità di riconnettere l’individuo e la collettività al rassicurante mondo dei valori culturali.

Il concetto demartiniano di crisi della presenza potrebbe dunque rappresentare il possibile timore antropologico fondamentale sotteso al concetto di caos, rappresentato anche in numerosi miti religiosi e riscontrabile nei più diversi luoghi del mondo. In questa prospettiva, allora, il sacro impuro emergerebbe nel contesto di un rapporto di contrapposizione con il sacro puro, come sostiene Kurakin, ma avrebbe uno status antropologico proprio, identificabile appunto con una condizione di “crisi della presenza”, sia personale, che sociale, condizione, quest’ultima, che potremmo definire come una vera e propria “apocalissi culturale”. Inoltre, il sacro impuro non risulterebbe semplicemente dalla violazione del sacro da parte del profano, ma piuttosto dalla definizione sociale di questa violazione come possibile causa di un temibile stato di perdita di punti di riferimento. Tale definizione sociale è possibile, ma non necessaria. Andrebbe, inoltre, tenuto presente che la definizione di sacro e profano è socialmente relativa, in altre parole, quanto appare profano ad un gruppo sociale, potrebbe apparire sacro ad un altro gruppo sociale. Allora, non è solo il contatto tra sacro e profano a produrre il sacro impuro, ma anche la contrapposizione tra forme diverse di sacro, in quanto potrebbe portare i due gruppi ad avviare un processo di etichettamento reciproco – che appare essere ben reso dal termine “demonizzazione” – motivato dal fatto che ciascuna delle parti in gioco oppone un proprio ordine ideale a quello promosso dall’altra.

4.9 Stabilizzazione esistenziale nell’ordine sociale

Considerando il sacro dalla prospettiva della sua funzione di stabilizzazione emotiva, simbolica e, più in generale, esistenziale, va ricordato l’antropologo funzionalista Bronislaw Malinowski, che definisce la magia come “ritualizzazione dell’ottimismo”,

ovvero strumento culturale che permette di agire con fiducia anche in situazioni dall'esito incerto, le quali, per il grado di rischio ad esse connesso, potrebbero paralizzare ogni tentativo d'azione. La religione, secondo Malinowski, è invece una costruzione culturale di fondamentale importanza per la società, che si trova alla base di ogni civiltà ed è la molla principale dei suoi valori (cfr. Cipriani, 1997, p. 67). Se la magia fornisce il sostegno emotivo necessario alla risoluzione dei problemi pratici, la religione è invece un supporto emotivo che aiuta ad affrontare alcuni problemi esistenziali radicali come quello della morte, permettendo di modulare, in una forma gestibile, le emozioni angosciose connesse ad essa:

Pragmatically, religion is necessary to the average individual to overcome the shattering disruptive anticipation of death, of disaster, and of destiny. It solves these problems through the belief in immortality or in a peaceful dissolution of man in the universe or his reunion with divinity. Socially, since religion is always the core of civilization and the mainspring of moral values, it becomes closely associated with every form of organization at lower and at higher levels (Malinowski, 1960, pp. 200–201).

Anche Hans Mol, in *Identity and the Sacred: a Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion* (1976), sottolinea la funzione stabilizzante della religione. Il sociologo olandese definisce la religione come “sacralizzazione dell'identità”, intendendo, per identità, sia quella personale sia quella di gruppo e sociale, e che descrive mediante gli attributi di “wholeness”, “sameness”, “boundaries”, “structure”. La funzione della religione sarebbe quella d'integrare i diversi elementi che compongono la personalità individuale, di gruppo e sociale, e di armonizzare queste forme di identità tra di loro, frenando al contempo lo sviluppo di un'eccessiva e disfunzionale differenziazione dei sistemi simbolici su cui si fondano. Un'eccessiva differenziazione rischierebbe di mettere a repentaglio la sicurezza personale e l'integrazione sociale, portando a disfunzioni adattive. Essendo, l'adattamento, un equilibrio tra forze di stabilità (ordine) e di cambiamento (innovazione), la sacralizzazione dell'identità viene intesa come una sorta di anticorpo del cambiamento, un freno che lo stabilizza e lo accompagna, in modo che

non risulti destabilizzante e consentendo la sua armoniosa integrazione nei diversi livelli di identità. La sacralizzazione, secondo Mol, avviene mediante quattro processi: oggettivazione, mito, rituale e *commitment* (Mol, 1979).

In riferimento alla sacralizzazione dell'identità è interessante richiamare anche il già citato filosofo Roberto Esposito, che individua nella *immunitas* il paradigma della modernità: l'*immunitas* è intesa da Esposito come difesa ossessiva dalla minaccia della diversità, che può essere integrata solo in piccole dosi, e che, in caso contrario, viene estromessa dall'organismo sociale come in una reazione di rigetto. Un'esacerbazione dell'*immunitas* è pericolosa, in quanto renderebbe impossibile lo scambio sociale necessario alla sopravvivenza, come in una sorta di malattia autoimmune che può pregiudicare l'esistenza della *communitas* umana stessa (Esposito, 2008).

Ritornando al filone durkheimiano, senza abbondare i temi presentati, merita di essere citato anche Roger Caillois, che in *L'Uomo e il Sacro* (1939) tenta una descrizione "morfologica" del sacro e traccia una mappa della sua evoluzione storico-sociale (Caillois, 2001). La prima forma di sacro che egli individua è il "sacro di rispetto", ovvero il sacro come riservato o interdetto, funzionale a stabilire rapporti di reciprocità tra le fratrie (ad es. il tabù sacro dell'incesto, che permette la circolazione delle donne e la strutturazione dei rapporti di parentela, così come messo in luce da Levi-Strauss). Una seconda forma di sacro è il "sacro di dipendenza", che si accompagna, invece, allo sviluppo delle prime forme d'individualismo ed alla competizione sociale: in questo contesto si genera una struttura di potere sacralizzata che rimodula la relazione tra sacro e profano in quella tra sovrano e sudditi. Una terza forma di sacro è il "sacro di trasgressione", che serve a rigenerare ciclicamente la società tramite la festa: la festa ricrea simbolicamente "l'età dell'oro", il tempo mitologico primordiale della creazione, mediante un processo che sovverte l'ordine sociale stabilito trasgredendo ritualmente il "sacro di regolamentazione" ed i suoi tabù. Dal caos così ricreato dalla festa – che nelle società contemporanee, per Caillois, potrebbe corrispondere al fenomeno della guerra – si ritorna all'ordine normale, così come dal caos originario si era passati all'ordine sociale, come rappresentato nei miti di origine o cosmogonici. Infine, subentra il sacro

come scopo supremo: il sacro diventa il fine ultimo cui la persona è disposta a sacrificare la propria vita (Caillois, 2001).

Di Caillois, appare interessante il riferimento al rapporto caos-ordine ed alla sua riattualizzazione mitologico-rituale nei periodi di festa. Tali periodi possono essere oggi ricondotti forse alla guerra, come dice lo studioso francese, ma, forse, anche a fenomeni più secolari, come, per esempio, il dispendio consumistico che caratterizza alcuni periodi festivi dell'anno, se solo si pensa a quanto queste occasioni siano caratterizzate dalla distruzione delle risorse, dal dispendio improduttivo estraneo a qualsiasi logica utilitaria. Anche il riferimento al fine ultimo della vita, cui tutto può essere sacrificato, è sicuramente attuale e può rappresentare un indicatore di sacralità. D'altronde, il fine dell'esistenza è rappresentato, come si è detto, proprio da quei valori supremi capaci di guidare e orientare l'individuo nella molteplicità delle scelte rese possibili dalla società moderna, solidi riferimenti che proteggono l'individuo dal disorientamento esistenziale, dal rischio di una "crisi della presenza". Coloro che incarnano tali valori, inoltre, e che sembrano dunque averli realizzati al massimo grado, vengono socialmente rappresentati come novelli eroi, figure quasi mitologiche, senz'altro mitizzate. Non va dunque esagerato il carattere privato di tali fini. Se anche esiste, nella società contemporanea, una certa libertà nello scegliere il fine a cui consacrare la propria vita, così come si è visto con Luckmann, è indubbio che alcune mete sono delle vere e proprie mete culturali, ed il loro raggiungimento viene incentivato con vere e proprie forme di consacrazione sociale, o riconoscimenti in forma di capitale simbolico (Bourdieu, 1998, pp. 251–257):

(...) si potrebbe, rileggendo *Il suicidio* (...) osservare che la propensione a darsi la morte varia in modo inversamente proporzionale all'importanza sociale riconosciuta e che, più gli agenti sociali sono dotati di un'identità sociale consacrata (...) più sono protetti dalla messa in discussione del senso della loro esistenza (...). Tutte le manifestazioni del riconoscimento sociale che fanno il capitale simbolico, tutte le forme dell'esser percepito che fanno l'essere sociale conosciuto, visibile (dotato di *visibility*), celebre (o celebrato), ammirato, citato, invidiato, amato ecc., sono altrettante manifestazioni della grazia (*charisma*)

che sottrae chi ne è toccato alla disperazione di un'esistenza senza giustificazione e gli conferisce non soltanto una "teodicea del suo privilegio", come la religione secondo Max Weber - il che già non sarebbe poco - ma anche una teodicea della sua esistenza (Bourdieu, 1998, pp. 252-253).

Anche la sacralizzazione di alcune mete culturali ed il riconoscimento simbolico di chi le consegue, d'altronde, è funzionale alla conservazione di un ordine sociale. L'antropologo inglese Radcliffe-Brown afferma, ad esempio, la fondamentale importanza della religione per il mantenimento dell'ordine sociale, in quanto grazie ai suoi riti essa suscita, verso alcuni oggetti, i sentimenti necessari a quell'ordine. Per esempio, scrive:

In a social system constituted on the basis of nations which make war on one another, or stand ready to do so, a well developed sentiment of patriotism in its members is essential to maintain a strong nation. In such circumstances patriotism or national feeling may be given support by religion (Radcliffe-Brown, 1945, p. 36).

4.10 Violenza

Guardando agli aspetti più "oscuri" del sacro, cui si era già fatto riferimento a proposito del sacro impuro, si può considerare il pensiero di René Girard. In *Le Violence et le Sacré* (1972), Girard critica la tesi, avanzata da Levi-Strauss, secondo cui l'origine della società umana andrebbe rintracciata nel fenomeno del tabù dell'incesto, e vi oppone una nuova tesi (Girard, 1980). Secondo l'autore, l'essere umano è naturalmente mimetico, ovvero si rispecchia (*mimesis*) sempre in un terzo (un "modello"). Tale rispecchiamento permette all'individuo di orientarsi verso gli oggetti del desiderio².

Ora, la condizione iniziale da cui avrebbe avuto origine la società, sarebbe caratterizzata da uno stato di rivalità diffusa, poiché i membri del gruppo entrerebbero in competizione per gli stessi oggetti del desiderio (meccanismo del "desiderio mimetico"). Conseguentemente alla contesa, scatterebbe l'aggressione e la violenza. In virtù dello

² La tesi di Girard viene ripresa anche dal neurologo Vittorio Gallese in relazione alla scoperta dei neuroni mirror (vedi per es. Gallese, 2009).

stesso principio mimetico, la violenza si diffonderebbe (“crisi mimetica”), ingenerando uno stato caotico d’indifferenziazione. L’indifferenziazione mimetica si concluderebbe con l’uccisione di uno dei membri del gruppo, atto che riporterebbe la pace. L’uccisione della vittima (il “capro espiatorio”), verrebbe allora immediatamente riconosciuta come la causa dell’avvenuta pacificazione, e verrebbe, di conseguenza, ripetutamente riattualizzata nel sacrificio rituale, tramite cui gli individui si riconoscerebbero come simili in virtù della loro comune differenza della vittima, riaffermando così la pace e la coesione di gruppo. Il sacro, origine della società, sarebbe da rintracciare, secondo Girard, in questo evento fratricida.

Lo stesso pensiero umano nascerebbe da questo evento: il meccanismo fondamentale del pensiero, infatti, dice Levi-Strauss, consiste nell’opposizione binaria; tuttavia, secondo Girard, la sua origine non andrebbe rintracciata in un’opposizione binaria elementare, ma nella più semplice emersione dell’unità. L’unità sarebbe esattamente la prima vittima, che con la sua eterogeneità interrompe lo stato d’indifferenziazione mimetica. Il gruppo sociale, infatti, può trovare nell’uccisione della vittima un punto di riferimento laddove prima non c’era altro che omogeneità, e fondare su di essa le successive opposizioni binarie. Ad esempio, “il prima e il dopo” della serie temporale, si potrebbero iniziare a distinguere in relazione al momento in cui la vittima è stata uccisa.

L’ordine sociale e culturale emergono dunque, secondo Girard, in seguito ad un’azione violenta. Il sacro sarebbe la violenza stessa di cui si teme il ritorno, la vittima e il sacrificio rituale che ripete l’evento primordiale: «È la violenza che costituisce il vero cuore e l’anima segreta del sacro (...) [agli uomini il sacro dice, ndr] ciò che bisogna fare o non fare per evitare il ritorno della violenza distruttiva» (Girard, cit. in Ries, 2007, p. 271). E ancora: «Saranno detti religiosi tutti i fenomeni legati alla rammemorazione, alla commemorazione e alla perpetuazione d’una umanità sempre radicata, in ultima analisi, nel sacrificio di una vittima emissaria» (Girard, cit. in Ries, 2007, p. 268).

Secondo Girard, il meccanismo sacrificale viene interrotto agli albori dell’era cristiana grazie al sacrificio di Cristo ed all’affermazione dell’amore sulla violenza. Il

Cristianesimo proclama l'innocenza della vittima e l'ingiustizia connessa alla scelta di Cristo come capro espiatorio. Al contrario, nei miti arcaici e nelle società arcaiche, la vittima espiatoria appariva colpevole in modo indubitabile. Poiché il sacro è violenza, paradossalmente, con il Cristianesimo, si avvierebbe la desacralizzazione della società.

La teoria di Girard, al di là della sua complessità, focalizza l'attenzione sul rapporto tra la violenza ed il sacro, rapporto di cui si possono trovare innumerevoli esempi nella storia e non solo, considerato il numero di vittime prodotto dagli attacchi terroristici da parte fondamentalisti religiosi all'alba di questo nuovo millennio.

Per spiegare il rapporto tra sacro e violenza, si può anche considerare come sia proprio l'intimo e profondissimo attaccamento che l'individuo sviluppa verso il sacro – che, come dice Caillois, diventa il fine supremo cui tutto può essere sacrificato, persino la propria vita – a renderlo possibile. Le reazioni di condanna morale verso gli atti di profanazione potrebbero essere considerate, da questo punto di vista, nient'altro che come atti collocati ad un modesto grado di una teorica scala di violenza che può arrivare, ai suoi gradi più elevati, ad atti mirati all'annientamento totale di colui che si macchia di sacrilegio.

Esiste tutto un filone di ricerca psicosociale contemporanea centrato sui “valori protetti” (Baron & Leshner, 2000; Baron & Spranca, 1997), che mostra la loro resistenza alla contrattazione, caratteristica che rende impossibile qualsiasi tentativo di ragionare su di essi nei termini, razionali ed utilitaristici, del calcolo costi-benefici. Lo psicologo sociale americano Philip E. Tetlock ha proposto un modello denominato *Value Protection Model* (Tetlock, Kristel, Elson, Green, & Lerner, 2000; Tetlock, 2003a, 2003b), con cui sostiene, sperimentalmente, tale carattere dei valori sacri:

(...) the SVPM model posits that when people discover that members of their community have compromised sacred values, they experience an aversive arousal state – moral outrage – that has cognitive, affective and behavioral components (...). Traditional cognitive accounts trace the difficulty people have been making trade-offs between secular values such as money and convenience and sacred values, such as love and loyalty, to the incommensurability problem (...). The SVPM insists, however, that people find such trade-offs not

only cognitively confusing but morally disturbing and traces this reaction to a deeper or constitutive form of incommensurability. Our commitments to other people require us to deny that certain things are comparable. Even to contemplate attaching a finite monetary value to one's friendships, children, or loyalty to one's country is to disqualify oneself from membership in the associated moral community. [...] Taboo trade-offs are, in this sense, morally corrosive. [...] Resource constraints can bring people into disturbingly close psychological contact with temptations to compromise sacred values. The SVPM predicts that decision makers will feel tainted by merely contemplating scenarios that breach the psychological wall between secular and sacred and engage in symbolic acts of moral cleansing that reaffirm their solidarity with the moral community (Tetlock, 2003a, p. 321).

Tetlock nota anche che, a volte, in un mondo di risorse limitate, può essere necessario accettare un compromesso. In queste occasioni sembrano attivarsi alcuni meccanismi psicologici che permettono di rinquadrare il conflitto morale da una prospettiva più accettabile:

The model posits that people are largely sincere in their protestations that certain values are sacred. But the model recognizes that people regularly run into decision problems in which the costs of upholding sacred values become prohibitive.[...] The model predicts that, without pressure to confront secular – sacred contradictions, people will be motivated to look away and be easily distracted by rhetorical smokescreens. However, when gaze-aversion is not an option, people will welcome rhetorical redefinitions of situations that transform taboo trade-offs into more acceptable routine trade-offs (one secular value against another, the sort of mental operation one performs every time one strolls into a supermarket) or tragic trade-offs (one sacred value against another, such as honor versus life, the stuff of classical Greek tragedies) (Tetlock, 2003a, p. 321).

La rigidità morale implicata dai valori sacri è chiaramente problematica in un mondo globalizzato, perché si ripercuote negativamente sulle possibilità di dialogo inter-religioso e politico. Pertanto, queste tematiche appaiono oggi piuttosto dibattute (cfr. Ginges & Atran, 2014). Alcuni studi mettono in luce, ad esempio, che i valori sacri sono trattati diversamente dai valori materiali, o profani (Jazzin, Sheikh, Obeid, Argo,

& Ginges, 2013), implicano particolari stati di eccitazione emotiva nei processi decisionali (Hanselmann & Tanner, 2008), e che l'attaccamento ad essi può provocare l'ostilità contro i gruppi che ne violano i tabù, ostacolando in tal modo il dialogo e il compromesso (Scott Atran, Axelrod, & Davis, 2007; Sheikh, Ginges, & Atran, 2013). Alcune pratiche di negoziazione, inoltre, che appaiono adeguate in relazione ai valori utilitaristici – per esempio degli incentivi economici – possono sortire effetti deleteri qualora applicate a questa classe di valori (S. Atran & Axelrod, 2008; S. Atran et al., 2009; Dehghani et al., 2010; Tetlock et al., 2000).

Il sacro, o meglio, il mancato rispetto del sacro, appare pertanto strettamente connesso alla possibilità di violenza. In questo senso, quanto si trova scritto alla voce *Tolleranza* della *Encyclopédie* di Diderot e D'Alambert (1765) – ossia che si manifestano «soprattutto in materia d'opinione e di religione i pregiudizi distruttori» (Diderot, 1765) – non appare poi così lontano dalla realtà. Bisogna, tuttavia, integrare tale giudizio osservando che tali “pregiudizi”, o meno polemicamente, tali valori sacri, esistono in ambito religioso come in altre sfere della vita sociale. Inoltre, il sacro non è soltanto violenza ma anche coesione sociale, stabilizzazione e senso esistenziale. La violenza può essere intesa, almeno in parte, come una difesa contro un'agente che minaccia la fondamentale inviolabilità delle cose sacre, più che come un effetto del sacro stesso. Anzi, proprio l'importanza della sua funzione sociale ed esistenziale costituisce, probabilmente, una delle ragioni della strenua, e talvolta anche violenta, difesa del sacro.

4.11 Sacro, marginalità e centralità sociale

Tornando ora al versante politico del rapporto tra sacro e ordine sociale, ma solo per cogliere alcuni spunti utili ad affrontare la relazione tra sacro e marginalità sociale, introduciamo un lavoro di Georges Bataille, autore di *La Struttura Psicologica del Fascismo* (1933-1934). Studioso del *Collège de Sociologie* (Hollier, 1991), in quest'opera dallo sfondo marxista, freudiano e durkheimiano, Bataille concettualizza il sacro entro la dialettica sociale tra due fenomenologie opposte, che egli identifica con i termini di “omogeneità” ed “eterogeneità”. Lo scrittore, filosofo e sociologo francese, all'inizio del

saggio spiega che “l’omogeneo” corrisponde al dominio sociale della produzione, dell’utile, e quindi della “commensurabilità” che sta alla base della scambiabilità (Bataille, 2000). Viceversa, “l’eterogeneo” è costituito da quanto non è assimilabile all’ordine dell’omogeneo, così come non è comprensibile alla scienza, che tende all’assimilazione concettuale: «Riassumendo, l’esistenza eterogenea può essere rappresentata, in rapporto alla vita corrente, quotidiana, come tutt’altro, come incommensurabile» (Bataille, 2000, p. 19).

Appartiene al regno dell’eterogeneo tutto ciò che la società respinge fuori da sé come scarto, residuo, ma anche come valore superiore e trascendente. Include la *dépense*, o dispendio improduttivo, la follia, la violenza e la dismisura (Bataille, 2000, pp. 17–18). L’eterogeneo è confinato ai margini della società, oggetto di un processo di “rimozione” che lo respinge al di fuori dei suoi confini, relegandolo in una dimensione assimilabile ad un “inconscio sociale”, sfera dei contenuti inassimilabili dalla “coscienza” della società (*Idem*, pp. 14-15). Tale dimensione include anche il sacro:

(...) il mondo eterogeneo è costituito, per una parte importante, dal mondo sacrale, e delle reazioni analoghe a quelle che evocano le cose sacre evocano anche le cose eterogenee le quali, propriamente parlando, non sono affatto viste come sacre. Queste reazioni consistono nel fatto che la cosa eterogenea si suppone portatrice di forza sconosciuta e pericolosa (che ricorda il mana polinesiano) e che un certa carica di interdizione sociale la separa dal mondo omogeneo o volgare, che corrisponde al mondo profano dell’opposizione strettamente religiosa (Bataille, 2000, pp. 16–17).

I capi carismatici dei regimi nazisti e fascisti rientrano, secondo Bataille, nel regno dell’eterogeneo:

[l’energia, ndr] sempre più violenta e smisurata che si accumula nella persona del capo (...) questa concentrazione di energia e, in definitiva, di potere in una sola persona è un elemento che distingue la formazione fascista già all’interno del dominio dell’eterogeneo (Bataille, 2000, p. 20).

Riprendendo la distinzione tra sacro puro e impuro, Bataille collega il primo alle forme di dominio e superiorità, ed il secondo alle forme di inferiorità e degrado sociale, che comprendono le identità considerate più basse e miserabili, gli “intoccabili” (Bataille, 2000, pp. 22–23).

Di questa visione di Bataille può essere sottolineata la dimensione dell’inconscio sociale, interessante perché apre alla sfera psicanalitica dell’inconscio e dei suoi rapporti col sacro. Il sacro appare una forza così profondamente radicata nella cultura e così fondamentale, primaria, che sembra davvero condividere alcuni tratti con le forze che abitano l’inconscio freudiano, per cui il modello psicanalitico, inteso anche come modello puramente euristico, metaforico, potrebbe rappresentare una chiave per la concettualizzazione del fenomeno. Ma, soprattutto, merita attenzione la distinzione che Bataille effettua tra esistenza omogenea ed eterogenea. Egli, infatti, ai confini della vita normale, distingue una sfera superiore ed una inferiore. Sono la sfera dei “grandi uomini” e quella dei “reietti”, che appaiono eterogenee rispetto alla vita sociale profana di tutti i giorni. I primi, lo si è già osservato, sono consacrati dal riconoscimento sociale, in quanto hanno raggiunto e incarnato i valori sacri, mentre i secondi, al contrario, possono apparire come coloro che occupano una posizione antitetica rispetto ai valori socialmente promossi. Si tratta degli “ultimi”, che effettivamente, insieme agli uomini eccezionali, popolano l’immaginario delle religioni e l’esistenza vissuta di molti uomini religiosi.

A questo proposito sono interessanti le riflessioni dell’antropologo sociale inglese Victor Turner. Egli distingue tra struttura ed antistruttura sociale. La struttura corrisponde all’organizzazione dei ruoli sociali, mentre l’antistruttura ad un regno disorganizzato, in cui gli uomini, spogliati delle loro differenze di status, si manifestano l’un l’altro nel loro essere semplicemente uomini, simili gli uni agli altri. Questa condizione corrisponde ad una specifica fenomenologia sociale detta *communitas*. Secondo le osservazioni di Turner, che riprende gli studi dell’antropologo Van Gennep (Van Gennep, 2012), gli stati di *communitas* si manifestano negli stadi liminali del processo rituale che sancisce il cambio di status: nelle popolazioni studiate da questi antropologi,

prima di assumere un nuovo status, l'iniziato viene spogliato da ogni segno che ne contraddistingue la precedente posizione sociale e da ogni segno identitario, così che viene condotto, simbolicamente, ad una morte rituale che prelude alla sua rinascita nella nuova posizione sociale. Ma *communitas* e liminalità si possono ritrovare, secondo Turner, anche al di fuori di queste particolari circostanze:

La *communitas* irrompe attraverso gli interstizi della struttura, nella liminalità; ai bordi della struttura, nella marginalità; e dal di sotto della struttura, nell'inferiorità. Quasi dappertutto la si considera "sacra", probabilmente perché viola o annulla le norme che governano rapporti strutturali e istituzionalizzati, ed è accompagnata da esperienze di una potenza senza precedenti. [...] La liminalità, la marginalità e l'inferiorità strutturale sono condizioni nelle quali si producono spesso miti, simboli, rituali, sistemi filosofici e opere d'arte (V. Turner, 2001, p. 144).

Ritornando ancora a Bataille ed al modello freudiano, si può notare una sorta di analogia, in chiave metaforica, tra il rifluire delle pulsioni inconse nella ben strutturata coscienza personale e quanto scrive Turner rispetto alla *communitas*. Inoltre, come le forze dell'inconscio riemerse violentemente vengono controllate dalla coscienza tramite rigidi meccanismi di difesa – operazione necessaria, in quanto alla vita cosciente spetta l'adattamento razionale all'ambiente – così Turner sottolinea come uno stato esasperato di *communitas* possa essere rapidamente seguita:

(...) dal dispotismo, dalla iperburocratizzazione o da altre modalità di irrigidimento strutturale. Poiché chi vive in comunità, come i neofiti della capanna africana della circoncisione o i monaci benedettini o i membri di un movimento millenaristico, sembra aver bisogno, prima o poi, di un'autorità assoluta, che può essere un comandamento religioso, come un capo dall'ispirazione divina o un dittatore. La *communitas* non può reggersi da sola se si devono soddisfare in modo adeguato le necessità materiali e organizzative degli esseri umani. Il massimo potenziamento della *communitas* provoca il massimo potenziamento della struttura, che a sua volta genera tentativi rivoluzionari per costituire una *communitas* rinnovata (V. Turner, 2001, p. 145).

Si manifesta ancora una volta il carattere ambivalente del sacro: esso si ritrova tanto nei nuclei dell'organizzazione sociale, quanto fuori dai confini dell'ordine sociale, come nella *communitas* e negli stati marginali, liminali e d'inferiorità strutturale. Questi stati sono caratterizzati da un certo grado d'indifferenziazione, in quanto, in essi, trova sistemazione non solo ciò che viene rifiutato per il suo carattere contrastante con l'ordine sociale vigente, ma anche ciò che sfida le classificazioni culturali. Ciò che le categorie culturali sono incapaci di afferrare e ricondurre ad alcunché di definito, appare pericoloso e viene rifiutato.

È Mary Douglas ad offrire una spiegazione di questi contraddittori fenomeni. In *Purezza e Pericolo* (Douglas, 2013), a cui anche Turner si riferisce nel suo lavoro pressoché contemporaneo, l'antropologa inglese chiarisce che il regno dell'indistinto, del caos, rappresenta una minaccia per l'ordine sociale e culturale, un pericolo dunque, ma allo stesso tempo, anche una risorsa:

(...) ammesso che il disordine rovini il modello, esso fornisce anche del materiale al modello. L'ordine implica restrizione (...) così, per definizione, il disordine è illimitato: nel disordine non vi è alcun modello, ma un infinito potere di crearne (...) esso simboleggia sia il pericolo che il potere. [...] Il rituale riconosce la potenza del disordine. Nel disordine della mente, dei sogni, nel delirio e nella frenesia i rituali sperano di trovare poteri e verità che non si possono raggiungere con sforzi coscienti. L'energia del comandare e particolari facoltà di guarigione arridono a coloro che possono abbandonare temporaneamente il controllo razionale (Douglas, 2013, p. 149).

Ritornano alla mente la descrizione durkheimiana dell'effervescenza collettiva, l'uso di droghe rituali e le affinità con i mondi, citati da Turner, della creazione artistica. La società nel caos può rivitalizzarsi, come ricorda Caillois relativamente alla festa, per poi tornare alla sua normale routine. Di quei momenti fondativi, che attingono al caos per individuarvi il materiale da strutturare nell'ordine, potrebbero restare, come cristallizzati e "incastonati" nella struttura culturale e sociale, alcuni valori e simboli che mantengono un solido rapporto con le loro origini sacre.

In merito alla sacralità dei nuclei istituzionali, dei centri di potere, scrive invece il già citato Edward Shils:

Even if religious belief had died, which it has not, the condition of man in the universe and the exigencies of social life still remain, and the problems to which religious belief has been the solution in most cultures still remain, demanding solution by those who confront them. The solution lies in the construction or discovery of order. The need for order and the fascination of disorder persist, and the charismatic propensity is a function of the need for order. [...] The disposition to attribute charisma is intimately related to the need for order. The attribution of charismatic qualities occurs in the presence of order-creating, order-disclosing, order-discovering power as such; it is a response to great ordering power. [...] The highest authorities of a society – presidents, kings, prime ministers, party secretaries, governors, judges, law-makers – are the rulers of the fullest, most inclusive order of existence here on earth. Great earthly power has a manifold, obscure affinity with the powers believed to inhere in the transcendent order. [...] The most fundamental laws of a country, its constitution, its most unchallengeable traditions and the institutions embodying or enunciating them, call forth awe in the minds of those in contact with them; they arouse the sense of *tremendum mysteriosum* which Rudolf Otto designated as the central property of the “idea of the holy”. The ritual surrounding the highest office, even in republics, the awe before the place where the ruler sits (as the Presidential Office in the White House, or the Kremlin, or the Mlysee) testify to the ways in which high “secular” authority draws to itself from those who exercise it and from those who are its objects, the disposition to attribute charisma (Shils, 1965, pp. 203–205).

Ecco, allora, che nella struttura sociale differenziata della società contemporanea, in cui la divisione del lavoro è molto accentuata, sembra ancora possibile concepire la presenza del sacro. Un sacro che potremmo chiamare di tipo istituzionalizzato, stabile, regolamentato e complementare ad una solidarietà di tipo organico, distribuito secondo una gradualità che è massima per gli status centrali e via via decresce spostandosi verso la periferia della struttura, fino a raggiungere un nuovo apice, in forma, però, diversa, ai margini della struttura. Si troverebbe qui, ai margini della società, ai confini

della struttura, negli spazi di libertà dai vincoli strutturali in cui è possibile ripensare la società ed il suo ordine, un tipo di sacro disorganizzato, magmatico, senza forma, ma colmo di potenzialità. Questo tipo di sacro, che sfugge alle regole della struttura e da cui possono derivare nuclei sacrali potenzialmente in grado di opporsi o persino sostituirsi a quelli istituzionali, potrebbe allora essere definito – ma solo qualora entri in una relazione dialettica e conflittuale con il sacro istituzionale – come un sacro di tipo maledetto, in quanto senz'altro pericoloso per coloro che hanno a cuore l'ordine stabilito. Dice Turner, chiedendosi come mai tali stati marginali siano quasi dappertutto riconosciuti come dotati di proprietà magico-religiose, pericolosi e di cattivo auspicio, o contaminanti: «La mia opinione è semplicemente che dal punto di vista di chi è interessato al mantenimento della “struttura” ogni manifestazione consistente di *communitas* deve apparire pericolosa e anarchica e dev'essere limitata, con prescrizioni, proibizioni e condizioni» (V. Turner, 2001, p. 125).

5. Per concludere: la varietà delle forme sacrali

Man mano che gli dèi, ciascuno alla sua ora, escono dal tempio e diventano profani, noi, al contrario, vediamo entrarvi, in successione, una serie di cose umane, ma sociali: la proprietà, il lavoro, la persona umana (Henri Hubert e Marcel Mauss, 1906).

Dalla rassegna della letteratura è possibile notare che le osservazioni, le teorie e le ricerche di numerosi autori, anche molto diversi tra loro, convergono nel riconoscere al sacro importanti funzioni riguardo l'integrazione sociale e la produzione della visione del mondo di una cultura, specialmente per quanto riguarda i criteri di valutazione che permettono uno stabile orientamento esistenziale.

Le diverse riflessioni che hanno accompagnato la rassegna, inoltre, hanno chiarito che queste due funzioni sono strettamente connesse, in quanto il sacro svolge una

fondamentale funzione sociale di legittimazione. Le istituzioni sociali sono consacrate in quanto esprimono alcuni valori sacri nella loro organizzazione, che le rendono legittime e inviolabili. Ne consegue, così, un rafforzamento della loro stabilità. I valori, in quanto mete ideali e criteri di valutazione supremi e inviolabili, appunto sacri, consentono poi, allo stesso tempo, di orientare l'esistenza individuale in vista degli scopi socialmente desiderabili, favorendo l'integrazione tra personalità e sistema sociale, mentre, a livello più individuale, offrono un'efficace strumento per dare senso alla propria identità ed al mondo, per orientarsi in esso, alzando robuste barriere contro le angosce suscitate dalle situazioni marginali che possono irrompere nella routine della vita quotidiana, come l'esperienza della morte, dell'ignoto, dell'incomprensibile e del rischio (Berger & Luckmann, 1969; De Martino, 1977, 2012; Durkheim, 2005; Geertz, 1957; Homans, 1941; Luckmann, 1969; Malinowski, 1948, 1960; Mol, 1979).

Dal punto di vista della stabilità istituzionale, la sacralizzazione appare come uno tra i dispositivi socio-culturali più potenti, in quanto salda, intimamente, la vita stessa degli individui a quella dell'organizzazione sociale, mediante la sacralizzazione dei principi su cui entrambe sono fondate.

5.1 Frammentazione e persistenza del sacro nella società contemporanea

Si è detto che, nella società contemporanea, si fa problematica l'integrazione tra individuo e società mediata dalla condivisione di uno stesso "cosmo sacro". I processi di modernizzazione si sono accompagnati alla perdita d'importanza della religione tradizionale, che ha perso il suo ruolo sovraordinato nel sistema sociale, diventando un'istituzione accanto alle altre. Il cosmo sacro che veicolava, ha perso la forza di dominare ed unificare, come universo simbolico, l'intera realtà.

L'ordine sociale è diventato complesso, specializzato in varie istituzioni indipendenti. L'individuo è chiamato a rivestire una varietà di ruoli diversi, passando dall'uno all'altro, entrando ed uscendo dalla scena dalle diverse istituzioni. Come scrive Luckmann:

(...) in contemporary industrial societies, institutions have become highly interdependent elements of social subsystems. These subsystems, however, are relatively “autonomous” parts of the social structure. The norms of each subsystem are comparatively independent of the rules that govern action in other subsystems. From one domain to the other, institutionalized social interaction obeys norms that are not only different in content - this is a truism - but also in general moral style. The connection of these norms to a superordinated “logic,” the “logic” of a transcendent reality, is attenuated or entirely severed (Luckmann, 1990, p. 133).

Le biografie individuali nella società contemporanea sono le più svariate, sicuramente non riconducibili ad un piccolo insieme di ruoli, così come nelle società più tradizionali. In un contesto sociale simile, sembra comprensibile che non possa resistere, né esistere, un'unica struttura di rilevanza ed un solo universo simbolico, o cosmo sacro, generalmente valido per tutti e normativamente imposto, dal momento che le situazioni da affrontare variano considerevolmente da individuo ad individuo, così che una tale omologazione ed imposizione finirebbe per rappresentare più un limite che un vantaggio per la vita sociale ed individuale. Oltretutto, un simile cosmo sacro, per essere condiviso dalla generalità della popolazione, richiederebbe una socializzazione estensiva ed un rafforzamento continuo e coordinato da parte dei vari segmenti della società, processo irrealizzabile in una società complessa e pluralista. Il *set* di strumenti simbolici che permette l'orientamento esistenziale e l'integrazione tra personalità e società, si fa, dunque, da un lato più generalizzato – come espresso dal concetto di generalizzazione dei valori di Parsons – e dall'altro più soggettivo, assumendo la forma di un bricolage religioso, di un universo simbolico “fai da te” creato, tuttavia, attingendo ai significati ultimi culturalmente disponibili. Scrive a questo proposito Luckmann:

The “sacred cosmos” of modern industrial societies no longer has one obligatory hierarchy, and it is no longer articulated as a consistent thematic whole. It consists of assortments of social reconstructions of transcendence. The term “assortment” points out a significant distinction between the modern sacred cosmos and the sacred cosmos of a traditional society. The latter contains well-articulated themes that form a universe of

“ultimate” significance that is reasonably consistent in terms of its own logic. The former also contains themes that may be legitimately defined as religious; they are capable of being internalized by potential consumers as significant reconstructions of experiences of transcendence. These themes, however, do not form a coherent universe. The assortment of religious representations - a sacred cosmos in a loose sense of the term only - is not internalized by potential consumers as a whole. The “autonomous” consumer selects, instead, certain religious themes from the available assortment and builds them into a somewhat precarious private system of “ultimate” significance. Individual religiosity is thus no longer a replica or approximation of an “official” model (Luckmann, 1990, p. 134).

La complessa stratificazione sociale sembra aver reso il “cosmo sacro” più frammentario e più dipendente dalle biografie sociali, che a loro volta si sono notevolmente differenziate all’interno di una stessa società (Berger & Luckmann, 1969; Luckmann, 1969). Si è anche rilevato, tuttavia, che le variabili che determinano la “libera scelta” di un cosmo sacro da parte dell’individuo non sono del tutto libere da condizionamenti sociali. In rapporto alla stratificazione sociale ed alla complessità della società contemporanea, oggi il sacro potrebbe essere studiato, forse, come una rete intricata di eterogenee correnti di religiosità che seguono sentieri tracciati nella struttura socio-culturale.

Ad ogni modo, la frammentazione del cosmo sacro non deve far concludere, frettolosamente, che nella società contemporanea il sacro non esista più come dimensione generale e condivisa, trasversale alla stratificazione sociale. L’idea di Durkheim, come anche di Parsons, Goffman e Luckmann, di una sacralità riconosciuta all’individuo, e quella di Geertz, e non solo, di una sacralità che rappresenta il cuore di una visione del mondo, tracciano prospettive che portano a ritenere attuale la possibilità di un sacro socialmente condiviso (Durkheim, 2005; Geertz, 1957; Goffman, 1954; Luckmann, 1969). La “religione dell’individuo” – con la sacralizzazione della sua autonomia, della sua indipendenza e libertà di scegliere percorsi di autorealizzazione nella società – è coerente con un ordine sociale complesso, frammentario, composto da sub-sistemi relativamente svincolati e indipendenti gli uni dagli altri, retti ciascuno da norme proprie. Difficilmente questo tipo di ordine sociale può essere reso coerente da un sistema

simbolico sovraordinato. È necessario, dunque, un altro sistema di riferimento in grado di dare quella coerenza di senso che è necessaria all'esistenza individuale per non disperdersi in una frammentazione che potrebbe assumere connotazioni patologiche. I valori dell'autorealizzazione, dell'indipendenza, della relativa libertà di fronte alle richieste sociali, dell'identità personale come costruzione soggettiva che liberamente trae dal contesto sociale ciò che più appare coerente con il proprio spirito, dal momento che articola una visione del mondo che ben si concilia con l'attuale ordine sociale, appare del tutto adeguata al ruolo di nuova religione dominante, per quanto implicita.

Il sacro, per dirlo con un'immagine, oggi non sembra più trovarsi al livello della scenografia generale dell'intero ordine sociale su cui gli attori si muovono, ma contenuto nella valigia che ciascun attore porta con sé spostandosi da una scena all'altra, in un teatro sul cui palco si trovano innumerevoli scenografie assemblate in un patchwork complicato, nel quale appare difficile rintracciare un senso unitario.

Tuttavia, ci sono buone ragioni per ritenere che tutte le istituzioni fondamentali della società, per quanto specializzate, siano tuttora fondate, legittimate e stabilizzate da un nucleo di valori sacri, cui sono connesse le finalità istituzionali e l'organizzazione strumentale che ne discende. La sacralizzazione di taluni principi appare, infatti, un potente strumento simbolico per controllare il cambiamento, dare garanzia di legittimità ai ruoli ed all'organizzazione sociale, assicurare il rispetto e la conformità di comportamento alle norme ed ai fini istituzionali. Come direbbe Durkheim, il ragionamento puramente utilitario, egoistico, non può fornire una base sicura su cui poggiare le istituzioni sociali.

Per fare alcuni esempi di nuclei istituzionali che tuttora appaiono essere sacri, si possono citare l'ordine politico democratico, che assume la forma politica dello Stato, così come la conoscenza, nelle istituzioni scolastiche e scientifiche. A questi nuclei sacri sono connessi fini istituzionali, norme, organizzazione e legittimazione simbolica, ma anche il sistema di senso che rende l'intera costruzione sociale plausibile, e permette agli attori di agire ritrovando nelle loro azioni un senso che giustifica l'azione. Il tutto è organizzato intorno a valori specifici, che sebbene non siano obbligatoriamente sacri per tutti,

o per lo meno non lo siano per tutti allo stesso modo, è probabile che tendano ad esserlo per coloro la cui identità è, a causa della loro particolare biografia individuale, più coinvolta con l'identità dell'istituzione, così come per coloro che ne devono riconoscere la legittimità, in quanto si trovano ad agire al suo interno. Per dirlo in altre parole, perché un valore sia perseguito deve essere riconosciuto come "importante", almeno in un certo grado, altrimenti gli sarebbero preferiti altri obiettivi. E questo grado di "importanza" è il grado di sacralità accordato ai valori. "Importanza" non è "necessità" né, semplicemente, "utilità", ma la qualità che deriva, alla finalità, dal suo essere inserita in un sistema moralmente significativo. Per esempio, non è umanamente necessario aumentare la conoscenza, è certamente utile, ma è anche rappresentato come un bene in se stesso, e coloro che hanno dedicato la vita alla conoscenza, raggiungendo risultati utili all'umanità, vengono consacrati e rammemorati come figure mitologiche nel *pantheon* della scienza. L'ordine democratico non è senza dubbio necessario, forse è utile, ma certamente viene dipinto come il migliore sistema politico per l'uomo, un bene che merita sacrifici per essere affermato e conservato, persino il sacrificio della vita. Forse, potrebbe essere immaginabile che tali istituzioni sociali si basino, per il loro funzionamento, esclusivamente sul calcolo utilitaristico individuale. In parte è così senz'altro, tuttavia è facilmente osservabile il complesso sistema di cerimoniali, rituali, simboli e narrazioni, il tutto carico di suggestiva autorevolezza a cui queste istituzioni ricorrono regolarmente, ovvero, il loro apparato sacrale.

Anche il sistema di riconoscimenti simbolici e materiali che premiano il raggiungimento di certe mete culturali, d'altronde, sembra far propendere proprio per l'esistenza di nuclei sacrali socialmente riconosciuti e tuttora in grado di orientare l'azione. Questo vale anche nel caso di mete culturali di carattere generale, trasversali alle diverse istituzioni. Ad esempio, la competizione sociale per le cariche più prestigiose, che in un sistema meritocratico è in grado di veicolare i talenti più adatti a ricoprire certi ruoli, è stimolata senza dubbio, in parte, dal riconoscimento economico che retribuisce i ruoli di maggiore rilievo. Tuttavia, i bisogni umani di tipo materiale vengono soddisfatti in modo adeguato da ricompense anche minori. Il potere, allora, può essere uno stimolo

in più, per mobilitare le energie individuali in vista di queste mete socialmente funzionali. E si è visto che il potere porta con sé alcuni aspetti del sacro. Ma, per essere ancora più precisi, se si pensa, per esempio, all'orientamento esistenziale di un eremita che coltiva, ricavandone appagamento, il suo spirito nell'isolamento e nelle ristrettezze economiche, possiamo intuire che non è antropologicamente necessario perseguire potere e benefici economici. È, piuttosto, socialmente reso probabile da un sistema che sacralizza certi valori culturali, come per esempio la ricchezza e il potere, rendendoli così desiderabili, facendoli apparire, per usare un concetto di C. Bollas, dei *transformational object* capaci di trasformare la propria esistenza, radicalmente ed in meglio (Bollas, 1979), rendendo così attuale la possibilità che gli individui si adoperino per la loro realizzazione, mettendo a disposizione della società le loro energie con dedizione e sacrificio. Quando i valori sociali diventano valori ultimi, il sistema sociale funziona con maggiore efficienza. Certo, un'eccessiva stabilità istituzionale può risultare controproducente in una società "flessibile" come quella contemporanea, e la stabilità, dunque, rischia di risolversi in rigidità. Ma il sacro, si è visto, possiede un certo grado di mobilità culturale. Inoltre è possibile pensare, come si è appena detto, alla sacralizzazione di principi sia specifici che più generali, laddove questi ultimi risultano più adatti ad un ordine sociale complesso.

5.2 Forme del sacro

Nel corso della rassegna si è ipotizzato che l'importanza del sacro per il mantenimento dell'ordine esistenziale e sociale può determinare, almeno in parte, la potenziale violenza che è intrinseca, più che al sacro, alla sua difesa contro coloro che lo profanano (Girard, 2005; Graham & Haidt, 2011; Hanselmann & Tanner, 2008; Tetlock, 2003a, 2003b). Si è anche visto, tuttavia, che i valori sacri e l'organizzazione sociale che su di essi si regge, sembrano aver bisogno di mantenere viva la coscienza del male, così che si potrebbe addirittura sostenere che il bene è la causa principale del male.

Su questo punto, si è cercato di mostrare come il male si trova in una relazione dialettica con il bene, introducendo i concetti di sacro fasto e nefasto. Il male assoluto, si

è argomentato, potrebbe essere ricondotto all'idea antropologicamente fondata di "crisi della presenza", a livello individuale, e dell'apocalissi culturale, a livello sociale, direttamente connesse alla possibilità di una completa distruzione dell'ordine sacro da parte di un qualche agente, che rischierebbe di far precipitare la società, ed ogni singolo suo membro, nelle tenebre angoscianti di un mondo privo di punti di riferimento (Alexander, 2003; De Martino, 1977, 2012; Durkheim, 2005; Graham & Haidt, 2011; Kurakin, 2013; Lynch & Sheldon, 2013). Si è visto che il regno del caos è spesso considerato la sorgente oscura da cui emergono forze sacre di tipo nefasto, e pertanto pericolose, e che situazioni sociali marginali, liminali e caratterizzate da uno stato di anarchica *communitas*, tendono ad essere mantenute sotto controllo dalle istituzioni centrali della società, in quanto potenziale fonte di rinnovamento, ma anche di distruzione e cambiamento dell'ordine sociale stabilito (Bataille, 1989, 2000; Douglas, 2013; Olaveson, 2001; V. Turner, 2001).

Si è visto che il sacro è caratteristico anche di stati che rispetto alla struttura sono liminali, marginali e d'inferiorità, e di ciò che appare in genere inconoscibile, impossibile da categorizzare nelle consuete categorie culturali, che ne sfida la capacità di comprensione, risultando di conseguenza spaventoso, pericoloso, fuori dall'ordinario. Quanto appartiene a quest'area mette in discussione il sistema di significato della vita quotidiana e costituisce dunque una forma di sacro negativo, non culturalmente definito come quello che si trova in opposizione ai valori ultimi, ma, al contrario, indefinito, vago, e quindi ancora più minaccioso. È questo l'oscuro regno del caos che rappresenta, come osserva Douglas, sia una fonte di pericolo, ma anche una fonte di potere, in quanto dall'ignoto è possibile ricavare elementi capaci di rinnovare l'ordine sociale e culturale. Quest'aspetto creativo rappresenta allo stesso tempo una potenzialità positiva per chi lo sa affrontare, ma anche un rischio per chi ha interesse a mantenere lo *status quo*. Possono dunque, in sintesi, essere riconosciute due forme di sacro: una istituzionalizzata che è principio d'ordine, articolata nei due poli opposti del sacro di tipo positivo e negativo, ed una disorganizzata e libera, principio di disordine. Anche quest'ultima ha un carattere ambivalente, in quanto può essere all'origine sia di forme

culturali che possono essere integrate nell'ordine stabilito, sia di nuove forme di sacro che mirano a sostituirsi alle precedenti.

Nel corso della rassegna si è anche osservato che è possibile ritrovare il sacro in innumerevoli fenomenologie sociali: certamente nella religione, ma anche in aspetti della vita sociale e culturale che sono apparentemente profani, ma rappresentano la filiazione di una tradizione storica religiosa; poi nella sfera civile, politica, e persino in alcune attività del tempo libero, apparentemente del tutto profane, così come nel mondo dei consumi. Si è inoltre osservato che è possibile parlare di un sacro di tipo personale e di un sacro di tipo sociale.

Dalla rassegna bibliografica effettuata, e dalle riflessioni svolte, emerge dunque la varietà delle forme di sacro (sacro fasto/nefasto, personale/sociale, religioso/secolare), la dimensione diacronica dei mutamenti sociali del sacro nella storia della società e la varietà delle prospettive dalle quali è possibile considerarlo, pur nell'omogeneità delle sue funzioni. Nel capitolo successivo si andrà a definire una prospettiva teorica sul sacro dalla quale procedere alla fase empirica dello studio. Si dovranno stabilire una definizione del sacro ed una tipologia delle forme sacrali, a partire dal punto di vista considerato più proficuo, analizzandone nel dettaglio le dimensioni idealtipiche. Questa fase della ricerca teorica permetterà, infine, di individuare il campo empirico su cui proseguire l'indagine.

CAPITOLO 3

Un framework teorico

1. Classificazioni e tipologie

La rassegna della letteratura ha fatto emergere molteplici forme di religione e di sacro. Per esempio, Durkheim studia il sacro in relazione sia alla comunità sia al culto dell'individuo, mentre Belk ed altri lo individuano nella sfera del consumo e tra comunità di consumatori; Goffman lo studia nei rituali dell'interazione che hanno per oggetto il *Self*, mentre Luckmann e Bailey nella vita secolare, nella sfera privata e nei gruppi secondari. Il sacro compare anche nelle forme della religione civile (Rousseau, Bellah), di quella politica (Aron, Gentile), oltre che in quella tradizionalmente religiosa. Si propone dunque, a fini di sintesi, una classificazione dei temi religiosi emersi nella rassegna.

Si distinguono le forme religiose che hanno per loro soggetto la comunità, da un lato, e quelle che hanno per loro soggetto la società e l'individuo, dall'altro. Infatti, le religioni che agiscono a livello comunitario articolano un nucleo di valori sacri attorno cui si creano comunità che condividono un'identità collettiva. Queste comunità possono essere gruppi sociali ma anche comunità virtuali, qualora il senso di comunità ed appartenenza sia prevalentemente mediato dai *mass media* e dal *web*. In questa categoria si riuniscono le religioni tradizionali, politiche, fondate su un'etica secolare o consumista. Le forme religiose di tipo societario, invece, sono così definite perché articolano valori sacri ampiamente diffusi in una società. Si tratta di valori istituzionalizzati, trasmessi da istituzioni primarie. In questa categoria si sono riunite la religione civile, intesa come sistema simbolico sacrale correlato alla dimensione dei diritti e doveri di cittadinanza, e la religione "della persona", che articola i valori della dignità individuale,

della sua libertà e della sua autonomia. Infine, si distinguono le religioni individuali, private, che articolano valori sacri di natura secolare elevati a fini ultimi secondo una logica retta dal principio di ricerca d'identità ed autorealizzazione.

Tabella 1. Una classificazione dei temi religiosi emersi dalla letteratura.

Livello	Religione	Nucelo
Comunitario	Esplicita	Valori associati a realtà soprannaturali o trascendenti in cui si riconosce una comunità di fedeli.
	Politica	Valori politico-ideologici in cui si riconosce una comunità politica.
	Etica	Valori etici in cui si riconosce una comunità morale.
	Del consumo	Valori associati a beni di consumo in cui si riconosce una comunità di consumatori.
Societario	Civile	Valori civili ampiamente diffusi in una società.
	Della persona	Valori della persona (dignità, libertà, autonomia ecc.), ampiamente diffusi in una società.
Individuale	Invisibile	Valori secolari cui tende il processo di autorealizzazione, scelti individualmente e più o meno diffusi nella società.
	Implicita	Valori secolari oggetto di forte attaccamento personale, individualmente scelti e più o meno diffusi nella società.

Nella tabella successiva si riporta questa classificazione delle forme di religione ad una classificazione delle forme sociali di sacro. Se ne propone una definizione, qualche breve esempio ed alcuni riferimenti nella letteratura. Le forme di sacro individuate sono caratterizzate da combinazioni di elementi simili che è presumibile si presentino in forma mista nei fenomeni reali, per cui vanno intese come tipi ideali. Per quanto concerne le definizioni, in un campo così ampio e variegato come quello del sacro, esse sono da intendersi come orientative, sebbene necessarie per raggiungere un grado elementare di chiarezza.

Il “sacro” è definito come una qualità e non come una “sostanza”. Tale qualità può manifestarsi solo come attributo di un “oggetto”, che può essere di natura ideale (idee, visioni del mondo ecc.), materiale (oggetti, realtà concrete), o personale (persone specifiche, identità, ruoli). Tutti i tipi di sacro individuati condividono alcune proprietà. Anzitutto l’invulnerabilità morale ed il comportamento rituale obbligatorio nell’approccio agli oggetti sacri. Il rituale viene inteso come una rappresentazione simbolica del

rispetto provato verso le cose sacre, che può avere diversi gradi di formalizzazione. Un'altra proprietà è l'attaccamento personale (*commitment*) al sacro, che si manifesta in maggior grado nel sacro comunitario ed in quello espressivo, che coinvolgono direttamente l'identità sociale e personale, ma non manca nemmeno nel sacro di tipo sociale, che possiede, tuttavia, una connotazione più istituzionale.

Tabella 2. Forme di sacro.

Sacro comunitario	Senso d'inviolabile, incontrattabile ed indiscutibile valore morale, attribuito ad oggetti ideali, materiali e/o personali – anche connessi tra loro in un sistema culturale più o meno complesso – da un insieme di singoli individui, che mediante questo comune riconoscimento, affermato in particolare attraverso comportamenti rituali, costituiscono e consolidano il sentimento e la credenza di appartenere ad una stessa comunità moralmente fondata.
Esempi	Sette, chiese, gruppi secondari dediti a cause di tipo etico-ideologico (comunità politiche, ambientaliste, contro la vivisezione ecc.) o fondati, più in generale, su una base morale condivisa ed uno stile di vita particolare, come, per certi aspetti, alcune comunità di consumo.
Alcuni riferimenti nella letteratura	E. Durkheim (1912), <i>Le forme elementari della vita religiosa</i> . R. Aron (1944), <i>L'avenir des religions séculières</i> . G. Gentile (1993), <i>Il culto del littorio: la sacralizzazione della politica nell'Italia fascista</i> . R.W. Belk, M. Wallendorf, J.F. Sherry (1989), <i>The sacred and the profane in consumer behavior: theodicy on the odyssey</i> . J.W. Schouten, J.H. McAlexander (1995), <i>Subcultures of consumption: an ethnography of the new bikers</i> .
Sacro societario	Senso istituzionalizzato d'inviolabile, incontrattabile ed indiscutibile valore morale, caratterizzato da valore normativo e fonte di legittimazione istituzionale, affermato ritualmente nella sfera pubblica ed interiorizzato in grado variabile dagli individui, che viene attribuito ad oggetti ideali, materiali e/o personali – anche connessi tra loro in un sistema culturale più o meno complesso – da parte di una generalità, più o meno estesa, di singoli individui appartenenti ad una stessa società.
Esempi	La dignità dell'individuo, il valore della vita, la costituzione, l'idea di democrazia, di uguaglianza, la famiglia naturale, la cultura ecc.
Alcuni riferimenti nella letteratura	E. Durkheim (1912), <i>Le forme elementari della vita religiosa</i> . J.J. Rousseau (1762), <i>Il contratto sociale</i> . R.N. Bellah (1967), <i>Civil religion in America</i> . E. Goffman (1956), <i>The nature of deference and demeanor</i> .
Sacro individuale	Senso d'inviolabile, incontrattabile ed indiscutibile valore morale, attribuito ad oggetti ideali, materiali e/o personali – anche connessi tra loro in un sistema culturale più o meno complesso – da parte di un singolo individuo che trova in essi supporto all'espressione del senso più "autentico" del proprio Sé.
Esempi	Fini ultimi individuali, obiettivi di realizzazione personale ed altri elementi fondamentali della storia e dell'identità personale.
Alcuni riferimenti nella letteratura	T. Luckmann (1967), <i>The invisible religion: the problem of religion in modern society</i> . R.N. Bellah (1985), <i>Le abitudini del cuore: individualismo e impegno nella società complessa</i> . E. Bailey (1997), <i>Implicit religion in contemporary society</i> .

Il sacro sociale è definito come nucleo normativo fondamentale delle relazioni sociali in uno specifico contesto culturale. Rientrano in questo tipo il sacro studiato da Goffman nei rituali dell'interazione, i contenuti della religione civile di Rousseau e quelli dell'individualismo morale di Durkheim. Qui, lo si considera anche come il sacro proprio delle istituzioni sociali più importanti. Considerando ciascuna istituzione come un ordine simbolico specifico, infatti, si ritiene che si possano rintracciare alcuni aspetti sacrali connessi agli elementi fondativi di ciascuna di esse. Si possono individuare sommariamente le caratteristiche tipiche delle tre forme di sacro, indicando tre principali categorie di oggetti valorizzati mediante sacralizzazione, tre tipi di identità implicate e tre "accentuazioni" delle loro funzioni. Considerando le forme di sacro come tipi ideali – e tenendo sempre presente le loro possibili sovrapposizioni nella realtà empirica – si sintetizzano le loro caratteristiche essenziali come da tabella 3.

Tabella 3. Caratteristiche dei tipi ideali di sacro.

Tipo ideale	Proprietà comuni	Sentimento tipico	Asse semantico	Oggetto principale della sacralizzazione	Funzioni tipiche
Sacro comunitario	Valore morale inviolabile; rituali; <i>commitment</i> .	Appartenenza	Appartenenza/esclusione	Principi morali fondanti la comunità.	Coesione e solidarietà sociale.
			Identità		
			Di gruppo		
Sacro Sociale	Valore morale inviolabile; rituali; <i>commitment</i> (+/-).	Indignazione ed approvazione morale	Asse semantico	Principi ideologico-morali dell'ordine sociale generale e delle istituzioni sociali particolari.	Legittimazione.
			Giusto/ingiusto		
			Identità		
			Sociale		
Sacro individuale	Valore morale inviolabile; rituali; <i>commitment</i> .	Senso di autenticità, realizzazione	Asse semantico	Fini ultimi dell'esistenza, elementi identitari.	Integrazione dell'identità e senso esistenziale.
			Autenticità/inautenticità		
			Identità		
			Personale		

Il sacro comunitario condivide alcune dimensioni generali del concetto con gli altri tipi di sacro, ma se ne differenzia in quanto produce senso di appartenenza, coesione e solidarietà sociale mediante sacralizzazione dei principi morali su cui si fonda la comunità. Volendo individuare anche una dimensione emotiva ed alcune possibili dimensioni semantiche idealtipiche, la prima corrisponderebbe al sentimento di appartenenza e la seconda alla dicotomia inclusione/esclusione. L'identità che si articola su questo tipo di sacro è l'identità di gruppo.

Il sacro sociale condivide le dimensioni comuni della tipologia, eccetto che per una sfumatura riguardante l'adesione personale al sacro (*commitment*) che può essere più o meno intensa oppure più affine ad un conformismo solo formale. Nella sua dimensione emotiva esprime soprattutto il sentimento d'indignazione ed approvazione morale, ed il suo asse semantico più significativo è quello che articola la dicotomia "giusto/ingiusto", lungo cui si articolano le narrative della legittimazione. Le sue funzioni principali sono, infatti, la legittimazione delle istituzioni che caratterizzano l'ordine sociale e la stabilizzazione di un ordinamento generale delle relazioni della vita civile. Questo tipo di sacro garantisce un livello elementare d'integrazione sociale. Caratterizzando la società come una forma debole di comunità basata su una comune – per quanto vaga – identità sociale, anche la dicotomia esclusione/inclusione appare, in parte, adeguata a questo tipo di sacro. Su questo tipo di sacro si articola l'identità sociale.

Il sacro individuale è caratterizzato dal senso di autenticità provato dall'individuo e la sua semantica appare fondata sull'asse "autenticità/inautenticità". Gli oggetti sacri principali sono i fini ultimi dell'esistenza che danno senso alla vita, coerenza all'identità personale e sicurezza. L'identità implicata da questo tipo di sacro è quella personale.

Si tratta di tipi ideali più che di una classificazione. Rispetto alla differenza tra sacro comunitario ed individuale, ad esempio, molte delle comunità odierne rappresentano, sotto alcuni aspetti, delle comunità espressive. Sono comunità scelte appositamente per esprimere il proprio Sé e dunque al servizio della personalità individuale. Al cuore del tipo ideale del sacro comunitario, tuttavia, si trova una più marcata dimensione d'appartenenza, la dimensione del "noi", ed il Sé individuale ne è alla periferia, all'opposto

di quanto accade nella comunità del tipo individuale. Anche gli assi semantici individuati sono, nella realtà, compresenti in ciascun tipo di sacro. Rispetto alle funzioni, il sacro individuale presenta una loro accentuazione per quanto riguarda l'integrazione dell'identità personale, sebbene tali funzioni siano sicuramente proprie anche degli altri due tipi di sacro.

1.1 Mutamento sociale e migrazione del sacro

La tripartizione di sacro comunitario, sociale ed individuale, è interpretabile non solo dal punto di vista sincronico, come una tipologia, ma anche da un punto di vista diacronico, come una “storia sociale del sacro”.

Le teorie sociologiche sottolineano la diffusione dell'individualismo che si accompagna alla fluidificazione delle istituzioni, alla frammentazione sociale ed all'aumento della complessità. Se si provano a leggere i tipi presentati in modo sequenziale, si può notare che essi accompagnano il passaggio dalle società tradizionali a quelle moderne ed a quelle tardo-moderne. Da questa prospettiva, il sacro “migra” dalla comunità ristretta alla società ed infine alla vita individuale, ossia dal contesto comunitario a quello sociale ed infine a quello privato, pur senza abbandonare mai del tutto nessuna delle sfere precedenti.

Figura 1. Tipi predominanti di sacro in prospettiva diacronica.

La logica di questa migrazione può essere spiegata, secondo ragioni teoriche, dalla differenziazione della società e dalla specializzazione funzionale della sfera personale e della vita privata. A questa, la società – sempre meno in grado di offrire stabilità rispetto al passato a causa del progressivo aumento di complessità – delega la funzione di

conferire stabilità ed ordine esistenziale all'individuo, potendone così sfruttare, al contempo, la mobilità nelle sfere istituzionali differenziate e fluide della società senza per questo farlo precipitare in uno stato disfunzionale di anomia.

Considerando il mutamento sociale dalla prospettiva della stabilità dell'esistenza individuale, la comunità tradizionale, caratterizzata da un ordine stabile e quasi immutabile, ineluttabilmente ascriveva all'individuo un posto nel mondo fin dalla nascita. L'individuo si trovava afferrato dalla struttura sociale immediatamente e per tutta la sua esistenza. La società moderna ascrive anch'essa all'individuo un posto nel mondo, sebbene in modo meno rigido. La società della seconda modernità prosegue nella fluidificazione delle istituzioni tradizionali che si accompagna all'aumento della complessità. Le strutture economiche, parimenti, diventano instabili e l'individuo non trova più strutture in grado di attribuirgli un posto nel mondo (Beck, 2008; Sennet, 2010). Questa è la società liquida (Bauman, 2011), la società del rischio (Beck, 2000b) che nelle sue strutture manifesta davvero poco della tradizionale stabilità del sacro. In questo contesto, pertanto, appare teoricamente coerente il fatto che la funzione stabilizzante ed ordinatrice, tipica del sacro, sia trasferita alla sfera individuale.

A questo quadro generale, a livello teorico, può essere correlata una maggiore "domanda di sacro" che consegue ad un bisogno di identità. Infatti, con il crollo delle grandi narrazioni e la fluidificazione delle istituzioni tradizionali, incluso il mercato del lavoro, l'individuo si trova ad essere l'unico responsabile del compito di costruire la propria identità e la propria vita (Beck, 2008). Al contempo, la diffusione dei valori individualistici può spingere gli attori ad una ricerca spirituale, più che religiosa, laddove alla religione vengano attribuiti caratteri di autorità e dogmatismo, mentre alla ricerca spirituale caratteri di libertà ed autonomia.

Tale trasferimento funzionale alla sfera individuale, tuttavia, non può essere inteso come radicale. Le istituzioni sociali non sono, chiaramente, scomparse, né tantomeno le norme ed i fini sociali, la cui necessaria legittimazione, è, almeno in parte, tutt'ora prodotta dal ricorso al sacro. La "privatizzazione del sacro" non va dunque intesa in termini assoluti.

1.2 Sicurezza esistenziale

Se è vero che il sacro stabilizza l'ordine sociale e personale, allora la variabile della sicurezza esistenziale assume un certo rilievo nello studio del fenomeno. Questo sia dal punto di vista prettamente teorico sia da quello empirico, in particolare se si considera che viviamo attualmente in una società fluida (Bauman, 2011), che esalta le virtù della flessibilità e condanna quelle della stabilità (Sennet, 2010), ed in cui il *Welfare State* si va progressivamente ridimensionando. A questo proposito, si può citare uno studio di Inglehart e Norris in cui gli autori sostengono la tesi della dipendenza del grado di religiosità di un paese dalle sue condizioni di sicurezza esistenziale:

Noi crediamo che la religiosità rimanga più importante nelle popolazioni più vulnerabili, in particolare quelle delle nazioni più povere e che si trovano di fronte alle minacce alla sopravvivenza personale. Sosteniamo inoltre che la sensazione di essere vulnerabili a danni fisici, sociali e personali sia una spinta decisiva alla base della religiosità, e dimostriamo che il processo di secolarizzazione, ovvero la sistematica erosione di pratiche, valori e opinioni religiose, è stato più netto negli strati sociali più prosperi delle nazioni postindustriali ricche e sicure (Inglehart & Norris, 2007, p. 23).

Il concetto di sicurezza esistenziale può essere inteso in vari modi. Qui, lo si intende in relazione al concetto di ordine piuttosto che a quello di sopravvivenza, ovvero in termini simbolici piuttosto che materiali: come sicurezza ontologica, prima ancora che economica. La sicurezza esistenziale è un concetto multidimensionale che non consiste unicamente in una dimensione materiale: «the feeling that survival is secure enough that it can be taken for granted» (Inglehart & Norris, 2004, p. 2). Tuttavia, si può osservare che anche questa fiducia non è più così ovvia neppure in una società, come la nostra, alle prese con un notevole incremento della disoccupazione, da un lato, ed al ridimensionamento del *Welfare State*, dall'altro. Dall'inizio della crisi nel 2008, per esempio, il tasso di disoccupazione in Italia, secondo ISTAT, è cresciuto in modo costante, passando dal 6,7% del 2008, al 13,6% del 2014. Le famiglie in condizioni di povertà assoluta, sempre secondo ISTAT, erano 1.126 nel 2008, aumentando fino a

raggiungere le 1.725 unità nel 2012, passando l'incidenza di povertà assoluta familiare dal 4,6% del 2008 al 6,8% del 2012, e l'incidenza di povertà assoluta individuale dal 4,9% del 2008 all'8% del 2012.

Ma non c'è solo disoccupazione totale o piena occupazione. Oggi il mercato del lavoro attinge ad un bacino, poco visibile, di occupazioni a termine ed a varie forme di lavoro sottopagato. La sotto-occupazione ha un ruolo importante nel mercato del lavoro odierno (Beck, 2010). La precarietà dilaga e non si può mai sapere quanto durerà il prossimo lavoro, e se, una volta concluso, se ne troverà un altro. Appare, quindi, comprensibilmente difficile provare un senso di fiducia nel futuro. Se la sopravvivenza biologica potrebbe non essere, ancora, messa in dubbio, il tipo di sopravvivenza, invece, può apparire imprevedibile. Esiste anche una "morte sociale", deviazioni biografiche traumatiche, spesso connesse alla perdita del lavoro, che comportano una sorta di fine del mondo e messa in crisi radicale dell'identità precedente. L'insicurezza esistenziale di tipo "materiale", implicata dalla povertà, è dunque un problema, almeno in parte, già attuale nella nostra società, sebbene in modo non paragonabile alle nazioni più povere del mondo, ma l'insicurezza esistenziale riguarda, anche, dimensioni di tipo simbolico. L'insicurezza dovuta al "rischio" è tipica delle società della seconda modernità (Bauman, 2011; Beck, 2000b; Sennet, 2010), e si accompagna alla delega, all'individuo, del gravoso compito di costruirsi, da sé, un ordine esistenziale (Beck, 2008; Bellah, 1996; Sennet, 2010), capace di fornire una stabilità ed un senso che non è più socialmente garantito. L'individuo è chiamato a «costruire la propria vita» (Beck, 2008) in modo autonomo, ma costruirla può essere un compito non facile anche per chi si trova in condizioni economiche stabili. La flessibilità richiesta da alcune occupazioni, ad esempio, può entrare in contraddizione con altri valori della personalità, mettendo in crisi l'integrazione coerente dei vari aspetti dell'identità (Bellah, 1996; Sennet, 2010, pp. 13–29). Considerato il ruolo cruciale svolto dal lavoro nella definizione della propria identità sociale e personale, e la diffusa ricerca, nel lavoro, di qualcosa di più attinente alla realizzazione personale piuttosto che alla semplice retribuzione economica, nel caso di una condizione lavorativa caratterizzata dalla precarietà, la costruzione della

propria identità e della propria vita può incontrare numerosi ostacoli. Bisogna ora definire più chiaramente cosa s'intende con il termine "sacro".

2. Verso una definizione minima di sacro

Uno studio sul sacro deve affrontare due problemi principali. Il primo, è rappresentato dal fatto che la categoria del sacro appare piuttosto sfuggente, problema che la rende difficilmente impiegabile nella ricerca empirica; il secondo, è rappresentato dall'eterogeneità delle fenomenologie sacrali (per esempio: religione tradizionale, spiritualità, *implicit religion*, *invisible religion*, religione diffusa, *secular religion*, *civil religion* eccetera). Potrebbe quindi rivelarsi utile uno strumento concettuale ed euristico che vada nella direzione, da un lato, di una riunificazione teorica della categoria del sacro, e dall'altro, di un suo chiarimento concettuale e dei suoi referenti empirici. Il modello di sacro che si va a tracciare, si muove in questa direzione attraverso la costruzione di uno strumento ermeneutico utile ad inquadrare, entro un *framework* unitario, gli eterogenei fenomeni sacrali che si manifestano nella vita sociale contemporanea. I vantaggi di un tale strumento dovrebbero essere quelli di rendere possibile il riconoscimento empirico del sacro entro un quadro, anzitutto, sufficientemente maneggevole e dotato di chiara referenza empirica da essere facilmente applicabile alla realtà; sufficientemente astratto, da essere adatto a vari casi ed, infine, sufficientemente preciso da evitare il rischio di includere fenomenologie che appaiono sacrali ma solo in senso metaforico. Questo studio propone, inoltre, una tipologia dei fenomeni sacrali ed una degli "atteggiamenti religiosi" quale ulteriore contributo sulla via di una possibile unificazione dell'oggetto di ricerca.

La prospettiva teorica sul sacro che si presenta, prende le mosse dal concetto di ordine. L'ordine è stato uno dei classici problemi delle scienze sociali, come classico è stato il problema del sacro. Così, non è strano che sacro ed ordine si ritrovino nella letteratura come costrutti interrelati. Questa relazione è abbastanza fondata e generale

da apparire come un buon punto di partenza per uno studio orientato a tracciare un modello unificato di sacro.

Nelle prossime pagine si presenteranno sinteticamente alcuni esempi della relazione tra sacro ed ordine nella letteratura per poi analizzare la fenomenologia sacrale, guardando alle sue componenti, ad alcuni suoi processi generativi sottostanti ed a quello che qui si definisce come “sistema simbolico sacrale”, nelle sue relazioni, anche, con il sistema sociale. Infine, si propone una tipologia dei fenomeni sacrali e degli “atteggiamenti religiosi”.

2.1 Il sacro dal punto di vista dell'ordine

Gli studi sul sacro, da varie prospettive, hanno spesso inteso il sacro in rapporto più o meno esplicito con l'ordine. Per fare solo qualche esempio, Durkheim, nel libro *Le forme elementari della vita religiosa*, individua nel sacro il principio organizzatore delle strutture categoriali della cultura ed il primo fattore della coesione sociale, ossia dell'unità del corpo sociale e del suo ordine (Durkheim, 2005). Lo storico delle religioni Mircea Eliade definisce chiaramente il sacro come punto di riferimento dell'esistenza umana, “centro” capace di fornire senso tramite la contestualizzazione della vita in una dimensione mitico-rituale (Eliade, 1984). Edward Shils osserva che l'uomo ha bisogno d'ordine e che tale bisogno permane anche nelle società meno religiose. Le istituzioni secolari stesse mantengono un rapporto culturale e strutturale con l'ordine sacro, come mostra l'aura di sacralità che qualifica alcune alte cariche istituzionali (Shils, 1965). Claude Lévy-Strauss, in un passo iniziale del suo libro dedicato al pensiero selvaggio, riporta il concetto secondo cui “sacro” è ciò che deve rimanere al suo posto per garantire l'ordine del mondo (Lévi-Strauss, 1996). Per l'antropologo Clifford Geertz, i simboli religiosi sintetizzano in modo esemplare l'ordine del mondo di una cultura, sia nei suoi aspetti etici sia in quelli estetici (Geertz, 1957). Thomas Luckmann considera intrinsecamente religioso l'ordine culturale (Luckmann, 1967). Mary Douglas, in *Purezza e pericolo*, considera da più punti di vista il rapporto tra sacro ed ordine. L'ordine è sacro ma lo è anche il caos, giacché sorgente di ogni ordine possibile.

L'ordine ha a che fare con la purezza e la santità poiché "santo" è ciò che corrisponde perfettamente alla propria categoria. Ciò che invece non corrisponde alle categorie culturali e risulta fuori posto, rispetto alla struttura categoriale, è pericoloso, poiché minaccia l'ordine, mostrando la sua incapacità ad organizzare l'intero regno fenomenico (Douglas, 2013).

Dalla rassegna della letteratura sono emersi svariati aspetti del sacro ed una varietà di spiegazioni e classificazioni teoriche, ma le diverse interpretazioni appaiono sempre riconducibili, alcune in grado maggiore, altre in grado minore, al problema dell'ordine ed alla funzione di coesione ed integrazione, sociale ed individuale, del sacro. Da questo punto di vista, "sacro" significa "inviolabile", in un'accezione morale del termine. Questa inviolabilità appare come la qualità che dona un'affidabile stabilità ai principi ordinativi strutturanti l'ordine sia sociale sia individuale. Si propone pertanto una definizione del sacro che lo considera principalmente sotto questo aspetto, pur ammettendo che le prospettive teoriche possibili possono essere anche altre e senza alcuna pretesa, dunque, di esaurire in una sola definizione la ricchezza di questa categoria.

La scelta dell'ordine come prospettiva sul sacro è giustificata da ragioni teoriche ma anche dalla finalità della ricerca, che si propone di esplorare il fenomeno sacrale nelle sue dimensioni religiose e secolari con una particolare attenzione alle strutture della cultura materiale caratteristiche del sacro. La prospettiva dell'ordine appare, a questo scopo, come il punto di partenza ideale: questa categoria è caratterizzata da un profondo significato non solo sociologico, e più generalmente culturale e filosofico, ma corrisponde anche, come si può facilmente constatare, ad una proprietà tipica della cultura materiale. Tuttavia, il sacro non coincide esattamente con l'ordine: è *il principio* su cui si basa l'ordine. Da questo punto di vista ci si ritrova d'accordo con quanto segnalato da Levi-Strauss:

«Ogni cosa sacra deve essere al suo posto» notava con molta profondità un pensatore indigeno (Fletcher 2, p. 34). Si potrebbe arrivare a dire che proprio questo la rende sacra, poiché se la si sopprimesse, sia pur col pensiero, tutto l'ordine dell'universo crollerebbe;

essa contribuisce dunque a mantenerlo occupando il posto che le spetta (Lévi-Strauss, 1996, p. 23).

Non s'intende sostenere che il sacro sia l'unica causa dell'ordine, ma che il sacro sia uno tra i fattori che contribuiscono a produrre e mantenere l'ordine.

2.2 Definizioni preliminari: processo di sacralizzazione, rituali e sacro

Prima di dare una definizione di sacro, si propone di considerare la sacralità come una qualità strettamente dipendente dall'agire simbolico degli attori sociali. Da questa prospettiva, l'inviolabilità che caratterizza il sacro non è da considerarsi come una proprietà astratta che, attraverso qualche processo psichico, venga proiettata sulle cose, sacralizzandole; è, invece, da considerarsi come la qualità che appare quando qualcosa è protetto da ogni critica o tentativo di modificazione, in modo sistematico e tramite atti concreti. Il sacro esiste e può continuare ad esistere solo se qualcuno lo difende da qualunque tentativo di modificazione e ne afferma, con azioni altrettanto concrete, il rispetto assoluto. Se si definiscono questi atti come rituali, allora il sacro è il correlato del rituale, l'oggetto dell'azione rituale, prodotto nello stesso momento in cui si produce l'azione. Il rituale, seguendo una definizione di Goffman, si può definire come un «atto convenzionale e visibile con cui un individuo manifesta a un oggetto di importanza fondamentale o a chi lo rappresenta, il proprio rispetto e la propria considerazione» (Goffman, 1981). Si definisce, invece, il “sacro”, come il senso d'inviolabilità morale prodotto da azioni rituali volte a proteggere ed ad esprimere rispetto per alcuni oggetti ideali, materiali o personali, anche connessi simbolicamente tra loro, a cui è attribuito un valore incontrattabile. Le funzioni tipiche del sacro consistono nel produrre e nello stabilizzare un ordine simbolico, e nell'integrare società ed identità personale mediante l'interiorizzazione e l'espressione di valori sacri, producendo, conseguentemente, condizioni sociali ed individuali di sicurezza e fiducia.

2.3 Le componenti elementari del sacro

Tra i diversi approcci possibili, il sacro può essere considerato dal punto di vista delle sue caratteristiche strutturali. L'analisi che qui si propone è intenzionalmente elementare, nel senso che si lasciano in secondo piano le variazioni empiriche a favore della messa a fuoco di alcuni tratti essenziali del fenomeno. Le ragioni di quest'approccio sono teoriche e di metodo: solo raggiungendo un certo grado di astrazione ed essenzialità, infatti, si può ottenere un quadro interpretativo del sacro che sia unitario ed applicabile alle sue eterogenee manifestazioni empiriche.

Il termine struttura è polisemico (Boudon, 1970) e va chiarito. In questa sede la struttura viene definita, in senso generale, come l'organizzazione di un sistema di elementi. L'analisi strutturale del sacro si compone, in questo studio, di due fasi: la prima è dedicata all'analisi della struttura del fenomeno sacrale in se stesso; la seconda è dedicata all'analisi della struttura del sistema simbolico sacrale. Nella prima fase, l'analisi scompone il fenomeno sacrale nei suoi elementi essenziali, mostrando come attraverso alcuni processi sociali di tipo costruzionista-interazionista, possa, in linea teorica, emergere da essi la fenomenologia sacrale tradizionalmente descritta nella letteratura. Da questo punto di vista, il sistema è il fenomeno sacrale, considerato come vissuto soggettivo socialmente costituito, ed il termine struttura rinvia all'organizzazione caratteristica del fenomeno stesso.

Nella seconda fase, il sacro è considerato, da prospettiva funzionalista, dal punto di vista delle condizioni strutturali che ne potrebbero giustificare, sempre in linea teorica, l'apparizione. In questo caso, il sacro è considerato nel contesto del sistema simbolico che da esso si dirama; un sistema che si trova in relazione, inoltre, a quella parte del sistema sociale che viene qui definita come "sistema sociale sacralmente legittimato". Proprio grazie a tale relazione, l'ordine prodotto dal sacro sarebbe connesso all'ordine sociale. Va aggiunto che il sistema simbolico sacrale è considerato come sottosistema del sistema culturale generale ed il sistema sociale sacralmente legittimato è considerato come sottosistema del sistema sociale generale: tale distinzione teorica, come sarà chiarito in seguito, permette di conservare la dimensione dinamica del sociale.

Quella che si propone è dunque una definizione interazionista-costruzionista del sacro (Berger & Luckmann, 1969; Blumer, 2008). Il sacro è considerato come una qualità attribuita a particolari contenuti culturali, siano essi cognitivi (idee), personali (ruoli, individui) o materiali (elementi della cultura materiale). “Il sacro”, in sé, non esiste: è solo ciò cui è attribuita la proprietà della sacralità ad essere identificato come tale. Il processo di sacralizzazione è considerabile, pertanto, come un processo dialettico di attribuzione e riappropriazione di significato.

2.3.1 Sacralità, ovvero inviolabilità ed incontrattabilità

Le qualità caratteristiche della sacralità appaiono essere l’invulnerabilità e l’incontrattabilità. Questi due elementi sembrano ben sintetizzare la natura del sacro.

Inviolabile è ciò che è protetto dalla *vis*, dalla forza, dalla violenza, e di conseguenza dalla distruzione ad ogni grado possibile. Poiché non avrebbe senso proteggere una cosa considerata indifferente, l’invulnerabilità presuppone l’importanza della cosa protetta, e correlativamente, implica un atteggiamento di rispetto.

Incontrattabile, così come indica la parola, è ciò che si sottrae al campo della contrattazione. La contrattazione riguarda il valore delle cose, per cui l’incontrattabilità ha per oggetto il valore della cosa invulnerabile. Sottraendo la cosa sacra al sistema di confronto tra valori, essa presuppone o la sua assoluta mancanza di valore, o il suo valore assoluto: la prima possibilità è esclusa dal carattere invulnerabile della cosa sacra, che come si è detto, presuppone la sua importanza; resta quindi il suo valore assoluto (dal latino *ab-solutus*, ossia libero da vincoli e condizioni, incondizionato). L’incontrattabilità è una caratteristica che si ritrova nella concezione antiutilitarista di Durkheim del sacro ed è evidenziata, oggi, anche da un filone di studi psicologici sui valori sacri (Durkheim, 2005; Righetti, 2014; Tetlock et al., 2000; Tetlock, 2003b). Anche un recente studio neuropsicologico porta alcune evidenze a sostegno della tesi secondo cui i valori sacri sarebbero elaborati in circuiti neuronali diversi da quelli impiegati nel calcolo costi-benefici (Berns et al., 2012).

2.3.2 *Inviolabile ed incontrattabile, dunque interdetto*

Gli aggettivi “inviolabile” ed “incontrattabile” sono negativi: implicano la negazione del concetto espresso. Tale negazione esprime l’interdizione, il tabù che limita la disponibilità della cosa sacra alla libera attività umana. Come scrive il capitano Cook, ai cui diari di viaggio si deve l’introduzione, in occidente, del termine *taboo*: «when anything is forbidden to be eaten, or made use of, they say, that it is taboo» (J. Cook, 1821, p. 462). L’interdizione compare anche nella classica definizione durkheimiana di sacro, che si trova inclusa in quella della religione: «una religione è un sistema solidale di credenze e di pratiche relative a cose sacre, cioè separate, interdette (...)» (Durkheim, 2005, p. 97).

“Interdire” significa proibire con un atto di autorità ed anche esentare da un diritto o da una facoltà. L’interdizione implicita negli aggettivi “inviolabile” ed “incontrattabile” presuppone allora la presenza di un’autorità che proibisce la violazione della cosa sacra e che sottrae la cosa stessa al regno dello scambio. Secondo Durkheim, tale autorità è la società stessa.

2.3.3 *Timore, rispetto e rituale*

Dall’interdizione della violabilità e della contrattabilità emergerebbero, secondo la linea di ragionamento che si sta tratteggiando, e da una prospettiva interazionista-costruzionista, i caratteristici aspetti emozionali ambivalenti del sacro, evidenziati dalla letteratura fenomenologica, sociologica ed antropologica: sono il timore ed il rispetto, che assumono forma comportamentale rituale (vedi ad esempio la deferenza ed il contegno descritti da Goffman, 1954). Infatti, non solo l’inviolabilità e l’incontrattabilità implicano rispetto, ma la proibizione della violazione e della contrattabilità, in quanto proibizioni, implicano la presenza di un’autorità e paventano la minaccia di una sanzione come conseguenza di una possibile violazione, suscitando timore. Ma perché l’oggetto del timore sia riconosciuto nella cosa sacra e non nell’autorità che ne sancisce l’inviolabilità, ed il valore assoluto, nonché il rispetto da questo suscitato, non siano percepiti come attribuzioni arbitrarie di significato, l’inviolabilità e

l'incontrattabilità non possono essere percepite come esterne alle cose sacre, ma devono essere riconosciute come loro proprietà intrinseche; pertanto, deve svanire l'idea di un'autorità umana situata all'origine dell'interdizione, così che, queste, possano apparire come reazioni conseguenti alla natura della cosa stessa. La sacralità apparirebbe, in tal modo, come una proprietà della cosa stessa. I processi di socializzazione e reificazione (Berger & Luckmann, 1969), non possono che avere un ruolo fondamentale nel determinare il successo di questo meccanismo.

2.3.4 Definizione conclusiva del fenomeno sacrale

In sintesi, il sacro può essere definito come ciò cui è attribuito valore assoluto ed a cui corrisponde un atteggiamento di rispetto e timore. Si è cercato di illustrare come tali proprietà fenomenologiche potrebbero emergere dall'interdizione della violabilità e della contrattabilità che trovano concreta espressione in atti simbolici. Tali atti possono essere sia esplicitamente rituali, liturgici, così come possono permeare gli atti quotidiani: nei non detti, nei piccoli tabù, nei modi di dire, nei motti di spirito, nei rituali della vita quotidiana, nelle piccole e grandi sanzioni informali ed in quelle formali, nelle correnti di scandalo o di pubblica lode, diffusi dai mass media così come dalla comunicazione quotidiana, possono essere riprodotte e trasmesse definizioni implicite di sacro.

2.4 Il sistema simbolico sacrale

2.4.1 I contenuti culturali sacralizzati sono i valori

Prima di procedere all'analisi del sistema simbolico sacrale sono necessarie due premesse. La prima è che, secondo la visione teorica che si va delineando, ad essere sacralizzati sono anzitutto i principi fondamentali di un ordine culturale e, in posizione logicamente secondaria, gli elementi da essi derivati. Questi, nel loro insieme, formano il sistema simbolico sacrale, qui considerato come una struttura semantica articolata a partire da principi fondamentali. Tali principi sono i valori. Poiché l'ordine culturale è funzionale all'ordine sociale e quest'ultimo è creato dall'organizzazione dei

comportamenti individuali, i valori, in virtù della loro natura normativa, appaiono essere gli elementi culturali più adatti a connettere l'ordine culturale a quello sociale. La struttura culturale sacrale che si ramifica dai valori, assume, pertanto, la forma di una struttura normativa: un'organizzazione culturale che organizza il mondo sociale.

2.4.2 Reale ed ideale, sacro e santo

Da questo punto di vista, il sistema simbolico sacrale appare come un sistema di valori inviolabili ed incontrattabili che costituiscono sia l'orizzonte normativo del sistema sociale sia il suo orizzonte di senso. I valori sacri, nella loro articolazione entro il sistema sacrale, configurano un ordine di vita ideale, laddove, l'ideale, rappresenta la perfetta realizzazione dei valori sacri.

Si stabilisce, in questo modo, anche una distinzione terminologica tra “sacro” e “santo”, retta su una concezione dialettica della relazione tra reale ed ideale: mentre “sacro” rimanda all'ideale, “santo” indica una condizione in cui il reale appare realizzare appieno l'ideale. Questo significato di “santo” è analogo a quello che ne fa Mary Douglas, la quale identifica “il santo” come ciò, o colui, che corrisponde perfettamente alla sua categoria: «la santità è simboleggiata dalla completezza; santità richiede che gli individui si conformino alla classe alla quale appartengono, e santità richiede che componenti di classi diverse non vengano mescolate» (Douglas, 2013, p. 99).

L'ideale, in quanto tale, tende ad essere realizzato nella vita individuale ed in quella collettiva, configurandosi come sorta di motore immobile aristotelico, che “muove essendo amato”. In altri termini, il sistema sacrale comprende sia i valori sacri sia le norme morali che regolano il comportamento ed il sistema dei fini culturali che orientano la progettualità sociale ed individuale, dando senso ad essa. Da questa prospettiva può essere recuperata l'osservazione di Eliade sul ruolo del sacro, rappresentato nella sfera mitica ed attualizzato in quella rituale, nell'orientare e fornire significato alla vita umana (Eliade, 1984).

Il sistema sociale, in questo quadro, trae la sua legittimità dalla coerenza che è in grado di esibire in rapporto al sistema sacrale. A questo proposito si può rinviare alla

funzione legittimante degli universi simbolici in Berger & Luckmann (Berger & Luckmann, 1969). Tendendo alla conservazione di se stesso, il sistema sociale esercita anche una pressione atta a conservare la stabilità dell'ordine sacrale che si trova a suo fondamento. Ciò, tuttavia, non significa che il sistema simbolico sacrale eserciti una costrizione inflessibile su quello sociale. Al contrario, il rapporto tra il sistema simbolico sacrale e la struttura sociale reale è dinamico, come si va, ora, a spiegare.

2.4.3 L'ordine sacrale non è reale ma anzitutto ideale

L'ordine culturale sacrale non coincide con l'ordine culturale *tout court* così come l'ordine sociale effettivo non riflette a punto a punto l'ordine sociale previsto dall'ordine culturale sacrale. L'ordine sacrale è orizzonte di riferimento normativo di tipo ideale che si trova in relazione dialettica con l'ordine reale, che ne rappresenta, al massimo, una realizzazione imperfetta. Si apre così lo spazio in cui si possono manifestare conflitti e riformulazioni dell'ordine culturale sacrale e sociale, spazi che garantiscono l'equilibrio tra stabilità e cambiamento.

Se è vero che la teoria della religione di Durkheim viene sintetizzata nell'equivalenza tra Dio e società¹, si deve, quindi, anche notare che intercorre una differenza essenziale tra Dio, per così dire, e società. La società è realtà empirica, imperfetta, mentre Dio è realtà ideale, perfetta. Una società perfetta sarebbe una "società santa", perfettamente stabile, immutabile: non avrebbe alcun ideale che la trascende, nessun ideale da realizzare, perché lo avrebbe già realizzato. La legittimazione della struttura sociale sarebbe totale.

Ma così, come facilmente constatabile, non è: individui insoddisfatti della loro condizione si uniscono continuamente in movimenti sociali che puntano al cambiamento (Alberoni, 2014), e la realtà sociale contraddice continuamente l'ideale con cui viene confrontata. Il sacro deve essere rispettato, certo, ma non è detto che, nei fatti, lo sia.

¹ «(...) tra Dio e la società occorre scegliere. Dal mio punto di vista, questa scelta mi lascia affatto indifferente, perché nella divinità vedo soltanto la società trasfigurata e pensata simbolicamente» (E. Durkheim in *Sociologia e filosofia*, cit. in M. Rosati, 2002, p. 81).

Anzi, spesso è tradito, suscitando, qualora ciò venga allo scoperto, scandali e correnti d'indignazione sociale.

Lo studioso M. Rosati, in un suo saggio, scrive che il sacro durkheimiano può essere interpretato come la rappresentazione idealizzata della società (M. Rosati, 2002). Nella prospettiva che si presentata in questa sede, la dimensione ideale del sacro viene sottolineata: essa appare caratterizzare il sacro e logicamente coerente. Solo come orizzonte ideale, infatti, il sacro può mantenere la sua funzione di senso (che, in quanto orizzonte, orientamento, emerge proprio dallo scarto tra il reale e l'ideale, tra l'attuale ed il trascendente), nonché la funzione di spinta motivazionale che ne spiega il ruolo nell'azione sociale. Il sacro, allora, non può coincidere completamente con il sociale, con l'umano; in questo senso si può riprendere quanto scritto da Ferrarotti ed asserire che il sacro non è l'umano, ma il metaumano:

(...) sacro è il metaumano che più occorre alla convivenza umana, pena l'appiattimento del vivere, l'offuscarsi del parametro o punto di riferimento contro cui misurarsi, la perdita del 'senso del problema', ossia pena la perdita di ciò che vi è di propriamente (unicamente) umano nell'uomo (Ferrarotti, 1983, p. 118).

Nel sacro, la società e gli individui non trovano se stessi, ma, ad un tempo, ciò che vorrebbero e ciò che dovrebbero essere. Tuttavia, sia pure in parte trascendente, il sacro è, in parte, anche realizzato nella società. Infatti, la legittimazione sociale consiste, da questa prospettiva, nella conformità all'ideale di un'istituzione e di chi ha un ruolo in essa. L'organizzazione sociale è legittimata dal sacro anche nelle sue espressioni istituzionali secolari, come osserva E. Shils (Shils, 1965). L'inviolabilità del sacro garantisce allora la stabilità sociale, ma la sua trascendenza permette sempre il cambiamento, inteso come tensione al miglioramento, giacché laddove l'ideale non trascendesse il reale non si manifesterebbe alcun bisogno di miglioramento. Quando, al contrario, il reale tradisce esplicitamente l'ideale, sfidandone la visione del mondo ed i gruppi sociali che la rappresentano, si manifesta il conflitto, il quale, a seconda delle forze sociali che ne

escono vincenti, può portare, in linea teorica, anche alla ristrutturazione del sistema simbolico sacrale.

A controprova del fatto che l'esistenza di un sistema simbolico sacrale strutturante la vita sociale rappresenta sì un vincolo, ma mai un vincolo assoluto alla libertà d'azione, specialmente nelle società complesse, si può portare anche l'esistenza di alcuni meccanismi psicologici che permettono di conservare il rispetto per la validità dei principi sacri persino a fronte della loro violazione pratica, qualora tale violazione sia attribuita, in modo più o meno rispondente al vero, ad una necessità inevitabile, come hanno recentemente mostrato Philip E. Tetlock ed altri² (Hanselmann & Tanner, 2008; Tetlock et al., 2000; Tetlock, 2003a, 2003b).

In conclusione, il sacro svolgerebbe una funzione d'integrazione sociale in quanto capace di garantire la riproduzione del rispetto verso i principi che motivano e giustificano l'esistenza personale e delle diverse aree del sociale, delle istituzioni e dei ruoli sociali che sono fondamentali per l'organizzazione della società. La naturale realizzazione imperfetta dell'ideale permetterebbe la riproduzione dell'ideale stesso.

2.4.4 Il sistema simbolico sacrale, ovvero il nucleo dell'identità ideale

È stato detto che la società equivale alla divinità, ma si è notato, anche, che questa tesi può essere affermata solo a condizione di distinguere, da un lato, la società reale, e dall'altro, l'ideale sociale. Recuperando, reinterpretandola, la lezione di Eliade (Eliade, 1984), si può dire che il sistema simbolico sacrale rappresenta il modello, mitico, della società reale e la sua meta finale, e le azioni rituali che pervadono la vita quotidiana e quella istituzionale possono essere descritte come azioni religiose, poiché mettono in relazione la società reale con quell'archetipo. Da questo punto di vista, la società, o meglio, la sua rappresentazione ideale, sembra davvero identificabile con "il motore immobile" aristotelico.

² Tetlock ha indagato l'influenza dei valori sacri nei processi decisionali, individuando tre tipi di "compromesso" (trade-off): il compromesso tra due valori utilitaristici (routine trade-off) differisce da quello che implica un valore sacro ed uno utilitaristico (taboo trade-off) e due valori sacri (tragic trade-off). Mentre il primo non solleva grandi problemi, il secondo appare proibito (taboo), mentre il terzo ammette, sia pure per tragica necessità (tragic), il sacrificio di uno dei due valori sacri.

Ma da dove nasce il desiderio di realizzare l'ideale, che stando alla teoria fin qui descritta, rappresenterebbe l'oggetto sacrale? La psicanalisi propone, come spiegazione motivazionale, il costrutto di Ideale dell'Io (Freud, 1995), o di *transformational object*, quest'ultimo di particolare interesse. Lo psicoanalista Christopher Bollas, teorizza che il sacro possa essere la manifestazione, in età adulta, di quello che definisce "oggetto trasformatzionale". Questo corrisponderebbe alla figura materna così come sperimentata nei primi stadi della vita infantile, quando ancora non sarebbe vissuta come oggetto personale ma come "processo": processo di trasformazione dell'esperienza interna ed esterna del soggetto, che si configura, essenzialmente, come esperienza d'integrazione psico-fisica, precedente al costituirsi di una soggettività definita e capace, da sé, di effettuare tale integrazione. Anche in età adulta, resterebbe nella memoria una traccia di quest'esperienza infantile, e l'individuo ricercerebbe la riattivazione di tale memoria in una varietà di esperienze della sua vita: esperienze estetiche, nuove auto, case, lavori, vacanze, opere d'arte, partner, ideologie rivoluzionarie e religiose ecc., caratterizzate, tutte, dal portare con sé la promessa di un cambiamento totale, reintegrativo, della propria esperienza interiore e del mondo (Bollas, 1979).

Come si può parlare di "ideale individuale", così si può parlare di "ideale collettivo". Infatti, il sistema simbolico sacrale appare come l'identità ideale, parzialmente realizzata, della società: in esso si trova inscritto il suo progetto esistenziale, teso verso la santità, così come prima definita; il canovaccio, articolato su alcuni temi centrali, o valori sacri, della narrazione che costituisce la sua identità³. Per questo motivo, il rispetto del sacro è condizione e simbolo dell'appartenenza al gruppo sociale: il suo rifiuto rappresenta simbolicamente il rifiuto della società, così che colui il quale rinnega il sacro, o ancora peggio, lo profana, rappresenta il nemico per eccellenza, in quanto

³ Incidentalmente, si osserva che l'identità, da questo punto di vista, appare non tanto un dato di fatto, ma il risultato di una relazione tra il reale e l'ideale, per cui l'auto-definizione avverrebbe non mediante una descrizione empirica dello stato di cose attuale, ma come descrizione del rapporto che lega l'identità reale a quella ideale. Quasi paradossalmente, l'identità, secondo questa linea di ragionamento, troverebbe la sua essenza in una differenza.

minaccia la stabilità sociale e quella individuale. Pertanto, l'autorità che vigila sul sacro è il soggetto stesso dell'ideale sacro.

Quanto detto a proposito dell'identità ideale del soggetto sociale vale anche per l'identità ideale personale così come per quella di gruppi sociali specifici. L'attuale complessità sociale rende difatti possibile la compresenza, più o meno sintonica o distonica, di diverse concezioni di sacro all'interno di una stessa società.

2.5 La struttura essenziale del sistema simbolico sacrale

Il sistema simbolico sacrale, nel suo aspetto strutturale essenziale, è stato definito come una struttura di categorie morali articolate in base ad un numero finito di principi chiamati valori ideali; dai valori ideali si diramerebbero una serie di altre categorie, associate e dipendenti da questi. Tali associazioni non devono necessariamente rispondere ad una logica deduttiva, ma possono essere attivate tramite corrispondenze analogiche così come per contatto con una cosa sacra (si veda il fenomeno del "contagio" in Belk, Wallendorf, & Sherry, 1989; Durkheim, 2005). L'analisi e lo sviluppo deduttivo del sistema simbolico sacrale appare invece caratteristico dell'attività teoretica specialistica che ha per proprio oggetto il sistema simbolico sacrale, ovvero la teologia (Berger & Luckmann, 1969). Se il nucleo dei valori sacri rappresenta il nucleo del sistema simbolico sacrale, la sua struttura comprende anche una visione antropologica e cosmologica di natura morale e si articola nella mitologia, intesa come espressione narrativa dei valori sacri, in quello della cultura materiale, in cui si trovano i simboli percepibili del sacro e gli oggetti rituali, e nel sistema rituale stesso.

2.5.1 *Antropologia e cosmologia morale*

Si è detto che i valori sacri costituiscono gli elementi essenziali dell'ordine ideale cui i soggetti tendono, come individui e/o come gruppo, e che da questi discendono coerentemente modelli normativi d'identità e di società. La realizzazione dei modelli normativi si pone come condizione per il raggiungimento dell'ideale antropologico, che nei sistemi religiosi si realizza, talvolta, solo in un aldilà. Tali modelli normativi trovano

espressione concreta nei modelli esemplari che incarnano perfettamente tali valori, che possono essere di natura mitica (l'eroe o la divinità scese sulla Terra), storica (santi o maestri del passato) oppure reale e contemporanea (guru, maestri viventi ed altri *leader* carismatici). Il modello normativo esemplare, solitamente, manifesta spiccati tratti dell'ideale antropologico e si potrebbe dire che il modello normativo, portato alla sua perfezione, corrisponde all'ideale antropologico.

Ideale antropologico, modelli normativi d'identità e modelli esemplari, insieme ad una teorizzazione della natura dell'uomo che spiega chi è l'uomo, qual è la sua autentica natura e quali sono le deviazioni che lo affliggono, formano il sistema dell'antropologia morale, sempre connessa ai valori sacri. L'antropologia morale rende plausibile, realistica e razionalmente coerente la tensione verso l'ideale antropologico. Inoltre, l'ideale antropologico è coerente con una visione del mondo che esprime la natura della realtà. Si tratta di una cosmologia sacra che, secondo Geertz, fa apparire le ingiunzioni religiose come perfettamente razionali, semplici regole di buon senso, utili ad adattare il proprio comportamento ad una realtà dotata di certe caratteristiche (Geertz, 1957). Anche Berger e Luckmann parlano della stretta relazione tra la visione antropologica e la più generale visione del mondo di una cultura (Berger & Luckmann, 1969).

Il rapporto tra ideale antropologico, utopia sociale e valori sacri è stretto e le categorie appaiono sovrapporsi. Ciò è comprensibile se si considera che un valore sacro presuppone la sua realizzazione da parte dell'individuo o della società, per cui il valore sacro pienamente realizzato coincide con l'ideale antropologico o sociale. Per esempio, il valore sacro della "vicinanza di Dio", connesso ad una varietà di possibili attributi come per esempio "pace e beatitudine infinita", ha senso se un individuo lo assume come ideale per il proprio essere, ossia, in altri termini, se esiste un essere che si può trovare in "vicinanza di Dio". Se la "vicinanza di Dio" è il valore sacro, "essere in vicinanza di Dio" è l'ideale antropologico. Il modello normativo d'identità, invece, dichiara "come si deve essere per poter essere ammessi in vicinanza di Dio".

Figura 2. Struttura del sistema sacrale.

2.5.2 Trasformazione rituale ed ambivalenza

L'uomo reale, che abita il mondo imperfetto del profano, tende all'ideale antropologico tramite attività che possono essere dette genericamente "riti" (Eliade, 1984). Il rito è, da questo punto di vista, un processo trasformatore (Bollas, 1979) che mira a cambiare l'uomo per adattarlo al modello normativo, prima, ed elevarlo, poi, all'ideale antropologico. I riti possono essere distinti in due categorie: positivi (prescrizioni) o negativi (divieti), secondo la distinzione di Durkheim (Durkheim, 2005).

Il percorso verso il sacro è un vero processo di trasformazione rituale che si avvale di mediatori. Questi ultimi sono, da un lato, i modelli antropologici ideali ed esemplari già citati e, dall'altro, la cultura materiale, che include: strumenti rituali, simboli dell'ordine ideale (dei valori sacri, delle leggi della realtà o dell'ideale antropologico) e simboli dei modelli umani esemplari. Tali oggetti sono utilizzati nei riti e sono a loro volta oggetto di riti.

2.5.3 *Sacro positivo e negativo*

Durkheim, ma non solo, ha scritto dell'ambivalenza del sacro, che egli distingue in un sacro fasto e nefasto (Durkheim, 2005). I valori sacri positivi, sia di natura individuale (che puntano verso l'ideale antropologico), sia sociale (che puntano verso l'utopia sociale), si trovano effettivamente in contrapposizione dialettica con i relativi disvalori sacri, che si esprimono sotto forma di modelli comportamentali negativi perseguendo i quali il mondo viene corrotto, profanato, e nel peggiore dei casi rischia di sprofondare nel caos. Questa dimensione "diabolica", "malefica", può anche essere utilizzata metodologicamente come fonte di conferma della bontà della comprensione del fenomeno, in quanto rimanda, per opposizione, al suo polo antitetico.

Se il sacro è suddiviso in una dimensione positiva ed in una negativa, il mondo profano è invece da intendersi come la sfera del reale che non è moralmente rilevante. Nella figura successiva si propone una rappresentazione logica ed integrata dell'insieme delle contrapposizioni binarie che si sono fatte emergere fino a questo momento, elaborando una versione del quadrato semiotico proposto da Algirdas Julien Greimas, che lo ha introdotto – sulla base del quadrato logico di Aristotele – come strumento per articolare le dimensioni semantiche fondamentali di una categoria. Lo schema articola i vari livelli simbolici del sacro, da quelli più astratti a quelli più concreti, integrando insieme diversi quadrati semiotici.

Leggendo lo schema a partire dal quadrato più esterno, ai vertici superiori si trovano il sacro benefico e quello malefico, l'uno in opposizione all'altro. Al centro di questi due principi contrapposti si trova il mondo, che si articola moralmente nella dimensione del bene e del male, che, insieme, danno origine a quella che, qui, viene chiamata la sfera mondana. Come si vede, scendendo all'interno dello schema, questa è la sfera di vita dell'uomo comune, che si dibatte tra vizi e virtù.

Figura 3. Schema semiotico delle contrapposizioni che strutturano il sistema sacrale.

Tornando al quadrato più esterno, ai vertici del suo lato sinistro si trovano il sacro benefico ed il suo complementare, il “non sacro malefico”, che, nella logica del quadrato semiotico di Greimas, è il contraddittorio del sacro malefico. Questa dimensione, allo stato puro, è quella che trova rappresentazione nell’ideale antropologico, nell’utopia sociale o nella loro versione ultraterrena, il paradiso. Questo mondo ideale è articolato esclusivamente sul bene e sul suo complementare logico, il “non-male”, ed esprime al massimo grado la sfera religiosa della purezza. L’uomo che la abita è il santo, i cui comportamenti incarnano alla perfezione la virtù, il “non-vizio”.

Tornando ancora una volta al quadrato più esterno, il suo lato inferiore ha come vertici il non-sacro benefico ed il non-sacro malefico. Si tratta di una sfera del tutto non sacra. Anche questa origina il mondo, nella sua sfera del tutto profana, che al contrario di quella mondana, è del tutto priva di connotazioni morali (esprese dal suo

essere articolata tra il “non-bene” ed il “non-male”). L’uomo che la abita è ancora una volta l’uomo comune, che in questo ambito non ha di fronte a sé alcun tipo di dilemma morale. Le azioni profane non sono interpretate attraverso un codice morale, per cui non rappresentano né vizi, né virtù.

Tornando, per un’ultima volta, al quadrato più esterno, i suoi vertici sono rappresentati dal sacro malefico e dal non-sacro benefico. Lungo queste dimensioni prende corpo la distopia, che ha la sua rappresentazione religiosa ultraterrena nell’inferno. Da qui ha origine la sfera dell’impurità religiosa, espressione dei principi del male e del suo complementare, il “non-bene”. L’uomo che la abita è quello che può essere definito il “peccatore”, immerso nel vizio e nella “non-virtù”.

2.6 Una tipologia dei fenomeni sacrali

La letteratura degli ultimi anni ha mostrato chiaramente l’eterogeneità del sacro, considerato, durkheimianamente, come fenomeno eccedente la sfera religiosa. Il modello teorico proposto in queste pagine, potrebbe essere una chiave di lettura idonea ad approcciare, in modo semplice, essenziale, e soprattutto trasversale e dotato di referenza empirica, la varietà dei fenomeni sacrali contemporanei. Ma quali sono questi fenomeni?

Alcune tipologie dei fenomeni sacrali, in grado di ricomporre la loro varietà, sono state proposte da N.J. Demerath (Demerath, 2000) e da M.T. Evans (Evans, 2003). La tipologia che si propone in questa sede si discosta da entrambe. Si tratta di una tipologia riferita, prima che al sacro, al tipo di ordine ideale articolato in base ai principi sacri. Propriamente, dunque, è una tipologia sostantiva dei sistemi simbolici sacrali, più che del sacro. In base al modello proposto, infatti, il sacro non sarebbe individuabile senza considerare il sistema in cui esso è collocato. Tale sistema è stato definito come sistema simbolico sacrale, ipotizzando che si tratterebbe, in definitiva, della visione del mondo ideale rintracciabile laddove si trovano l’ideale individuale e quello collettivo. I valori sacri sarebbero, da questa prospettiva, gli elementi costitutivi di queste visioni.

Proprio dall'incrocio tra orientamento collettivo ed individuale dell'ideale con il suo riferimento secolare oppure soprannaturale, emerge una tipologia dei fenomeni sacrali che appare in grado di comprendere l'eterogeneità del sacro presente nel mondo contemporaneo.

2.6.1 Le dimensioni della tipologia

L'orientamento verso la collettività è inteso come un orientamento prevalentemente collettivista. L'ordine ideale si può definire orientato verso la collettività quando i suoi contenuti riguardano un ordine che concerne, soprattutto, il livello collettivo dell'esistenza e rinviano pertanto ad una progettualità di natura "politica", nel senso più generale del termine. Questo tipo di orientamento accentua l'importanza della dimensione collettiva dell'ideale, definibile anche come utopia sociale.

L'orientamento verso il Sé è inteso come orientamento intimistico. L'ordine ideale si può definire orientato verso il Sé quando i suoi contenuti riguardano prevalentemente l'ordine della vita del singolo e rinviano pertanto alla progettualità esistenziale dell'individuo, alla sua ricerca di identità. Questo tipo di orientamento accentua l'importanza dell'ideale individuale.

La dimensione soprannaturale indica la classe dei contenuti che rinviano ad entità sovrasensibili, soprannaturali appunto (come Dio, ma anche "l'energia cosmica" o simili entità). L'ordine ideale si può definire soprannaturale quando include, in svariati modi, una dimensione ultra-mondana.

La dimensione secolare indica la classe dei contenuti mondani, secolari, che non rinviano ad alcuna realtà sovrasensibile. L'ordine ideale si può definire secolare quando prende forma da una particolare combinazione di elementi di questo mondo.

2.6.2 Una tipologia dei fenomeni sacrali

Dall'incrocio di queste categorie emergono quattro tipi d'ordine sacro: religioso, spirituale, umanistico ed individuale.

L'ordine ideale religioso coglie la dimensione religiosa tradizionale. Le cosmologie delle grandi religioni, ad esempio, articolano un progetto collettivo che include una dimensione soprannaturale.

L'ordine ideale spirituale, pur avendo un riferimento soprannaturale, pone l'individuo come soggetto del suo progetto, e non la collettività. Questa dimensione coglie quindi la spiritualità intesa come forma privata ed individualistica di rapporto con il soprannaturale, finalizzata alla crescita interiore, alla conoscenza di se stessi, alla propria realizzazione personale.

Tabella 4. Tipologia dei fenomeni sacrali.

		Orientamento verso la collettività (ideale collettivo)	
Soprannaturale		RELIGIOSO	UMANISTICO
		SPIRITUALE	PERSONALE
		Orientamento verso il Sé (ideale individuale)	
			Secolare

L'ordine ideale umanistico articola un progetto collettivo fondato su valori immanenti, ma ciò non di meno sacri. Progetti politici collettivisti, ad esempio di stampo nazionalista o comunista, ne rappresentano un esempio.

L'ordine ideale personale articola un progetto immanente e privato, fondato su valori terreni il cui soggetto è l'individuo orientato alla propria autorealizzazione.

A questi quattro tipi essenziali sono riconducibili diverse fenomenologie sacrali. Per fare solo qualche esempio: all'ordine ideale religioso corrispondono le religioni in senso tradizionale; all'ordine ideale spirituale, la New Age ed altre correnti di spiritualità contemporanea; all'ordine ideale umanistico, le religioni civili, quelle politiche o secolari, ma anche l'ambientalismo, il veganismo e l'animalismo; infine, all'ordine ideale individuale, corrispondono alcune religioni implicite (Bailey, 1997) ed invisibili

(Luckmann, 1967) come quelle centrate sull'ideale dell'amore romantico e soprattutto sui valori dell'autorealizzazione.

2.6.3 *Fenomenologie sacrali in rapporto alle forme sociali del sacro*

Riprendendo la classificazione tripartita delle forme sociali di sacro descritta all'inizio del capitolo, composta da sacro comunitario, sociale ed individuale, la tipologia dei fenomeni sacrali si mostra come una sua articolazione (tab. 5).

Hanno forma comunitaria i fenomeni sacrali di tipi religioso e spirituale, ma possono averla anche quelli di tipo umanistico, come per esempio accade nei movimenti sociali di natura etica ed in particolari comunità di consumo.

Tabella 5. Fenomenologie sacrali in rapporto alle forme sociali del sacro.

	Sacro comunitario	Sacro sociale	Sacro individuale
Orientamento alla collettività	Tipo religioso Tipo umanistico	Tipo umanistico	
Orientamento al sé	Tipo spirituale	Tipo umanistico	Tipo personale Tipo spirituale

Hanno forma sociale i fenomeni sacrali di tipo umanistico, che possono essere in parte orientati verso il sé, come nel caso di fenomeni centrati sui valori della dignità personale o su diritti individuali definiti come inviolabili, che hanno tuttavia una marcata matrice sociale di natura istituzionale, oppure maggiormente orientati verso la collettività, come nel caso di fenomeni centrati su valori politici costitutivi del "patto sociale" di cittadinanza. Si osserva anche che la dimensione dei diritti, sebbene possa avere, in linea teorica, un orientamento al sé, in realtà si articola sempre ad un livello politico della vita sociale, per cui, nel contesto di questa ricerca, appare sussumibile nella sfera civica senza perdita di troppe informazioni rilevanti.

Tabella 6. Tipologia degli attori coinvolti dei diversi fenomeni sacrali.

Orientamento verso la collettività
(ideale collettivo)

Il sacro individuale si esprime soprattutto nel tipo personale, di natura secolare. Se, teoricamente, si può esprimere anche in quello spirituale, va però considerato che i percorsi spirituali sono solitamente tracciati da pochi individui carismatici, dotati di “genio religioso”, e seguiti dalla restante parte di individui interessati, che facilmente finiscono per riconoscersi in una comunità, sia pure non necessariamente organizzata in veri e propri gruppi. Comunque, così come nel tipo personale si possono trovare gruppi secondari in cui gli individui perseguono la propria autorealizzazione sulla base di interessi comuni, allo stesso modo nel tipo spirituale si trovano “liberi ricercatori spirituali” che mirano a tracciare un proprio percorso spirituale assemblando contenuti religiosi, spirituali, magici ecc. in una propria personale sintesi. Sulla base di queste classificazioni e delle riflessioni che si sono presentate, emergono i principali attori sociali protagonisti delle diverse fenomenologie sacrali (tab. 6).

2.6.4 Il problema del confine tra religione e spiritualità

Se la tipologia presentata può apparire convincente dal punto di vista teorico, facilmente ci si accorge che, empiricamente, le differenze sono molto più sfumate, soprattutto per quanto riguarda il tipo religioso e spirituale. In generale, nelle ricerche sociologiche, la categoria di “spiritualità” appare soprattutto nelle definizioni date da quegli attori che si definiscono “spirituali ma non religiosi”, sottolineando così la propria libertà, non-appartenenza e non sottomissione a dogmi imposti dall'esterno. Tuttavia, dal punto di vista oggettivo, la distinzione tra religione e spiritualità non appare così chiara da consentire una netta separazione tra i fenomeni. Una discriminante in grado

di differenziare, per quanto non così nettamente, tra fenomenologie religiose e spirituali, potrebbe consistere, forse, nel fatto che le fenomenologie religiose, generalmente, si rivolgono ad un Dio o ad una dimensione divina che appare situata esternamente rispetto a sé, mentre le fenomenologie spirituali si rivolgono, più spesso, ad una sfera divina che è considerata come immanente a sé, situata in sé stessi come una potenzialità da sviluppare. Tuttavia, anche questo è un criterio valido solo in parte. Infatti, ogni fenomeno sacrale, come si è detto, si articola sulla base di un'antropologia e di una cosmologia morale. Ciò significa che, in ogni fenomeno sacrale, sia esso spirituale o religioso, l'uomo possiede sempre, in sé, un potenziale divino che rappresenta esattamente la condizione necessaria ad intraprendere un percorso di trasformazione che si configura, in genere, come un processo di sviluppo di quel potenziale stesso. Dall'osservazione, tuttavia, emerge anche che, effettivamente, certe culture religiose insistono maggiormente sui valori della libertà e dell'autonomia individuale e non raramente escludono riferimenti a divinità esterne, pertanto, si propone di utilizzare quest'accentuazione valoriale come indicatore, sia pure imperfetto, della dimensione spirituale.

2.7 La tipologia delle vie di salvezza di Max Weber

2.7.1 La tipologia weberiana

Per introdurre ulteriori specificazioni nella tipologia appena presentata potrebbe rivelarsi utile la tipologia elaborata da Weber relativamente alle vie di santificazione che nascono in seno alle religioni di salvezza. Sono, queste, delle forme religiose che secondo Weber offrono notevoli incentivi psicologici ad una condotta etica religiosamente orientata, al contrario delle semplici visioni del mondo che sarebbero meno efficaci nell'orientare l'azione in modo coerente ai valori sacri.

Dal momento che, nel quadro teorico proposto, i valori sacri sono stati identificati con gli ideali che attirano a sé il devoto (religioso o secolare) con la promessa di una vita migliore (Bollas, 1979), e fondano un ordine esistenziale stabile sulla base di una ben precisa visione antropologica e cosmologica (Geertz, 1957) che articola una visione del bene ideale quanto del male radicale (Alexander, 2003; Graham & Haidt, 2011;

Righetti, 2014), si possono considerare le visioni del mondo che articolano tali ideali come “religioni di salvezza” e provare dunque ad adattarvi la tipologia proposta da Weber. In altri termini, anche se la tipologia di Weber è elaborata a partire da visioni religiose del mondo, la prospettiva che qui si adotta appare coerente con essa.

2.7.2 *Ascetica e mistica*

La tipologia di Weber si fonda sulla distinzione tra una via ascetica ed una mistica, che «prevedono che il processo di conseguimento della salvezza acquisisca gli stimoli etico-ideali delle visioni del mondo in modo organico, universale, permanente» (Kalberg, 2012). Per l’impegno che esse richiedono, si tratta di vie intraprese da virtuosi:

Il misticismo e l’ascetismo nascono principalmente dai tentativi dei credenti virtuosi di superare la tensione «percepita come acuta» fra una certa «visione del mondo» e la dottrina della salvezza da un lato, e la sofferenza priva di significato della vita quotidiana dall’altro. Siccome l’asceta e il mistico possono acquisire il sentimento della *certitudo salutis* solamente attraverso procedure sistematiche e comprensive che razionalizzano metodicamente l’azione, questi percorsi «radicali di auto-perfezionamento», insiste Weber, facilitano lo sforzo dei devoti di distaccarsi dalla realtà, di concentrare le loro energie sul soprannaturale e di essere pervasi dal sentimento religioso che elimina le incertezze riguardo la ricerca della salvezza (Kalberg, 2012, p. 174).

L’asceta sceglie l’azione, si fa strumento di Dio:

La salvezza può essere vista come il dono distintivo dell’azione etica attiva eseguita nella consapevolezza che Dio diriga questa azione; vale a dire che l’attore è uno strumento di Dio. Per i nostri scopi, considereremo questo tipo di condotta verso la salvezza, caratterizzato da una procedura metodica per raggiungere la salvezza religiosa, come ascetico. (M. Weber, cit in. Kalberg, 2012, p. 175)

Al contrario, il mistico non è strumento di Dio ma “vaso” pronto a colmarsi del divino grazie all’attività contemplativa.

2.7.3 La dimensione intramondana ed extramondana

I tipi mistico ed ascetico sono, a loro volta, differenziati sull’asse intramondano ed extramondano, dando origine a quattro tipi ideali.

Tabella 7. Tipologia di Max Weber.

		Misticismo		
		Misticismo extramondano	Misticismo intramondano	
Extramondano				Intramondano
		Ascetismo extramondano	Ascetismo intramondano	
		Ascetismo		

L’asceta intramondano si sente in missione per conto di Dio:

Se la fedeltà alle richieste del Dio Creatore può essere dimostrata soltanto dentro un regno «senza significato» saturo d’immoralità, diventa necessaria una concentrazione estrema di tutte le energie sulla salvezza. Come conseguenza del suo carattere eticamente «irrazionale», il mondo diventa un «compito» e una sfida per gli asceti intramondani. Così l’azione etica nel mondo consente all’asceta devoto, nella sua lotta contro i piaceri fisici e nel suo tentativo di sistematizzare l’agire secondo i Suoi comandamenti, di dimostrare al suo Dio la profondità della propria convinzione (Kalberg, 2012, p. 180).

L’asceta extramondano abbandona invece il mondo alla sua insanabile corruzione, tipicamente nella clausura, cercando di salvare se stesso:

(...) si limita a combattere e a superare la corruzione creaturale della propria natura e di conseguenza si concentra su quelle attività redentrici che sono stabilmente volute da Dio, fino ad evitare ogni azione negli ordinamenti mondani (fuga ascetica dal mondo) (Weber, 2008, p. 598).

In ogni caso, l'asceta sa di aver fatto la volontà di Dio (cfr. Kalberg, 2012, p. 175), ed è caratterizzato da un controllo di sé che lo mette in grado di aderire con disciplina perfetta ai comandamenti di Dio, senza lasciarsi sedurre dalle tentazioni del mondo (*idem*, p. 178).

Il mistico, da parte sua, è sempre alla ricerca di una fusione immediata con il divino. Per il mistico extramondano, rappresentato tipicamente dal buddhista, la salvezza è rappresentata dalla condizione di "illuminazione", che richiede «l'espulsione continua di tutti gli interessi mondani quotidiani» (*idem*, p. 175). Il mistico extramondano guarda al mondo con indifferenza, considerandolo del tutto privo di senso a confronto con la dimensione del divino. Il mistico intramondano attua, invece, un compromesso di natura pratica col mondo, intrattenendovi solo quei rapporti necessari a mantenersi economicamente:

Per Weber, il «misticismo intramondano» rappresenta la disposizione di quel credente che, diversamente dalla sua controparte extramondana, giunge alla conclusione che non può vivere stabilmente con elemosine e donazioni altrui; piuttosto, egli «deve inevitabilmente provvedere al sostentamento della propria vita» (Weber, 1968, p. 547/331). Quindi, la «fuga dal» mondo diventa insostenibile, ed è sostituita dal tentativo di vivere nel mondo (Kalberg, 2012, p. 177).

Troviamo, così, «un mistico del tipo di [Giovanni] Taulero (1330-1361) [che] completa il suo lavoro quotidiano e poi, la sera, cerca l'unione contemplativa con il suo Dio, dedicandosi la mattina seguente al suo lavoro quotidiano» (Weber, cit. in Kalberg, 2012, p. 177).

Ciò che differenzia il mistico intramondano dall'asceta intramondano è che il primo non si mescola mai all'ordinamento terreno, ma lo considera come una tentazione di fronte alla quale resistere. E proprio «attraverso la resistenza alla tentazione di accettare seriamente le vie del mondo», guadagna la certezza del suo stato di grazia (Weber, cit. in Kalberg, 2012, p. 177).

Secondo Weber, la differenza tra misticismo extramondano ed ascetismo intramondano è netta, mentre il contrasto si attenua tra i due tipi extramondani e quelli intramondani. Inoltre, «il contrasto di fatto può scomparire nella pratica con la sostituzione di una qualche combinazione delle due vie di salvezza» (Weber, 2008, p. 598), ma può anche rimanere una divergenza profonda tra i due tipi, dal momento che «Per il mistico vero il principio continua a reggere: l'essere vivente deve tacere in modo che Dio possa parlare» (Weber, 2008, p. 598).

2.7.4 *Sfumature tipologiche*

La tipologia di Weber è composta di tipi puri. I fenomeni empirici sono nettamente più sfumati. Basti pensare al caso del Buddhismo. Questa religione propone certamente un cammino di tipo mistico, ma la sua natura extramonda è relativa. Ad esempio, non si può certo negare che Tenzin Gyatso, il Dalai Lama, sia un vero buddhista. Eppure non vive in clausura, sebbene abbia sicuramente momenti di ritiro in meditazione e, si suppone, possieda una disciplina interiore tale da permettergli di mantenere le distanze dai desideri mondani. Non si può neppure ignorare che, per raggiungere l'illuminazione, il buddhismo prescrive un arduo cammino volto a disciplinare la mente, un cammino che non si risolve affatto in una spontanea attività contemplativa, quanto piuttosto in una severa ascetica (Eliade, 2006, 2014). Per esemplificare ulteriormente il modo in cui i tipi si trovino mescolati nella realtà empirica, si può anche osservare che il cattolicesimo considera asceti e mistici come due aspetti dello stesso percorso, che s'intrecciano in vari modi tra loro per risolversi infine nella mistica, come si legge, appunto, nel *Dizionario di Mistica*:

L'ascetica, insomma, rappresenta per così dire la ricerca, mentre la mistica conclude tale ricerca: verità questa che si può evincere dal simbolo della croce. Le due traiettorie di quest'ultima raffigurano le dimensioni dell'evento salvifico comunionale che su di essa si consuma. Da una parte, c'è il palo conficcato nella terra, quindi nella storia degli uomini; l'altro lato del palo, però, rivolto verso l'alto, tocca idealmente il cielo, perché sostiene il Crocifisso per amore, che raccoglie in sé l'umana realtà e l'infinito di Dio. L'asse trasversale

della croce comprende e celebra così il mistero della morte e della vita, le due facce unite indissociabilmente dell'asceti e della mistica (Borriello, Del Genio, & Suffi, 1998).

2.8 Fenomenologie sacrali e vie di salvezza

2.8.1 *Mistica come realizzazione dell'ideale*

Difficilmente s'incontra una religione in cui non sia presente uno sforzo di auto-perfezionamento che si possa definire ascetico. Allo stesso tempo, il premio finale ha pressoché sempre una tonalità mistica, poiché la meta cui tende il fedele consiste nell'avvicinamento di sé al divino. Ciò, in linea teorica, vale anche per quanto riguarda ogni ordine ideale secolare, dal momento che il devoto, laico o religioso che sia, mira alla sua realizzazione.

In altri termini, anche se l'atteggiamento ascetico mantiene comunque il suo valore nel creare un sentimento di *certitudo salutis*, la naturale conclusione cui mira il processo è la realizzazione dell'ideale, sia esso soprannaturale o secolare; questo è un fenomeno mistico, se si definisce il fenomeno mistico come fusione del reale con il divino, ossia, con l'ideale. In questo modo, si amplia la definizione di misticismo ad una dimensione che non implica necessariamente l'intimismo. Mistica si definisce, in questo nuovo senso, come la trasfigurazione dell'ordine reale ad immagine dell'ordine ideale. Un po' come scrive Borriello: «L'ascetica, insomma, rappresenta per così dire la ricerca, mentre la mistica conclude tale ricerca» (Borriello, 1998).

2.8.2 *Mistica ed ascetica in rapporto all'aldilà*

Le religioni caratterizzate da una visione trascendente del soprannaturale e dalla credenza in una vita dopo la morte, così come quelle millenariste, hanno la possibilità di situare il luogo ed il tempo della perfetta comunione mistica nel mondo ultraterreno dell'aldilà, oppure in un tempo radicalmente separato da quello attuale, riservando lo sforzo ascetico alla vita terrena o secolare, dedicata alla preparazione dell'uomo, all'accumulo di meriti. Le visioni religiose che contemplano l'immanenza del divino e le fenomenologie secolari, invece, possiedono i presupposti logici per spingere alla

realizzazione mistica già su questa terra, nel corso della vita del devoto, non presentando, con le dovute eccezioni, nessun'altra dimensione in cui poter collocare questa meta.

Allora, soprattutto nelle fenomenologie sacrali di natura secolare che, per definizione, non contemplano una dimensione soprannaturale, e nelle fenomenologie religiose e spirituali che non contemplano un livello soprannaturale d'esistenza oppure che contemplano la presenza immanente del divino, l'ascetica si dovrebbe mostrare più come una tappa od un aspetto della realizzazione mistica, piuttosto che come tipo puro.

2.8.3 Un "al di là" secolare

Possibili eccezioni a quanto appena detto vale per quelle fenomenologie secolari che situano la realizzazione dell'ordine ideale, sì, su questa terra, ma in un lontano futuro, oppure dopo un momento di radicale cambiamento dell'ordine attuale, quale potrebbe essere una rivoluzione od altro momento di frattura netta tra ordine reale ed ideale. Nel primo caso, la lontananza temporale della realizzazione dell'ordine ideale spinge quest'ultimo in una profondità tale da farlo apparire analogo ad un aldilà terreno, poiché l'attore non potrà, forse, mai vederlo realizzato. Nel secondo caso, la separazione tra l'ordine attuale e quello ideale non è solo temporale, ma anche "ontologica". In casi simili, può aver senso parlare di una pratica puramente ascetica intesa come lavoro di preparazione all'attualizzazione dell'ideale, alla realizzazione mistica. In estrema sintesi, in assenza del soprannaturale, "l'aldilà" può essere sostituito da un "al di là".

Figura 4. Interpretazione dell'asceti e della mistica.

2.8.4 Ascesi extramondana nelle fenomenologie secolari e spirituali

Quanto detto vale in particolar modo per l'atteggiamento ascetico extramondano. L'ascesi extramondana consiste in un lavoro di auto-disciplinamento dell'azione che trova il suo premio psicologico nella sicurezza di star compiendo appieno la volontà di Dio e di essere dunque salvi (*certitudo salutis*). Quest'asceta rifugge dalle occupazioni mondane: «Uno con un tale atteggiamento può considerare qualsiasi partecipazione a questi affari come un'accettazione del mondo che rischia di condurre all'alienazione da Dio. Questo è l'ascetismo che "rifiuta il mondo"» (Weber, cit. in Kalberg, 2012, p. 179). L'asceta extramondano di Weber crede nella dimensione ultraterrena del regno di Dio e sacrifica ogni suo investimento nel mondo al raggiungimento della perfezione religiosa, che verosimilmente gli permetterà, dopo la morte, di accedere al regno dei cieli. Ma avrebbe senso un tale sacrificio all'interno di una visione del mondo che non comprende il riferimento soprannaturale dell'aldilà?

Quest'atteggiamento religioso appare poco probabile nelle fenomenologie secolari. Infatti, se in assenza di un aldilà la realizzazione mistica dell'ideale non può che mirare ad avvenire nel mondo terreno, quale potrebbe essere il senso di un completo rifiuto del mondo? L'ascesi extramondana, nel caso in cui sia assente una dimensione soprannaturale, non può apparire come atteggiamento religioso puro, ma, al massimo, sotto

forma di un momento di attesa o preparazione ad una realizzazione mistica mondana collocata “al di là” di una linea di rottura cosmologica, in una sorta di avventismo secolare. Si tratta di casi che non sembrano rappresentare quelli più diffusi. Per esempio, si può immaginare uno scienziato la cui vita sia esclusivamente impegnata in una ricerca tesa a scoprire qualcosa che possa rivoluzionare il mondo nel modo desiderato, e che rifiuti di sprecare energie preziose nelle occupazioni mondane, ma la ricerca del tipo ascetico extramondano puro, trova quanto va cercando solo nella dimensione ultraterrena dell’aldilà.

Anche le fenomenologie spirituali non sembrano presentare le condizioni adatte per un atteggiamento ascetico extramondano puro. Difatti, il bisogno cui esse rispondono è, in larga misura, un bisogno d’identità e di senso esistenziale, ma è chiaro che questo bisogno deve trovare soddisfazione durante la vita stessa del “ricercatore spirituale”. Non a caso, la corrente di spiritualità che ha investito l’occidente proviene dall’India e dall’Oriente, le cui tradizioni religiose, o almeno parte di esse, mirano all’illuminazione durante questa vita.

Riguardo le fenomenologie personali, si può osservare che la dimensione del “mondo” assume più propriamente la forma personale del “proprio mondo”. La ricerca d’identità, di autorealizzazione, di senso esistenziale del singolo individuo si realizza e si esaurisce entro i confini della sua esistenza. In linea teorica, questa fenomenologia possiede le condizioni che rendono sensato un atteggiamento ascetico extramondano solo nel caso in cui l’ordine ideale di esistenza cui mira il soggetto sia ritenuto incompatibile con le normali occupazioni quotidiane, come nell’esempio dello scienziato, ma che in questo caso miri ad una scoperta più per autorealizzazione personale che per cambiare il mondo. Tuttavia, la ricerca d’identità ed autorealizzazione hanno generalmente per contesto la società circostante, che ha il potere di ratificare l’identità personale e celebra i successi raggiunti, per cui appare più probabile un atteggiamento ascetico intramondano, sebbene mai puro. Infatti, come si è detto in precedenza, nelle fenomenologie secolari la realizzazione mistica non può avvenire nell’aldilà, ma solo

nell'arco della propria esistenza. Ciò vale anche per il tipo spirituale, la cui ricerca è orientata al Sé, piuttosto che a Dio.

2.8.5 Ascesi intramondana nelle fenomenologie secolari e spirituali

Nelle fenomenologie secolari ed anche spirituali, l'atteggiamento ascetico appare più probabile nella sua espressione intramondana: «questo tipo di virtuoso si impegna a rivoluzionare “il mondo” per conto della Volontà Divina» (Kalberg, 2012, p. 179). L'attivismo etico appare particolarmente congruente con un simile atteggiamento, laddove si sostituisca, alla “Volontà Divina”, gli imperativi etici coerenti con la missione volta a realizzare l'ordine ideale. In questo caso, l'imperativo etico spinge il devoto nel mondo per modificarlo, “dall'interno”, ad immagine dell'ideale. Al contrario, l'asceta extramondano – riadattando questo tipo alle condizioni non sovranaturali delle fenomenologie da indagare – è colui che lavora, “dall'esterno”, per una modificazione del mondo ad immagine dell'ideale. In entrambi i casi, la fenomenologia secolare presuppone l'ascetica come un momento della mistica, ossia come tipo misto. Lo stesso vale per il tipo spirituale, per i motivi già indicati.

2.8.6 Misticismo extramondano nelle fenomenologie secolari e spirituali

Nelle fenomenologie secolari si può trovare un atteggiamento mistico extramondano. Nel tipo umanistico, per esempio, laddove si manifesti una sfiducia di fondo nelle possibilità di realizzare l'ideale nella più ampia società circostante, può aver senso un ritiro dal mondo mirato a creare un microcosmo ideale, separato dalla società reale, così come accade nei tentativi di certe Comuni. Certo, considerate le necessità di sostentamento, raramente si potrà trovare una pura attività contemplativa, ma più spesso un “ora et labora”.

Nelle fenomenologie secolari di tipo personale, questa via appare poco verosimile, dal momento che il mondo circostante contribuisce in modo significativo ad attribuire senso ed identità alla vita personale. Un'eccezione potrebbe essere rappresentata da un individuo che coltivasse, in modo esclusivo, delle attività incompatibili con la vita

quotidiana, senza alcun desiderio di riconoscimento sociale, in un ripiegamento intimistico assoluto, alla ricerca di un salvifico contatto mistico con se stesso.

2.8.7 Misticismo intramondano nelle fenomenologie secolari e spirituali

Il mistico intramondano vive nel mondo perché non può farne a meno, ma a riprova del suo stato di grazia resiste alle tentazioni del mondo, che comunque gli appaiono prive di senso e, non appena può, si ritira nella sua dimora interiore alla ricerca dell'unione mistica. Quest'atteggiamento appare piuttosto diffuso nelle fenomenologie spirituali. L'illuminato, vero o presunto, che non si ritira dal mondo ma continua ad operare in esso per necessità, sente di aver varcato la soglia del divino, così che le piccole cose mondane non possono che apparirgli poco significative. Lo stesso può essere vero per il tipo personale, che coltiva attività pregne di senso nell'ambito della sua vita privata e conduce la vita pubblica quel tanto che gli è necessario per il suo quotidiano sostentamento. Anche qui, si può pensare ad una sorta di "hobbista mistico", meno radicale del precedente corrispettivo extramondano, o colui che persegue un cammino di "ricerca di sé" nella sfera privata pur senza ritirarsi completamente dal mondo.

Per la fenomenologia umanistica, il tipo mistico intramondano puro non sembra del tutto coerente. Infatti, questa fenomenologia presuppone la visione di un ordine collettivo alternativo, un'utopia, e mira necessariamente ad una sua realizzazione nel mondo che può essere ottenuta soltanto lavorando nel mondo per modificarlo, e non tramite un mero atteggiamento di contemplazione e distacco dalle tentazioni mondane. Anche in questo caso, come per il tipo mistico extramondano applicato alla fenomenologia umanistica, la dimensione del pessimismo può conciliare il tipo weberiano con la fenomenologia che si è qui elaborata. La credenza nell'impossibilità di modificare radicalmente il mondo può condurre l'utopista a vivere nel mondo per necessità, pur continuando a disapprovarne l'ordine e coltivando, solitariamente o in una comunità, il suo sogno utopico, pur senza mai abbandonare definitivamente il mondo. Tuttavia, un'ideale ritenuto impossibile da realizzare non appare, alla lunga, sostenibile. Un altro caso, sempre umanistico, del tipo mistico intramondano, può essere logicamente

sensato qualora lo stesso ordine sociale attuale, o quello in via di costituzione, siano sacralizzati. In questo senso, la dimensione intramondana acquista un nuovo significato, che non prevede il rifiuto del mondo ma l'integrazione con esso, e sembra essere ben rappresentata dai casi delle mistiche collettive delle religioni politiche e civili.

2.8.8 Articolazione della tipologia di Weber nella tipologia dei fenomeni sacrali

Le riflessioni teoriche sviluppate portano a concludere che la tipologia weberiana sia particolarmente applicabile alle fenomenologie religiose che contemplano una credenza nella dimensione ultraterrena dell'aldilà. Anche in queste, tuttavia, si manifesta una certa connessione tra ascesi e mistica che è connaturata a questi due aspetti, mai del tutto distinti, dell'atteggiamento religioso. In base alle considerazioni elaborate ed al quadro teorico delineato, si propone dunque una re-interpretazione della tipologia weberiana che sia abbastanza astratta e generale da adattarsi alle diverse fenomenologie sacrali individuate.

Tabella 8. Re-interpretazione della tipologia weberiana.

Misticismo		
Extramondano	Realizzazione dell'ordine ideale nel distacco dall'ordine reale della realtà mondana	Realizzazione dell'ordine ideale senza distacco dall'ordine reale della realtà mondana
	Preparazione all'avvento dell'ordine ideale nel distacco dall'ordine reale della realtà mondana	Trasfigurazione dell'ordine reale della realtà mondana ad immagine dell'ordine ideale
Ascetismo		Intramondano

CAPITOLO 4

Quesiti, casi e metodo

1. Il codice estetico del sacro

Almeno da Durkheim in poi, è chiaro che ogni cosa può essere definita sacra. Ma se teoricamente tutte le cose sono sacralizzabili, in realtà solo alcune di queste vengono considerate sacre. Se ne deduce che i gruppi sociali elevano alcuni oggetti alla dignità di sacro mentre ne lasciano altri nel regno profano, ovvero scelgono tra tutti gli oggetti a disposizione quelli da sacralizzare. Quali criteri sottendono tale scelta?

Generalmente si ritiene che l'oggetto sia sacralizzato per effetto dell'associazione con elementi sacri della cultura immateriale. Tale associazione esiste sicuramente e si può ritrovare in narrazioni mitologiche che legano l'oggetto sacro ad entità divine o comunque sacre, come eroi e santi. La sorgente del valore sacrale sarebbe quindi la cultura immateriale cui l'oggetto sacro verrebbe associato, in modo arbitrario, per quanto riguarda la sua apparenza fisica specifica, allo stesso modo di come è arbitraria l'associazione tra un termine linguistico ed il suo significato. Anche dando priorità al rituale come sorgente del sacro, la cultura materiale "riceve il sacro", come un suo ricettacolo passivo. Si potrebbe dire che la regola secondo cui "tutto può essere sacro" finisce, più o meno indirettamente, per negare alla materialità dell'oggetto qualunque ruolo all'interno del processo di sacralizzazione.

Coerentemente si ritiene anche, in genere, che la consapevolezza del valore sacro dell'oggetto dipenda esclusivamente dalla socializzazione al sistema culturale dei significati cui esso rinvia. Al più, si potrebbe inferirne la sacralità per gli attori tramite l'osservazione dei rituali ad esso rivolti, ma in assenza d'indicatori comportamentali e

culturali, quell'oggetto resterebbe "muto", non più in grado di esprimere la propria sacralità.

Veramente la materia non ha nessun ruolo nel processo di sacralizzazione che pure la riguarda direttamente? Tra i criteri che guidano la scelta dell'oggetto da sacralizzare, non se ne può ritrovare nessuno che includa le caratteristiche estetiche dell'oggetto stesso? Questa domanda interroga le condizioni estetiche della sacralizzazione della materia, ma possiamo anche interrogarci sulle sue conseguenze: gli oggetti sacralizzati vengono forse differenziati da quelli profani attraverso strategie estetiche funzionali a significarne lo status sacrale?

Sembra possibile attribuire alla materia un ipotetico ruolo nel processo di sacralizzazione, sia come sua condizione sia come sua conseguenza. Si può, infatti, immaginare che la materia abbia la potenzialità di esprimere la propria sacralità indipendentemente da ogni codice culturale specifico rinviante al suo significato mitico o simbolico, grazie ad un codice culturale più generale associato al sacro e sotteso ad ogni sua espressione materiale particolare. In altri termini, la cultura materiale potrebbe possedere indicatori di sacralità suoi propri, perché il codice simbolico secondo cui è organizzata ed interpretata potrebbe contemplare segni o combinazioni di segni capaci di significarne il valore sacro. In questo caso, la cultura materiale potrebbe riferirsi riflessivamente a se stessa, mediante le sue forme o configurazioni estetiche, in un'auto-definizione di sacralità. La pura materia, quindi, che per se stessa non è né sacra né profana, sarebbe modellata come un contenuto è modellato da una forma, dove questa, in questo caso forma sacra, è fissata dal codice culturale. Si aprirebbe così il campo di ricerca della "cultura materiale sacra".

La materia potrebbe essere umanamente plasmata a modello delle forme o delle configurazioni estetiche prescritte dal codice a posteriori, rispetto la sanzione della sua sacralità, e quindi come conseguenza della sua sacralizzazione; oppure, tali forme e configurazioni estetiche potrebbero essere una condizione per la sua elezione ad oggetto sacro; o ancora, potrebbero solo fornire alla materia caratterizzata da tali proprietà estetiche un valore di preferibilità rispetto ad oggetti che rispondono a criteri estetici

differenti. La cultura materiale sacra sarebbe, in tutti i casi, caratterizzata da uno specifico codice di norme estetiche. Valutare la presenza ed avviare la tematizzazione di tale codice è il compito specifico della ricerca.

1.1 Le possibili funzioni di un codice estetico-visuale del sacro

Ipotizzare l'esistenza di un codice estetico della cultura materiale sacra non è futile, in quanto l'esistenza di tale codice non sarebbe socialmente superflua. Permetterebbe alla cultura materiale di evocare la propria sacralità nella coscienza di tutti i membri della società anche qualora ignorassero, nel dettaglio, i riferimenti culturali idonei ad apprezzarne pienamente il significato, rispondendo quindi a criteri di economicità ed efficacia comunicazionale. Rafforzerebbe inoltre costantemente, e ad un livello sub-consapevole, le definizioni di sacro. Nelle piccole situazioni quotidiane potrebbe avere anche un'utilità pratica, nel mantenere l'ordine sociale difendendo il sacro dalle profanazioni involontarie dovute ad ignoranza, e se si considera quanto grave sia l'offesa arrecata da una profanazione, anche involontaria, si capisce come un dispositivo di questo genere possa risultare socialmente utile. Inoltre, questo codice potrebbe contribuire alla creazione della fenomenologia psichica del sacro evocando quel timore reverenziale che si è riconosciuto essere un suo tratto fondamentale. Tale timore sacro potrebbe essere evocato ad un livello più generale ed astratto rispetto a quello della rappresentazione iconica. Per esempio, se, a livello iconico, l'oggetto sacro può evocare timore qualora rappresenti delle mostruosità mitologiche, a livello del codice estetico che si sta teorizzando, il timore potrebbe essere evocato da segni o combinazioni di segni dotati di potere espressivo e performativo, pur senza avere alcuna funzione rappresentativa.

In sintesi, un codice estetico-visuale del sacro come quello che si sta ipotizzando appare teoricamente consistente sia per la sua plausibile funzionalità comunicativa sia per il suo ruolo nella produzione e riproduzione del sacro.

2. Oggetto ed obiettivo della ricerca

In estrema sintesi, l'obiettivo generale della ricerca è condurre un'ampia esplorazione sui fenomeni sacrali religiosi e secolari, capace di metterne in luce corrispondenze e sondare la presenza del sacro in varie aree socio-culturali. L'oggetto specifico della ricerca cui si presterà particolare attenzione è, invece, la cultura materiale sacra, con l'obiettivo d'individuare alcune sue dimensioni estetiche tipiche, intendendo, con "estetica", in senso lato, la sfera dell'apparire.

La ricerca ha natura prettamente esplorativa. Non si propone la completezza e l'esaudività, sia perché la vastità del fenomeno religioso rende un simile obiettivo del tutto irrealizzabile, sia perché, rispetto alla cultura materiale, affronta un campo poco studiato. L'ampiezza della ricerca rappresenta allo stesso il suo limite ed il suo punto di forza: se, da un lato, l'approfondimento analitico non può che essere limitato, dall'altro, grazie alla sua prospettiva comparata, permetterà di cogliere un gran numero di dati empirici e spunti rilevanti, che potranno essere approfonditi analiticamente in ricerche successive, caratterizzate da obiettivi più specifici.

Per capire se il codice simbolico della cultura materiale prevede (1) segni, oppure (2) combinazioni di segni capaci di significare il valore sacro, si può orientare l'osservazione in due direzioni:

1. I segni del sacro sono proprietà estetiche dell'oggetto.

I segni del sacro potrebbero corrispondere alla proprietà della forma dell'oggetto oppure ad altre proprietà estetiche da individuarsi.

2. I segni del sacro sono proprietà estetiche dell'organizzazione spaziale dell'oggetto.

I segni del sacro potrebbero corrispondere a delle "configurazioni" spaziali, ossia a particolari disposizioni dell'oggetto sacro nello spazio ed in rapporto agli altri oggetti.

Si prendono ora in considerazione le due opzioni presentate, ovvero: (1) i segni del sacro come proprietà estetiche dell'oggetto e (2) come proprietà estetiche dell'organizzazione spaziale. Nel primo dei due casi sopra indicati, il codice sacro-visuale della cultura materiale potrebbe essere non solo espressivo ma anche "costitutivo", qualora s'intendesse l'associazione tra forme estetiche dell'oggetto ed il sacro come un'associazione necessaria. In questo caso, il campo degli oggetti materiali sacralizzabili si restringerebbe al sottoinsieme degli oggetti dotati di specifiche caratteristiche estetiche. Si tratta di un'opzione molto vincolante. La regola durkheimiana secondo cui "tutto può essere sacro" diventerebbe: "può essere sacro solo ciò che possiede caratteri estetici tipici del sacro".

Si può anche considerare l'associazione tra segni estetici e sacralità in modo meno assoluto, come associazione "tipica" ma non necessaria. In questo caso, le proprietà estetiche sarebbero indicative della possibile presenza di un oggetto sacro senza dare la certezza della sua sacralità. Ciò nonostante, ed almeno in alcuni casi, indicatori di questo tipo potrebbero essere altrettanto efficaci di indicatori che stabilissero con certezza la sacralità dell'oggetto; sarebbero efficaci per inibire l'attore ed intimargli prudenza nel avvicinarsi all'oggetto, in quanto la gravità delle possibili conseguenze è una minaccia che può esercitare una costrizione sullo stato d'animo e sul comportamento dell'agente simile alla certezza del realizzarsi di tali conseguenze.

Rispetto alla scelta degli oggetti sacralizzabili, la seconda delle opzioni indicate è ancora meno vincolante, in quanto assume solo che gli oggetti sacri vengano organizzati nello spazio ed in rapporto agli altri oggetti ivi presenti, secondo quanto previsto dall'ipotetico codice estetico del sacro. Lo spazio fisico e materiale diventerebbe spazio rituale, organizzato secondo norme che creerebbero configurazioni estetiche significanti il valore sacro proprio dell'oggetto. Pertanto tutto potrebbe essere sacro, ma quanto viene sacralizzato verrebbe organizzato nello spazio e rispetto agli altri oggetti secondo norme adatte a significarne lo status sacrale. Anche in questo caso, il significante potrebbe essere più o meno univocamente ed inequivocabilmente associato al significato. Le due opzioni presentate non sono mutualmente esclusive.

Lo studio dell'ipotetico codice estetico della cultura materiale sacra rappresenta il *focus* della ricerca, ma non si può prescindere da un inquadramento generale dei fenomeni studiati. Coerentemente al quadro teorico elaborato, è possibile e necessario, anzitutto, identificare i valori sacri di ciascun caso di studio e la visione del mondo ad esso collegata (Geertz, 1957). Va tenuto conto, anche, che oggetti e relazioni sociali non sono disgiunti gli uni dalle altre, ma si trovano in una:

(...) connessione profonda (che) opera a due livelli: da un lato in forza del fatto che la relazione necessita di uno strumento comunicativo per essere messa in moto e per svolgere la sua funzione sociale, e uno di questi strumenti può essere un oggetto; dall'altro perché gli oggetti vengono costruiti ed usati all'interno, appunto, di relazioni sociali storicamente determinate, che imprimono su ciascun oggetto la loro essenza e la loro natura (Secondulfo, 2012, p. 44).

Per cogliere possibili relazioni significative tra l'organizzazione sociale dei gruppi e la loro cultura materiale sacra, si potranno prendere in considerazione alcuni loro tratti sociologici fondamentali, come anzitutto la loro organizzazione. Lo schema della struttura teorica del fenomeno sacrale, già presentato, rappresenta i temi da toccare nell'indagine.

In sintesi dovranno quindi essere presi in considerazione i seguenti temi principali:

- 1) Qual'è la storia del gruppo e com'è organizzato?
- 2) Visione del mondo (cosmologia ed antropologia morale), ovvero: com'è, veramente, la realtà? Chi è, veramente, l'uomo?
- 3) Valori sacri: qual è il valore sacro cui mirano i devoti? Qual è l'ideale antropologico, ossia, come deve diventare l'uomo? E qual è l'anti-ideale antropologico, ovvero, come non deve diventare? Quali sono i modelli antropologici esemplari che incarnano questi valori? Qual è l'ideale, ovvero l'utopia, per la società, ossia, come deve diventare il mondo? E qual è l'anti-ideale, ossia, la distopia?

4) Pratiche rituali (processi trasformativi): come l'individuo si può trasformare nell'ideale? Come la società si può trasformare nell'ideale?

5) Cultura materiale sacra: Quale rapporto intrattiene con la visione del mondo ed in particolare con i valori sacri? Quali sono i riti (positivi e negativi) che le sono rivolti? Quali sono le sue proprietà estetiche (segni e/o combinazioni di segni)?

Figura 1. Schema teorico dei temi da indagare.

3. Casi di studio

In questa ricerca s'intende valorizzare la caratteristica eterogeneità dei fenomeni sacrali. A questo scopo è necessario affrontare un'esplorazione di ampio raggio che tocchi le varie forme di sacro individuate nel corso della disamina teorica, così da avere un quadro d'insieme dei rapporti tra sacro e cultura materiale dal punto di vista prescelto, e poter procedere, in un secondo momento, ad approfondimenti specifici.

Quest'approccio, inoltre, rende possibile l'inclusione di fenomenologie religiose riconducibili alla più recente corrente individualista, introducendo così, entro un quadro qualitativo, anche una dimensione storica e socio-culturale di grande importanza.

Tabella 1. Tipi weberiani rielaborati ed applicati alla tipologia del sacro

		ORIENTAMENTO VERSO LA COLLETTIVITÀ					
		Tipo Religioso		Tipo Umanistico			
		Misticismo		Misticismo			
SOPRANNATURALE	Extramondano	Realizzazione dell'ideale nel distacco dalla realtà mondana	Realizzazione dell'ideale senza distacco dalla realtà mondana	Extramondano	Realizzazione dell'ideale nel distacco dalla realtà mondana	Realizzazione dell'ideale senza distacco dalla realtà mondana	Intramondano
		Preparazione all'avvento dell'ideale nel distacco dalla realtà mondana	Trasfigurazione della realtà mondana ad immagine dell'ideale		Preparazione all'avvento dell'ideale nel distacco dalla realtà mondana	Trasfigurazione della realtà mondana ad immagine dell'ideale	
	Ascetismo		Ascetismo				
	Extramondano	Realizzazione dell'ideale nel distacco dalla realtà mondana	Realizzazione dell'ideale senza distacco dalla realtà mondana	Extramondano	Realizzazione dell'ideale nel distacco dalla realtà mondana	Realizzazione dell'ideale senza distacco dalla realtà mondana	Intramondano
		Preparazione all'avvento dell'ideale nel distacco dalla realtà mondana	Trasfigurazione della realtà mondana ad immagine dell'ideale		Preparazione all'avvento dell'ideale nel distacco dalla realtà mondana	Trasfigurazione della realtà mondana ad immagine dell'ideale	
	Ascetismo		Ascetismo				
		Tipo Spirituale		Tipo Personale			
		ORIENTAMENTO VERSO IL SÉ					

I casi emergono dalle tipologie delineate nei precedenti capitoli, quella delle fenomenologie sacrali e dei tipi weberiani (tab. 8 del precedente capitolo), che creano, complessivamente, uno spazio di 16 tipi. La tipologia principale individua quattro tipi ideali di fenomeni sacrali: religioso, spirituale, umanistico e personale. Per differenziare maggiormente i casi tra loro, si è ripresa poi la tipologia weberiana delle vie di salvezza, che incrocia la dimensione ascetismo/misticismo con quella intramondano/extramondano. Grazie a quest'ulteriore tipologia, opportunamente rielaborata nel capitolo precedente, si possono distinguere quattro possibili sottotipi entro ciascun tipo, in virtù

di un'accentuazione caratteristica di alcune loro dimensioni sullo sfondo di uno stesso orientamento di base. Questo schema rappresenta una tipologia ideale nel senso weberiano del termine, ammettendo varie sfumature e combinazioni, più che una vera classificazione. Infatti, la complessità dei fenomeni in esame non consente distinzioni schematiche.

Tabella 2. Casi di studio

SOPRANNATURALE		ORIENTAMENTO VERSO LA COLLETTIVITÀ				SECOLARE	
		Tipo Religioso	Misticismo		Tipo Umanistico		
SOPRANNATURALE	Extramondano		ISKCON	Antico e Mistico Ordine della Rosa Croce	Comune di Bagnaia	Religione civile, politica ed economica	
			Testimoni di Geova	Cattolicesimo	Lotta Comunista	Vegan	
	Intramondano		Ascetismo		Ascetismo		
SECOLARE	Extramondano		Buddhismo	Sannyasin di Osho	—	Memorie personali	
			—	Soka Gakkai	D'Annunzio ed il Vittoriale	Apple	
	Intramondano		Ascetismo		Ascetismo		
		Tipo Spirituale	ORIENTAMENTO VERSO IL SÉ				Tipo Personale

Ai fini di una ricerca generale sulla cultura materiale sacra, questa tipologia appare rilevante anche perché articola un atteggiamento di accettazione/rifiuto del mondo che tradizionalmente coinvolge gli aspetti più materiali dell'esistenza, considerati generalmente in contrapposizione al mondo dello spirito. Questa tipologia può essere usata solo raramente come una vera classificazione, poiché i fenomeni sono troppo complessi perché siano inquadrati rigidamente in un tipo oppure nell'altro, ma può essere usata opportunamente come tipologia ideale nel senso più autentico del termine, ovvero sia come strumento in grado di "misurare" i fenomeni, considerandone la vicinanza o la

distanza in riferimento al tipo ideale. Si tratta, non di meno, di uno strumento necessario per cercare di controllare, almeno in parte, l'eterogeneità dei fenomeni, e si farà riferimento ad essa per cercare di individuare casi che si avvicinano quanto possibile a ciascuno dei tipi ideali (tab. 2).

Di seguito, si presentano brevemente alcune ragioni sottostanti alla scelta dei casi.

3.1 Casi del tipo religioso

I casi scelti per il tipo religioso sono ISKCON, Testimoni di Geova, Antico e Mistico Ordine della Rosa Croce e religione cattolica.

ISKCON – i cosiddetti “Hare Krishna” – è un nuovo movimento religioso caratterizzato da un'accentuata tonalità mistica che si esprime nella ricerca di un rapporto personale con la divinità. Anche lo sforzo ascetico, comunque, non manca. Viene considerato un esempio del tipo mistico extramondano in quanto, sebbene non tutti i devoti abitino stabilmente tra le mura dei monasteri, la forma pura del loro percorso religioso prevede una totale dedizione a Krishna, che esclude, in linea di principio, qualunque distrazione mondana.

I Testimoni di Geova rappresentano, invece, un caso di ascetismo extramondano, dal momento che proteggono la loro purezza religiosa nell'attesa della rinascita mistica del mondo, che avverrà al momento del ritorno di Cristo sulla terra.

Il cattolicesimo, come ogni grande religione, si è articolato in forme religiose che rappresentano ogni ramo della tipologia, da quello ascetico a quello mistico. Ciò nonostante, appare tipico il suo impegno missionario ed apostolico nel mondo, per cui viene qui considerato come un caso di ascetismo intramondano.

Per quanto riguarda l'Antico e Mistico Ordine della Rosa Croce (AMORC), si tratta di un nuovo movimento religioso caratterizzato da una spiccata accentuazione dell'aspetto mistico dell'esperienza. Sebbene la sua visione del mondo dia molta importanza allo sviluppo della “divinità interiore”, considerata presente in ciascun essere umano, lo sviluppo spirituale individuale viene visto nel più ampio quadro dell'evoluzione cosmica. Non manca la credenza in un regno ultraterreno, in cui l'anima risiede,

temporaneamente, nel lasso di tempo che passa tra una rinascita e l'altra. Il distacco dal mondo non è richiesto, sebbene sia ben chiaro che, per i suoi membri, il mondo visibile non è quello "reale".

3.2 Casi del tipo spirituale

I casi scelti per il tipo spirituale sono Buddismo, Soka Gakkai e *sannyasin* di Osho. Non è stato incluso nessun caso di tipo ascetico extramondano. Questo, come si è detto, dovrebbe essere rappresentato da coloro che si dedicano ad una rigorosa pratica ascetica, intesa come preparazione alla realizzazione di un ideale collocato al di là di una radicale frattura con l'ordine attuale dell'esistenza; tuttavia, nella fenomenologia spirituale, l'ascesi appare, in genere, sempre connessa alla mistica. Un primo motivo è che le fenomenologie spirituali sono generalmente di derivazione orientale, e pertanto la dimensione del divino è considerata immanente al mondo piuttosto che trascendente rispetto ad esso. Poi, l'ordine ideale specifico di questa fenomenologia è di tipo personale, ossia è una risposta ad un bisogno d'identità e senso esistenziale che, chiaramente, deve essere soddisfatto nella vita del devoto. Appare pertanto poco realistico che, in questa fenomenologia, la realizzazione dell'ideale sia collocata al di là della vita personale. Certamente, si potrebbe cercare un caso in cui l'ascesi extramondana è una solo una fase preparatoria alla realizzazione, in questa vita, dell'ordine ideale, ma appunto per questo motivo l'ascesi extramondana appare intimamente legata alla sfera mistica e non indipendente da essa, come appena detto. Lo stretto rapporto che l'ascesi extramondana intrattiene con il misticismo è esemplificato dal caso del Buddismo: rappresenta bene, infatti, la storia del percorso che ha condotto Siddharta all'illuminazione. Il Buddismo, tuttavia, è incluso nel tipo mistico extramondano, seguendo l'autorevole interpretazione di Weber: sebbene si tratti una religione estremamente diversificata al suo interno, il buddhista vive ogni istante della sua esistenza, sia pure in gradi diversi, nella dimensione mistica del distacco dal mondo e della vacuità cui accede tramite la meditazione. La scelta del tipo spirituale per il Buddismo è stata decisa in virtù dell'assenza, nella sua visione del mondo, di una vera e propria dimensione ultraterrena

dell'esistenza – sebbene, si ripeta, questa religione presenti svariate forme che possono essere differentemente classificabili – ed in virtù della connotazione individuale, con le dovute sfumature, del suo obiettivo religioso: l'illuminazione ed il nirvana.

La Soka Gakkai, un nuovo movimento religioso di matrice buddhista, è stata assunta come caso di ascetismo intramondano, anche in base all'interpretazione che ne offre il noto sociologo delle religioni Karel Dobbelaere (Dobbelaere, 1998, 2006). Si tratta di una lettura adeguata, considerata l'importanza che questo gruppo religioso attribuisce al successo mondano. Nella pratica e nella dottrina della Soka Gakkai è tuttavia presente anche un'importante dimensione mistica. Sebbene lo sviluppo personale sia un fattore fondamentale di questo gruppo, non manca nemmeno un'utopia collettivista, che l'organizzazione ed i devoti cercano di realizzare mediante il loro proselitismo.

I *sannyasin* di Osho, ovvero coloro che riconoscono Osho Rajneesh come maestro, sono stati infine scelti come esempio di misticismo intramondano. In questo gruppo, la dimensione individualista dell'ideale è ben definita, così come è chiara l'avversione per la società circostante, considerata dispotica, omologante e progettata per negare all'uomo, fin dalla prima infanzia, la vera felicità che è connaturata alla sua spontanea libertà, alla natura sacra del suo "sé profondo". Sebbene individualista nella sostanza, il movimento di Osho ha assunto, anche, delle forme collettiviste nelle Comuni.

3.3 Casi del tipo personale

Passando dalla dimensione religiosa e spirituale a quella secolare, le fenomenologie si fanno più vaghe ed indefinite. Si esce, infatti, dal campo propriamente religioso per entrare in quello delle religioni implicite o invisibili, oppure si va verso frammenti sacrali presenti in fenomeni di per sé profani.

Nelle fenomenologie personali si è tralasciata la dimensione mistica extramondana. L'estremo ripiegamento salvifico interiore cui questa dimensione fa riferimento appare non solo inusuale, infatti, ma anche, forse, più di interesse psico-patologico che sociologico. L'atteggiamento ascetico extramondano è invece teoricamente possibile. Si dovrebbe trattare, come si è detto, di una fenomenologia individuabile presso singoli

individui che attuano uno stile di vita ascetico, fatto di sacrificio e determinazione, evitando ogni distrazione mondana per focalizzare tutte le loro energie verso il raggiungimento di un obiettivo, raggiunto il quale ritengano si determinerebbe una rottura radicale col passato che coinciderebbe con il raggiungimento dell'autorealizzazione. Per articolare il livello extramondano dell'atteggiamento religioso, tuttavia, l'attività verso cui questo ipotetico individuo concentra la sua attività dovrebbe essere avulsa dal mondo circostante. Questo rende l'atteggiamento extramondano possibile ma raro. Potrebbe essere esemplificato, per esempio, da uno scienziato che conduce la vita tra le mura del suo laboratorio o di una biblioteca, alla ricerca di una scoperta rivoluzionaria, ma anche, come qui si propone, da un'artista come Gabriele D'Annunzio nell'ultima fase della sua vita. D'Annunzio, in questo periodo, si ritira dal mondo – sebbene più per volontà del regime fascista che per propria scelta – in quell'eremo laico che è il Vittoriale, dedicandosi alla creazione di una “casa museo” che potesse consacrarne la memoria per l'eternità.

La descrizione delineata si può applicare anche ad un individuo la cui ricerca di autorealizzazione non si svolga in una “clausura” secolare ma nel mondo circostante. Abbiamo così la descrizione di un'asceta intramondano, votato alla ricerca del successo, che potrebbe consistere nella celebrità, nel potere o nella ricchezza. Si tratta di una dimensione che nella nostra società appare particolarmente rilevante. Per questa classe di fenomeni si è scelto un caso che coinvolgesse direttamente la cultura materiale e rimandasse alla sfera, particolarmente rilevante nella nostra società, del consumo. È il caso dei prodotti Apple, che rappresentano, anche nell'opinione comune, gli “oggetti di culto” per antonomasia di questa sfera. Apple è già stata oggetto di altre ricerche sul sacro (Belk & Tumbat, 2005; Muniz & Schau, 2005). Qui, si cercherà di individuarne alcuni aspetti sacrali non ancora menzionati. Questo caso è stato incluso nel tipo personale, ascetico intramondano, poiché il prodotto si presenta come un “oggetto rituale” in grado di aiutare l'utilizzatore ad esprimere il suo personalissimo potenziale creativo ed a realizzarsi, per questa via, nel mondo. Si possono, tuttavia, anche rintracciare degli aspetti mistici, connessi ad un'estetica del prodotto che appare in grado di agire, in

modo immediato, sul vissuto emotivo del cliente, ed anche comunitari, che si sviluppano sotto forma di *brand community* (gli *apple fan*) e rimandano a tratti tipici di una fenomenologia umanistica.

Come esempio di misticismo intramondano si includono, infine, delle fenomenologie sacrali ampiamente diffuse che riguardano le memorie familiari. Anche se si trova, in esse, una differenziazione tra la sfera intima e familiare e quella extra-familiare, a ciò non consegue necessariamente nessuna “resistenza” nei confronti del mondo. Talvolta, piuttosto, è il mondo circostante che può resistere alla propria azione, diventando, così, frustrante. Da questa prospettiva, la sfera familiare diventa punto fermo e rifugio mistico dalle difficoltà della vita quotidiana, luogo in cui prendersi una pausa e specchio in cui ritrovare se stessi.

3.4 Casi del tipo umanistico

Per il tipo umanistico sono stati inclusi i casi della Comune laica di Bagnai, del partito Lotta Comunista, del veganismo e della religione civile, politica ed anche economica.

La Comune rappresenta un caso di misticismo extramondano, in quanto si tratta di un vero e proprio microcosmo in cui, i partecipanti, cercano di realizzare un ordine ideale nella separazione dall'ordine proprio della vita sociale contemporanea.

Come caso di ascetismo extramondano si è preso l'esempio del partito extraparlamentare Lotta Comunista. L'extramondanità di quest'ascetismo appare proprio nella forma in cui, teoricamente, si è pensato di poterla ritrovare all'interno del mondo secolare, ossia come impegno teso a preparare l'avvento di un ordine sociale ideale che, nell'opinione del gruppo, conseguirà ad una frattura radicale con l'ordine sociale attuale, ovvero in un “al di là” del tutto terreno. Secondo la dottrina di questo partito, infatti, il capitalismo produrrà le condizioni che condurranno alla propria crisi, che potrà essere convertita in rivoluzione proletaria se gli attivisti del partito riusciranno, con il loro impegno, a diffondere nel territorio la loro dottrina ed a porsi come punti di riferimento per il popolo.

Come caso di ascetismo intramondano si è scelto il caso del veganismo. Si tratta di un fenomeno piuttosto attuale ed interessante anche per il rapporto che intrattiene con il cibo, a cui le religioni hanno sempre prestato una particolare attenzione. Nel veganismo si possono individuare, inoltre, degli aspetti mistici relativi al rapporto con la natura. Il fenomeno è stato inquadrato all'interno del più vasto movimento animalista ed ambientalista, di cui appare un'espressione.

Infine, come caso di misticismo intramondano, si presenta un *excursus* su alcune dimensioni sacrali attinenti la vita politica. Si tratta di una sfera che appare mistica, in quanto, nelle sue manifestazioni simboliche, rinvia ad una fusione, dai tratti appunto mistici, tra cittadino, la parte, e la comunità politica, il tutto. Si tratta di una mistica intramondana, in quanto l'ordine cui fa riferimento non è affatto avulso dall'ordine attuale del mondo, anzi, è una consacrazione di quello stesso ordine, per cui ordine ideale e reale vengono qui fatti coincidere. L'ascetismo è comunque presente anche in questi casi, e si manifesta principalmente secondo la logica del sacrificio individuale a vantaggio della totalità, rappresentata dallo Stato. In questo tipo, per la sua attualità, rilevanza ed interesse teorico, è stata inclusa anche una panoramica sul sacro in rapporto alla sfera economica. Intorno alla sfera economica, infatti, sembrano articolarsi alcune narrative non prive di connotazioni religiose ed il denaro stesso rappresenta un oggetto dotato di caratteristiche sacrali.

I criteri di scelta dei casi rispondono in primo luogo alla corrispondenza con la tipologia che si è adottata. In secondo luogo, quando possibile, si è data priorità ai casi caratterizzati da maggiore diffusione o influenza sociale e culturale. Considerata la sensibilità dell'area di studio, si è tenuta anche nella giusta considerazione la possibilità di accesso al campo: un recinto piuttosto difficile da penetrare viene innalzato per proteggere il sacro da intrusioni profane, specialmente nei confronti di un ricercatore, generalmente percepito come razionale e predisposto al dubbio.

4. Metodo

In ragione della novità del campo e della sua ampiezza, la ricerca ha natura prevalentemente esplorativa e fa uso di metodi qualitativi. La raccolta dati si avvale di molteplici fonti, privilegiando quelle ufficiali. La consultazione della bibliografia scientifica disponibile, dei testi e dei siti internet ufficiali, ma anche la lettura delle interazioni e l'intervento diretto in *community online*, hanno permesso di delineare, guidati dal *framework* elaborato nella sezione teorica, gli aspetti culturali di interesse e la struttura sociale di base dei gruppi oggetto di analisi. La documentazione fotografica, l'osservazione diretta e quella partecipante presso i templi e le sedi dei gruppi, in cui sono state condotte interviste libere ai devoti, ma anche le osservazioni condotte presso festival e fiere d'interesse per la ricerca, come per esempio "Olis Festival" di Milano e la fiera dell'arte sacra "Koinè" di Vicenza, hanno permesso di cogliere con più precisione la cultura, i rituali e la cultura materiale dei gruppi. Per la scelta dei casi del tipo personale, si sono preferite persone disponibili con cui già s'intratteneva un minimo rapporto di conoscenza, in quanto le interviste richiedevano l'espressione di temi intimi e delicati che necessitano di una certa fiducia per poter essere espressi liberamente. L'approccio generale con cui si è proceduto alla raccolta ed all'analisi dei dati è di tipo etnografico, con trascrizione degli appunti delle interviste e delle osservazioni, guidate dal *frame* elaborato nel corso della fase teorica della ricerca, e ricerca di nuove categorie ricorrenti, specialmente in riferimento al livello d'analisi della cultura materiale.

FENOMENOLOGIE RELIGIOSE

CAPITOLO 5

ISKCON

1. La mistica extramondana di ISKCON

La “Società Internazionale per la Coscienza di Krishna” (ISKCON), è un movimento religioso di matrice indiana fondato a New York nel 1966 dal carismatico monaco indiano A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1896-1977). Spesso presentato come caso paradigmatico di nuovo movimento religioso emerso nel contesto della controcultura del 1960 (Ketola, 2004, p. 301), esso rappresenta anche un buon esempio di sacro religioso di tipo mistico extramondano.

La dottrina di ISKCON prevede una vita ultraterrena ed una divinità da adorare, il Dio Krishna. Il fine ultimo dei devoti, come mi dice senza esitazione uno di essi, è intrattenere una relazione personale con Dio. Il loro misticismo non manca di essere sorretto da un grande sforzo ascetico: il rapporto mistico con Krishna viene stabilito, infatti, grazie all’impegnativa pratica della *bhakti yoga*, via religiosa indiana che prevede l’impiego di ogni energia nel servizio devozionale alla divinità. Il ritiro extramondano appare una conseguenza necessaria per chi intraprende seriamente questa via, dal momento che le occupazioni mondane non possono che distrarre il devoto dal suo servizio.

2. Presentazione generale

2.1 Breve storia di ISKCON

Le radici del movimento per la coscienza di Krishna affondano nel Vaishnavismo indiano, ossia nel culto di Vishnu, che, insieme allo Shivaismo ed allo Shaktismo, rappresenta una delle tre principali correnti devozionali dell'induismo.

Il Vaishnavismo di ISKCON è più precisamente il Vaishnavismo Chaitanya, o Gaudiya, fondato da Krishna Mahaprabhu Chaitanya (1486-1533) nell'India Occidentale del VI secolo. Questa corrente riconosce in Krishna la divinità suprema e si differenzia, pertanto, dal Vaishnavismo tradizionale, che considera questa divinità come una delle varie incarnazioni (*avatara*) di Vishnu. Chaitanya Mahaprabhu stesso, per i devoti, è la forma terrena che Krishna ha assunto per comunicare i suoi insegnamenti nella nostra epoca. A Chaitanya si devono sia la pratica del canto del nome di Krishna sia le gioiose danze in luoghi pubblici che caratterizzano, anche in Occidente, l'immagine popolare del movimento (Bryant & Ekstrand, 2004, pp. 1-3).

Il culto di Krishna e di Chaitanya è rivitalizzato nel XIX e XX secolo da Thakura Bhaktivinoda (1838-1914) e da suo figlio Bhaktisiddhanta Sarasvati (1874-1937), fondatore dell'organizzazione monastica Gaudiya Math. Proprio da quest'ultimo è iniziato il giovane Abhay Charan De, dirigente industriale di Calcutta con un'educazione occidentale. Si tratta di Bhaktivedanta Swami, che sarà poi conosciuto con il titolo onorifico di Srila Prabhupada, ovvero "colui ai cui piedi siedono i maestri".

In seguito alla crisi degli affari e del proprio matrimonio, nel 1950 Bhaktivedanta Swami si dedica completamente al culto di Krishna e nel 1965 si trasferisce a New York, seguendo la raccomandazione del suo maestro Bhaktisiddhanta Sarasvati di portare il culto di Krishna in Occidente. Qui, Prabhupada cerca di attirare l'attenzione cantando da solo, riuscendo a conquistare alcuni gruppi di giovani. Il successo del movimento va presto ampliandosi: nel 1966 Srila Prabhupada fonda l'International Society for Krishna Consciousness, viaggia per l'America e l'Europa, fonda svariati centri di culto ed inizia molti seguaci. Muore nel 1977.

Alla sua morte, come spesso accade, segue un periodo complicato per l'organizzazione, con scismi, controversie e scandali pubblici, tra cui alcuni episodi di abuso su minori che mettono in cattiva luce il movimento, che nonostante tutto continua a portare avanti il suo credo ancora oggi (Introvigne & Zoccatelli, 2014a; Wolf, 2004).

Figura 1. Il fondatore di ISKCON, Bhaktivedanta Swami Prabhupada¹.

2.2 L'organizzazione

A partire dalla morte di A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, ISKCON è retta da un direttivo, la *Governing Body Commission* (GBC)², che ha il compito di amministrare l'organizzazione nel suo complesso, di vigilare e dare istruzioni ai devoti sotto forma di standard di culto, fare propaganda e distribuire libri³.

La fonte di legittimazione della GBG sono le parole di Prabhupada stesso, che vi si riferisce più volte nei suoi discorsi, pensando alla sopravvivenza dell'organizzazione dopo la sua morte. Un prerequisito per entrare nel direttivo è di essere in linea di

¹ Immagine tratta da: <https://theharekrishnamovement.files.wordpress.com/2012/04/paris-vyasa-pranamas.jpg> (ultima consultazione: 17/10/2015).

² ISKCON Governing Body Commission, www.gbc.iskcon.org (ultima consultazione: 21/06/2015).

³ ISKCON ha una propria casa editrice, The Bhaktivedanta Book Trust (BBT), fondata nel 1972 da Srila Prabhupada: www.bbt.info (ultima consultazione: 21/06/2015).

discendenza diretta con Prabhupada, ossia essere tra i suoi diretti discepoli, oppure discepolo di uno di questi ultimi.

La GBG è retta da un comitato esecutivo composto da un presidente, un vice-presidente ed un segretario che durano in carica un anno; alla scadenza del mandato il vice-presidente diventa presidente, il segretario diventa vice-presidente ed entrambi eleggono il nuovo segretario. La GBG si articola in vari ministeri retti da ministri⁴, e si ramifica sul territorio in una serie di giurisdizioni ed organismi regionali (*Regional Governing Bodies*, RGBs), fino ad arrivare alle autorità religiose territoriali, rappresentate dai presidenti dei singoli templi.

Figura 2. Meeting dello *Strategic Planning Team* della GBC. Davanti ai partecipanti la *murti* di Prabhupada. Sulla sinistra, una raffigurazione di Krishna con la consorte Radha⁵.

Nel suo complesso, la GBG è composta da 32 membri che restano in carica per tutta la vita, ma possono ritirarsi per motivi di anzianità o di salute. I nuovi membri della GBG sono selezionati mediante raccomandazione da parte dei membri in carica e sottoposti a valutazione, in un percorso pluriennale che parte dal ruolo di assistente per arrivare a quello di membro effettivo. Ogni membro controlla una particolare attività o zona geografica. L'organismo si riunisce annualmente (*Annual General Meeting*, AGM) e tramite un procedimento decisionale di tipo parlamentare, con discussione e voto delle proposte, vara le diverse risoluzioni.

⁴ Per la lista dei ministeri: gbc.iskcon.org/ministries (ultima consultazione: 21/06/2015).

⁵ Immagine tratta da <http://gbc.iskcon.org/gbc-spt-meetings-tirupati-2012/> (ultima consultazione: 21/06/2015).

La fonte della legittimazione in ISKCON, come si è detto, è Srila Prabhupada, le sue parole scritte ed i suoi discorsi registrati. A sua volta, Srila Prabhupada è considerato essere in linea di successione con Chaitanya Mahaprabhu, ossia Krishna stesso: «The spiritual line of authority begins with Lord Krishna and continues to Brahma, Narada, Vyasa, and the entire disciplic succession through Srila Prabhupada, our Founder-Acarya» (ISKCON, 2012, p. 4). Il riferimento costante di Prabhupada è a sua volta la *Bhagavad-Gita*, il testo sacro che i fedeli ritengono contenere le rivelazioni fatte da Krishna in persona. Il vero testo sacro, per ISKCON, tuttavia, non è la *Bhagavad-Gita*, ma piuttosto *La Bhagavad-Gita “così com’è”*, ossia il testo tradotto, commentato ed interpretato da Srila Prabhupada (Prabhupada, 1981). Da ciò consegue che Prabhupada è, in definitiva, la fonte di ogni autorità in seno all’organizzazione: «(...) the authority (...) is complete only if he or she follows Srila Prabhupada’s instruction to serve in ISKCON under the authority of the full GBC» (ISKCON, 2012, p. 2).

A livello “micro”, i devoti di Krishna sono rigidamente sottomessi all’autorità del loro maestro spirituale, da cui dipendono per il loro progresso religioso ed a cui sono legati da una completa, devota sottomissione: «The scriptures clearly say that devotees should obey and be loyal to their spiritual masters» (*idem*, p. 4). Al cinquantottesimo verso del capitolo dodicesimo de *La Bhagavad-Gita “così com’è”*, Prabhupada commenta:

Un servitore non ha alcuna indipendenza personale, agisce solo agli ordini del suo maestro. [...] Si limita a compiere il suo dovere con fede, secondo le istruzioni del Signore. [...] Si deve agire secondo le istruzioni date da Krishna nella Bhagavad-Gita e sotto la guida del Suo rappresentante, il maestro spirituale. Si otterrà così lo stesso risultato che se il Signore fosse presente in persona (Prabhupada, 1981, p. 720).

ISKCON appare tipicamente caratterizzata dall’umiltà del devoto che, come si dirà, prende piena forma nella pratica della *bhakti yoga*, tecnica usata per raggiungere la liberazione dalle spire del mondo materiale attraverso la più completa e devota sottomissione alla volontà del Signore. ISKCON, come anticipato e come si vedrà, rappresenta

bene tanto l'atteggiamento mistico che quello ascetico, quest'ultimo inteso nel senso attribuito da Max Weber, dal momento che i devoti perseguono la salvezza facendosi strumenti della volontà divina (Weber, 2008, p. 597).

2.3 Diffusione

Secondo i dati forniti dal CESNUR, il movimento per la Coscienza di Krishna conta, nel mondo, circa seicento tra sedi, centri e templi; un'ottantina tra fattorie e comunità rurali; circa diecimila devoti residenti e seicentomila laici che non vivono stabilmente nelle strutture. Nel 1973 viene fondato il primo centro a Roma e nel 1980 Villa Vrindavana a San Casciano, in Val di Pesa (Firenze), la più grande sede italiana. Verso il 1990 appaiono altri due centri: il Villaggio Hare Krishna, sito a Chignolo d'Isola (Bergamo), e Prabhupada Desh ad Albettonne (Vicenza). Il movimento gestisce, inoltre, alcuni ristoranti vegetariani, chiamati Govinda⁶.

Anche se conta solo quattro centri principali ed una ventina di altri centri d'incontro, un tempio viaggiante, centocinquanta o duecento monaci circa che risiedono stabilmente nelle strutture ed altri fedeli laici e simpatizzanti, il movimento italiano non è insignificante dal punto di vista dell'influenza culturale:

Sarebbe peraltro sbagliato ridurre la rilevanza culturale degli Hare Krishna al dato demografico costituito dal numero di devoti. In una regione italiana anche uno o due devoti, con la loro opera capillare di diffusione della letteratura e delle idee del movimento, possono esercitare una notevole influenza culturale; così, un movimento tutto sommato piccolo come l'ISKCON ha avuto un ruolo fra i più importanti per la diffusione sia dell'induismo, sia – specificamente – della dottrina della reincarnazione nel nostro Paese (Introigne & Zoccatelli, 2014c).

⁶ L'elenco dei centri è consultabile su www.harekrishna.it, il sito ufficiale del movimento in Italia (ultima consultazione: 15/05/2015).

3. Visione del mondo

La visione del mondo degli Hare Krishna e la loro dottrina sono contenute nella *Bhagavad-Gita*, il loro testo sacro, cui Prabhupada ed i devoti guardano, con incrollabile fede, come al testo contenente la verità rivelata, empiricamente fondata al pari di qualunque ben provata verità scientifica. Nello specifico, il testo di riferimento è *La Bhagavad-Gita "così com'è"*, una versione tradotta e commentata da Srila Prabhupada.

La *Bhagavad-Gita* è il sesto canto del *Mahabharata*, che «con i suoi 90 000 versi costituisce la più lunga epopea della letteratura universale», presumibilmente composta nel VII o VI secolo a.C. e rifinita, così come giunta fino a noi, tra il IV secolo a.C. ed il IV secolo d.C. (Eliade, 2006, p. 233).

Nella *Bhagavad-Gita*, Krishna si rivela come incarnazione di Vishnu. Lungo il poema, egli si contrappone dialetticamente alla divinità della distruzione Shiva, ma, allo stesso tempo, è lui stesso distruttore, oltre che creatore. Eliade osserva che ciò significa che Vishnu, e quindi Krishna, è qui considerato l'Essere Supremo, la realtà ultima:

(...) e governa perciò tanto la creazione quanto la distruzione del mondo; egli è al di là del bene e del male, come lo sono, del resto tutti gli dei (...). [...] Nella cerchia degli yogi e dei contemplativi, l'idea era nota sin dai tempi delle Upanishad, ma il Mahabharata - o, più esattamente, anzitutto la *Bhagavad-Gita* - la rende accessibile, e pertanto popolare, a tutti i livelli della società indiana (Eliade, 2006, p. 237).

In questo testo si trovano le verità rivelate da Krishna ad Arjuna, uno dei protagonisti dell'epopea, che riguardano: «1) la struttura dell'universo; 2) le modalità dell'Essere; 3) le vie da seguire per ottenere la liberazione finale» (Eliade, 2006, p. 239). Secondo la Società Internazionale per la Coscienza di Krishna, Krishna è il Dio supremo e l'intero universo materiale è «la manifestazione transitoria di una delle energie del Signore, e all'interno di esso tutto si svolge sotto il controllo dei tre Vishnu, che sono emanazioni

di Krishna. [...] Egli è la fonte e il maestro di tutte le energie, interne ed esterne» (Prabhupada, 1981, p. 303).

Appare chiaro che la religione degli Hare Krishna è una forma di monoteismo. È tuttavia un monoteismo piuttosto particolare. Graham Schweig lo definisce un «bi-monoteismo polimorfo»: polimorfo, in quanto Krishna si manifesta sotto forma di una varietà di divinità minori ed a tutti i livelli di realtà; bi-monoteismo, perché il suo culto si dà in stretta associazione a quello della sua “consorte” Radha (o Radharani), emanazione di Krishna stesso, personificazione dell’energia femminile e forma ideale della devozione al Dio (Schweig, 2004, p. 19). Infatti, nella pratica della *bhakti*, i devoti hanno come loro modello esemplare la consorta del Dio, la sua più perfetta servitrice ed amante.

3.1 Purusa e Prakrti: cosmo e uomo tra spirito e materia

Nella dottrina di ISKCON, ma non solo, *Purusa e Prakrti* sono considerate le due componenti fondamentali dell’universo. Seppur sommariamente, esse possono essere identificate con spirito e materia. Nel glossario della *Bhagavad-Gita* “così com’è”, alla voce “Purusa” si legge:

(letter. il principio maschile):

- 1) Attributo di Krishna, il “beneficiario supremo”.
- 2) Attributo dell’essere incarnato, come colui che gode della materia.

Designa anche la Verità Assoluta in quanto Essa possiede, nella Sua forma ultima, un aspetto personale (Prabhupada, 1981, p. 771).

Mentre alla voce “Prakrti”:

- 1) La natura materiale (apara-prakrti).
- 2) Le anime individuali (para-prakrti) (Prabhupada, 1981, p. 770).

Lo spirito, *Purusa*, ha priorità morale ed ontologica, in quanto nella sua essenza più pura ed assoluta coincide con Krishna, la causa di tutte le cause. La visione del mondo

dei devoti di Krishna è improntata ad un netto spiritualismo: «tutto riposa sull'energia spirituale. [...] è la materia che trae origine dall'energia spirituale, da cui si manifesta l'intero universo. [...] l'universo esiste e si sviluppa grazie alla presenza dell'Anima Suprema, Vishnu» (Prabhupada, 1981, p. 306).

L'antropologia del movimento Hare Krishna, così come la sua cosmologia, è caratterizzata dal dualismo spirito-materia, dove il polo spirituale è valorizzato positivamente e viceversa quello materiale. La condizione antropologica ambivalente dell'uomo, da cui deve affrancarsi, è determinata esattamente dal fatto che egli è influenzato dalla natura duale del cosmo in cui si trova inserito. In questa visione, sebbene l'uomo sia un essere essenzialmente spirituale, l'ignoranza di cui è normalmente vittima lo porta ad identificarsi con un «falso ego, l'ego materiale, che ci fa pensare “io sono” e “io possiedo”» (Prabhupada, 1981, p. 303). Ciò porta l'uomo a credere che tutto gli appartiene e che egli è il suo corpo, mentre è fondamentale «capire che non siamo questo corpo» (*idem*, p. 369): «il falso ego è l'identificazione dell'essere col proprio corpo; invece, chi sa di essere un'anima spirituale, distinta dal corpo, conosce il vero ego» (*idem*, p. 543). Gli esseri umani sono in realtà frammenti del Supremo, da cui il misticismo di questa religione: «in qualità, l'anima individuale è uno con l'Anima Suprema, di cui è parte infinitesimale» (*idem*, p. 545).

Ma come mai, secondo questa dottrina, l'essere umano, fondamentalmente spirituale, si trova in un corpo ed in un mondo materiale? Perché si è ribellato a Krishna: «è proprio la nostra ribellione a Lui che ci ha resi schiavi della natura materiale» (*idem*, p. 545). Tuttavia, come la ribellione ha condotto alla caduta nel mondo materiale, così l'obbedienza devota potrà ricondurre nel mondo dello spirito. Qualora condotta alla sua perfezione, la purificazione spirituale permette la liberazione dalla reincarnazione materiale, alla rinascita nel mondo spirituale ed all'estasi provocata dalla visione di Krishna.

3.2 Le influenze della natura materiale

Anche se dotato di una natura spirituale, l'uomo è dunque immerso nella materia. Questa lo condiziona attraverso la virtù (*sattva-guna*), la passione (*rajo-guna*), e l'ignoranza (*tamo-guna*): le tre "influenze della natura materiale". Sebbene tutte agiscano sul corpo di ogni individuo, ciascun essere umano è maggiormente predisposto a subire gli effetti dell'una o dell'altra di queste influenze. Tale predisposizione «si manifesta attraverso i suoi rapporti con gli altri, le sue attività, il suo modo di nutrirsi e così via» (Prabhupada, 1981, p. 580). Da tali condizionamenti, dunque, deriva anche una tipologia psicologica: «studiando le attività di una persona si potrà capire da quale influenza è dominata» (*ibidem*).

Per considerare ora più nel dettaglio la prima delle tre influenze, la virtù, che nel senso comune possiede un'accezione moralmente positiva, pur essendo meno grave della passione e dell'ignoranza, al fine della liberazione è in realtà tanto deleteria quanto queste ultime, perlomeno se l'individuo si lascia andare al godimento della "felicità materiale" che da tale virtù spesso deriva:

(...) l'uomo condizionato dalla virtù sviluppa una saggezza superiore. [...] una sensazione più intensa di felicità. La difficoltà che presenta la virtù, purtroppo, è quella di credersi avanzati nella conoscenza e quindi superiori agli altri, il che costituisce di nuovo una forma di condizionamento. Filosofi e scienziati ne sono l'esempio più evidente; ognuno di loro si sente molto orgoglioso della conoscenza che ha acquisito, e poiché di solito le loro condizioni esistenziali migliorano, provano una specie di felicità materiale. (...) questo senso di piacere (...) li lega, attraverso la virtù, all'esistenza materiale (...) e finché sussisterà quest'attrazione dovranno rivestirsi, alla morte, di un altro corpo materiale (Prabhupada, 1981, pp. 576–567).

Un vero progresso spirituale parte dalla virtù, ma solo per superarla e raggiungere in tal modo una virtù più pura, che permette di accedere alla "scienza di Dio" (Prabhupada, 1981, p. 580).

Riguardo alla passione, essa «consiste in desideri ardenti e senza fine (...) lega l'anima incarnata all'azione materiale e ai suoi frutti» (*idem*, p. 577). Onori, comodità, ricchezza, piaceri sensuali di svariato genere caratterizzano, per esempio, questo condizionamento, ma ancora una volta non si tratta esattamente di una questione morale, almeno non nel senso comune del termine. Infatti, gli uomini condizionati dalla passione «a volte cercano di fondare ospedali, di devolvere le loro ricchezze a istituti di beneficenza, e così via: questi sono i segni della passione» (*idem*, p. 579). Il problema della passione è che lega l'individuo ai frutti delle proprie azioni, di cui gode come fosse il padrone del mondo. In tal modo egli non vede che l'unico padrone del mondo è il Signore supremo e che tutti gli altri sono soltanto suoi servitori.

L'ignoranza, infine, è senz'altro il condizionamento più grave. Essa «è causa d'illusione per tutti gli esseri». La follia, la pigrizia e il sonno caratterizzano questa influenza materiale. Gli uomini condizionati dall'ignoranza non vedono le cose per come stanno realmente e agiscono in modo insensato. Sono pigri in generale e soprattutto nei confronti della conoscenza spirituale, verso cui mostrano disinteresse. Essi «hanno l'aria sempre depressa e si abbandonano agli intossicanti e al sonno». In sintesi, dunque, «la virtù condiziona l'uomo alla felicità, la passione ai frutti delle azioni, e l'ignoranza alla follia» (*idem*, pp. 578–579). In tutti e tre i casi si tratta di condizionamenti che legano l'individuo al suo falso ego ed all'esistenza materiale, vincoli da cui è necessario liberarsi per porre fine al ciclo delle reincarnazioni.

Rispetto alla dottrina della reincarnazione, i devoti credono che l'anima sia immortale ed il corpo mortale, per cui, quando il corpo muore, se l'anima eterna non si è liberata completamente dai condizionamenti materiali, è costretta a reincarnarsi in un nuovo corpo, al fine di portare a compimento l'opera di purificazione secondo quanto decretato dai propri meriti e demeriti karmici.

Il devoto mi spiega la natura immortale dell'uomo con una semplicità e chiarezza assolute: «noi siamo spirito», mi dice, «non certo il corpo. Quando una persona muore vedi il suo corpo morto, ma non il suo spirito morto. Come puoi dire che lo spirito è morto se vedi solo il corpo morto? Non vedi lo spirito morto». Mi spiega questi concetti riflettendovi

prima tra se e sé, per poi esprimerli con chiarezza e linearità, cercando di farmi capire. Ne parla come di verità razionali, scientifiche, sostenute da evidenze empiriche del tutto inequivocabili (dalle note di campo: intervista ad un devoto presso un centro ISKCON).

L'unica via di fuga dal tragico ciclo delle rinascite (*samsara*) consiste nel sottrarsi al suo meccanismo cercando rifugio presso Krishna. Se la reincarnazione dovesse avvenire, allora gli influssi della natura materiale sotto i cui effetti si muore determinano il tipo di reincarnazione. La più favorevole è quella che consegue ad una morte sotto l'influenza della virtù, perché, nonostante «il mondo [sia, ndr] sempre impuro, (...) vivere sotto la virtù rappresenta la forma più pura di esistenza». Chi muore così, «si eleva ai pianeti superiori, i pianeti dove vivono i grandi saggi» (Prabhupada, 1981, p. 583), ma solo per poi rinascere ancora. Chi invece muore sotto l'influenza della passione rinasce, ancora una volta, tra gli uomini che si dedicano all'azione interessata, con tutta la sofferenza che questo comporta. Chi muore sotto l'influsso dell'ignoranza, infine, rinasce nel regno animale: «dovrà quindi di nuovo elevarsi fino alla forma umana, passando attraverso diverse specie, secondo il ciclo evolutivo» (Prabhupada, 1981, p. 584). Le influenze materiali che agiscono sulla propria natura sono le stesse che l'individuo si porta appresso dalle precedenti incarnazioni e quelle da cui dovrà affrancarsi nel corso della sua esistenza terrena.

I devoti di Krishna sposano quindi una teoria antropologica dell'evoluzione spirituale che coinvolge anche il regno animale. L'uomo, infatti, è considerato il risultato di una reincarnazione favorevole successiva ad una vita animale. Le forme di vita animale da cui è possibile il salto evolutivo nella forma umana sono tre, corrispondenti alle influenze materiali, e la natura psicologica di ogni uomo è sintomatica della specifica origine animale della sua reincarnazione. Le tre forme animali precedenti la reincarnazione nell'essere umano sono la mucca (virtù), il leone (passione) e la scimmia (ignoranza):

Seguendo il processo evolutivo che dalle specie acquatiche giunge fino ai mammiferi, l'essere individuale raggiunge infine la forma umana. Le tre influenze [*guna*] della natura

materiale [*sattva* o virtù; *raja*, passione; *tama*, ignoranza] sono sempre operanti nel corso del processo evolutivo. Coloro che raggiungono la forma umana attraverso l'influenza del *sattva-guna* erano mucche nella loro ultima incarnazione animale; quelli che arrivano alla forma umana attraverso l'influenza del *rajo-guna* erano invece leoni e quelli che arrivano alla forma umana attraverso l'influenza del *tamo-guna* erano scimmie nell'ultima vita animale. In quest'era coloro che sono arrivati alla forma umana dalle varie specie di scimmie sono considerati discendenti delle scimmie da antropologi come Darwin⁷.

Uno dei devoti con cui discorro mi parla di Darwin con un tono di sufficienza e non senza qualche ironia, dovuta al fatto che, a suo parere, non avrebbe evidentemente capito granché della vera storia evolutiva dell'uomo.

Considerando la continuità evolutiva tra uomini ed animali si capisce anche il vegetarianismo degli Hare Krishna. Come mi viene spiegato dai devoti, l'uccisione di un essere non è solamente da biasimare perché deprecabile manifestazione di violenza: soprattutto, essa interrompe ed allunga un'evoluzione spirituale, in quanto costringe l'anima che si trovava nel corpo ucciso a rinascere nuovamente nello stesso tipo di corpo, per portare a termine il compito di evoluzione spirituale che era connesso a quella specifica rinascita.

4. Sacro

Qual è l'ideale cui mirano i devoti di Krishna? Stare in relazione con Krishna, risponde con prontezza un intervistato: questo il valore sommamente sacro. Come commentato sulle pagine del CESNUR, è in questa prospettiva che le pratiche religiose del movimento acquistano significato, poiché servono a «rimuovere l'atavica dimenticanza

⁷ “Srla Prabhupada su Darwin e Darwinismo”,

www.harekrishna.it/index.php?option=com_content&view=article&id=237:la-reincarnazione-2d-capitolo&catid=57&Itemid=242 (ultima consultazione: 17/10/2015).

dell'eterna relazione col divino, conseguita al momento della caduta nel mondo della temporaneità e dell'illusione (*maya*)». Il devoto deve quindi:

(...) allontanarsi da un lato dalle spire dell'illusione materiale e dagli attaccamenti terreni, e dall'altro attrarre con la sua devozione l'attenzione di Krishna, l'unico in grado di conferire la definitiva liberazione dal ciclo delle rinascite (*samsara*), riconducendo a sé il devoto» (Introvigne & Zoccatelli, 2014c).

Prabhupada scrive: «Ogni essere ha, per natura, una relazione col Signore, ma questa relazione individuale, ora perduta, dev'essere ristabilita, e ciò è possibile solo se si raggiunge la perfezione del servizio devozionale» (Prabhupada, 1981). Per raggiungere la liberazione definitiva bisogna partire dalla virtù per poi, ancora, elevarsi spiritualmente. Chiaramente, in questo caso la virtù ha per suo oggetto l'unico sapere meritevole di attenzione: la "scienza di Krishna". La liberazione definitiva è chiamata *mukty*:

Mukty: la liberazione. Con questa parola s'intende generalmente il fatto di sfuggire alla rigide leggi della natura materiale (nascita, malattia, vecchiaia e morte). [...] La liberazione finale consiste nel ritrovare il legame personale che ci unisce eternamente all'Assoluto, a Dio, Śrī-Krishna (Prabhupada, 1981, pp. 766–767).

La liberazione è il frutto di un saldo rapporto con Krishna coltivato dal devoto in un severo percorso spirituale e coincide con il perdurare di tale rapporto per l'eternità. Infatti, i devoti credono che chi raggiunga la perfetta devozione non rinascerà mai più nel mondo terreno, ma risiederà eternamente nel pianeta spirituale, *Krishnaloka* o *Goloka Vrindavana*: «la più alta destinazione» (Prabhupada, 1981, p. 354). Si tratta di un autentico paradiso, dove tutti i desideri trovano realizzazione, sebbene la beatitudine più grande sia data semplicemente dalla visione di Krishna.

Figura 3. Una tipica rappresentazione iconografica di Krishna, con il flauto e tra i pavoni⁸.

Scrivo Prabhupada:

(...) niente, in tutti i mondi, eguaglia in bellezza la forma trascendentale e infinitamente affascinante del Signore, questo meraviglioso suonatore di flauto. Guardate i Suoi occhi che sembrano petali di loto, la Sua carnagione color delle nuvole, le Sue vesti color zafferano, la ghirlanda che Gli scende dal collo e la piuma di pavone che orna i Suoi capelli: la Sua bellezza è più splendente di quella di migliaia di *kandarpa* (cupidi) (Prabhupada, 1981, p. 359).

4.1 Il puro devoto, il maestro ed il materialista

Il modello antropologico ideale per ISKCON è il “puro devoto”, esemplificato da Prabhupada, *in primis*, e da tutti i maestri che ne discendono. Il maestro rappresenta Krishna sulla terra ed il rapporto di devozione per lui è pari a quello per Dio. Solo tramite la sua guida è possibile purificarsi e realizzare l’ideale religioso. Un altro importante modello esemplare per il devoto si trova a livello mitologico: è Radha (o Radharani), la consorte di Krishna, che personifica il servizio di devozione. Da lei si può apprendere il miglior modo per servirlo.

⁸ Immagine tratta dalla Bhagavad-Gītā “così com’è” (Prabhupada, 1981).

Se questi sono i modelli ideali cui fare riferimento, quelli da cui tenersi lontani sono sintetizzati dalla figura dell'individuo materialista, che ignora la “scienza spirituale” ed è completamente avvinto dalle influenze contaminanti della materia. La separazione rituale tra devoti e non-devoti tende ad essere marcata, tanto che «quando si abbraccia la vita spirituale diventa addirittura inconcepibile, “contro natura”, vivere in compagnia di materialisti» (Prabhupada, 1981, p. 544). Il sito web ISKCON del gruppo di Milano ne tratta tra i “principi devozionali aggiuntivi”, all'interno della guida “Praticare la coscienza di Krishna nella propria casa”:

Srila Prabhupada ha creato il Movimento Hare Krishna per dare l'opportunità alla gente di associarsi coi devoti del Signore. Questo è il modo migliore per sviluppare la fede nel metodo della coscienza di Krishna e per diventare entusiasti nel servizio devozionale. Al contrario, mantenere relazioni intime con i non devoti rallenta l'avanzamento spirituale. Si dovrebbe quindi cercare di visitare il Centro Hare Krishna più vicino e frequentarlo quanto più possibile⁹.

Secondo ISKCON la società materialista contemporanea è una vera e propria distopia realizzata, giacché appare del tutto soggiogata alla passione (Prabhupada, 1981, p. 578). La società ideale dovrebbe essere una società spirituale, strutturata su di un sistema di caste al cui vertice si trovano i maestri, che la governano con saggezza. A questo sistema di caste si accederebbe per merito piuttosto che per diritto di nascita, secondo il sistema chiamato *varnasrama-dharma*:

Il *varnasrama-dharma*, il sistema sociale che divide la società in quattro classi, o *varna*, non attua questa divisione secondo il principio di eredità. Questi quattro gruppi sono determinati dalla formazione personale degli individui e hanno lo scopo di mantenere la pace e il benessere della società (Prabhupada, 1981, p. 627).

⁹ www.radharamana.it/praticare-a-casa.html (ultima consultazione: 10/05/2015).

5. Pratiche rituali

5.1 I quattro principi fondamentali e la bhakti yoga

Le pratiche rituali degli Hare Krishna sono innumerevoli, tanto che, ad un primo contatto, la loro vita appare irretita in una miriade di prescrizioni, istruzioni, divieti, che assorbono interamente il tempo e le energie dei devoti. Esistono, comunque, quattro principi fondamentali da seguire assolutamente, una tecnica religiosa specifica ed un *mantra*, il *maha-mantra*, da cantare numerose volte ogni giorno. Si elencano di seguito i quattro principi:

- 1) Non mangiare carne e seguire una dieta latto-vegetariana (evitando di mangiare anche pesce, uova ed altri più specifici alimenti).
- 2) Non assumere intossicanti (inclusi tabacco, caffè, tè ed alcolici).
- 3) Non praticare sesso, se non con il proprio coniuge ed allo scopo di procreare.
- 4) Non praticare gioco d'azzardo.

Oltre a questi quattro principi essenziali, si è già anticipato che in ISKCON si pratica la *bhakti yoga*, una tecnica tradizionale della religiosità indiana. Si tratta di una tra le diverse forme di yoga, metodo finalizzato a raggiungere l'unificazione con il divino.

Eliade scrive:

(...) i mezzi per raggiungere l'Essere, le tecniche adeguate per conquistare la liberazione (...): la somma di questi mezzi costituisce propriamente lo Yoga. [...] Etimologicamente esso deriva dalla radice *yuj*, "legare insieme", "tenere stretto", "aggiogare", "mettere sotto il giogo" (...). Il vocabolo *yoga* serve in generale a indicare ogni *tecnica d'ascesi* e ogni *metodo di meditazione*. [...] la liberazione non può aver luogo se non ci siamo innanzitutto "staccati" dal mondo (...) lo Yoga implica il distacco preliminare dalla materia, l'emancipazione dal mondo (Eliade, 2014, pp. 19–20).

Le principali forme di yoga sono quattro: *jñana yoga*, il sentiero che conduce all'unione con l'essenza divina tramite la conoscenza; *raja yoga*, la via che conduce a Dio tramite esperimenti psicofisici; *karma yoga*, la via per raggiungere Dio attraverso il lavoro rinunciando ai suoi frutti; *bhakti yoga*, la via per raggiungere Dio attraverso l'amore devozionale (cfr. H. Smith, 2012, pp. 56–86). Sebbene i devoti di Krishna riconoscano che tutte le vie conducano allo stesso risultato, quella che essi considerano più diretta è la *bhakti*, che la *Bhagavad-Gita* elegge a via suprema (Eliade, 2014, p. 243). Commenta, Prabhupada: «se si aspira veramente a vivere in compagnia del Signore Supremo, Dio, è il servizio di devozione che si deve adottare» (Prabhupada, 1981, p. 510). Bisogna, dunque, «votarsi completamente a Krishna, agire solo per il Suo piacere e concentrare la mente a Lui per tornare così a Lui. Poco importa l'attività scelta, purché sia dedicata a Krishna e a Lui soltanto. Questa è la regola del servizio devozionale» (*idem*, p. 516). In un altro punto, spiega che il puro servizio di devozione «consiste in nove attività: ascoltare ciò che riguarda il Signore, glorificarLo, servirLo, adorarLo, rivolgerGli delle preghiere, obbedirGli, legarsi in amicizia con Lui e abbandonarGli tutto» (Prabhupada, 1981, pp. 368–369).

5.2 Canto devozionale

ISKCON è abbastanza nota per il suo *mantra* ed i suoi canti, entrati nella cultura popolare anche mediante canzoni di artisti come Boy George e soprattutto George Harrison, ex membro della celebre *band* The Beatles.

Figura 4. George Harrison con i devoti sul terrazzo della Apple Records¹⁰

¹⁰ www.krishnatemple.com/home/?page_id=9 (ultima consultazione: 17/10/2015).

Harrison dona al movimento fondi, la più grande sede inglese – *Bhaktivedanta Manor*¹¹ (1973) – e fa esplicitamente riferimento a Krishna in varie canzoni, tra cui *Hare Krishna Maha Mantra* e la dolce e struggente *My Sweet Lord* (1971), dove *Lord*, il Signore, è Krishna stesso:

L'appello ripetitivo, emotivo, misto alla compassione di sé “My Sweet Lord”, è di certo “incantevolmente dolce, ma anche triste”. La canzone esprime una qualità estetica caratteristica della teologia Vaisnava. Questa qualità, tecnicamente conosciuta come *viraha bhakti*, è un amore per Dio che emoziona l'anima e nasce dall'angoscia della distanza e dalla separazione. Questo amore in separazione precorre l'unione completa, perché Dio risponde e Si fa conoscere con il Suo abbraccio¹².

Il *mantra* fondamentale del movimento, richiamato anche da Harrison nelle sue canzoni, è il *maha-mantra*:

“Hare Krishna Hare Krishna
Krishna Krishna Hare Hare
Hare Rama Hare Rama
Rama Rama Hare Hare”

¹¹ www.bhaktivedantamanor.co.uk e www.bhaktivedantamanor.co.uk/home/?page_id=9 (ultima consultazione: 17/10/2015).

¹² Gauri Dasa, “Il percorso Vaisnava nelle canzoni di George Harrison”, www.harekrishna.it/index.php?option=com_content&view=article&id=458&Itemid=159 (ultima consultazione: 17/10/2015).

Il *mantra* risalirebbe a Śrī Chaitanya Mahaprabhu, fondatore del Vaishnavismo Chaitanya e considerato incarnazione di Krishna, e rappresenta per i devoti il «metodo che, secondo le Scritture, è l'unico che può permettere di realizzare l'assoluto nell'era di Kali [l'era attuale, ndr]» (Prabhupada, 1981, p. 350). Il suo significato è spiegato con chiarezza e semplicità sul sito web del movimento: «O Signore che attrai e dai piacere a tutti, o energia del Signore, Ti prego impegnami nel Tuo servizio di devozione»¹³. Con *Hare* s'invoca, più precisamente, Radharani, perché possa guidare nel servizio devozionale a Krishna. Il *maha-mantra* non possiede solamente il «potere di liberare l'essere condizionato dalle sue tendenze materiali, ma anche di risvegliare in lui l'amore per Dio e l'estasi della vita spirituale» (*idem*, p. 765). La regola prevede che il *mantra* sia recitato quotidianamente per almeno sedici volte su ognuna delle centootto perle che compongono il *jāpa mala* – rosario a 108 grani diffuso nelle religioni di origine indiana – per un totale, quindi, di almeno 1728 volte al giorno:

Questa regola dev'essere rispettata; i giri di *japa* che per una ragione o per l'altra non sono completati in un giorno devono essere completati il giorno seguente. Il discepolo, infatti, deve rimanere rigidamente fedele al suo voto, altrimenti diventerà negligente e commetterà un'offesa nel servizio al Signore. Bisogna cercare di evitare queste offese se non vogliamo che il nostro progresso spirituale sia frenato (Prabhupada, 2013, p. 49).

La recitazione del *mantra* è considerata una pratica molto efficace, che permette di raggiungere gli stessi risultati dei rituali prescritti dai *Veda* e di uno studio approfondito di questi testi, con il vantaggio di essere un metodo molto più semplice:

(...) nell'era in cui viviamo (...) la maggior parte della gente è ignorante e incapace di comprendere la filosofia dei Vedanta; perciò il metodo raccomandato per raggiungere lo stesso scopo (...) è cantare i santi nomi del Signore evitando di commettere offese (Prabhupada, 1981, p. 91).

¹³ “Il maha mantra”, www.harekrishna.it/index.php?option=com_content&view=article&id=17:il-maha-mantra&catid=53&Itemid=167 (ultima consultazione: 16/06/2015).

Una di queste offese consiste nel considerare la Persona Suprema distinta dal suo santo nome e quindi dal *mantra* recitato. Krishna, infatti, è anche il suo nome. Come si vedrà, lo stesso vale per le sue rappresentazioni materiali, dette *murti*.

Il nome di Dio non è recitato solo individualmente ma anche in forma collettiva. Se recitato a bassa voce, tra sé e sé, prende il nome di *japa*, se cantato ad alta voce, prende il nome di *kirtana*. La differenza è che «il *japa* mira solo al beneficio di colui che recita il *mantra*, mentre il *kirtana* permette a un numero maggiore di persone di ascoltarlo e di trarne beneficio» (Prabhupada, 2013, p. 61).

Figura 5. Il canto pubblico dei devoti di Krishna¹⁴.

Il canto pubblico è generalmente eseguito con l'accompagnamento di strumenti musicali quali tamburi e cembali, accompagnato da danze e dalla distribuzione di *prasada*, cioè cibo santificato e purificante. Secondo le scritture vediche, ricorda Prabhupada, il canto pubblico è l'unica attività capace di frenare il degrado di quest'epoca, dominata dalla passione e dal materialismo (Prabhupada, 1981, p. 770 e 774). Il canto collettivo negli spazi pubblici svolge, quindi, una funzione di purificazione rituale dei luoghi e delle persone che vi si trovano in quel momento.

¹⁴ Immagine tratta dal sito ufficiale: www.iskcon.org/kirtans-sacred-chants/ (ultima consultazione: 17/10/2015).

5.3 Prasada

I devoti di Krishna mangiano solo cibo che sia stato prima offerto al loro Signore con amore e devozione. Tramite l'offerta il cibo è spiritualizzato, così «il devoto non corre il rischio di ricadere nell'oceano dell'esistenza materiale» (Prabhupada, 1981, p. 109). Krishna accetta il cibo offerto, «lo consacra e gli dà il potere di purificare chi ne condivide i resti. Questo cibo non è differente da Krishna stesso» (Prabhupada, 1981, p. 770). Il *prasada*, o *prasadam*, è cibo spirituale prima ancora che materiale, ed i devoti lo considerano straordinariamente più buono del cibo non consacrato a Krishna, che per di più è contaminante: «chi prepara i cibi solo per la propria soddisfazione personale, oltre che comportarsi da ladro [tutto, infatti, appartiene a Krishna e niente all'uomo, ndr], mangia peccati nel vero senso della parola» (Prabhupada, 1981, p. 131).

Figura 6. Srila Prabhupada distribuisce *prasadam*¹⁵.

I cibi sono esclusivamente vegetariani, preparati con prodotti del latte, vegetali, frutta fresca, secca e cereali, con alcune eccezioni: aglio e cipolla non possono essere offerti a Krishna, perché considerati “prodotti dell'ignoranza”, e nemmeno caffè o tè, che contengono sostanze intossicanti, del tutto proibite. Il cibo deve essere preparato in un luogo pulito e non va assaggiato durante la preparazione, ossia prima che sia offerto a Krishna. Per motivi di purezza, non possono essere mangiati cibi preparati da

¹⁵ Immagine tratta da: krishna.org/wp-content/uploads/2002/03/Srila-Prabhupada-distributes-cookie-prasadam-to-devotee-child.jpg?37f40b (ultima consultazione: 17/10/2015).

non-devoti, perché si ritiene possano contaminarli. Si trova scritto, a questo proposito, sul sito web del gruppo di Vicenza:

L'effetto è il medesimo che si ottiene osservando l'opera di un pittore: il dipinto non è soltanto un insieme di colpi di pennello su una tela, ma l'espressione di uno stato d'animo dell'artista e colpisce chi l'osserva. Se mangiate cibo cucinato da un non-devoto sicuramente assorbirete una dose di materialismo e di *karma*¹⁶.

Il cibo preparato è messo su un piatto riservato a Krishna, dal quale è vietato mangiare. Il rito con cui è offerto prevede la ripetizione di tre preghiere, per tre volte: la prima per Srila Prabhupada, la seconda per Śrī Caitanya e la terza per Śrī Krishna. Dopo le preghiere, il cibo santificato è messo su comuni piatti di portata per i commensali. Prima di gustarlo, viene pulito tutto ciò che è stato utilizzato per l'offerta.

6. Cultura materiale

6.1 Adorazione delle rappresentazioni di Dio

Un'importante pratica rituale dei devoti del movimento Hare Krishna consiste nell'adorazione delle raffigurazioni materiali di Dio (*murti*). La *murti* viene definita come:

Manifestazione della forma personale di Dio mediante determinati materiali, come si trova nei templi. Krishna, Creatore e Signore di tutti gli elementi materiali, appare sotto questa forma (che dev'essere installata da un maestro spirituale qualificato) per permettere a coloro che non hanno ancora i sensi completamente purificati da ogni contaminazione materiale di contemplarlo e servirlo (Prabhupada, 1981, p. 767).

¹⁶ www.prabhupadadesh.com/come-preparare-e-offrire-il-prasada
(ultima consultazione: 20/06/2015).

La *murti* serve a facilitare il processo di adorazione e l'attaccamento a Dio. Come Prabhupada commenta più volte ne *La Bhagavad-Gita* “così com'è”, la liberazione può avvenire anche tramite lo studio e la profonda comprensione dei testi sacri della religione vedica, ma il livello di astrazione e la complessità di tale attività sono tali che si tratta di una via accessibile solo a poche persone; inoltre, è facile perdersi lungo il cammino senza mai raggiungere la meta, oppure raggiungerla solo dopo molte rinascite. L'adorazione delle *murti*, al contrario, così come la ripetizione del *mantra*, è un metodo più semplice e meno rischioso.

L'adorazione delle *murti* rappresenta dunque un'attività importante, ricca di prescrizioni e divieti. Ad essa è dedicata, entro l'attuale organizzazione ISKCON, uno specifico ministero, chiamato *ISKCON Deity Worship Ministry*, che offre formazione e vigilanza sull'adeguatezza dei rituali di adorazione, valutando anche la capacità del centro ISKCON che intendesse installare una divinità, di prendersi adeguatamente cura di essa, rilasciando o meno il certificato di idoneità¹⁷. I prerequisiti richiesti per ottenere l'idoneità sono numerosi, tra cui la proprietà del centro in cui s'intende installare la *murti*: secondo la regola vedica, infatti, una volta installata, la divinità non deve essere più spostata. Occorre anche una stabile situazione finanziaria per consentire un culto adeguato, una solida organizzazione ed un numero sufficiente di devoti iniziati che si prendano cura, con costanza, delle divinità (i *pujaris*, ossia coloro che si dedicano al culto, *puja*). Le *murti* devono essere installate da un maestro spirituale autorizzato.

Come informa il ministero per il culto, le *murti* “standard” per i centri ISKCON sono tre: *Radha-Krishna*, *Jagannatha-Baladeva-Subhadra* e *Gaura-Nitai*. Ciascuna di esse richiede diversi tipi di servizio, articolati in varie pratiche rituali minuziosamente specificate da precise istruzioni. Le *murti* sono trattate come divinità in persona. Per esempio, sono svegliate, vestite, lavate, è loro offerto cibo e sono infine messe a dormire, il tutto accompagnato da formule rituali. Un interessante specchietto, utile per capire la varietà delle *murti*, la numerosità dei rituali richiesti, la loro variabilità da divinità a

¹⁷ www.deityworship.com/deity-worship-ministry-resources/deity-installations/deity-installation-resolution/ (ultima consultazione: 21/06/2015).

divinità e l'impegno ed il tempo necessario alla loro espletazione, è fornito dal ministero stesso (tabella 1).

La *murti* di Radha-Krishna (fig. 7) rappresenta Krishna insieme alla sua devota moglie Radha, personificazione della pura e perfetta devozione.

Figura 7. Murti di Radha-Krishna del Bhaktivedanta Manor¹⁸.

La triade Jagannatha-Baladeva-Subhadra (fig. 8) rappresenta invece il Dio supremo, Krishna, nella forma di Jagannatha (la figura più scura), ossia il Signore dell'Universo (dal sanscrito *nath*, "signore", e *jagat*, "universo"), affiancato dal fratello maggiore di Krishna, Baladeva (la figura più chiara), e da Subhadra (al centro) che, nel Mahabharata, compare come la loro bellissima sorella minore.

Figura 8. Jagannatha-Baladeva-Subhadra¹⁹.

¹⁸ Immagine tratta da www.flickr.com/photos/towong/2899157845/in/pool-1572085@N20/ (ultima consultazione: 17/10/2015).

¹⁹ Immagine tratta da www.iskcondesiretree.com.

Uno dei più importanti templi dedicati a Jagannatha è quello indiano di Puri²⁰, nello Stato dell'Orissa, meta di pellegrinaggio per tutti gli induisti ed in particolare per i devoti di Vishnu e di Krishna. Qui si tiene lo *Ratha Yatra*, il “festival del carro”, una caratteristica celebrazione durante la quale Jagannatha, Baladeva e Subhadra vengono trasportati dai partecipanti sopra dei carri. Tramite ISKCON questa festa si è diffusa anche nel mondo occidentale, Italia inclusa.

Le *murti* di Gaura-Nitai (fig. 9), infine, rappresentano Sri Chaitanya Mahaprabhu (Gaura) insieme al suo discepolo Nityananda. Il primo è l'iniziatore dello Vaishnavismo Chaitanya, il secondo è un suo santo discepolo che viene considerato incarnazione di Balarama, o Baladeva, fratello maggiore di Krishna.

L'adorazione delle statue delle divinità non è idolatria, specifica Srila Prabhupada, che ha anch'esso la propria *murti* cui sono rivolti rituali di adorazione, in quanto la forma di Dio non è certamente materiale ma trascendentale. Tuttavia, si può adorare Dio rappresentandolo con l'aiuto di elementi materiali.

Figura 9. Sri Sri Gaura Nitai²¹.

²⁰ jagannath.nic.in/ (ultima consultazione: 24/10/2015).

²¹ Tempio di Budapest, immagine tratta da www.iskcondesiretree.com.

Tabella 1. Schema dei servizi da offrirsi alle murti (ISKCON Deity Worship Ministry). La murti di Radha-Krishna richiede un culto completo ed un numero maggiore di devoti.

	Radha-Krishna	Jagannatha-Baladeva-Subhadra	Gaura-Nitai
Waking deities	x	x	x
Balya-bhoga	x		
Mangala-arati	x	x	x
Morning Dressing	x	x	x
Darśana	x	x	x
Pratar-bhoga	x	x	x
Arati	x	x	x
Raja-bhoga	x	x	
Arati	x	x	
Afternoon resting	x	x	
Afternoon waking	x	x	
Vaikalika-bhoga	x		
Arati	x		

Sandhya-bhoga	x	x	x
Arati	x	x	x
Śayana-bhoga	x		
Arati	x		
Evening kheer	x		
Evening dressing	x	x	
Evening resting	x	x	x
Number of brahmanas	10-12	6-8	3-4

Figura 10. Una *murti* di Srila Prabhupada durante un rito²².

La *murti* è una “rappresentazione autorizzata” di Dio, prevista anche dai Veda, e permette di far giungere a Lui le offerte così come una casella postale permette di far giungere la lettera al destinatario, facilitando il servizio devozionale, altrimenti molto più difficile qualora fosse riferito ad un Dio astratto, non percepibile, da conoscere attraverso lo studio di testi complessi, scritti, peraltro, in una lingua straniera come il sanscrito. Invece, il devoto di Krishna «non ha difficoltà a realizzare Dio (...) seguendo le istruzioni di un maestro spirituale autentico, rendendo regolarmente i propri omaggi

²² Immagine tratta da www.washingtonpost.com/lifestyle/magazine/can-hare-krishnas-at-palace-of-gold-in-wva-rebuild-its-tarnished-community/2013/01/04/38dbf6a8-ebc8-11e1-a80b-9f898562d010_story.html (ultima consultazione: 17/10/2015).

alla forma del Signore installata nel tempio (*murti*) ascoltando le glorie del Signore e mangiando i resti del cibo che Gli è stato offerto» (Prabhupada, 1981, p. 514).

La materializzazione di Dio, dunque, facilita la concentrazione della mente nell'attività di devozione e permette di raggiungere con più facilità quell'attaccamento amorevole a Dio che è indispensabile ad ogni buon devoto.

Svariati sono i riti dedicati alle *murti*. Uno di questi si svolge la mattina prima di vestirle e consiste nel bere il *caranamrita*:

Il *caranamrita* si ottiene la mattina, nel momento in cui si bagna il Signore, prima che Egli sia vestito. Profumata di essenze e petali di fiori, l'acqua che scorre sui piedi di loto del Signore è raccolta e mischiata a yogurt. Quest'acqua, che prende così un gusto molto delicato, racchiude un formidabile potere spirituale. Il *Padma Purana* spiega che anche colui che non ha mai compiuto atti di carità o grandi sacrifici, che non ha mai potuto dedicarsi allo studio dei Veda né ha potuto rendere culto al Signore - cioè colui che non ha mai compiuto nessun atto di virtù - può entrare nel regno di Dio se solo assaggia il *caranamrita* nel tempio. Di solito, nei templi si tiene il *caranamrita* in un grosso recipiente, e i devoti che vanno a visitare la *murti* e a offrirle i loro omaggi prendono con molto rispetto tre gocce di *caranamrita* traendone una profonda estasi (Prabhupada, 2013, pp. 63–64)

Allo stesso modo si odorano i profumi dei fiori e degli incensi offerti alle *murti*, perché tutto ciò che viene offerto ad esse diventa ricolmo di purificante potere spirituale: «quando il devoto si reca al tempio la mattina per fare un'offerta alla *murti* è sicuro di sentire il profumo dell'incenso che brucia e di sottrarsi così all'avvelenamento provocato dall'esistenza materiale» (Prabhupada, 2013, p. 64). Entrando nel tempio è obbligatorio portare qualche offerta, secondo le proprie possibilità, ed è possibile fruire di questi benefici spirituali. Un grande beneficio è fornito dal contatto con le *murti*, che però è consentito solo a chi ha ricevuto una regolare iniziazione (Prabhupada, 1981, p. 65). Altri riti, che condividono con tutti gli altri la finalità purificante, comprendono l'indossare le ghirlande di fiori offerte alle *murti*, danzare di fronte ad esse e prosternarsi in segno di rispetto (*idem*, p. 57).

Srila Prabhupada annota che, nelle scritture vediche complementari, si trova una serie di trentadue offese che si riferiscono al servizio di devozione, cui i *Varaha Purana* ne aggiungono altre ancora (Prabhupada, 2013, p. 53). Si tratta solo di alcune delle numerose regole che permeano la vita quotidiana dei devoti di Krishna. Per portare alcuni esempi di proibizioni riguardanti le *murti*, è vietato: non prosternarsi; adorarle senza aver purificato mani e piedi dopo aver mangiato, o in altro stato contaminato; prosternarsi posando una mano sola sul pavimento; girare in tondo; stendere le gambe; sdraiarsi o sedersi tenendosi le caviglie, i gomiti o i ginocchi; sedersi voltando la schiena; accettare *prasada* davanti ad esse; mentire; parlare a voce alta, chiacchierare, piangere o gridare; discutere o venire alle mani; usare un linguaggio duro o cattive parole; rimproverare o fare l'elogio qualcuno; fare la carità ai mendicanti; emettere aria; denigrare gli esseri celesti; toccare la *murti* nell'oscurità; offrirle cibi contaminati dallo sguardo di un cane o di altre creature di basso livello; rompere il silenzio durante l'adorazione o interrompere l'adorazione per andare a urinare o a defecare; offrire incensi senza offrire fiori; offrire fiori non profumati o tenuti in un recipiente sporco; entrare nel tempio dopo aver toccato un cadavere; entrare vestiti di rosso o di blu, con vestiti sporchi o con una pelliccia, e così via (Prabhupada, 2013, pp. 53–54).

6.2 Tulasi

Esiste una pianta sacra a Krishna ed ai suoi devoti. Si tratta della pianta di *tulasi* o *tulsi*, detta anche “basilico sacro” (nome scientifico *Ocimum tenuiflorum*), la cui venerazione è molto diffusa in India. Riferimenti scritti a questa pianta si trovano soprattutto nei *Purana*, ad esempio negli *Skanda Purana* o nei *Padma Purana*²³.

La pianta di *Tulasi* è considerata un'emanazione di Radharani, la più fedele devota di Krishna, invocata ed adorata insieme a Lui nel *maha-mantra* e sotto forma di *murti* (*Radha-Krishna*), in questo particolare “bi-monoteismo polimorfo” che è il Vaishnavismo Chaitanya seguito da ISKCON (Schweig, 2004, p. 19).

²³ I *Purana* sono testi sacri indiani, scritti in forma di poema. I principali sono diciotto, tra cui, appunto, lo *Skanda Purana* ed il *Padma Purana*.

I devoti cercano sempre di aggiungere una foglia di *Tulasi* nelle offerte fatte al loro Dio, perché: «è detto che senza Tulasi (...) Krishna non prende nemmeno in considerazione l'offerta, non accetta neppure un solo chicco di riso. Dobbiamo dunque ricordarci sempre di mettere almeno una foglia di Tulasi nell'offerta a Krishna»²⁴. Tuttavia, se ci si trova nell'impossibilità di aggiungere questa foglia materialmente, è possibile farlo con la forza dell'amore devoto: «se desideriamo intensamente completare la nostra offerta con una foglia di Tulasi, e meditiamo su di lei, "immaginando" di disporre le sue foglie sul piatto, Krishna accetterà la nostra offerta, trasformando la materia sottile evocata dalla nostra mente in reale presenza spirituale»²⁵.

Figura 11. Una pianta di Tulasi²⁶.

Ai piedi della *murti* di Krishna si usa deporre dei boccioli della pianta (Prabhupada, 2013, p. 153), mentre i suoi semi si usano nella preparazione della *caranamrita* (idem, p. 63). La pianta è oggetto di una vera e propria venerazione ed il Ministero per l'Adorazione delle Divinità, il *Deity Worship Ministry*, vi dedica un'apposita sezione in cui sono elencate le indispensabili indicazioni per la sua coltivazione e cura²⁷. Dalle linee guida di questo ministero si apprende che i rituali dedicati alla pianta prevedono la

²⁴ ISKCON Milano, www.radharamana.it/tulasi-devi/chi-e-tulasi-devi.html (ultima consultazione: 17/10/2015).

²⁵ ISKCON Milano, www.radharamana.it/tulasi-devi/chi-e-tulasi-devi.html (ultima consultazione: 17/10/2015).

²⁶ Immagine tratta da www.villavrindavana.org/galleria-fotografica/#prettyPhoto (ultima consultazione: 17/10/2015).

²⁷ www.deityworship.com (ultima consultazione: 21/06/2015).

recitazione di un *mantra* composto dai suoi otto nomi e da altri tre *mantra*. Si recita il primo inchinandosi alla pianta, il secondo raccogliendone le foglie ed il terzo compiendo tre circumambulazioni rituali intorno ad essa. Le foglie si devono raccogliere una sola volta al giorno, al mattino, per metterne almeno una su ogni piatto. I devoti che adorano la pianta devono essere ben puliti ed in ordine, norme valide per ogni altro rituale di adorazione.

La devozione alla pianta ha un grande potere di purificazione. Srila Prabhupada ricorda che «Lo *Skanda Purana* glorifica la pianta *tulasi* con le seguenti parole»:

Offro il mio rispettoso omaggio a *tulasi*, che ha il potere di distruggere immediatamente numerosissimi atti colpevoli. Il semplice fatto di guardare o di toccare questa pianta è sufficiente a liberare una persona da tutte le angosce e da tutti i mali. Il solo gesto di renderle omaggio o di versare un po' d'acqua ai suoi piedi libera dalla paura di essere inviati alla corte di Yamaraja, il re della morte che castiga gli empi. Colui che pianta in qualche luogo un seme di *tulasi* diventa veramente un devoto di Sri Krishna. E quando le foglie di *tulasi* sono offerte con devozione ai piedi di loto di Krishna sboccia, nella sua pienezza, l'amore per Dio (Prabhupada, 2013, p. 64).

6.3 Kanthi-mala e jápa-mala

La pianta di *tulasi* è importante anche perché, abitualmente, con il suo legno si costruiscono il *jápa-mala*, il rosario a 108 grani utilizzato per la recitazione del *maha-mantra*, ed il *kanthi-mala* (o *tulasi-mala*). Rispetto allo *jápa-mala* il centro ISKCON milanese, nelle sue brevi linee guida, si premura di ricordare che:

(...) occorre tener presente che i grani della corona sono sacri e perciò non dovrebbero mai toccare il pavimento o essere poggiati in un luogo sporco. Per mantenere puliti i grani è meglio tenere la corona in un apposito sacchetto, anch'esso reperibile presso i Centri Hare Krishna²⁸.

²⁸ www.radharamana.it/praticare-a-casa.html (ultima consultazione: 21/06/2015).

Il *kanthi-mala* è una collana fatta di perle di *tulsi*, indossata in modo esclusivo e permanente dai devoti iniziati che seguono i principi religiosi stabiliti e sono pertanto sufficientemente pure. Essi lo ricevono al momento dell'iniziazione²⁹. Si tratta quindi anche di un simbolo identitario che indica un devoto di Krishna. Possiede inoltre delle funzioni protettive (ISKCON, 2003, p. 9). Negli *Skanda Purana*, riporta Srila Prabhupada, sta scritto che «Coloro il cui corpo è ornato di *tilaka* (...) e il cui collo e petto sono ornati di *tulasi-mala*, non sono mai avvicinati dagli Yamaduta». Gli Yamaduta sono gli agenti di Yamaraja, il signore della morte, che punisce gli esseri contaminati dal peccato» (Prabhupada, 2013, p. 56).

6.4 L'altare casalingo

Sebbene il culto di Krishna richieda la compagnia dei devoti ed una dedizione totale per essere condotto alla perfezione, può anche essere condotto privatamente nella propria abitazione, magari in attesa che nasca un amore più inteso che spinga il devoto a frequentare con più costanza il tempio. La guida *Praticare la coscienza di Krishna nella propria casa*, fornita dal centro ISKCON di Milano, tratta proprio la pratica casalinga³⁰, fornendo interessanti informazioni rispetto alla struttura che deve avere l'altare da allestire nell'abitazione. Anzitutto, informa degli oggetti necessari per allestirlo. Il fulcro del culto sono le immagini sacre (*murti*). Le immagini indispensabili sono tre: una di Srila Prabhupada, una di Sri Caitanya e dei Suoi associati ed una di Sri Sri Radha e Krishna. Come possono essere sistemate queste immagini?

Le fotografie possono essere disposte in un triangolo con la foto di Srila Prabhupada sulla sinistra, la foto di Sri Caitanya e dei Suoi associati sulla destra e nella parte centrale il quadro di Radha e Krishna (se possibile un po' più grande degli altri) su una piccola

²⁹ L'iniziazione (diksha) viene data da un maestro spirituale autorizzato. Il devoto riceve in quest'occasione il kanthi-mala e le istruzioni per segnarsi la fronte con il tilaka. Riceve inoltre un nuovo nome.

³⁰ www.radharamana.it/praticare-a-casa.html (ultima consultazione: 10/05/2015).

piattaforma elevata. Oppure si può appendere il quadro di Radha e Krishna sulla parete, al di sopra dell'altare.

La figura di Radha-Krishna, la più importante tra le tre immagini sacre, è quindi preferibile che sia un po' più grande delle altre e sia collocata in una posizione centrale e sopraelevata, ovvero dominante. Rispetto al rituale d'adorazione, è prevista questa sequenza: si parte dal maestro, Srila Prabhupada, per poi passare a Sri Caitanya Mahaprabhu, incarnazione di Krishna in questa nostra epoca, per infine concentrarsi su Krishna e Srimati Radharani. Oltre alle foto servono i seguenti oggetti:

(...) ci vuole un tessuto di guarnizione dell'altare, coppette per l'acqua, una per fotografia, candelieri e candele, un piatto speciale per l'offerta del cibo, una piccola campanella, un porta incenso e poi incenso, fiori freschi che possono essere offerti in vasi o semplicemente posti ai piedi delle singole fotografie.

Anche rispetto alla disposizione dell'altare nella casa si devono seguire alcune buone norme:

Sistemare un altare in casa significa ricevere il Signore e i Suoi puri devoti come gli ospiti maggiormente degni di onore. Dove sistemare l'altare? Dove si fa accomodare un ospite? Un luogo ideale dovrebbe essere pulito, luminoso e libero da correnti d'aria e da rumori casalinghi. L'ospite dovrebbe naturalmente avere un seggio confortevole, ma per un'immagine di Krishna ci vorrà uno scaffale a parete, un'angoliera o il ripiano più alto di una libreria. Non si dovrebbe far sedere un ospite in casa e poi ignorarlo; si deve anche offrirgli la propria compagnia sedendosi per poterlo comodamente guardare e comunicare con lui. Perciò non è il caso di costruire un altare inaccessibile.

Ogni mattina dev'essere pulito l'altare e cambiata l'acqua alle coppette poste vicine ad ogni immagine.

Al di là di quanto concerne specificamente gli oggetti sacri che compongono l'altare casalingo, in generale i devoti devono seguire una serie di prescrizioni relative alle cose

sacre. Per esempio: gli oggetti sacri non vanno portati in bagno né tenuti in luoghi sporchi, ma conservati in un luogo pulito ed appropriato; non vanno tenuti a terra e qualora un oggetto sacro cadesse o toccasse un piede deve essere prontamente raccolto ed appoggiato sulla testa prima di riporlo al suo posto; gli oggetti sacri che si trovassero a terra o in basso non devono essere scavalcati; non vanno toccati con le mani se sono sporche e quando li si maneggia bisogna farlo con cura, mai in modo brusco (ISKCON, 2003, p. 17).

CAPITOLO 6

Testimoni di Geova

1. L'ascesi extramondana dei Testimoni di Geova

I Testimoni di Geova sono una setta cristiana avventista e millennarista che ha conosciuto una rapida espansione su scala globale. Le profezie avventiste, incessantemente definite e continuamente smentite, rappresentano un tratto caratteristico del movimento in seno al cristianesimo:

No major Christian sectarian movement has been so insistent on prophesying the end of the present world in such definite ways or on such specific dates as have Jehovah's Witnesses, at least since the Millerites and Second Adventists of the nineteenth century who were the Witnesses' direct millenarian forbears. During the early years of their history, they consistently looked to specific dates - 1874, 1878, 1881, 1910, 1914, 1918, 1920, 1925, and others - as having definite eschatological significance (Penton, 2015, pp. 3-4).

Il fallimento delle innumerevoli profezie non ha fatto perdere fedeli ma ha invece aumentato il numero di proseliti (Introvigne, 2007; Stark & Iannaccone, 1997). L'Italia è il primo paese in Europa e tra i primi nel mondo per percentuale di Testimoni di Geova, che rappresentano la seconda fede del Paese (Introvigne & Zoccatelli, 2014b, p. 15).

L'interesse di questo gruppo religioso per la presente ricerca è rappresentato soprattutto dalla loro ardente fede in Dio, che si coniuga con una decisa separazione dal mondo profano, considerato retto dal demonio, da cui è per loro necessario mantenersi

a rigorosa distanza per preservare la propria purezza e raggiungere la salvezza. Da qui, la loro inclusione nel tipo ascetico extramondano.

2. Presentazione generale

2.1 Breve storia dei Testimoni di Geova

I Testimoni di Geova sono un movimento religioso che ha origine da un gruppo chiamato *Bible Students*, fondato dal predicatore Charles Taze Russell (Pittsburgh, Pennsylvania, 1852 - Pampa, Texas, 1916). Prima di fondare i *Bible Students*, Russell era stato collaboratore di Nelson H. Barbour (1822-1906), un'avventista che aveva profetizzato la fine del mondo per l'anno 1874, sulla base di speculazioni numerologiche fondate sull'interpretazione della Bibbia. Questo genere di profezie erano a quei tempi tutt'altro che inusuali tra i protestanti americani, anzi, la profezia di Barbour prosegue una serie iniziata indicando il 1843, prima, ed il 1844, poi (Introvigine, 2015, pp. 25–38). Erano queste le date che il movimento Avventista americano, sollecitato dal predicatore William Miller (1782-1849), aspettava con fervore, tanto che alla disillusione seguita al nulla di fatto, ci si riferisce anche come alla “Grande Delusione”. In seguito gli avventisti si dividono in vari gruppi anche in virtù delle diverse spiegazioni date all'accaduto. Quando anche la profezia di Nelson Barbour fallisce, questi, insieme a Charles Taze Russell, inizia a diffondere la tesi secondo cui, per così dire, si era attesa la cosa sbagliata alla data giusta: il 1874 era stata davvero la data dell'avvento di Cristo, ma si trattava di un avvento “invisibile” e non visibile, come si era erroneamente creduto. Russell e Barbour, in seguito, redigono l'opera *Tre Mondi*, in cui, ancora una volta, profetizzano la fine del mondo, questa volta per il 1914 (Introvigine & Zoccatelli, 2014b; Introvigine, 2007, pp. 2438–2439, 2015, pp. 38–42; Penton, 2015, p. 4; “Charles Taze Russell”, in Treccani, 2015).

In seguito ad un conflitto interpretativo relativo al significato del fallimento, vero o apparente, di una profezia riguardante l'anno 1878, Russell si dissocia da Barbour.

Quest'ultimo riteneva che non fosse accaduto nulla e da ciò traeva delle conclusioni che finivano per negare il valore redentivo del sacrificio di Cristo, mentre Russell non è disposto a mettere in discussione questo fatto (Introvigne, 2015, pp. 43–44). Nel 1878 stesso Russell fonda la rivista *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, ancor'oggi pubblicata sotto il titolo "Torre di Guardia" (*The Watchtower*) – che insieme a "Svegliatevi!" rappresenta una delle pubblicazioni ufficiali dei Testimoni di Geova¹ – ed intorno a sé raggruppa dei fedeli sotto il nome di *Bible Students*, nel 1884 ribattezzati *Zion's Watch Tower Society*, che diventano, successivamente, la *Watch Tower Bible and Tract Society*, tuttora il nome ufficiale dell'organizzazione dei Testimoni di Geova.

Con la morte di Russell l'organizzazione conosce una fase travagliata legata alla successione e ad alcuni scismi (Introvigne & Zoccatelli, 2014b, 2014d). La guida dell'organizzazione passa nel 1917 a Joseph Franklin Rutherford (1869-1942), che trasforma radicalmente l'organizzazione data da Russell al movimento (Stark & Iannaccone, 1997, pp. 134–135). Pur ricevendo solo un incarico di tipo amministrativo ed inizialmente escluso dal comitato editoriale – composto da cinque membri deputati a controllare e ad approvare a maggioranza le pubblicazioni dottrinali sulla rivista *The Watchtower* – egli riesce, infine, ad accentrare su di sé sia il potere amministrativo sia quello dottrinale (Penton, 2015, p. 70). Divenuto, oltre che presidente della società, anche capo della chiesa, Rutherford riorganizza il movimento in un'organizzazione «teocratica», fondandola sulla nozione di ubbidienza alla volontà di Dio e su uno straordinario fervore missionario per il ministero porta a porta, con visite sistematiche e ripetute alle case della gente» (Introvigne & Zoccatelli, 2014d). Egli rilancia, inoltre, la profezia avventista per l'anno 1925. È sempre Joseph F. Rutherford a ribattezzare il gruppo, nel 1931, con il nome "Testimoni di Geova" (*Jehovah's Witnesses*), per

¹ «Le nostre riviste, basate sulla Bibbia, si possono scaricare in più di 200 lingue, incluse le lingue dei segni. La Torre di Guardia spiega il significato degli avvenimenti mondiali alla luce delle profezie bibliche. Dà conforto con la buona notizia del Regno di Dio e incoraggia a riporre fede in Gesù Cristo. Svegliatevi! mostra come far fronte ai problemi attuali e infonde fiducia nella promessa del Creatore di portare un nuovo mondo pacifico e sicuro». www.jw.org/it/pubblicazioni/riviste (ultima consultazione: 25/07/2015).

distinguere il gruppo rimasto a lui fedele dai *Bible Students* fuorusciti dall'organizzazione (Penton, 2015, p. 86).

Alla morte di Rutherford gli succede Nathan Homer Knorr (1905–1977). Egli potenzia il processo di routinizzazione del carisma riducendo il ruolo ed il prestigio dei singoli individui, eccessivamente enfatizzato sotto la *leadership* di Rutherford, anche richiedendo, lo stesso anno della nomina, che gli articoli sulle riviste fossero pubblicati in modo anonimo, una norma tutt'ora seguita (*idem*, p. 106). Knorr sviluppa anche l'attività di predicazione, rendendola più organizzata e sistematica.

Durante il suo mandato e nonostante i fallimenti delle profezie millenariste precedenti, una nuova data focalizza ancora le attenzioni dei Testimoni di Geova: il 1975 (Introvigne, 2007). Solo nel 1995 la rivista Torre di Guardia scoraggia nuovi tentativi di fissare una data esatta, sebbene dichiara anche che, senza dubbio, la fine del mondo è vicina. Nel 1977 Frederick W. Franz (1893-1992) succede a Knorr e nel 1992 la direzione passa a Milton G. Henschel (1920-2003).

Dal 1976 la presidenza della società è attribuita a rotazione tra i membri del corpo direttivo e nel 2000 si sancisce nuovamente la separazione, venuta meno con Rutherford, tra l'amministrazione economico-legale della società e la sua guida spirituale, quest'ultima affidata al Corpo Direttivo (Introvigne & Zoccatelli, 2015b).

In Italia, il primo gruppo di Studenti Biblici si riunisce nel 1903 a San Germano Chisone (Pinerolo, Torino), dove viene pubblicata la prima versione italiana della *Torre di Guardia* grazie all'attività di traduzione di alcuni membri della chiesa valdese che simpatizzano per il movimento. Al gruppo di Pinerolo appartiene anche quello che sembra essere il primo italiano condannato per aver mosso obiezione di coscienza al servizio militare: Remigio Cuminetti, che diventa in seguito responsabile del movimento (Piccioli, 2000, p. 192). Questa condanna evidenzia un tratto caratteristico dei Testimoni di Geova, che vivono una vita caratterizzata da una marcata separatezza rispetto alla società profana circostante. La sentenza del 1916 spiega che egli:

Si rifiutò dicendo che la fede di Cristo ha per fondamento la pace fra gli uomini, la fratellanza universale, che egli quale convinto credente in quella fede non poteva né voleva

indossare una divisa che è il simbolo della guerra e cioè dell'uccisione dei fratelli (così egli chiamava i nemici della patria) (cit. in Piccioli, 2000, p. 192).

In quegli anni rientrano in Italia alcuni emigrati convertiti dai *Bible Students* negli Stati Uniti e s'iniziano a formare piccoli gruppi di fedeli in alcune città, ma il movimento non fa tempo a radicarsi che subito conosce la repressione del regime fascista (Piccioli, 2000). Alla fine della Seconda Guerra Mondiale i Testimoni di Geova in Italia sono solo 150 (*idem*, p. 192). Quando cade il regime, i Testimoni riprendono la loro attività ed il numero di fedeli cresce rapidamente, «fino a fare dell'Italia il Paese europeo con il maggior numero di Testimoni di Geova, e della Congregazione Cristiana dei Testimoni di Geova la seconda religione formalmente organizzata del Paese» (Introvigne & Zoccatelli, 2014d). Nel 1976 è riconosciuta la personalità giuridica alla *Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania* che rappresenta legalmente il movimento in Italia. Nel 1986 ottiene riconoscimento giuridico anche la Congregazione Cristiana dei Testimoni di Geova e nel novembre 1999 viene stipulata una bozza di Intesa con la Repubblica Italiana, non ancora ratificata dal Parlamento (Introvigne & Zoccatelli, 2015b).

2.2 Organizzazione

Base legale dell'organizzazione dei Testimoni di Geova è la *Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania*, ente non lucrativo istituito da Russell nel 1884. Situato a Brooklyn (New York), è il centro dell'organizzazione e detiene i diritti legali delle opere pubblicate. La società è retta da un "Consiglio Direttivo", mentre le direttive di natura dottrinale provengono dal "Corpo Direttivo". Come si è visto, dalla presidenza di Joseph Franklin Rutherford la distinzione tra i due organi, l'uno economico e legale, l'altro dottrinale, è rimasta a lungo indistinta. Anche se già nell'adunanza annuale del 1° ottobre 1971 viene dichiarata la distinzione tra organizzazione legale e dottrinale, essa sarà formalizzata solo nel 2000 (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2001a).

I Testimoni di Geova sono suddivisi internamente in “unti” ed “altre pecore”. Tale distinzione è stabilita sotto la presidenza di Rutherford. I Testimoni ritengono che il Regno di Dio vedrà andare in Paradiso, e quindi governare la Terra come veri e propri fratelli di Gesù, solo 144.000 uomini, gli “unti” appunto, che rappresentano “l’Israele spirituale” che sostituirebbe il popolo reale di Israele:

L’Israele carnale non era più il popolo del patto di Geova. (Ebrei 8:7-13) Come aveva predetto Gesù, il privilegio di far parte del Regno messianico fu tolto loro e dato ai 144.000 membri dell’Israele spirituale. — Rivelazione 7:4-8. [...] Gli appartenenti a questo gruppo limitato rinunciano a ogni speranza di vivere per sempre sulla terra come esseri umani di carne e sangue. Regneranno con Cristo in cielo, sedendo su troni per giudicare l’umanità (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2006, pp. 21–22)

I restanti fedeli, ossia “le altre pecore”, vivranno in una condizione paradisiaca su questa stessa Terra.

Il Corpo Direttivo, detto lo “schiavo fedele e discreto”, è composto unicamente da unti e rappresenta, secondo i Testimoni di Geova, i dodici apostoli originari, cui si sarebbero in seguito uniti gli anziani. Sono loro a reggere la chiesa. La distinzione teologica tra unti ed altre pecore assume dunque anche importanza per la legittimazione dell’organizzazione gerarchica:

[Il Corpo Direttivo, ndr] È un piccolo gruppo di seguaci di Gesù unti. Lo “schiavo” è formato dal Corpo Direttivo dei Testimoni di Geova. Esso dispensa opportuno cibo spirituale agli altri adoratori di Geova. Noi ci affidiamo a questo schiavo fedele perché continui a provvedere la nostra “porzione di cibo a suo tempo” (Luca 12:42). [...] Gesù affidò allo schiavo una seria responsabilità: amministrare l’opera della parte terrena dell’organizzazione di Geova (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2012a, p. 22).

Sebbene dal 2000 alcune funzioni direttive, compresa la presidenza delle principali entità amministrative, abbiano iniziato ad essere affidate anche alle altre pecore, il Consiglio Direttivo rimane esclusivamente affidato agli unti. Lo status di “unto” si acquista

a titolo puramente personale, trattandosi di una presa di posizione, di un'autodichiarazione con la quale il fedele asserisce di essere tale. Difatti, chi è tale lo saprebbe in coscienza, avendo ricevuto il segno inequivocabile dello spirito santo:

Come fanno gli unti a sapere che hanno ricevuto la chiamata celeste? Ricevono inequivocabilmente la testimonianza dello spirito santo (...). Questa testimonianza dello spirito è così potente che coloro che hanno anche il minimo dubbio di avere ricevuto o meno la chiamata celeste possono ragionevolmente concludere di non averla ricevuta (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2002, pp. 20–21).

Questo status non è peraltro irreversibile: si può perdere per gravi peccati. Inoltre, è sempre possibile che l'individuo si sia sbagliato. Sebbene l'organizzazione non tenga conto del numero di unti, è noto che il loro numero è oggi esiguo, poiché si ritiene che, oramai, quasi tutti i 144.000 siano nati, morti e assunti in cielo: sembra che nel 2013 rimanessero “a disposizione” solo poche centinaia di posti nell'Israele spirituale. A causa della possibilità di errore e della perdita della santità acquisita, tuttavia, la casistica non è fissa e ogni anno compare qualche nuovo unto (Introvigne, 2015, p. 118).

Il Corpo Direttivo, oggi, sceglie il suo presidente a rotazione annuale tra i suoi membri. La sua organizzazione è legittimata mediante il ricorso alla Bibbia.

Nel I secolo le congregazioni cristiane, presenti in molti paesi, traevano beneficio dalla guida di un corpo direttivo centrale che riconosceva Gesù come Capo della congregazione. (Atti 16:4, 5). In modo simile, oggi i testimoni di Geova in tutto il mondo traggono beneficio dalla guida di un Corpo Direttivo formato da anziani esperti. Esso sovrintende alle attività delle filiali dei testimoni di Geova che traducono, stampano e distribuiscono pubblicazioni per lo studio della Bibbia in più di 600 lingue. Così il Corpo Direttivo provvede incoraggiamento scritturale e istruzioni alle oltre 100.000 congregazioni del mondo. In ciascuna di esse ci sono uomini qualificati che servono in qualità di anziani, o pastori spirituali. Questi uomini si prendono amorevolmente cura del gregge di Dio. — Leggi 1 Pietro 5:2, 3 (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2012b, p. 28).

Il Corpo Direttivo si riunisce settimanalmente per prendere decisioni concernenti l'organizzazione mediante una procedura che prevede, secondo quanto asserito, l'esame delle Scritture e la guida dello «spirito santo di Dio, facendo di tutto per giungere a decisioni unanimi (Atti 15:25)»². Il Corpo Direttivo è specializzato in sei comitati presieduti da uno o più membri, coadiuvati da assistenti. I sei comitati sono i seguenti:

Comitato dei Coordinatori: si occupa di questioni legali e interviene in caso di calamità, episodi di persecuzione per le nostre convinzioni religiose e in altri casi urgenti in cui sono coinvolti i Testimoni di Geova. Comitato

Editoriale: coordina la produzione e la spedizione di pubblicazioni bibliche e la costruzione di luoghi di culto, uffici di traduzione e filiali. Comitato

dell'Insegnamento: cura la preparazione dell'istruzione spirituale provveduta per mezzo di adunanze, scuole e materiale audio e video. Comitato

del Personale: si occupa di tutto ciò che riguarda i membri della famiglia Betel mondiale. Comitato

degli Scrittori: cura la preparazione dell'istruzione spirituale provveduta in forma stampata e attraverso il nostro sito Web, e sovrintende al lavoro di traduzione.

Comitato del Servizio: sovrintende all'opera di predicazione della “buona notizia del regno” (Matteo 24:14)³.

La “Famiglia Betel” mondiale, cui soprassiede il Comitato del Personale che a sua volta fa capo al Corpo Direttivo di New York, è costituita da svariate filiali che controllano le attività delle congregazioni nel territorio ad esse affidato. Gli anziani ed i membri dei Comitati di Filiale che le presiedono, così come tutti gli altri responsabili dell'organizzazione, sono nominati teocraticamente dai membri del Corpo Direttivo, ovvero ricevono una raccomandazione da altri responsabili sulla base dei prerequisiti del candidato, sebbene la nomina effettiva sarebbe guidata dallo Spirito Santo (Watch

² www.jw.org/it/testimoni-di-geova/domande-frequenti/corpo-direttivo/ (ultima consultazione: 26/07/2015).

³ www.jw.org/it/testimoni-di-geova/domande-frequenti/corpo-direttivo/ (ultima consultazione: 26/07/2015).

Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2001b). Ai vari responsabili sono demandate le altre nomine, sempre seguendo la stessa procedura:

L'intera procedura di tali raccomandazioni e nomine è diretta, o guidata, dallo spirito santo. Questo perché i requisiti sono esposti nella Parola di Dio, che è ispirata dallo spirito santo, e perché la persona nominata dimostra di produrre il frutto di tale spirito. Perciò le nomine vanno considerate opera dello spirito santo (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2001b, pp. 15–16).

Nelle filiali, che sono sparse in tutto il mondo, lavorano a tempo pieno Testimoni di Geova volontari. Sono questi i membri della famiglia Betel. L'organizzazione non fornisce loro uno stipendio, ma vitto, alloggio ed un sussidio per le spese personali. Ogni filiale è retta da un comitato di filiale ed i lavoratori sono suddivisi in reparti, in cui si svolgono diversi compiti funzionali alla vita dell'organizzazione. Tra questi, il lavoro grafico e nelle rotative per la produzione dei libri e degli opuscoli distribuiti nel mondo⁴, l'organizzazione di convegni ed altro ancora. Alle filiali confluiscono le donazioni che sono poi ridistribuite sul territorio secondo necessità. Qui si valutano ed approvano la formazione di nuove congregazioni e la costruzione di nuove Sale del Regno, si supervisiona tutta l'attività delle congregazioni presenti nel territorio e si tengono i contatti con il Corpo Direttivo.

La più piccola unità organizzativa dei Testimoni di Geova è la congregazione. Ciascuna congregazione è supervisionata da un corpo di “anziani”, «uomini spiritualmente maturi che guidano la congregazione e svolgono l'opera pastorale». Gli anziani presiedono le adunanze della congregazione e guidano “il gregge di Dio”, assistiti dai “servitori di ministero” per le faccende più pratiche, che vanno dall'accoglienza dei fedeli alle adunanze, alla tenuta contabile, alla pulizia ed alla manutenzione delle Sale del Regno.

⁴ «Sono state pubblicate circa 220 milioni di Bibbie e qualcosa come 40 miliardi di pubblicazioni bibliche in oltre 700 lingue», www.jw.org/it/testimoni-di-geova/domande-frequenti/watchtower-society/ (ultima consultazione: 26/07/2015).

Queste ultime sono il luogo di culto dei Testimoni di Geova e possono servire una o più congregazioni (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2012a).

Nell'ambito del territorio della congregazione (ma non solo) operano i "pionieri", ossia gli evangelizzatori porta a porta. I pionieri sono preparati da specifici corsi della *Scuola di Ministero Teocratico*, istituzione che forma i fedeli al ruolo di pionieri così come ad altri ruoli, per esempio quelli ricoperti dagli anziani, dai supervisori e dai normali fedeli, giacché anche questi ultimi sono chiamati alla predicazione. I pionieri si dividono in "regolari", che dedicano alla predicazione settanta ore al mese, ed "ausiliari", che ne dedicano dalle trenta alle cinquanta. Esistono anche pionieri "speciali", ossia dei missionari inviati in zone del mondo in cui non sono ancora presenti congregazioni e che dedicano alla predicazione almeno centotrenta ore.

Circa venti congregazioni vengono accorpate in una circoscrizione ed una decina di queste in un distretto. Le congregazioni sono visitate periodicamente da anziani itineranti di circoscrizione e di distretto. I sorveglianti di circoscrizione visitano ogni congregazione due volte l'anno e vi s'intrattengono per una settimana, assicurandosi che tutto vada per il meglio e fornendo direttive.

Gli anziani, riuniti in comitati, valutano le trasgressioni morali e dottrinali e infliggono sanzioni. Queste possono essere di semplice "segnatura" come "disordinato" o arrivare alla "disassociazione" per il peccatore più grave ed impenitente. Tra i motivi di richiamo da parte degli anziani si può trovare anche il fidanzamento con una persona non appartenente ai Testimoni di Geova, giacché, secondo la loro interpretazione della Bibbia, sono permessi esclusivamente rapporti tra fedeli convertiti. Il peccatore impenitente che fosse disassociato, viene escluso dal gruppo, venendo fatto divieto ai fedeli di intrattenervi qualsiasi rapporto.

Come dovremmo comportarci con chi è disassociato? La Bibbia dice: "[Cessate] di mischiarvi in compagnia di qualcuno chiamato fratello che è fornicatore o avido o idolatra o oltraggiatore o ubriacone o rapace, non mangiando nemmeno con un tal uomo". (1 Corinti 5:11) Riguardo a chi "non rimane nell'insegnamento del Cristo", si legge: "Non riceverlo in casa e non rivolgetegli un saluto. Poiché chi gli rivolge un saluto partecipa alle

sue opere malvagie”. (2 Giovanni 9-11) Quindi con chi è disassociato non abbiamo contatti di natura spirituale o sociale. La Torre di Guardia del 1° gennaio 1982, a pagina 25, diceva: “Un semplice saluto può essere il primo passo che porta a una conversazione e forse anche a un’amicizia. Vorremmo fare questo primo passo con un disassociato?” (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2012c, p. 207).

Nelle indicazioni riguardanti il rapporto da mantenere con i disassociati confluisce sia il rispetto per le indicazioni date da Dio al riguardo, sia la strategia rieducativa volta a convincere l’impenitente a cambiare atteggiamento per timore di perdere il supporto della comunità. Anche il timore per la contaminazione morale gioca un ruolo decisivo nella “messa al bando” del disassociato, coerentemente alla forte preoccupazione dei Testimoni di Geova per la conservazione di uno stato di separatezza e purità rispetto al mondo, giudicato dominato dal male: «É davvero necessario evitarlo del tutto? Sì (...) allontanandoci da un trasgressore impenitente, noi e gli altri componenti della congregazione siamo protetti dalla contaminazione morale e spirituale, e teniamo alto il buon nome della congregazione stessa» (1 Corinti 5:6,7) (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2012c, pp. 207–208).

Nel caso in cui il disassociato fosse un familiare stretto e coabitante, il legame reciso non sarà quello familiare ma solo quello spirituale, che è tuttavia di fondamentale importanza per l’intera vita quotidiana di un Testimone di Geova.

2.3 Diffusione

Il sito web ufficiale dei Testimoni di Geova riporta i seguenti dati riguardanti la propria diffusione mondiale⁵:

239: i paesi in cui sono attivi i Testimoni di Geova.

8.201.545: i Testimoni a livello mondiale.

9.499.933: gli studi biblici a domicilio tenuti gratuitamente.

⁵ www.jw.org/it/testimoni-di-geova/ (ultima consultazione: 25/07/2015).

19.950.019: i presenti all'annuale Commemorazione della morte di Cristo.
115.416: le congregazioni in tutto il mondo.

Le statistiche dei Testimoni di Geova contano come Testimone solo il proclamatore attivo, per cui, la numerosità totale dei Testimoni, inclusi i simpatizzanti, sarebbe in realtà maggiore rispetto agli otto milioni attivi, come si desume anche dagli oltre diciannove milioni di presenti alla Commemorazione annuale. Rispetto alla situazione italiana, il CESNUR presenta il seguente quadro (dati aggiornati al 2014): 3.016 congregazioni, 1.425 edifici per il culto (Sale del Regno) e sedici Sale delle Assemblee per le riunioni più grandi. I proclamatori sarebbero 247.259 (ossia, in media, un proclamatore ogni 246 cittadini). La commemorazione annuale della Cena del Signore avrebbe visto partecipare 458.329 persone. Il CESNUR inoltre rileva la presenza e la crescita di congregazioni di lingua diversa dall'italiano: 383 congregazioni e 538 gruppi più piccoli, «per un totale di trentasette diversi gruppi linguistici oltre all'italiano» (Introvigine & Zoccatelli, 2014d; Introvigine, 2015, pp. 132–133).

3. Visione del mondo

La visione del mondo dei Testimoni di Geova si fonda anzitutto sulla Bibbia. Nello specifico, la congregazione utilizza una versione della Bibbia che è detta *Traduzione del Nuovo Mondo delle Sacre Scritture* (TNM), o *New World Translation of the Holy Scriptures*. Si tratta di una traduzione realizzata da un gruppo anonimo di Testimoni di Geova e pubblicata dalla Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania. Non si tratta dell'unica traduzione pubblicata dalla congregazione, ma è quella attualmente più diffusa in Italia⁶. Le traduzioni della Sacra Bibbia dei Testimoni di Geova e la dottrina che ne è connessa vengono definite come le più accurate, mentre sono considerate dal mondo cattolico come delle alterazioni, mediante interpolazioni, aggiunte e

⁶ www.jw.org/it/pubblicazioni/bibbia (ultima consultazione: 06/11/2015).

sottrazioni, del senso originale delle Scritture (Hoeckman, 1991). Alla TNM si affianca poi un'imponente mole di pubblicazioni sotto forma di riviste, come *La Torre di Guardia* e *Svegliatevi!*, libri e opuscoli, guide ed altro materiale di studio che spesso, in forma di domanda e risposta, forniscono al devoto puntuali spiegazioni delle Scritture e di tutto ciò che occorre sapere per regolamentare il proprio comportamento ed il proprio pensiero in modo coerente alla dottrina⁷.

La visione del mondo dei Testimoni di Geova, in generale, appare essere caratterizzata da una marcata contrapposizione dualistica tra bene e male, Dio e Satana, mondo materiale e spirituale, mondo terreno e Regno di Dio.

Sebbene i Testimoni neghino la dottrina della Trinità e ritengano Geova (*Yahweh*), il creatore ed unico Dio, Gesù è comunque una figura centrale: sebbene non sia Dio stesso fattosi uomo, egli è pur sempre “il Salvatore”. Inoltre, è l'unica creatura direttamente creata da Geova: “unigenito” andrebbe infatti interpretato in questo senso, spiegano i Testimoni. Tutto il resto del creato sarebbe venuto alla luce «per mezzo di Lui», ovvero per opera di Gesù quale mediatore di Geova (Introvigne, 2015, p. 100). I Testimoni identificano Gesù con l'arcangelo Michele, poiché il loro ruolo, nella lotta contro il demonio, appare descritto in modo simile. Si tratta di un'interpretazione delle Scritture che avrebbe origine nella setta giudaica degli Ebioniti del II secolo d.C (Hoeckman, 1991, p. 145).

Secondo i Testimoni, Gesù sarebbe stato mandato sulla terra per compensare la trasgressione di Adamo. Egli nasce da Maria, come vuole anche la tradizione cattolica, sebbene, distaccandosi da quest'ultima, i Testimoni ritengano che Maria avrebbe poi avuto altri figli. Gesù non sarebbe inoltre morto sulla croce, bensì su un palo di tortura, per poi risorgere in cielo assumendo nuovamente un “corpo spirituale”, mentre il suo corpo fisico sarebbe stato semplicemente annichilito da Geova.

A Dio si contrappone Satana, angelo ribelle che per pura vanità tenta i primi uomini, Adamo ed Eva, inducendoli a peccare. A lui si sarebbero poi unite altre schiere di angeli

⁷ www.jw.org/it/pubblicazioni/ (ultima consultazione: 06/11/2015).

ribelli. Satana regge il mondo terreno, per cui i Testimoni di Geova hanno una visione radicalmente negativa del mondo, da cui si mantengono rigorosamente separati:

L'ultima sera della sua vita come uomo sulla terra, Gesù esprime profonda preoccupazione per il futuro dei suoi seguaci. Pregò anche al riguardo, dicendo al Padre: "Ti prego, non di toglierli dal mondo, ma di vigilare su di loro a causa del malvagio. Essi non fanno parte del mondo come io non faccio parte del mondo. (Giovanni 17: 15,16) Con questa sentita richiesta Gesù mostrò profondo amore per i suoi seguaci e ribadì l'importanza delle parole che aveva rivolto ad alcuni di loro quella stessa sera, dicendo: "Non fate parte del mondo". (Giovanni 15:19) È chiaro che per Gesù era molto importante che i suoi seguaci rimanessero separati dal mondo (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2012c, p. 50).

Si tratta di una separazione intesa a preservare la purezza dell'anima dalla contaminazione del "secolo":

Parlando del "mondo" Gesù si riferiva a tutta l'umanità estraniata da Dio, governata da Satana e schiava dello spirito orgoglioso ed egoista che emana da lui. (Giovanni 14:30; Efesini 2:2; 1 Giovanni 5:19) Davvero "l'amicizia [di quel] mondo è inimicizia con Dio". (Giacomo 4:4) (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2012c, p. 50).

Sebbene Gesù abbia insegnato ad amare il prossimo, egli «non amava i modi di pensare e di agire empì di coloro che manifestavano lo spirito del mondo di Satana. Perciò mise in guardia contro i desideri immorali, il modo di vivere materialistico e il desiderio di preminenza. (Matteo 5:27, 28;6:19-21; Luca 20:46, 47)» (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2007, pp. 159–160).

La vicenda dell'obiezione di coscienza di Remigio Cuminetti consegue a questo distacco dalle vicende mondane, oltre che dal rifiuto della violenza contro il prossimo: «La Torre di Guardia inglese del 1° novembre 1939 (aprile e maggio 1940 in italiano) dichiarava: 'Tutti coloro che sono dalla parte del Signore si manterranno neutrali riguardo alle nazioni in guerra'» (*idem*, pp. 163–164). Tale separazione implica anche

l'astensione dalla vita politica diretta e indiretta, giacché Gesù «rimase neutrale nelle controversie politiche fra Roma e gli ebrei», ed «in quanto alle controversie politiche e militari, i discepoli mantennero una rigorosa neutralità» (*idem*, pp. 162–163). Sebbene i Testimoni di Geova non si oppongano alle leggi secolari:

(...) la sottomissione ai governanti politici non è illimitata, ma *relativa*. Se c'è un conflitto fra le leggi di Geova e quelle dell'uomo, coloro che servono Geova ubbidiranno alle Sue leggi. Si noti cosa dice un libro sui primi cristiani: "I cristiani si rifiutavano di partecipare a certi doveri dei cittadini romani. I cristiani ... consideravano una violazione della loro fede prestare servizio militare. Non ricoprivano cariche politiche. Non adoravano l'imperatore". (*On the Road to Civilization — A World History*) Quando l'alta corte giudaica 'ordinò' espressamente ai discepoli di smettere di predicare, essi risposero: "Dobbiamo ubbidire a Dio come governante anziché agli uomini". — Atti 5:27-29 (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2007, pp. 161–162).

Tale limitazione del potere secolare sulla libertà umana è sottolineata anche dalla Chiesa Cattolica⁸, ma secondo i Testimoni, il clero di quest'ultima, così come, in generale, quello delle altre religioni, è in realtà invischiato nella vita politica:

(...) è profondamente coinvolto negli affari politici. In certi paesi si batte attivamente a favore o contro certi candidati. Alcuni ecclesiastici ricoprono persino cariche politiche. Altri fanno pressione sui politici perché promuovano i programmi graditi al clero. I testimoni di Geova invece non si immischiano nella politica (...). Dato che Gesù disse che i suoi discepoli non avrebbero fatto parte del mondo, i testimoni di Geova non partecipano ad alcuna attività politica (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2007, pp. 163–164).

⁸ «L'autorità è esercitata legittimamente soltanto se ricerca il bene comune del gruppo considerato e se, per conseguirlo, usa mezzi moralmente leciti. Se accade che i governanti emanino leggi ingiuste o prendano misure contrarie all'ordine morale, tali disposizioni non sono obbligatorie per le coscienze. "In tal caso, anzi, chiaramente l'autorità cessa di essere tale e degenera in sopruso"» (Punto 1903 del Catechismo della Chiesa Cattolica).

Mantenersi in uno stato di separazione dal mondo è condizione necessaria per accedere al premio della salvezza:

I servitori di Geova sono felici di non far parte del mondo, perché tutte le nazioni vanno incontro alla distruzione ad Armaghedon (Daniele 2:44; Rivelazione 16:14, 16; 19:11-21). Noi non andiamo incontro a tale sorte perché ci manteniamo separati dal mondo. Come popolo unito in tutta la terra, siamo leali al celeste Regno di Dio. È vero che non facendo parte del mondo siamo esposti a scherni e persecuzione. Molto presto, però, tutto questo finirà, perché l'attuale mondo malvagio governato da Satana verrà distrutto per sempre. Da parte loro, quelli che servono Geova vivranno per sempre nel suo giusto nuovo mondo sotto il Regno di Dio. — 2 Pietro 3:10-13; 1 Giovanni 2:15-17 (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2007, pp. 164–165).

La dottrina relativa alla fine del mondo si basa sull'interpretazione dell'Apocalisse di Giovanni e del libro biblico di Daniele. In una profezia contenuta in quest'ultimo, secondo i Testimoni di Geova, si trova la dimostrazione che il Regno di Dio, retto da Cristo come suo Re, sarebbe già operante dal 1914⁹. In quella data, Cristo sarebbe ritornato sulla terra “in modo invisibile” e sarebbero iniziati gli “ultimi giorni” del malvagio stato di cose terreno. Non appena Cristo è stato intronato, è scoppiata una “guerra” in cielo da cui Satana è risultato sconfitto e di conseguenza scacciato dai cieli sulla terra e, per questo motivo, a partire da quell'anno sarebbero aumentate a dismisura le guerre ed altre disgrazie¹⁰. Presto, tuttavia, si scatenerà la battaglia finale, “Armaghedon”, tra Dio ed i governi umani che rappresentano il sistema di Satana in questo mondo, che condurrà a morte certa tutti coloro che rifiuteranno di sottomettersi alla volontà del Signore. La “fine del mondo” va intesa, in questo senso, come la fine del “secolo”, della società umana governata dal demonio. Dopo la battaglia di Armaghedon, Satana ed i demoni verranno imprigionati per mille anni, i 144.000 eletti

⁹ <http://www.jw.org/it/cosa-dice-la-Bibbia/domande/daniele-4-bibbia-cronologia-1914/> (ultima consultazione: 27/12/2015).

¹⁰ <http://www.jw.org/it/pubblicazioni/libri/cosa-insegna-la-bibbia/siamo-negli-ultimi-giorni/> (ultima consultazione: 27/12/2015).

regneranno con Gesù e le “altre pecore” saranno reintegrate nella loro perfezione originaria. Questo periodo di mille anni è chiamato “Giorno del Giudizio”. Il “giudizio” non riguarderà ciò che i vivi e i morti hanno fatto nel passato, ma come agiranno durante questi mille anni: se soddisferanno i requisiti divini, potranno beneficiare della vita eterna, altrimenti moriranno per sempre. Prima della decisione finale, per mettere ulteriormente alla prova la fedeltà dell’uomo, Dio rilascerà temporaneamente Satana, che ancora una volta li tenterà come aveva fatto nel Giardino dell’Eden (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2005, pp. 213–215). Si tratta, quindi, di una seconda occasione offerta all’umanità per riavere ciò che aveva avuto nel paradiso originario, a condizione che dimostri di aver imparato a resistere alle tentazioni del demone, che già una volta ne avevano causato la caduta. Satana, infine, sarà definitivamente distrutto e gli uomini meritevoli vivranno per l’eternità nel paradiso terrestre, ossia la terra purificata da ogni male (Introvigne, 2015, pp. 122–124).

Rispetto alla costituzione antropologica dell’uomo, questi è considerato un essere animato ma non dotato di un’anima immortale, secondo una dottrina che prende il nome di *condizionalismo* e che i Testimoni condividono con una parte degli avventisti, come gli Avventisti del Settimo Giorno. L’uomo muore realmente, dunque, ma potrà essere fatto risorgere da Dio, che gli fornirebbe un nuovo corpo. Mancando la continuità temporale garantita dall’anima (problema che ricorda quello della dottrina buddhista), la continuità della persona è lasciata alla decisione divina (Introvigne, 2015, pp. 130–104).

4. Sacro

Il *summum bonum* cui mirano i Testimoni di Geova è la vita eterna nella grazia di Dio, che per 144.000 eletti sarà nei cieli, in cui regneranno a fianco di Gesù, mentre per “le altre pecore” sarà sulla terra, trasfigurata in senso paradisiaco e piena di serenità:

Questi versetti predicono la fine di guerre, carestie, malattie e morte. Descrivono un tempo in cui le persone buone avranno la possibilità di costruire la propria casa, coltivare la propria terra e crescere i propri figli in un ambiente pacifico. Che gioia sarà! Non siete attratti da un futuro simile? Abbiamo valide ragioni per credere che queste promesse diverranno presto realtà¹¹.

Per meritare il premio della salvezza occorre disciplinare il proprio comportamento nel modo desiderato da Dio:

Tornando a Giovanni 3:16, notiamo le parole: “Perché chi crede in lui [Gesù] non muoia ma abbia vita eterna”. Questo significa che per ottenere il dono della vita bisogna soddisfare delle condizioni. Per ‘avere vita eterna’ dobbiamo credere in Gesù e ubbidirgli¹².

Il modello normativo per l’identità prevede dunque la fede e l’obbedienza alle prescrizioni religiose:

Per avere il favore di Dio, non basta accettare a livello mentale che Gesù è il Salvatore. Chi crede deve anche fare un sincero sforzo per applicare ciò che insegnò Gesù. Se non è accompagnata da azioni, qualsiasi professione di fede è vana. “La fede senza opere è morta”, dice la Bibbia (Giacomo 2:26). In altre parole, quello che si richiede da chi crede è che eserciti fede in Gesù, ovvero che viva in armonia con le sue credenze e la sua fede¹³.

Se non sarà sempre «facile ubbidire ai comandi di Dio», «i benefici» che il fedele potrà ottenere «supereranno di gran lunga gli sforzi. Gesù stesso disse: “Felici quelli che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica!” (Luca 11:28)»¹⁴.

Gesù, maestro per eccellenza, rappresenta il modello esemplare per il fedele, ma anche gli “anziani” sono importanti modelli di riferimento:

¹¹ www.jw.org/it/pubblicazioni/riviste/wp20140301/amore-di-dio-significa-vita-eterna/ (ultima consultazione: 06/11/2015).

¹² Ibidem.

¹³ www.jw.org/it/pubblicazioni/riviste/wp20140301/amore-di-dio-significa-vita-eterna/ (ultima consultazione: 06/11/2015).

¹⁴ <http://www.jw.org/it/cosa-dice-la-Bibbia/domande/volont%C3%A0-di-dio> (ultima consultazione: 06/11/2015).

Ci insegnano a fare la volontà di Dio. Ogni settimana gli anziani presiedono le adunanze della congregazione per rafforzare la nostra fede (Atti 15:32). Questi uomini devoti inoltre danno l'esempio nell'opera di evangelizzazione, partecipando al ministero con noi e addestrandoci in tutte le sue fasi¹⁵.

Per i Testimoni, la società attuale si contrappone al modello ideale d'ordine previsto da Dio, un mondo materialista, all'insegna del peccato, soggiogato dall'influenza di Satana, cacciato con la sua schiera di demoni proprio sulla terra:

(...) Gesù identificò Satana come il genio criminale che sta dietro il mondo corrotto in cui viviamo. Lo definì “il governante di questo mondo”. (Giovanni 12:31; 16:11) “Tutto il mondo giace nel potere del malvagio”, scrisse l'apostolo Giovanni. (1 Giovanni 5:19) Satana sfrutta con efficacia “il desiderio della carne e il desiderio degli occhi e la vistosa ostentazione dei ... mezzi di sostentamento” delle persone per ‘sviare l'intera terra abitata’. (1 Giovanni 2:16; Rivelazione [Apocalisse] 12:9) È a lui che l'umanità in generale ubbidisce. Come nel caso di Eva, coloro che ubbidiscono a Satana, in effetti, lo considerano loro dio. Di conseguenza Satana è “l'iddio di questo sistema di cose”. (2 Corinti 4:4) Gli effetti del suo dominio includono ipocrisia e menzogne; guerra, torture e distruzione; delitti, avidità e corruzione¹⁶.

La terra paradisiaca che attende il fedele, al contrario, è un luogo d'infinita serenità, pace e giustizia, dove tutti vivono nella più completa beatitudine.

5. Pratiche rituali

La ritualità dei Testimoni di Geova è limitata, dal punto di vista liturgico, alla Comemorazione annuale della morte del Signore. Tuttavia la quotidianità è strutturata in

¹⁵ www.jw.org/it/pubblicazioni/libri/volont%C3%A0-di-geova/anziani-congregazione (ultima consultazione: 06/11/2015).

¹⁶ www.jw.org/it/pubblicazioni/riviste/g200702/chi-%C3%A8-satana-persona-reale/ (ultima consultazione: 06/11/2015).

modo rituale intorno a svariate attività religiose, dalla lettura dei testi sacri alla predica porta a porta.

Come si è detto in precedenza, per i Testimoni di Geova ha grande importanza mantenersi separati dal mondo: «“Non fate parte del mondo”. (Giovanni 15:19) È chiaro che per Gesù era molto importante che i suoi seguaci rimanessero separati dal mondo» (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2012c, p. 50). La conservazione di tale separatezza può essere considerata come una forma di ritualità negativa, volta alla conservazione della purezza, e si manifesta in vari modi:

Witnesses are expected to maintain strict rules of sexual conduct and to avoid smoking, drugs and blood transfusions. They celebrate neither birthdays, nor Christmas, nor any other holidays. College education is discouraged. They must not vote, hold political office, salute the flag or serve in the military; nor are they permitted to have any contact with former Witnesses. Above all, they are to remain faithful to the authority of the Watch Tower Society (which, except at its highest levels, is a lay organisation that employs no clergy, and relies entirely upon volunteer labor and *leadership*) (Stark & Iannaccone, 1997, p. 136).

Occasioni festive quali compleanni, Natale e Pasqua, sono evitate perché considerate di origine pagana. Lo stesso rifiuto riguarda i rituali e le attività patriottiche, giacché il governo del mondo è influenzato da Satana. È vietato anche il saluto alla bandiera, il voto ed il servizio militare, norme che hanno causato ai Testimoni svariate condanne, rendendoli uno dei gruppi che più si è impegnato nell'affermazione delle libertà religiose e che ha ottenuto, nel tempo, risultati che hanno contribuito ad affermarli nelle legislazioni di diversi Paesi (Introigne, 2015, pp. 148–154; Stark & Iannaccone, 1997, p. 136). Le pubblicazioni dei Testimoni illustrano alcuni modi in cui si può rimanere lontani dal mondo:

Ma come possono tutti coloro che desiderano rimanere nell'amore di Dio vivere nel mondo eppure restare separati da esso? Prenderemo in esame cinque modi: rimanendo leali al Regno di Dio retto da Cristo e neutrali nelle questioni politiche, resistendo allo

spirito del mondo, avendo un abbigliamento e un aspetto modesti, mantenendo l'occhio semplice e indossando l'armatura spirituale (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2012c, pp. 50–51).

La famiglia, rigorosamente retta dal capofamiglia maschio, rappresenta, insieme alla congregazione, un luogo di separazione dal mondo circostante «in cui è possibile trovare non solo stabilità e consenso, ma anche e soprattutto sicurezza e protezione dalle possibili molteplici aggressioni di “Satana”» (D'Amico, 2004, p. 234).

Se l'adesione a partiti politici e la guerra compromettono la lealtà assoluta ed esclusiva a Dio, così come il senso di fratellanza universale tra gli uomini, e se il saluto alla bandiera è una forma di idolatria, lo spirito malvagio del mondo può contaminare l'uomo anche «tramite letture discutibili, siti Internet apostati o pornografici, forme di svago nocive e sport altamente competitivi» (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2012c, p. 54). Il capitolo sesto del libro *Mantenetevi nell'Amore di Dio* è dedicato interamente al problema della scelta di sane forme di svago: «Qualcuno ha un atteggiamento tollerante riguardo al male e in fatto di svago accetta tutto quello che il mondo ha da offrire. Altri rifuggono da ogni forma di svago per essere sicuri di non esporsi a qualcosa di nocivo» (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2012c, p. 62). Particolare attenzione va prestata alle tentazioni della carne, ma il pensiero non è certo escluso. La contaminazione è subdola e basta un contatto parziale col male per subire una contaminazione totale. Se un cristiano «usa le sue “membra” per (...) pratiche peccaminose, (...) contamina il proprio corpo. Ad esempio, un cristiano che guarda di proposito materiale corrotto come quello pornografico o scene di sadica violenza ‘presenta i suoi occhi al peccato’, e così contamina tutto il suo corpo» (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2012c, p. 64). Le conseguenze della contaminazione sono molto gravi, in quanto, dopo essersi contaminato, il corpo e la mente del fedele non sono più santi e pertanto la sua adorazione non è più gradita a Dio (*ibidem*). Per mantenersi puri e nell'amore di Geova è importante tenersi alla larga da «chiunque o qualunque cosa trasmetta il pensiero di Satana o del suo sistema» (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2012c, p. 54), e dedicarsi alla

cura dello spirito ed alla preghiera, stretti nella propria «armatura spirituale», immagine che ben sintetizza lo stato di separatezza religiosa dal mondo:

Questa armatura viene descritta in Efesini 6:14-18, dove si legge: “State dunque fermi con i lombi cinti di verità, e rivestiti della corazza della giustizia, e con i piedi calzati con la preparazione della buona notizia della pace. Soprattutto, prendete il grande scudo della fede, con cui potrete spegnere tutti i dardi infuocati del malvagio. E accettate l’elmo della salvezza, e la spada dello spirito, cioè la parola di Dio, mentre con ogni forma di preghiera e supplicazione vi dedicate in ogni occasione alla preghiera in spirito” (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2012c, p. 60).

Riguardo la liturgia dei Testimoni di Geova, come si è anticipato, questa include solo la Commemorazione annuale della morte di Gesù Cristo. Questa è considerata l’unico rito legittimato dalle Scritture. Durante quest’occasione i fedeli passano di mano in mano gli emblemi del corpo e del sangue di Gesù, ma solo gli unti li prendono, in quanto, stando alla loro interpretazione delle Scritture, la comunione suggella il patto di alleanza tra Cristo e questi 144.000:

Visto che “il calice” rappresenta il nuovo patto, solo quelli che sono nel nuovo patto prendono gli emblemi. Quelli che sperano di vivere per sempre nella perfezione umana sulla terra come sudditi del Regno non sono né battezzati nella morte di Gesù né chiamati a regnare con lui in cielo. Se prendessero gli emblemi indicherebbero una cosa che nel loro caso non è vera. Perciò non li prendono, pur assistendo alla Commemorazione in veste di rispettosi osservatori. Sono grati di tutto ciò che Geova ha fatto per loro mediante suo Figlio, compreso il fatto che li ha perdonati sulla base del sangue sparso di Cristo (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2006, p. 24).

Al di là della Commemorazione, la vita religiosa della congregazione e delle famiglie dei Testimoni è intensa. Così come i cristiani primitivi andavano nel mondo a predicare il Vangelo, così i Testimoni di Geova si fanno proclamatori della parola di Dio, andando di casa in casa per incontrare le persone. Si tratta di un’attività molto

impegnativa, che può richiedere, a ciascuno, molte ore di servizio al mese. Si è osservato che l'attività di conversione porta a porta è molto dispendiosa, tanto che ciascun convertito "costerebbe", in media, circa due anni di lavoro. Tuttavia, la conversione non sarebbe l'unica funzione di quest'attività. Difatti, per diventare proclamatore, il Testimone deve studiare, imparare a difendere le proprie tesi e impegnarsi quotidianamente nella diffusione della dottrina (Introvigne, 2015, pp. 128–129). La predicazione acquisisce così la funzione latente di rafforzare l'adesione del fedele alla dottrina ed il suo coinvolgimento nella vita dell'organizzazione. La predicazione può rientrare dunque nella categoria del rituale, non solo in quanto recupera e ripete l'atto apostolico dei primi cristiani e di Gesù stesso, ma anche in quanto rafforza la coesione del gruppo e la sacralizzazione dei suoi principi dottrinali.

La settimana del Testimone di Geova comprende due riunioni presso la Sala del Regno. La riunione comprende lo studio dottrinale e la "riunione di servizio" in cui si stabiliscono i programmi per l'attività di predicazione, mentre nel fine settimana si tiene il "discorso pubblico" di un anziano, ed ancora lo studio dottrinale (Introvigne, 2015, p. 130). Anche la vita in famiglia comprende momenti di studio della dottrina, detti "adorazione in famiglia" (*idem*, p. 131). Due volte l'anno, infine, si tiene una riunione di più congregazioni ("assemblea") ed, una volta l'anno, un congresso di zona della durata di più giorni. Durante queste occasioni si tengono i battesimi, mediante immersione completa in acqua. Il battesimo è un importante rito d'iniziazione alla comunità di fede, ma non possiede un significato liturgico.

6. Cultura materiale

La dottrina dei Testimoni di Geova in materia di oggetti sacri è molto restrittiva. Si può affermare che non esiste alcun oggetto sacro cui il devoto può rivolgersi come *medium* per avvicinarsi a Dio. Nessun mediatore materiale è consentito, infatti, ed ogni immagine oppure oggetto potenzialmente utilizzabile a questo scopo viene

espressamente bandito. Come spiegato in un numero di *Svegliatevi!*, sarebbe stato Dio stesso a stabilire queste proibizioni:

(...) nel dare i Dieci Comandamenti alla neonata nazione di Israele, Dio enunciò chiaramente il suo pensiero sulle immagini religiose. Disse: “Non devi farti immagine scolpita né forma simile ad alcuna cosa che è nei cieli di sopra o che è sulla terra di sotto o che è nelle acque sotto la terra. Non devi inchinarti davanti a loro né essere indotto a servirle, perché io, Geova tuo Dio, sono un Dio che esige esclusiva devozione”. — Esodo 20:4, 5 (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2008, p. 20).

La proibizione delle icone è determinata dalla differenza incolmabile tra regno della materia, cui queste appartengono, e regno dello spirito, cui appartiene Dio, ma anche dal fatto che Dio, come ben sintetizza un Testimone, è «un Dio geloso» che pretende per lui tutta la devozione:

Perché il Creatore proibisce di farsi immagini? Un motivo per non farsi immagini di Dio è che “nessun uomo [lo] ha mai visto”. Geova non è fatto di materia, ma è uno spirito e vive nel reame spirituale (Giovanni 1:18; 4:24). Inoltre, un motivo per non farsi alcuna immagine è che Dio richiede “esclusiva devozione”. Egli dice: “Non darò a nessun altro la mia propria gloria, né la mia lode alle immagini scolpite”. (Isaia 42:8) Pertanto è sbagliato anche farsi un’immagine come ausilio per l’adorazione. Quando Aaronne, un israelita che aveva un ruolo importante, fece questo, Geova ne fu profondamente offeso. — Esodo 32:4-10 (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2008, pp. 20-21).

La differenza radicale istituita tra spirito e materia rende dissacrante e blasfema ogni forma di confusione tra questi due regni. Qualora un cristiano non seguisse le prescrizioni in materia, le conseguenze della violazione non mancherebbero di farsi sentire. Gli idoli, infatti, privi di spirito, minacciano di contagiare con la loro assenza d’anima coloro che li adorano:

Degli idoli la Bibbia dice: “Hanno bocca, ma non possono parlare; hanno occhi, ma non possono vedere; hanno orecchi, ma non possono udire”. Quindi prosegue con questo serio avvertimento: “Proprio come loro diverranno quelli che li fanno”, cioè inanimati, senza vita. — Salmo 115:4-8 (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2008, pp. 20–21).

L’adorazione degli idoli è per gli uomini degradante e “contaminante”, in quanto abbassa il regno dello spirito al livello di quello terreno:

Pensate anche quanto è degradante per un essere umano, creato a immagine di Dio, venerare un oggetto inanimato! (Genesi 1:27). Di alcuni che facevano proprio questo, il profeta Isaia scrisse: “Si inchinano davanti all’opera delle proprie mani, davanti a ciò che le proprie dita hanno fatto. E l’uomo terreno si inchina, e l’uomo si abbassa, e [tu, Geova Dio,] non li puoi proprio perdonare”. — Isaia 2:8, 9 (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2008, pp. 20–21).

Si tratta inoltre di un atto profondamente ingiusto verso Dio, perché non lo riconosce come fonte di ogni bene:

L’idolatria è anche un atto ingiusto. Chiedetevi: ‘Come mi sentirei se dopo aver fatto un regalo costoso a mio figlio lo vedessi andare a ringraziare un perfetto estraneo o addirittura un oggetto inanimato?’ Questo può aiutarvi a capire cosa prova il nostro Creatore e Datore di vita quando il merito e l’adorazione che spettano a lui vengono dati ad altri, fra cui idoli senza vita. — Rivelazione (Apocalisse) 4:11 (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2008, pp. 20–21).

Si tratta, per di più, di un’adorazione che nasconde le spire del Demonio:

La falsa adorazione è ancora più offensiva agli occhi di Dio se si considera che in realtà è un’adorazione resa ai demoni, i nemici di Dio. In Deuteronomio 32:17 si legge che, quando abbandonarono Geova per servire degli idoli, gli israeliti “sacrificavano ai demoni, non a Dio” (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2008, pp. 20–21).

In ogni caso, si tratta di pratiche da evitare perché non trovano riscontro alcuno nella tradizione della prima comunità cristiana, che non utilizzavano alcun ausilio materiale per il culto:

I primi seguaci di Gesù Cristo veneravano immagini? Se ne servivano come ausili per il culto? No. L’apostolo Giovanni scrisse: “Figlioletti, guardatevi dagli idoli”. (1 Giovanni 5:21) Un libro sulla storia della Chiesa dei primi secoli afferma: “Per i primi discepoli non ci sarà stato nulla di più odioso del culto delle immagini”. — *Early Church History to the Death of Constantine* (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2008, pp. 20–21).

Lo spirito può essere avvicinato solo dallo spirito, dimensione pura, priva di ogni contaminazione materiale:

Gesù disse: “I veri adoratori adoreranno il Padre con spirito e verità, poiché, veramente, il Padre cerca tali adoratori”. (Giovanni 4:23) Dio desidera che lo conosciamo come persona, che impariamo cosa gli fa piacere e cosa gli dispiace, le sue norme e ciò che si propone per noi. (Giovanni 17:3) È proprio per questo che ha fatto scrivere la Bibbia. (2 Timoteo 3:16) Inoltre, poiché Dio ‘non è lontano da ciascuno di noi’, possiamo pregarlo in qualunque momento, in ogni luogo e senza l’ausilio di immagini. — *Atti 17:27*. (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2008, p. 21).

Le Sale del Regno, conseguentemente a questa dottrina, sono semplici e libere da ogni icona:

“Quando sono entrata nella Sala del Regno dei Testimoni di Geova, non ho visto immagini sacre”, ha detto Sandra, citata all’inizio. “I Testimoni hanno usato la Bibbia per mostrarmi le qualità di Dio e ciò che egli richiede. Così ho imparato a pregare Dio in modo da essere ascoltata da lui. Ora posso dire di conoscere veramente il Creatore e di avere un’intima relazione con lui”. Sandra ha imparato che le verità della Bibbia sono davvero confortanti e rendono liberi. (Giovanni 8:32) Questo può rivelarsi vero anche per voi (Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 2008, p. 21).

CAPITOLO 7

Cattolicesimo

1. L'ascesi intramondana della religione cattolica

Il cattolicesimo, come ogni altra religione storica di così ampie dimensioni, accoglie certamente in sé tutte le sfumature della vita religiosa. Non mancano esempi di monachesimo, clausura, ascetismo, eremitismo e misticismo. Tuttavia, essa viene qui assunto come caso d'ascetismo intramondano. Appare, infatti, tipicamente cattolico l'impegno nel mondo secolare, sotto forma di missione ed apostolato intesi a trasfigurare la società ad immagine dell'ideale delineato nella dottrina. Come scritto nel Decreto *Ad Gentes*, per esempio, la Chiesa «durante il suo pellegrinaggio sulla terra è per sua natura missionaria»:

Inviata per mandato divino alle genti per essere «sacramento universale di salvezza» (1) la Chiesa, rispondendo a un tempo alle esigenze più profonde della sua cattolicità ed all'ordine specifico del suo fondatore (2), si sforza di portare l'annuncio del Vangelo a tutti gli uomini. Ed infatti gli stessi apostoli, sui quali la Chiesa fu fondata, seguendo l'esempio del Cristo, «predicarono la parola della verità e generarono le Chiese» (3). È pertanto compito dei loro successori perpetuare quest'opera, perché «la parola di Dio corra e sia glorificata» (2 *Ts* 3,1) ed il regno di Dio sia annunciato e stabilito su tutta quanta la terra¹.

¹ Vedi <http://www.vatican.va>, "Decreto sull'attività missionaria della Chiesa. Ad Gentes" www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_it.html (ultima consultazione: 17/11/2015).

2. Presentazione generale

2.1 Breve storia del cattolicesimo

La religione cattolica è una delle espressioni del cristianesimo, religione centrata sulla figura di Cristo, considerato Figlio di Dio, seconda Persona della Trinità divina, incarnatosi e fatto uomo. Sulla figura storica di Cristo, ossia Gesù di Nazareth, uomo nato all'incirca a 750 anni dalla fondazione di Roma, abbondano i contributi storiografici. Qui basti dire che i primi cristiani sono Giudei di Gerusalemme che «costituivano una setta apocalittica all'interno del giudaismo palestinesi e vivevano nell'imminente attesa della seconda venuta di Cristo, la *parusia*» (Eliade, 2006, p. 338) e l'asceta e predicatore Giovanni il Battista, capo di una setta millenaristica che riscuote grande consenso, è colui che battezza Gesù di Nazareth e vi riconosce il Messia tanto atteso.

Siamo nel Vicino Oriente dominato dall'Impero Romano e molti attendono un liberatore di Israele dagli invasori. Il Battista è messo a morte dai Romani proprio per soffocare lo spirito di rivolta che andava crescendo e la stessa fine toccherà a Gesù, su giudizio del prefetto della Giudea, Ponzio Pilato, che lo condanna sia per sedizione, essendosi proclamato "Re dei Giudei", sia per blasfemia, accusa mossa dai sacerdoti contro cui aveva predicato. La morte di Cristo, da cui i fedeli ritengono sia risorto per ritornare nei Cieli da dove era venuto, è considerata un sacrificio consapevolmente scelto al fine di redimere gli uomini dai loro peccati e suggellare una nuova alleanza con il Signore.

Nonostante i timori dei romani, Gesù non predicava una liberazione politica del popolo di Israele, ma una liberazione spirituale. Egli annuncia, infatti, il "Regno di Dio". Nei testi tramandati, questo Regno si trova collocato sia in un avvenire prossimo, sia nel momento attuale della predicazione di Cristo, anticipato da coloro che vivono, grazie a lui, nel presente atemporale della fede (Eliade, 2006, pp. 339–340). L'interpretazione dell'avvento del Regno di Dio che finisce per imporsi, scrive Eliade rimandando al Vangelo di Giovanni, è quella che lo considera già attuale: «perché la crocifissione e risurrezione di Gesù costituiscono in realtà il vero 'evento finale' (*eschaton*), e la

‘nuova vita’ è già accessibile ai cristiani». Tuttavia, questo evento non sarebbe affatto evidente a tutti. La Chiesa, infatti, è “Mistero” in cui «è presente e operante una realtà spirituale, divina, che si scorge unicamente con gli occhi della fede» (CCCC, 2005: 151)². Nel cristianesimo si manifesta, dunque, una forma di ierofania piuttosto particolare, perché «questa volta il sacro - il Regno di Dio - si è manifestato in una comunità umana storicamente ben circoscritta: la Chiesa» (*idem*, p. 360). Il catechismo della Chiesa cattolica scrive che il termine “Chiesa” «designa il popolo che Dio convoca e raduna da tutti i confini della terra, per costituire l’assemblea di quanti, per la fede e il Battesimo, diventano figli di Dio, membra di Cristo e tempio dello Spirito Santo» (CCCC, 2005: 147).

Il Regno di Dio è dunque la Chiesa cristiana, realtà storica e mondana in cui i cristiani manifestano un modello di vita santificata. Si capisce, allora, come sia opportuno, nella tipologia delle forme del sacro che si è proposta, collocare questa religione nel tipo religioso, ascetico intramondano. L’impegno nella storia e nel mondo al fine di permettere lo sviluppo di una vita e di una società santificata appare del tutto fondamentale nell’orientamento religioso della Chiesa (Eliade, 2006, p. 361), basti pensare che la Messa, il principale rito cattolico, si chiama così «perché la liturgia, nella quale si è compiuto il mistero della salvezza, si conclude con l’invio dei fedeli («missio») affinché compiano la volontà di Dio nella loro vita quotidiana» (CCC: 1332, 1992). Proprio questo era stato il mandato di Cristo, obbedendo al quale gli apostoli si spargono per il mondo annunciandone la parola. Così il cristianesimo, la comunità della Chiesa, inizia a diffondersi: «andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» (*Mt* 28,19).

Tra i primi apostoli merita una menzione Paolo, considerato il primo teologo cristiano. Discepolo non diretto di Cristo, a Paolo sarebbe apparso Cristo risorto sulla celebre via di Damasco, mentre andava in missione contro i cristiani stessi. Viene così

² Nel testo si fa riferimento al Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica abbreviandolo in “cccc”, mentre al Catechismo della Chiesa Cattolica si rimanda con l’abbreviazione “ccc”.

convertito al Vangelo, fonda chiese, predica in numerose città e, come molti altri, morirà martire a Roma, tra il 62 ed il 64 d.C. (Eliade, 2006, pp. 346–347).

La “Chiesa cattolica” si definisce tale solo a partire dall’Editto di Costantino del 313, che riconosce come lecito il culto cristiano entro i confini dell’Impero Romano. In particolare, dopo lo scisma causato dalla riforma protestante di Lutero nel XVI secolo, il termine “Chiesa cattolica” differenzia questa confessione da quelle protestanti ed ortodosse, rimandando alla comunità religiosa che riconosce l’autorità del vescovo di Roma (il Papa) inteso come vicario di Cristo in terra e successore di Pietro nel primato apostolico. La Chiesa si pone come interprete del messaggio autentico di Cristo e rivendica la potestà del suo insegnamento (“magistero”). La sua missione è di «annunziare e instaurare in mezzo a tutte le genti il Regno di Dio inaugurato da Gesù Cristo. Essa qui sulla terra costituisce il germe e l’inizio di questo Regno salvifico» (CCCC: 150, 2005). Essa amministra i sacramenti mediante i sacerdoti e si considera indefettibile, in altre parole, ritiene che perdurerà nella sua potestà fino al ritorno di Cristo sulla terra nel giorno del giudizio.

2.2 Organizzazione e diffusione

Nella Chiesa cattolica vige una distinzione fondamentale tra clero e laici: «nella Chiesa, per istituzione divina, vi sono i *ministri sacri* che hanno ricevuto il Sacramento dell’Ordine e formano la gerarchia della Chiesa. Gli altri sono chiamati *laici*» (CCCC: 178, Benedetto XVI, 2005). Il clero è a sua volta internamente organizzato in modo gerarchico. La gerarchia ecclesiastica è ritenuta istituita da «Cristo (...) con la missione di pascere il popolo di Dio nel suo nome, e per questo le ha dato autorità» (CCCC: 179, 2005). A capo della Chiesa si trova il Papa, la cui autorità deriva direttamente da Cristo, poi seguono vescovi, scelti direttamente dal Papa, i sacerdoti ed i diaconi. Il Papa è ritenuto infallibile, così come sancito dal Concilio Vaticano I (1870) e dal Concilio vaticano II (1962-65). Egli «è il perpetuo e visibile principio e fondamento dell’unità della Chiesa. È il vicario di Cristo, capo del collegio dei Vescovi e pastore di tutta la Chiesa, sulla quale ha, per divina istituzione, potestà piena, suprema, immediata e

universale» (CCCC: 182, 2005). Il Papa regge l'intera Chiesa, coadiuvato da un collegio cardinalizio, sorta di Senato composto di cardinali scelti dal Pontefice tra i vescovi. Il territorio della Chiesa è suddiviso in diocesi che sono rette da questi ultimi, ed il territorio di ogni diocesi è a sua volta suddiviso in parrocchie, gestite da sacerdoti che possono essere aiutati da vicari.

La religione cattolica è una delle più diffuse al mondo e la religione maggioritaria nella Repubblica Italiana, che condivide la penisola con lo Stato del Vaticano. Dati dell'*Annuario Statisticum* della Santa Sede³, riferiti all'anno 2013, rilevano una presenza di battezzati cattolici pari al 17,7% della popolazione mondiale, ovvero 1.254 milioni di individui, mentre «le forze di apostolato, costituite da Vescovi, sacerdoti, diaconi permanenti, religiosi non sacerdoti, religiose professe, membri di istituti secolari, missionari laici e catechisti, ammontavano a fine 2013 a 4.762.458 con una variazione positiva di poco meno di 300.000 unità rispetto alla stessa data del 2005». Una recente indagine campionaria svolta da DOXA⁴ sul territorio italiano rileva che il 75% della popolazione si dichiara cattolica, di cui il 62% praticante.

3. Visione del mondo

La visione del mondo della Chiesa Cattolica è ancorata al testo sacro della Bibbia, Antico e Nuovo Testamento, ed alla teologia sviluppata nei suoi due millenni di storia. Per quanto d'interesse nella presente ricerca, si può descrivere ricorrendo al suo Catechismo ed alla sua Dottrina Sociale.

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* è presentato l'11 ottobre del 1992, a trent'anni dall'avvio del Concilio Vaticano II (1962-1965), da Papa Giovanni Paolo II. La finalità

³ L'Annuario Pontificio 2015 e l'Annuario Statisticum Ecclesiae 2013 (16 aprile 2015), press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2015/04/16/0277/00616.html (ultima consultazione: 27/06/2015).

⁴ DOXA, Religiosità ed ateismo in Italia nel 2014. Indagine svolta su un campione rappresentativo nazionale di 2.016 individui di 15 anni e oltre. www.doxa.it/news/religiosita-e-ateismo-in-italia-nel-2014/ (ultima consultazione: 27/06/2015).

dell'opera è «porsi come esposizione completa e integra della dottrina cattolica, che consente a tutti di conoscere ciò che la Chiesa stessa professa, celebra, vive, prega nella sua vita quotidiana». Nel 2005, Papa Benedetto XVI presenta un sintetico *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, progetto voluto da Giovanni Paolo II ed a lui affidato quand'era ancora il Cardinale Joseph Ratzinger, Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede (CCCC: Motu Proprio, 2005). A quest'ultimo ed al più completo Catechismo della Chiesa Cattolica si farà riferimento, unitamente al *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa* (abbreviato in "CDS").

Il Compendio del Catechismo si articola, come il Catechismo stesso, in quattro parti: la prima è dedicata alla *lex credendi*, ossia alla fede professata dalla Chiesa Cattolica; la seconda, alla *lex celebrandi*, ossia alla struttura della vita sacramentale; la terza, alla *lex vivendi*, ossia al modo in cui i battezzati devono manifestare, nella loro vita e nelle loro scelte etiche, la fedeltà alla fede; la quarta, alla *lex orandi*, ossia alla preghiera (CCCC: introduzione, 2005).

In estrema sintesi, secondo la religione cattolica, l'universo e l'uomo sono stati creati da Dio. Avendo i primi uomini osato disobbedirgli, attingendo, su istigazione di Satana, al frutto proibito dell'Albero del Bene e del Male nel Paradiso terrestre che era stato inizialmente destinato loro, non solo essi sono stati scacciati da quel regno di beatitudine, ma tutti gli uomini sono ora portatori, fin dalla nascita, di un "peccato originale" che deve essere perdonato affinché possano aspirare a tornare, dopo la morte, nel Regno di Dio, il Paradiso. La debolezza della natura umana, tuttavia, incline al peccato, ha portato Dio ad incarnarsi in un uomo, Gesù, ed a morire crocifisso per stabilire con essi una nuova alleanza ed indicare la via da seguire. Il credo cattolico è efficacemente espresso nel *Credo Niceno-Costantinopolitano*:

Credo in un solo Dio, Padre onnipotente, Creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili. Credo in un solo Signore, Gesù Cristo, unigenito Figlio di Dio, nato dal Padre prima di tutti i secoli: Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero, generato, non creato, della stessa sostanza del Padre; per mezzo di lui tutte le cose sono state create. Per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo, e per opera dello Spirito Santo si

è incarnato nel seno della Vergine Maria e si è fatto uomo. Fu crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato, morì e fu sepolto. Il terzo giorno è risuscitato, secondo le Scritture, è salito al cielo, siede alla destra del Padre. E di nuovo verrà, nella gloria, per giudicare i vivi e i morti, e il suo regno non avrà fine. Credo nello Spirito Santo, che è Signore e dà la vita, e procede dal Padre e dal Figlio. Con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato, e ha parlato per mezzo dei profeti. Credo la Chiesa, una santa cattolica e apostolica. Professo un solo Battesimo per il perdono dei peccati. Aspetto la risurrezione dei morti e la vita del mondo che verrà. Amen.

Il cattolicesimo è una religione monoteista che crede in un unico Dio, onnipotente e creatore dell'universo e dell'uomo. Si tratta, tuttavia, di un Dio trinitario che si esprime nelle forme del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, pur rimanendo unico ed identico a se stesso:

La Chiesa esprime la sua fede trinitaria confessando un solo Dio in tre Persone: Padre e Figlio e Spirito Santo. Le tre Persone divine sono un solo Dio perché ciascuna di esse è identica alla pienezza dell'unica e indivisibile natura divina. Esse sono realmente distinte tra loro, per le relazioni che le mettono in riferimento le une alle altre: il Padre genera il Figlio, il Figlio è generato dal Padre, lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio (CCCC: 48, 2005).

Si tratta di un mistero centrale della fede cristiana, inaccessibile alla sola ragione (CCCC: 44-45, 2005). Cristo, il Salvatore venuto sulla terra per redimere gli uomini, è il Figlio di Dio, identico dunque a Dio pur essendone distinto. Altri importanti attributi di Dio sono la Verità, l'Amore e l'onnipotenza (CCCC: 41-42 e 50, 2005). Dio è il creatore di ogni cosa. In particolare, «il mondo è stato creato per la gloria di Dio, che ha voluto manifestare e comunicare la sua bontà, verità e bellezza», ed il fine ultimo della creazione «è che Dio, in Cristo, possa essere «tutto in tutti» (1 Cor 15,28), per la sua gloria e per la nostra felicità» (CCCC: 53, 2005). Tutte le cose create derivano dunque da un unico creatore ed «esiste tra le creature un'interdipendenza e una gerarchia, volute da Dio. Nello stesso tempo, esiste un'unità e solidarietà fra le creature, poiché

tutte hanno il medesimo Creatore». Poiché la natura delle cose ed i loro rapporti seguono le leggi divine, «rispettare le leggi iscritte nella creazione e i rapporti derivanti dalla natura delle cose, è (...) un principio di saggezza e un fondamento della morale» (CCCC: 64, 2005).

L'uomo «è il vertice della creazione visibile, in quanto è creato a immagine e somiglianza di Dio» (CCCC: 63, 2005). La posizione umana nel creato, in rapporto a Dio, è ben precisa, perché «è stato creato per conoscere, servire e amare Dio». Infine, l'uomo è destinato ad «essere elevato alla vita con Dio in cielo» (CCCC: 67, 2005).

Rispetto agli eventi che hanno segnato la storia dell'uomo secondo la narrazione cristiana, va detto che Dio, in principio, ha creato l'uomo permettendogli di partecipare alla propria santità (CCCC: 72, 2005), ma il peccato originale, commesso sotto l'influenza del demonio, ne ha determinato la “caduta” al mondo attuale, in cui egli, pur senza essere del tutto perduto, è pervaso dai difetti e dal vizio: «In conseguenza del peccato originale la natura umana, senza essere interamente corrotta, è ferita nelle sue forze naturali, è sottoposta all'ignoranza, alla sofferenza, al potere della morte, ed è incline al peccato. Tale inclinazione è chiamata *concupiscenza*» (CCCC: 77, 2005).

Dopo il peccato originale, il mondo viene profanato ed il male dilaga. Tuttavia, Dio manda il suo Figlio, Gesù (che significa “Dio salva”, CCCC: 81, 2005), per riconciliare gli uomini con lui (CCCC: 85, 2005) e salvare dal peccato chiunque abbia fede. Gesù è detto il Cristo, che significa “unto”, «perché è consacrato da Dio, unto dello Spirito Santo per la missione redentrice. È il Messia atteso da Israele, mandato nel mondo dal Padre» (CCCC: 82, 2005). Gesù morirà sulla croce per redimere i peccati ogni uomo: «La sua sofferenza e la sua morte manifestano come la sua umanità sia lo strumento libero e perfetto dell'Amore divino che vuole la salvezza di tutti gli uomini» (CCCC: 119, 2005). Il suo sacrificio volontario è necessario per suggellare la “Nuova Alleanza” con Dio e, come scrive Eliade, «ciò implica la convinzione che una nuova vita religiosa scaturisce soltanto attraverso la morte sacrificale, concezione questa, com'è noto, arcaica e universalmente diffusa» (Eliade, 2006, p. 432). Prima del suo sacrificio, Gesù celebra l'ultima cena in compagnia dei discepoli con pane e vino. Da ciò deriva il rito

della messa, centrale nella pratica cristiana, quale ripetizione dell'ultima cena intesa come comunione mistica con il corpo di Cristo.

I fedeli ritengono che, dopo la morte, Gesù sia risorto. La Risurrezione di Cristo rappresenta il culmine dell'Incarnazione: conferma la divinità di Cristo e di ciò che ha fatto ed insegnato (CCCC: 161, 2005). La Risurrezione è assunta come prova che ciascuno è destinato a ritornare nel regno dei cieli, credenza del tutto fondamentale nella religione cattolica (Eliade, 2006, p. 338). Altra credenza fondamentale è quella relativa all'incarnazione di Dio (CCCC: 86, 2005), nel senso che Gesù, pur essendo Dio, è veramente uomo: «simile in tutto a noi, fuorché nel peccato» (Eb 4,15)» (CCCC: 89, 2005). Gesù è chiamato anche con il titolo onorifico di Signore, normalmente attribuito solo a Dio Padre, in quanto:

Gesù lo attribuisce a se stesso e rivela la sua sovranità divina mediante il suo potere sulla natura, sui demoni, sul peccato e sulla morte, soprattutto con la sua Risurrezione. Le prime confessioni cristiane proclamano che la potenza, l'onore e la gloria dovuti a Dio Padre sono propri anche di Gesù: Dio «gli ha dato il Nome che è al di sopra di ogni altro nome» (Fil 2,9) (CCCC: 84, 2005).

Da ciò deriva la devozione che gli spetta: «egli è il Signore del mondo e della storia, il solo cui l'uomo debba sottomettere interamente la propria libertà personale» (CCCC: 84, 2005).

Rispetto al percorso di salvezza dell'uomo, questi deve comportarsi sulla terra nel modo prescritto per far ritorno a Dio, oppure sarà condannato per l'eternità. Seguire la legge di Dio è possibile, secondo la Chiesa cattolica, perché esiste una legge morale universale che «prescrive all'uomo le vie, le norme di condotta che conducono alla beatitudine promessa e vietano le strade che allontanano da Dio» (CCCC: 415, 2005). Dio stesso ha inscritto «la legge naturale (...) nel cuore di ogni uomo». Seguendo tale legge è così possibile «discernere, per mezzo della ragione, il bene e il male. Essa è universale e immutabile e pone la base dei doveri e dei diritti fondamentali della persona, nonché della comunità umana e della stessa legge civile» (CCCC: 415, 2005). Pur essendo tale

legge inscritta in tutti gli uomini, non tutti la percepiscono con uguale chiarezza, a causa del peccato (CCCC: 417, 2005), così, nella sua libertà, l'uomo può anche scegliere il male. La scelta del male, chiaramente, «è un abuso della libertà, che conduce alla schiavitù del peccato» (CCCC: 363, 2005). La vera libertà consiste nel fare il bene e appare coincidere con la liberazione morale, più che con una proprietà connaturata all'uomo: «quanto più si fa il bene, tanto più si diventa liberi. La libertà raggiunge la propria perfezione quando è ordinata a Dio, sommo Bene e nostra Beatitudine» (*ibidem*).

Da prospettiva cattolica, la natura dell'uomo è duale: corporea e spirituale ad un tempo. L'anima è eterna e creata da Dio (CCCC: 70, 2005), mentre al contrario il corpo è mortale. In linea di principio, non esiste contrapposizione tra corpo e spirito, in quanto l'anima infonde vita al corpo e, permeando tale corpo materiale, lo fa diventare un corpo umano vivente che «partecipa alla dignità di immagine di Dio» (CCCC: 69, 2005). Anche se il corpo muore, al momento della resurrezione finale, che avverrà dopo il ritorno di Gesù sulla terra per il giudizio finale, l'anima si riunirà nuovamente al corpo (CCCC: 70 e 203, 2005) partecipando alla retribuzione, sia positiva che negativa, che le spetta in base a quanto compiuto in vita. Prima di questo evento, alla morte del corpo l'anima sarà ricevuta da Dio per il suo giudizio. Si tratta del "giudizio particolare" «che ciascuno, fin dalla sua morte, riceve da Dio nella sua anima immortale, in rapporto alla sua fede e alle sue opere. Tale retribuzione consiste nell'accesso alla beatitudine del cielo, immediatamente o dopo un'adeguata purificazione, oppure alla dannazione eterna nell'inferno» (CCCC: 208, 2005).

L'uomo puro che ha seguito i precetti di Cristo sarà, dunque, assunto in cielo, dove per "cielo" «s'intende lo stato di felicità suprema e definitiva. Quelli che muoiono nella grazia di Dio (...) sono riuniti attorno a Gesù e a Maria, agli Angeli e ai Santi. Formano così la Chiesa del cielo, dove essi vedono Dio "a faccia a faccia" (1 Cor 13,12), vivono in comunione d'amore con la Santissima Trinità e intercedono per noi» (CCCC: 209, 2005). L'inferno, per converso, è la dannazione che spetta a chi rifiuta la comunione

con Dio, in cui si trova la vera felicità, e coincide con l'eterna separazione da Lui (CCCC: 212-13, 2005).

4. Sacro

In senso generale, il *sommmum bonum* per i cattolici è chiaramente rappresentato da Dio. Dio è all'origine della creazione e dell'ordine del cosmo, e coloro che seguono la condotta appropriata in vita, una volta assunti in cielo dopo la morte, possono ambire al contatto con Lui, un contatto che genera beatitudine eterna:

È la visione di Dio nella vita eterna, in cui noi saremo pienamente «partecipi della natura divina» (2 Pt 1,4), della gloria di Cristo e del godimento della vita trinitaria. La beatitudine oltrepassa le capacità umane: è un dono soprannaturale e gratuito di Dio, come la grazia che ad essa conduce. La beatitudine promessa ci pone di fronte a scelte morali decisive riguardo ai beni terreni, stimolandoci ad amare Dio al di sopra di tutto (CCCC: 362, 2005).

La beatitudine eterna appare come una fusione mistica con la natura divina e rappresenta la “promessa” fatta a coloro che rispettano la volontà di Dio. La natura divina è dunque valore sacro per eccellenza ed essere «partecipi della natura divina» è l'ideale antropologico del fedele (CCCC: 361, 2005). Il disvalore sacro, chiaramente, corrisponde all'esclusione dalla vicinanza beatifica a Dio.

Il modello antropologico esemplare per l'uomo, che già nella sua vera natura è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio, è Cristo, «modello di santità» (CCCC: 85, 2005). L'uomo deve seguire il suo esempio, deve «riprodurre l'immagine del Figlio di Dio fatto uomo, che è la perfetta “immagine del Dio invisibile” (Col 1,15)» (CCCC: 67, 2005), infatti «è il *ricordo di Gesù* a costituire il modello per tutti i cristiani» (Eliade, 2006, p. 338). Dal momento che il vicario di Gesù in terra è il Papa, anch'egli rappresenta un modello esemplare per il comportamento del fedele. Allo stesso modo, in

grado minore sia pure importante, tutti i membri del clero sono modelli per il fedele e guida delle loro anime. Di converso, l'antimodello è rappresentato dal Diavolo, angelo caduto che ha rinnegato e sfidato Dio.

La Chiesa cattolica ha una chiara visione della società ed i cattolici sono chiamati a diffondere in essa il messaggio cristiano. Come scrive il Card. Martino nella presentazione del *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*: «la lettura di queste pagine è proposta anzitutto per sostenere e spronare l'azione dei cristiani in campo sociale, specialmente dei fedeli laici, dei quali questo ambito è proprio; tutta la loro vita deve qualificarsi come una feconda opera evangelizzatrice», ed ancora:

Trasformare la realtà sociale con la forza del Vangelo, testimoniata da donne e uomini fedeli a Gesù Cristo, è sempre stata una sfida e lo è ancora, all'inizio del terzo millennio dell'era cristiana. L'annuncio di Gesù Cristo, «buona novella» di salvezza, d'amore, di giustizia e di pace, non trova facilmente accoglienza nel mondo di oggi, ancora devastato da guerre, miseria e ingiustizie; proprio per questo l'uomo del nostro tempo ha più che mai bisogno del Vangelo: della fede che salva, della speranza che illumina, della carità che ama (CDS, Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, 2004, "Presentazione").

La Legge "superiore a tutte le leggi" è la legge morale naturale, l'unica che «è universale e immutabile e pone la base dei doveri e dei diritti fondamentali della persona, nonché della comunità umana e della stessa legge civile» (CCCC: 415, 2005). In linea generale, la società umana ed anche l'organizzazione dello Stato dovrebbero avere come loro modello ideale la Chiesa, comunità pervasa dallo Spirito Santo, ed essere dunque ordinate secondo i principi etici della Chiesa stessa che, in quanto voluti da Dio stesso, dovrebbero fungere da principi sacri di ogni altra legge. Ciò è tanto vero che nel suo catechismo la Chiesa cattolica scrive che «le leggi ingiuste e le misure contrarie all'ordine morale non sono obbligatorie per le coscienze» (CCCC: 406, 2005). Analogamente, nel *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, si scrive che «l'esercizio della libertà implica il riferimento ad una legge morale naturale, di carattere universale, che precede e accomuna tutti i diritti e i doveri» (CDS: 140, 2004). In definitiva, l'ordine sacro, dal

punto di vista sociale, è rappresentato dalla Chiesa stessa intesa come organizzazione congruente con l'ordinamento etico, divinamente voluto, del mondo e della persona umana. Per contrasto, la distopia sociale corrisponde ad un mondo che viola l'ordine divino.

5. Pratiche rituali

5.1 Precetti, legge antica ed evangelica, virtù

La Chiesa cattolica stabilisce cinque precetti elementari, che rappresentano l'impegno minimo richiesto ai fedeli. Essi sono:

1) partecipare alla Messa la domenica e le altre feste comandate e rimanere liberi da lavori e da attività che potrebbero impedire la santificazione di tali giorni; 2) confessare i propri peccati, ricevendo il Sacramento della Riconciliazione almeno una volta all'anno; 3) accostarsi al Sacramento dell'Eucaristia almeno a Pasqua; 4) astenersi dal mangiare carne e osservare il digiuno nei giorni stabiliti dalla Chiesa; 5) sovvenire alle necessità materiali della Chiesa, ciascuno secondo le proprie possibilità (CCCC: 432, 2005).

Oltre ai cinque precetti valgono i dieci comandamenti biblici, ossia la *Legge Antica* (CCCC: 418, 2005). Tuttavia essa è considerata ancora imperfetta dalla Chiesa (CCCC: 419, 2005) e sarebbe completata solo dalla *Nuova Legge* o *Legge Evangelica*:

(...) proclamata e realizzata da Cristo, è la pienezza e il compimento della Legge divina, naturale e rivelata. Essa è riassunta nel comandamento di amare Dio e il prossimo, e di amarci come Cristo ci ha amato; è anche una realtà interiore all'uomo: la grazia dello Spirito Santo che rende possibile un tale amore. È «la legge della libertà» (Gc 1,25), perché porta ad agire spontaneamente sotto l'impulso della carità (CCCC: 420, 2005).

Le virtù sono definite come «una disposizione abituale e ferma a fare il bene. “Il fine di una vita virtuosa consiste nel divenire simile a Dio” (san Gregorio di Nissa)» (CCCC:

377, 2005). Le virtù si distinguono in virtù umane e teologali. Le virtù umane sono «perfezioni abituali e stabili dell'intelligenza e della volontà, che regolano i nostri atti, ordinano le nostre passioni e indirizzano la nostra condotta in conformità alla ragione e alla fede» (CCCC: 378, 2005). Le virtù umane fondamentali sono dette *cardinali* in quanto costituiscono i cardini di una vita virtuosa e sono: prudenza, giustizia, forza e temperanza. Le virtù teologali, invece:

(...) sono le virtù che hanno come origine, motivo e oggetto immediato Dio stesso. Infuse nell'uomo con la grazia santificante, esse rendono capaci di vivere in relazione con la Trinità e fondano e animano l'agire morale del cristiano, vivificando le virtù umane. Sono il pegno della presenza e dell'azione dello Spirito Santo nelle facoltà dell'essere umano (CCCC: 384, 2005).

Le virtù teologali sono fede, speranza e carità. La fede è chiaramente centrale, in quanto «con la fede l'uomo si abbandona a Dio liberamente. Perciò, colui che crede, cerca di conoscere e fare la volontà di Dio» (CCCC: 386, 2005). La speranza è connessa all'attesa della beatitudine eterna così come promessa, mentre la carità, altrettanto importante, è la virtù «per la quale amiamo Dio al di sopra di tutto e il nostro prossimo come noi stessi per amore di Dio. Gesù fa di essa il comandamento nuovo, la pienezza della Legge» (CCCC: 388, 2005).

Nonostante sia fondamentale seguire tali precetti, Leggi e virtù per poter accedere al Regno dei Cieli, ciò resta tuttavia insufficiente. Infatti, è solo la grazia di Dio che permette la salvezza:

Il merito è ciò che dà diritto alla ricompensa per un'azione buona. Nei confronti di Dio, l'uomo, di per sé, non può meritare nulla, avendo tutto da lui gratuitamente ricevuto. Tuttavia, Dio gli dona la possibilità di acquistare meriti per l'unione alla carità di Cristo, sorgente dei nostri meriti davanti a Dio. I meriti delle opere buone devono perciò essere attribuiti anzitutto alla grazia di Dio e poi alla libera volontà dell'uomo (CCCC: 426, 2005).

Alla vita secondo la volontà di Dio si contrappone la vita nel peccato, definito da sant'Agostino come «una parola, un atto o un desiderio contrari alla Legge eterna». Il peccato è «un'offesa a Dio, nella disobbedienza al suo amore. Esso ferisce la natura dell'uomo e attenta alla solidarietà umana» (CCCC: 392, 2005). Si differenzia in peccato veniale, più lieve, e mortale, di estrema gravità:

Si commette il peccato mortale quando ci sono nel contempo materia grave, piena consapevolezza e deliberato consenso. Questo peccato distrugge in noi la carità, ci priva della grazia santificante, ci conduce alla morte eterna dell'inferno se non ci si pente. Viene perdonato in via ordinaria mediante i Sacramenti del Battesimo e della Penitenza o Riconciliazione (CCCC: 395, 2005).

Come si vede, nemmeno il peccato mortale può allontanare da Dio, a patto che ci siano pentimento sincero, penitenza e l'assoluzione impartita da un ministro di culto.

5.2 Rituali

I rituali della Chiesa cattolica sono molti e coprono l'intero ciclo di vita del fedele. Si distinguono in sette sacramenti:

Sacramenti dell'iniziazione cristiana (Battesimo, Confermazione e Eucaristia); Sacramenti della guarigione (Penitenza e Unzione degli infermi); Sacramenti al servizio della comunione e della missione (Ordine e Matrimonio). Essi toccano i momenti importanti della vita cristiana. Tutti i Sacramenti sono ordinati all'Eucaristia «come al loro specifico fine» (san Tommaso d'Aquino) (CCCC: 250, 2005).

Come emerge dalle parole sopra citate di san Tommaso d'Aquino, l'Eucaristia è considerato il sacramento principale. Ma certamente anche il battesimo, tra gli altri, ha grande importanza, in quanto libera dall'influenza del Maligno coloro che necessariamente nascono vittime del peccato originale e permette l'ingresso nella comunità cristiana. Oltre ai sette sacramenti, la Chiesa annovera altri riti, detti sacramentali, ovvero «segni sacri istituiti dalla Chiesa, per mezzo dei quali vengono santificate alcune

circostanze della vita. Essi comportano una preghiera accompagnata dal segno della croce e da altri segni» (CCCC: 351, 2005).

L'Eucaristia è «il sacrificio stesso del Corpo e del Sangue del Signore Gesù, che egli istituì per perpetuare nei secoli, fino al suo ritorno, il sacrificio della Croce, affidando così alla sua Chiesa il memoriale della sua Morte e Risurrezione» (CCCC: 271, 2005). In questo rito si commemora il suo sacrificio, così come egli lo ha anticipato al momento dell'ultima cena, tra i suoi apostoli:

Dopo aver radunato i suoi Apostoli nel Cenacolo, Gesù prese nelle sue mani il pane, lo spezzò e lo diede loro dicendo: «Prendete e mangiatene tutti: questo è il mio corpo offerto per voi». Poi prese nelle sue mani il calice del vino e disse loro: «Prendete e bevetene tutti: questo è il calice del mio sangue per la nuova ed eterna alleanza, versato per voi e per tutti in remissione dei peccati. Fate questo in memoria di me» (CCCC: 273, 2005).

L'Eucaristia rappresenta e coincide con il sacrificio della Croce di Cristo: «sono un *unico sacrificio*. Identici sono la vittima e l'offerente, diverso è soltanto il modo di offrirsi: cruento sulla Croce, incruento nell'Eucaristia» (CCCC: 280, 2005). La liturgia è celebrata da un sacerdote e si svolge in due momenti: «la liturgia della Parola, che comprende la proclamazione e l'ascolto della Parola di Dio; la liturgia eucaristica, che comprende la presentazione del pane e del vino, la preghiera o anafora, che contiene le parole della consacrazione, e la comunione» (CCCC: 277, 2005). Il pane e il vino, tramite il fenomeno soprannaturale della transustanziazione, diventano *veramente* il corpo ed il sangue di Cristo. Si capisce dunque che, in quanto ripete l'evento fondamentale della fede cristiana, l'Eucaristia:

È fonte e culmine di tutta la vita cristiana. Nell'Eucaristia toccano il loro vertice l'azione santificante di Dio verso di noi e il nostro culto verso di lui. Essa racchiude tutto il bene spirituale della Chiesa: lo stesso Cristo, nostra Pasqua. La comunione della vita divina e l'unità del Popolo di Dio sono espresse e prodotte dall'Eucaristia. Mediante la celebrazione eucaristica ci uniamo già alla liturgia del Cielo e anticipiamo la vita eterna (CCCC: 274, 2005).

Giacché il Figlio di Dio è Dio egli stesso, e le sacre specie eucaristiche sono il corpo ed il sangue di Cristo, per quanto riguarda la cultura materiale sacra della Chiesa cattolica si può concentrare la propria attenzione soprattutto su questo sacramento.

6. Cultura materiale

La cultura materiale sacra della Chiesa cattolica è molto ricca, ma conviene concentrarsi su ciò che più di ogni altra cosa materiale incentra in sé il sacro: le specie eucaristiche del pane e del vino. In particolare è l'ostia consacrata, elemento di comunione anche per i fedeli che partecipano alla messa, ad essere di maggiore interesse.

6.1 L'Eucaristia

L'Eucaristia è il sacramento principale della Chiesa cattolica. Consiste nel ricevere il corpo di Cristo inghiottendolo sotto forma, usualmente, di una particola di pane az-zimo. La rilevanza di questo sacramento, e quindi della forma materiale sacra della particola eucaristica e del vino, è esplicitata chiaramente dal Catechismo, giacché si trova scritto che in essa è «racchiuso tutto il bene spirituale della Chiesa»:

L'Eucaristia è «fonte e culmine di tutta la vita cristiana. Tutti i sacramenti, come pure tutti i ministeri ecclesiastici e le opere di apostolato, sono strettamente uniti alla sacra Eucaristia e ad essa sono ordinati. Infatti, nella santissima Eucaristia è racchiuso tutto il bene spirituale della Chiesa, cioè lo stesso Cristo, nostra Pasqua (CCC: 1324, 1992).

Cristo, nella vita della Chiesa, non è presente solo nelle specie eucaristiche del pane e del vino. È anche presente «nella sua parola, nella preghiera della Chiesa», poiché egli dice che «“dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro” (Mt18,20), nei poveri, nei malati, nei prigionieri, nei sacramenti di cui egli è l'autore, nel sacrificio della Messa e nella persona del ministro», tuttavia, «soprattutto [è presente] sotto le specie eucaristiche» (CCC: 1373, 1992).

Anche se la pienezza della comunione si dà grazie all'assunzione del pane e del vino, il pane, tra le due specie, ha assunto il ruolo principale nel rito latino: «In virtù della presenza sacramentale di Cristo sotto ciascuna specie, la Comunione con la sola specie del pane permette di ricevere tutto il frutto di grazia dell'Eucaristia. Per motivi pastorali questo modo di fare la Comunione si è legittimamente stabilito come il più abituale nel rito latino» (CCC: 1390, 1992). Nei riti orientali, invece, la comunione riguarda abitualmente sia il pane sia il vino.

La rotonda particola di pane azzimo, grazie alla consacrazione del sacerdote, subisce una "transustanziazione", ovvero si diventa veramente il corpo di Cristo, pur mantenendo le forme sensibili della particola di pane azzimo. È il Concilio di Trento (1545-1563) a ribadire con fermezza la reale trasformazione del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo, per riaffermarla contro l'eresia protestante che considerava l'Eucaristia solo un memoriale simbolico del sacrificio del Salvatore:

Il Concilio di Trento riassume la fede cattolica dichiarando: «Poiché il Cristo, nostro Redentore, ha detto che ciò che offriva sotto la specie del pane era veramente il suo Corpo, nella Chiesa di Dio vi fu sempre la convinzione, e questo santo Concilio lo dichiara ora di nuovo, che con la consacrazione del pane e del vino si opera la conversione di tutta la sostanza del pane nella sostanza del Corpo del Cristo, nostro Signore, e di tutta la sostanza del vino nella sostanza del suo Sangue. Questa conversione, quindi, in modo conveniente e appropriato è chiamata dalla santa Chiesa cattolica *transustanziazione*» (CCC: 1376, 1992).

La credenza nella transustanziazione è dunque legittimata da un'interpretazione letterale del brano evangelico dell'ultima cena: «Questo è il mio Corpo che è dato per voi; fate questo in memoria di me». Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese il calice dicendo: «Questo calice è la Nuova Alleanza nel mio Sangue, che viene versato per voi» (Lc 22,7-20)» (CCC: 1339, 1992).

Il fatto che la particola, nella sua sostanza, diventi il corpo di Cristo, comporta che ogni suo frammento contiene il Cristo tutto intero. Da ciò deriva anche la protesta

contro la comunione in mano mossa da alcuni gruppi di fedeli molto ligi alla dottrina. Se inizialmente la particola era appoggiata sulla lingua del fedele dal sacerdote, infatti, con la riforma del rito è diventato possibile, per il fedele, riceverla in mano e quindi inghiottirla mettendola in bocca da sé. Ma gli oppositori di questa riforma sostengono che così si rischia di incorrere nella disattenzione del fedele oppure anche in incontrollabili fenomeni di natura fisica che portano al distacco di minuscole briciole di particola, ossia di Cristo stesso, che resterebbero sulle mani del fedele o cadrebbero a terra, portando ad una grave profanazione. La stessa logica viene comunque seguita dal sacerdote, che tiene un piattino sotto le particole mentre le porge sulla lingua o sui palmi delle mani dei fedeli. Come mi spiega un testimone, sacerdote di una parrocchia cattolica, i frammenti che si distaccano e rimangono sul piattino vengono sciolti in un bicchiere d'acqua, che il sacerdote poi beve. Analogamente, se una particola consacrata andasse a male o fosse per qualche motivo inservibile, è fatta prima sciogliere nell'acqua per poi buttare via quest'ultima. A quel punto, il corpo di Cristo si sarebbe "dissolto" e pertanto non ci sarebbe più alcuna profanazione. Difatti «la presenza eucaristica di Cristo ha inizio al momento della consacrazione e continua finché sussistono le specie eucaristiche» (CCC: 1377, 1992), ma non dopo che queste si sono dissolte.

L'Eucaristia, detta anche "comunione", ha un profondo significato comunitario: «la comunione della vita divina e l'unità del popolo di Dio, su cui si fonda la Chiesa, sono adeguatamente espresse e mirabilmente prodotte dall'Eucaristia». L'Eucaristia quindi esprime e produce la comunione del popolo di Dio con la vita divina: «tutti coloro che mangiano dell'unico pane spezzato, Cristo, entrano in comunione con lui e formano in lui un solo corpo» (CCC: 1329, 1992). L'aspetto comunitario è fondamentale per la vita della Chiesa, poiché la Chiesa stessa non è altro che il corpo mistico di Cristo nella sua forma di comunità umana. Coerentemente, la particola può essere consacrata solo alla presenza della comunità riunita. In alcuni casi, mi spiega un sacerdote con cui ho modo di parlare, è possibile consacrare il pane ed il vino anche in solitudine. Si tratta di casi eccezionali, come per esempio quello in cui un sacerdote sia recluso in prigione. Tuttavia, anche in questo caso, al momento della consacrazione il pensiero

del sacerdote si deve rivolgere alla comunità. L'interpretazione di Durkheim, che fa coincidere il sacro con l'energia della società umana riunita, appare qui particolarmente calzante (Durkheim, 2005).

Oltre a quello di unire i fedeli nel corpo mistico della Chiesa, altri effetti dell'Eucaristia sono quello di accrescere l'unione a Cristo, separare dal peccato, fortificare la carità, preservare dai peccati futuri, ed impegnare nei confronti dei poveri (CCC: 1391-1397, 1992). Il pane ed il vino, che si transustanziano nel corpo e nel sangue di Gesù Cristo, hanno anche un valore simbolico inscritto nel mito:

1334. Nell'Antica Alleanza il pane e il vino sono offerti in sacrificio tra le primizie della terra, in segno di riconoscenza al Creatore. Ma ricevono anche un nuovo significato nel contesto dell'Esodo: i pani azzimi, che Israele mangia ogni anno a Pasqua, commemorano la fretta della partenza liberatrice dall'Egitto; il ricordo della manna del deserto richiamerà sempre a Israele che egli vive del pane della Parola di Dio. Il pane quotidiano, infine, è il frutto della Terra promessa, pegno della fedeltà di Dio alle sue promesse. Il «calice della benedizione» (*1 Cor* 10,16), al termine della cena pasquale degli Ebrei, aggiunge alla gioia festiva del vino una dimensione escatologica, quella dell'attesa messianica della restaurazione di Gerusalemme. Gesù ha istituito la sua Eucaristia conferendo un significato nuovo e definitivo alla benedizione del pane e del calice.

1335. I miracoli della moltiplicazione dei pani, allorché il Signore pronunciò la benedizione, spezzò i pani e li distribuì per mezzo dei suoi discepoli per sfamare la folla, prefigurano la sovrabbondanza di questo unico pane che è la sua Eucaristia. Il segno dell'acqua trasformata in vino a Cana annunzia già l'Ora della glorificazione di Gesù. Manifesta il compimento del banchetto delle nozze nel regno del Padre, dove i fedeli berranno il vino nuovo divenuto il Sangue di Cristo (CCC: 1334-1335, 1992).

Solo chi è stato battezzato e confermato dal sacramento della Cresima può partecipare al rito eucaristico. Prima di ricevere l'Eucaristia, inoltre, è opportuno un esame di coscienza, come esorta San Paolo:

«Chiunque in modo indegno mangia il pane o beve il calice del Signore, sarà reo del corpo e del sangue del Signore. Ciascuno, pertanto, esamini se stesso e poi mangi di questo pane e beva di questo calice; perché chi mangia e beve senza riconoscere il corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna» (1 Cor 11,27-29). Chi è consapevole di aver commesso un peccato grave, deve ricevere il sacramento della Riconciliazione prima di accedere alla Comunione (CCC: 1385, 1992).

Accedendo alla Comunione i fedeli devono esprimere, inoltre, con l'atteggiamento del corpo, «il rispetto, la solennità, la gioia di questo momento in cui Cristo diventa nostro ospite» (CCC: 1387, 1992).

L'Eucaristia è presente nel principale rituale cattolico ma anche in molti altri:

La Chiesa cattolica professa questo culto latreutico al sacramento eucaristico non solo durante la Messa, ma anche fuori della sua celebrazione, conservando con la massima diligenza le ostie consacrate, presentandole alla solenne venerazione dei fedeli cristiani, portandole in processione con gaudio della folla cristiana (CCC: 1378, 1992).

Peraltro, la presenza di questi rituali in rapporto alla particola eucaristica piuttosto che al vino, rafforzano l'idea secondo la quale è la prima, in questa religione, ad essere il ricettacolo materiale del sacro.

La conservazione e la collocazione dell'eucaristia segue norme specifiche. Essa trovano posto nel tabernacolo, che viene collocato in luoghi "particolarmente degni" della chiesa.

La santa riserva (tabernacolo) era inizialmente destinata a custodire in modo degno l'Eucaristia perché potesse essere portata agli infermi e agli assenti, al di fuori della Messa. Approfondendo la fede nella presenza reale di Cristo nell'Eucaristia, la Chiesa ha preso coscienza del significato dell'adorazione silenziosa del Signore presente sotto le specie eucaristiche. Perciò il tabernacolo deve essere situato in un luogo particolarmente degno della chiesa, e deve essere costruito in modo da evidenziare e manifestare la verità della presenza reale di Cristo nel Santissimo Sacramento (CCCC: 1379).

Lo spazio “particolarmente degno” della Chiesa corrisponde spesso all’area del presbiterio, dove si trova l’altare, «elemento unificante del presbiterio e di tutto lo spazio liturgico (...) il quale deve costituire “il centro verso il quale spontaneamente converga l’attenzione dei fedeli”»⁵. Affinché sia posta in evidenza la sua importanza e significato, l’altare dovrebbe essere «unico, fisso, possibilmente di pietra naturale per indicare che si tratta di Cristo “pietra viva” (...)» e dovrebbe poi «essere rivestito di una tovaglia bianca, adornato di fiori eccetto che nei tempi penitenziali di Avvento e Quaresima e nelle celebrazioni funebri, ornato di candelieri (...)»⁶. Sotto l’altare è inoltre tradizione collocare reliquie dei Santi, chiara forma di consacrazione⁷. Il presbiterio è significativamente separato dalla navata della chiesa per mezzo di un’elevazione, accorgimento che serve a creare un’aura di sacro rispetto:

Pertanto ogni elevazione o elemento strutturale dovrà servire a sottolineare la dignità del presbiterio e a creare un’area di rispetto e non certo a respingere i fedeli. Assolvevano a questo scopo le antiche pergulae nelle basiliche paleocristiane, che in seguito si sono evolute in elementi separatori dell’altare dall’assemblea (jubé, Lettner, trascoros, cancel) tanto da essere quasi ovunque rimosse dopo il Concilio di Trento per permettere la visione dell’altare. [...] Negli adeguamenti, occorre inoltre che gli spazi a gradini siano rituali, ovvero siano simbolici, anche numericamente, e permettano i movimenti liturgici, quali l’incensazione, la genuflessione, le prostrazioni, le processioni (...)»⁸.

La centralità dell’Eucaristia viene, dunque, solitamente riflessa nella sua centralità e sopraelevazione spaziale. Tuttavia, a partire dal Concilio Vaticano II la norma in

⁵ Pontificia commissione per i beni culturali della chiesa, relazione di S.E. Mons. Mauro Piacenza: “Il centro dello spazio liturgico e il cuore della sacralità umana: presbiterio e crocifisso”, Loreto, 28 luglio 2006 (ultima consultazione: 08/11/2015).

⁶ Ibidem.

⁷ Ordinamento Generale del Messale Romano, n.302.

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20030317_ordinamento-messale_it.html (ultima consultazione: 08/11/2015).

⁸ Pontificia commissione per i beni culturali della chiesa, relazione di S.E. Mons. Mauro Piacenza: “Il centro dello spazio liturgico e il cuore della sacralità umana: presbiterio e crocifisso”, Loreto, 28 luglio 2006.

materia è in parte cambiata, come spiegatomi da un giovane parroco, mediante il riconoscimento dell'importanza non esclusiva delle specie eucaristiche e conferendo maggiore dignità anche al momento della Parola – rivolta, da quel momento, *versus populum* – e dunque alla partecipazione della comunità dei fedeli. La stessa struttura delle chiese non è immutabile, in quanto lo «spazio liturgico della chiesa esprime un'ecclesiologia, cioè corrisponde all'idea teologica che la stessa Chiesa ha di sé stessa» e si modifica nel corso del tempo⁹. La centralità anche spaziale dell'Eucaristia viene accentuata in particolare dopo il Concilio di Trento, anche come risposta all'attacco sferrato al dogma della “presenza reale” da parte del nascente Protestantismo. Se è vero che dopo il Concilio Vaticano II viene dato maggiore spazio alla Parola ed alla partecipazione dei fedeli, ciò avviene «senza dimenticare la centralità, non solo ideale ma anche reale e architettonica, da riservare assolutamente all'altare come centro dell'azione di grazie, che si compie nell'eucaristia»¹⁰. Se non è collocato nell'area presbiteriale, il tabernacolo va posto in una cappella che sia adatta all'adorazione dei fedeli, in modo che resti comunque ben visibile a loro: «(...) sempre avendo cura che sia posto in punto elevato. [...] Pastoralmente si tenga presente che il fedele deve potersi riferire al tabernacolo con immediatezza e si deve immediatamente comprendere che in esso è custodito Colui che è il centro di tutto!»¹¹.

La Chiesa Cattolica appare notevolmente consapevole delle proprietà simboliche della cultura materiale:

Oggi sovente si utilizza un termine, a mio parere felice, quello di “iconicità spaziale”, per indicare la capacità dello spazio liturgico disposto architettonicamente e degli stessi arredi,

⁹ Pontificia commissione per i beni culturali della chiesa, relazione di S.E. Mons. Mauro Piacenza: “Il centro dello spazio liturgico e il cuore della sacralità umana: presbiterio e crocifisso”, Loreto, 28 luglio 2006.

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/pcchc/documents/rc_com_pcchc_20060728_presbiterio-crocifisso_it.html (ultima consultazione: 08/11/2015)

¹⁰ Pontificia commissione per i beni culturali della chiesa, relazione di S.E. Mons. Mauro Piacenza: “Il centro dello spazio liturgico e il cuore della sacralità umana: presbiterio e crocifisso”, Loreto, 28 luglio 2006.

¹¹ Pontificia commissione per i beni culturali della chiesa, relazione di S.E. Mons. Mauro Piacenza: “Il centro dello spazio liturgico e il cuore della sacralità umana: presbiterio e crocifisso”, Loreto, 28 luglio 2006.

di essere “icone”, ovvero elementi architettonici non solo funzionali allo svolgimento di un rito, ma pure significativi di una realtà spirituale e misterica: tale realtà, resa attuale dalla celebrazione liturgica, costituirebbe una sorta di iconologia di cui gli elementi architettonici e le immagini sarebbero i segni rivelatori, l'iconografia. In altre parole, l'altare – ma anche l'ambone, il battistero ecc. – grazie ai materiali usati, alla loro forma e disposizione, dovrebbero essere in sé portatori di un significato che li trascende (celebrazione del Sacrificio e del convito eucaristico, annuncio della Parola, immersione nella morte e risurrezione di Cristo) e lo stesso dicasi per lo spazio nel suo rapporto con la luce e l'assemblea che lo abita¹².

6.2 Immagini sacre

Anche le immagini sacre rivestono una certa importanza all'interno della liturgia cattolica ed è ammessa la venerazione mediante esse. Difatti, «Cristo ha assunto un vero corpo umano attraverso il quale Dio invisibile si è reso visibile. Per questa ragione Cristo può essere rappresentato e venerato nelle sante immagini» (CCCC: 92, 2005). Tuttavia, è noto che il primo comandamento recita: «Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo, né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra. Non ti prostrerai davanti a loro e non li servirai» (Es 20,2-5). Ne consegue che gli atti di culto rivolti alle immagini «non sono rivolti alle immagini considerate in se stesse, ma in quanto servono a raffigurare il Dio incarnato. Ora, il moto che si volge all'immagine in quanto immagine, non si ferma su di essa, ma tende alla realtà che essa rappresenta» (CCCC, 2132).

Tra le varie rappresentazioni iconiche, la principale e la più importante in assoluto è sicuramente quella della croce, attestata nella celebrazione fin dal V secolo, resa obbligatoria dal Messale Tridentino e riportata nel Messale Romano:

Inoltre vi sia sopra l'altare, o accanto ad esso, una croce, con l'immagine di Cristo crocifisso, ben visibile allo sguardo del popolo radunato. Conviene che questa croce rimanga

¹² Pontificia commissione per i beni culturali della chiesa, relazione di S.E. Mons. Mauro Piacenza: “Il centro dello spazio liturgico e il cuore della sacralità umana: presbiterio e crocifisso”, Loreto, 28 luglio 2006.

vicino all'altare anche al di fuori delle celebrazioni liturgiche, per ricordare alla mente dei fedeli la salvifica Passione del Signore¹³.

La croce, simbolo di salvezza, è associata alla direzione dell'Oriente, verso cui la preghiera dovrebbe essere rivolta e dove anche la celebrazione della Santa Messa, se svolta dal ministro di culto *versus populum* dovrebbe essere rivolta, come segnalato da Benedetto XVI¹⁴.

¹³ Ordinamento Generale del Messale Romano, n.308.

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20030317_ordinamento-messale_it.html (ultima consultazione: 08/11/2015).

¹⁴ J. Ratzinger (2010), Teologia della liturgia, <http://goo.gl/PZsdpv> (ultima consultazione: 08/11/2015).

CAPITOLO 8

Antico e Mistico Ordine della Rosa Croce

1. La mistica intramondana dell'AMORC

L'Antico e Mistico Ordine della Rosa Croce (AMORC) è la più ampia tra le organizzazioni che rivendicano la discendenza dall'ordine Rosacrociario, un leggendario gruppo esoterico del sedicesimo secolo (Clarke, 2006, p. 30). È un'organizzazione gnostica i cui insegnamenti sono riservati agli iniziati. AMORC rifiuta l'etichetta di religione e si descrive come un «movimento filosofico, tradizionale, iniziatico mondiale il cui scopo è diffondere le conoscenze che gli Iniziati del passato ci hanno trasmesso attraverso i secoli». Sulla domanda di ammissione si legge che «l'insegnamento che tramanda da secoli racchiude ogni conquista dello scibile umano nel campo filosofico, mistico e scientifico che tratti del mistero della vita». Tali conoscenze risalirebbero ad Atlantide, all'antico Egitto, ai grandi filosofi della Grecia classica, agli alchimisti del Medioevo ed ai grandi scienziati dell'era moderna. Esse riguardano «l'uomo, nella sua doppia natura materiale e spirituale, e le leggi che governano la natura e l'universo»¹.

Si è scelto di considerare l'Ordine come un caso di misticismo intramondano entro una fenomenologia di tipo religioso, sebbene si tratti di una decisione che può essere discussa. Infatti, la sua fenomenologia è mista a marcati tratti “spirituali”, com'è il caso di molti nuovi movimenti religiosi. I tratti “spirituali” emergono nell'enfasi posta sullo sviluppo interiore, sull'*empowerment*, sulla libertà, sull'autonomia dell'individuo e sulla sua sacralità. Delle fenomenologie religiose condivide la credenza in piani ultraterreni

¹ www.amorc.it (ultima consultazione: 27/07/2015). Il sito è stato recentemente rivisto e molto del materiale consultato non è più disponibile.

dell'esistenza e una visione dell'ordine ideale del mondo. La dimensione mistica si evince dall'importanza del contatto diretto e personale con il "il mondo invisibile", essenziale nel percorso di sviluppo delle capacità soprannaturali dell'anima, cui gli adepti credono, e nella creazione di una comunità iniziatica che rappresenta la concretizzazione, in piccola scala, di quella che dovrebbe essere la società nella sua totalità, ossia una società volta al progresso spirituale, secondo quanto previsto dalla legge cosmica.

2. Presentazione generale

2.1 Breve storia dell'AMORC

Il fondatore dell'AMORC è Harvey Spencer Lewis (1883-1939), americano del New Jersey (Frenchtown), pubblicitario che s'interessa di ricerca psichica. Nel 1904 è tra i fondatori e presidente della *New York Society for Psychical Research* e nel 1909 parte alla ricerca dei Rosacroce: «Tornato negli Stati Uniti, afferma di essere stato iniziato all'Ordine della Rosa-Croce in una vecchia torre a Tolosa, dove – in effetti – esisteva una tradizione rosacrociana di vecchia data» (Introvigne & Zoccatelli, 2014f).

Nel 1915 viene pubblicato il primo *Grande Manifesto* dell'AMORC e stabilita la prima loggia a Pittsburgh. Nell'agosto 1917 è organizzato il primo convegno nazionale (*ibidem*). La sede dell'Ordine è poi spostata in varie città fino a raggiungere l'attuale sede mondiale a San Jose, in California. Qui si trova anche il *Rosicrucian Park*², che comprende un tempio, un museo egizio ed alchemico, una libreria ed un planetario che sono anche diventati un'attrazione turistica della città (Clarke, 2006, p. 30).

La diffusione dell'Ordine è favorita all'originale idea di distribuire la conoscenza iniziatica sotto forma di opuscoli inviati per corrispondenza, modalità tuttora mantenuta. Non mancano le riunioni ed i riti nei templi, la cui frequentazione viene tuttavia

² www.rosicrucianpark.org (ultima consultazione: 28/07/2015).

definita opzionale. Nel 1939 AMORC supera il milione di corrispondenti. Sulla scorta di questo successo sorgono altri ordini rosacrociari in vari paesi europei. Lewis cerca di controllarli ma non sempre con successo.

Alla morte di Lewis succede alla *leadership* il figlio Ralph Maxwell Lewis (1904-1987), «un eccellente amministratore che consolida il successo dell'Ordine diffondendolo in nuovi Paesi», mentre nel 1987 è la volta di Gary L. Stewart, che viene rimosso dall'incarico dopo pochi anni per varie irregolarità. Stewart viene sostituito, nel 1990, da Christian Bernard, tuttora in carica. Questi è figlio di un'ex esponente di spicco dell'AMORC, Raymond Bernard, uscitone per fondare un'organizzazione propria (Introvigne & Zoccatelli, 2014f).

Figura 1. Copertina della prima monografia dell'AMORC, lasciata ai partecipanti ad una conferenza di presentazione dell'Ordine. Si evince subito il gusto "tradizionale".

Da qualche anno AMORC sta conoscendo una fase di maggiore apertura ed autopromozione. Come mi spiega un membro, il Consiglio Supremo dell'Ordine avrebbe

deciso di aprirsi maggiormente al mondo sulla base della considerazione che, oggi, la società sta attraversando una difficile epoca storica, in cui la richiesta di risposte essenziali è aumentata. Sarebbe questo il motivo per cui l'organizzazione, tendenzialmente "segreta" o comunque molto riservata rispetto ai propri insegnamenti, avrebbe deciso di farsi conoscere al pubblico. Lo stesso era stato fatto, peraltro, dai mitici Rosacroce del Seicento e per gli stessi motivi. Difatti, l'Ordine si sarebbe rivelato nel 1614 affiggendo in vari paesi europei il manifesto *Fama Fraternitatis Rosae Crucis*. Recentemente, nel 2001 e poi nel 2014, il Consiglio Supremo dell'Ordine ha ripetuto lo stesso atto pubblicando il Manifesto *Positio Fraternitatis Rosae Crucis e Appellatio Fraternitatis Rosae Crucis 1614-2014*. Il gesto appare funzionale a farsi conoscere dai nuovi potenziali adepti – come sembra indicare la sottolineatura dell'ampio pubblico che avrebbe letto il precedente Manifesto del 2011 – ma, nella ripetizione del gesto originario, appare anche un valore rituale capace di rivitalizzare l'identità di gruppo.

Caro lettore,

Nel 1614, dunque 400 anni fa, una misteriosa Fraternità si fece conoscere quasi simultaneamente in Germania, in Francia e in Inghilterra, con la pubblicazione di un Manifesto intitolato "Fama Fraternitatis Rosae Crucis". [...] In modo generale, questo Manifesto faceva appello ad una Riforma universale sia nel campo religioso, che in quello politico, filosofico, scientifico, economico, ecc. Secondo il parere degli stessi storici, la situazione dell'epoca era molto caotica in numerosi paesi europei, tanto che si parlava apertamente di «crisi europea». [...]

Fedeli alla nostra Tradizione, nel 2001 abbiamo pubblicato un Manifesto intitolato «Positio Fraternitatis Rosae Crucis», nel quale abbiamo esposto la nostra posizione sullo stato dell'umanità (...). Questo Manifesto, che secondo alcuni storici è l'erede dei tre precedenti, è stato letto in tutto il mondo da milioni di persone e per molti di loro è stato un supporto di riflessione e di meditazione. In alcuni paesi, la sua lettura è stata consigliata agli studenti; in altri, è stato messo a disposizione del pubblico nelle biblioteche municipali e nazionali; per non parlare di tutti coloro che l'hanno diffuso attraverso Internet. Quattro secoli dopo

la «Fama», tredici anni dopo la «Positio», ci è sembrato necessario far sentire di nuovo l'eco delle nostre preoccupazioni nei confronti dell'umanità. In effetti, il tempo passa, ma il futuro che si profila di decennio in decennio e di anno in anno rimane molto preoccupante (Antiquus Mysticusque Ordo Rosae Crucis, 2014, pp. 4–5).

Contemporaneamente sono stati dati alle stampe libri rivolti al pubblico profano, come per esempio quello, dal titolo eloquente, *I Rosa-Croce tolgono il velo* (AMORC - Consiglio Supremo dell'Ordine, 2013). Inoltre, è in fase di ampliamento la presenza *online* e vengono organizzate conferenze di presentazione ed autopromozione.

2.2 Organizzazione

L'Antico e Mistico Ordine della Rosa-Croce è un'organizzazione diffusa a livello mondiale con sede a San José, in California.

La «fraternità mondiale» è suddivisa in svariate giurisdizioni o Grandi Logge, «ciascuna delle quali riunisce tutti i paesi della stessa lingua al di là delle frontiere»³. Alla pagina web “www.amorc.org” si può accedere ai siti delle diverse Grandi Logge mondiali: se ne possono contare ventitré. Ciascuna Grande Loggia è retta da un Gran Maestro dotato di un mandato quinquennale.

Alla testa dell'Ordine si trova il Consiglio Supremo, composto dai Gran Maestri di tutte le giurisdizioni e presieduto dall'*Imperator*, massimo grado della gerarchia organizzativa. Egli è il «garante della Tradizione rosacroceana» e sovrintendente «delle attività amministrative e mistiche» delle Grandi Logge⁴. L'*Imperator* è eletto dal Consiglio Supremo e dura in carica cinque anni, rinnovabili. Quello attuale, Christian Bernard, è stato rieletto quattro volte consecutive ed è in carica dal 1990⁵.

Le Grandi Logge si suddividono in altri organismi: Loggia, Capitolo e Pronaos, che «operano sotto la responsabilità e l'impulso della Grande Loggia alla quale fanno capo. In generale servono da cornice a incontri fraterni e a lavori che completano lo studio

³ www.amorc.it (ultima consultazione: 27/07/2015).

⁴ Ibidem.

⁵ <https://www.rosicrucian.org/christian-bernard-imperator> (ultima consultazione: 28/07/2015).

individuale dell'insegnamento scritto dell'Ordine. In questo perpetuano l'aspetto orale della Tradizione Rosa-Croce». Le iniziazioni sono conferite solo nelle Logge⁶.

AMORC organizza convegni mondiali, nazionali e locali e varie attività di natura culturale e spirituale, che «non sono naturalmente obbligatori, essendo ogni membro libero di parteciparvi o meno». Una volta ammessi all'Ordine con apposita domanda, la quota di partecipazione è di 21 euro al mese⁷.

L'Ordine ha un proprio ente di ricerca e di formazione: l'Università Rosa-Croce Internazionale, che «effettua ricerche in campi diversi come l'astronomia, l'egittologia, la medicina, la musica, la psicologia, le scienze fisiche e le tradizioni esoteriche. In genere il risultato di queste ricerche viene comunicato solo ai membri dell'Ordine»⁸. Alcuni articoli dell'Accademia sono pubblicati sulla pubblicazione semestrale *Rosa + Croce*, una rivista dal taglio scientifico e mistico allo stesso tempo⁹:

Papers published in the Rose+Croix Journal are expected to support their conclusions. At the same time, we recognize the need to evolve the conventional scientific method to be applicable to subjective experiences and reality, subtle energies, consciousness research, and extraneous variables that influence the repeatability of results¹⁰.

L'ultimo numero consultabile della rivista ha il seguente indice:

- "Searching for the Cosmic Quintessence: How Alchemists Meditated in the Middle Ages and Renaissance", by Dennis William Hauck, Ph.D. -

"Preliminary Experiments on Contact Healing, Breathing Exercises, Sounds and Their Responses", by the Sixth Degree Research Team, Rosicrucian Order, AMORC (Hugh McCague, Ph.D. and Bryan Young, M.D. with contributions from Donna Bella, Shelley Higgins, Wendy Keslick, Nosa Orobato, and Dave Stein).

- "The Non-dual Root of Science and Religion", by Thomas J. McFarlane, M.S., M.A.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

⁸ <https://www.rosicrucian.org/christian-bernard-imperator> (ultima consultazione: 28/07/2015).

⁹ www.rosecroixjournal.org (ultima consultazione: 28/07/2015).

¹⁰ www.rosecroixjournal.org/about/index.html (ultima consultazione: 28/07/2015).

- “Wolfram von Eschenbach’s Secret of the Holy Grail”, by Douglas J. Meyer, B.A.
- “Cardiovascular Disease in the Western World – an Overlooked Risk Factor”, by Raymond A. Schep, D.Sc¹¹.

La commistione di scienza e spiritualità ben rappresenta la visione dell’Ordine, che mira ad una comprensione intellettuale ma anche esperienziale ed empirica delle “leggi della realtà”, a partire dal presupposto che tale realtà sia costituita e pervasa dalla spiritualità e pertanto non pienamente comprensibile senza riferimento a quest’ultima. Proprio l’aspetto sperimentale e scientifico della ricerca spirituale porta a rifiutare l’etichetta di “religione”. Nel libro prima menzionato, *I Rosa-Croce tolgono il velo*, ciascuna teoria è accompagnata dalla descrizione degli “esperimenti” che possono essere fatti in prima persona per verificarla. Nelle prime pagine del libro si trova scritto che «non essendo uno studio intellettuale, l’insegnamento rosacrociano comporta anche numerose esperienze per l’apprendimento delle tecniche fondamentali del misticismo» (AMORC - Consiglio Supremo dell’Ordine, 2013, p. 13). In un video di presentazione, che si può vedere sul sito web ufficiale, un *testimonial* dice: «you can test the sayings and you begin to see there is order to the human experience in life as just as there is to the material aspect of life»¹². L’accento sperimentale e quindi anti-dogmatico emerge chiaramente anche durante la conferenza di presentazione dell’Ordine cui assisto:

Per far meglio comprendere cosa significhi conoscere se stessi, viene proposta un’esperienza di meditazione mirante a far cogliere la differenza tra il «mondo visibile», quello delle percezioni esterne, ed il «mondo invisibile», quello delle percezioni interne. La meditazione si svolge con l’accompagnamento di una musica rilassante di sottofondo ed il video di una candela, dalla fiamma ondeggiante, proiettato sullo schermo. Lo stato di percezione interiore, dice il conferenziere, «è il voi che qui stiamo cercando», diverso dal

¹¹ Ibidem.

¹² Video su www.rosicrucian.org: “Introduction to the Rosicrucian Order AMORC”, min. 2:30-2:40, www.rosicrucian.org/videos/Introduction-Rosicrucian-Order-AMORC (ultima consultazione: 28/07/2015).

«caos, dal rumore» esterno, che distoglie dal proprio vero Sé (dalle note di campo: conferenza di presentazione dell'Ordine).

Il conduttore voleva far sperimentare, e così dimostrare, che esistono due parti di sé: l'uomo interiore, in altre parole spirituale, percepito nel corso del raccoglimento introspettivo, e quello esteriore, in altre parole materiale, soggetto alle influenze del mondo circostante. Il vero Sé è dunque nello spirito, esiste ed è sperimentabile, anche se invisibile. Alla voce "Knowledge" del "dizionario rosacrociano", si trova scritto:

Knowledge — The Rosicrucians ever held that one could not know of anything except through personal experience. For this reason a distinction was made between belief and knowledge. The experience which is thus necessary may be through objective realization or psychic reality, but there must be the personal realism. It is customary for a mystic to say that he either knows or does not know when speaking of the experiences, problems, or facts of life and nature; nothing is accepted by him on faith and he has no beliefs (Lewis, 2011, p. 166).

2.3 Diffusione

I rosacrociari nel mondo sarebbero circa 120.000 (Introvigne & Zoccatelli, 2014f). Lo studioso di esoterismo occidentale Christopher McIntosh scrive che la creazione dell'AMORC si è rivelata un successo, avendo avvicinato molte persone all'esoterismo ed al misticismo ed influenzando organizzazioni analoghe, tra cui *Scientology* (McIntosh, 1998, pp. 132–134). Anche Rudolf Steiner, rappresentante della Teosofia, prima, e fondatore dell'Antroposofia, poi, considera il suo sistema in relazione con quello rosacrociano. Un allievo di Steiner, Max Heindel, fonda l'Associazione Rosacrociaria di Oceanside (A.R.C.O.), da cui poi si dirama il *Lectorium Rosacrocianum*, fondato da Jan Van Rijckenbourgh, discepolo di Heindel. McIntosh osserva che la grande somiglianza dei rituali e dei simboli dell'AMORC con quelli della Massoneria, piuttosto diffusa in America, nonché l'accettazione tra le proprie fila di membri

appartenenti a qualsiasi religione, di cui non viene richiesto l'abbandono, potrebbero aver facilitato la diffusione del movimento (*ibidem*).

In Italia, il gruppo è presente fin dall'epoca del fondatore e «conosce una consistente espansione negli anni 1960». Secondo la ricostruzione del CESNUR, nel 1980 l'ordine italiano è retto da Irene Zaccaria, la cui gestione avrebbe creato alcuni dissidi interni. Molti sarebbero usciti dall'ordine, così come anche Zaccaria, insieme ad un gruppo a lei affiliato. Superato il periodo di difficoltà, la loggia italiana continua ad espandersi, in modo lento ma continuo, tanto che dal 1991 al 2014 le adesioni sarebbero state circa 4.500. A Verona si forma una Loggia che nel 1994 fonda anche la prima eptade dell'Ordine Martinista Tradizionale. Nel 2000 i membri dell'Ordine veronese acquistano un appartamento in cui stabiliscono la loro sede ed il tempio (Introvigne & Zoccatelli, 2014f).

L'Ordine conta quindi oggi in Italia due logge: Milano e Verona; un capitolo: Lugano; dieci pronaos: Ornano Grande (Teramo), Bari, Grosseto, Modena, Reggio Calabria, Roma, Siracusa, Torino, Trieste e Vicenza; e cinque atria – piccoli organismi che riuniscono membri presenti o attigui a un certo territorio, in attesa di formare un pronaos –: Amantea (Cosenza), Napoli, Cagliari, Nuoro e Ferrara (Introvigne & Zoccatelli, 2014f).

I membri attivi, secondo una stima del CESNUR, sarebbero oggi circa settecento, di cui un terzo frequenterebbe, con una certa regolarità, le sedi (*ibidem*).

In Italia l'AMORC ha personalità giuridica dal 2010 e dal 2014 si è trasformata da associazione a fondazione. La Grande Loggia ha sede in Abruzzo ad Ornano Grande ed è attualmente retta da Claudio Mazzucco, Gran Maestro per la loggia italiana e della Svizzera italiana.

3. Visione del mondo

L'Ordine rosacrociano si definisce un ordine "tradizionale", perché la conoscenza di cui è depositario, secondo quanto esso afferma, sarebbe stata sviluppata nel corso della storia da un grande numero d'iniziati, tra cui si troverebbero maestri, saggi e scienziati vissuti dalla più remota antichità fino all'epoca moderna. In particolare, le sue radici si troverebbero nella tradizione misterica dell'antico Egitto, con cui l'Ordine si pone in linea di successione:

(...) has its roots in the mystery traditions, philosophy, and myths of ancient Egypt dating back to approximately 1500 BCE. In antiquity the word "mystery" referred to a special gnosis, a secret wisdom. Thousands of years ago in ancient Egypt select bodies or schools were formed to explore the mysteries of life and learn the secrets of this hidden wisdom. [...] It is further traditionally related that the Order's first member-students met in secluded chambers in magnificent old temples, where, as candidates, they were initiated into the great mysteries. Their mystical studies then assumed a more closed character and were held exclusively in temples which had been built for that purpose. Rosicrucian tradition relates that the great pyramids of Giza were most sacred in the eyes of initiates. Contrary to what historians affirm, our tradition relates that the Giza pyramids were not built to be the tombs of pharaohs, but were actually places of study and mystical initiation¹³.

Thutmosi III, faraone dal 1500 al 1447 a.C., avrebbe organizzato la prima scuola esoterica, cui sarebbe stato iniziato anche il faraone monoteista Amenhotep IV. Tra i continuatori della tradizione, sostiene l'AMORC, ci sono anche grandi filosofi greci come Talete e Pitagora, quelli romani come Plotino, alchimisti medievali e scienziati moderni come Francesco Bacone e molti altri nomi di spicco della storia dell'umanità. Così, nel corso dei secoli, la conoscenza custodita dall'Ordine sarebbe andata progressivamente ampliandosi:

¹³ www.rosicrucian.org/history (ultima consultazione: 06/11/2015).

Today's Rosicrucian legacy consists of a vast collection of knowledge which has come down to us through many centuries to enrich the cultural and spiritual heritage of AMORC. To the knowledge passed on by the sages of ancient Egypt were added philosophical concepts expressed by the great thinkers of ancient Greece, India, and the Arab world. Then, a few centuries later, the mystical precepts of Rosicrucian alchemists of the Middle Ages were formulated, followed by the vast expansion of knowledge which occurred from the Renaissance to the present day¹⁴.

Ancora oggi i membri dell'Ordine lavorano per arricchire questa conoscenza tradizionale attraverso i loro studi.

3.1 Cosmologia ed antropologia morale

Più che di un Dio, nel sistema dell'AMORC si parla di un divino cosmico ed impersonale: la *Coscienza Cosmica*. L'idea personale di Dio, che porterebbe a considerarlo separato rispetto a sé, è considerata infondata:

Dio non è un'entità distinta e separata dal resto della Creazione. Ne è parte integrante e pervade tutto ciò che esiste nell'universo. Il che significa che Dio è in noi e fuori di noi allo stesso tempo. Permea tanto la più piccola delle nostre cellule quanto la stella più lontana. Per questo il microcosmo è il riflesso del macrocosmo e la legge di Ermete enuncia: «Tutto ciò che è in alto è come ciò che è in basso». Il modo migliore per conoscerlo consiste nel cercarlo nel profondo di se stessi, e nel farsene una concezione propria (AMORC - Consiglio Supremo dell'Ordine, 2013, p. 144).

Secondo l'Ordine rosacrociario, «Dio è l'Intelligenza universale che ha concepito la totalità della creazione. [...] Tale Intelligenza è Onnipresente e non limitata nel tempo e nello spazio» (AMORC - Consiglio Supremo dell'Ordine, 2013, p. 145).

Infinito e onnipresente nel mondo visibile ed invisibile, il divino come tale è inconoscibile. Il solo avvicinamento possibile consiste nel «cercare di comprendere le leggi cosmiche o divine, mediante le quali si manifesta nell'universo, nella natura, nell'uomo

¹⁴ www.rosicrucian.org/history (ultima consultazione: 06/11/2015).

stesso» (AMORC - Consiglio Supremo dell'Ordine, 2013, p. 146). La comprensione non avviene mediante i sensi o l'intelletto ma per via mistica, intuitiva, poiché la «Coscienza Cosmica» è la «fonte della verità». L'intuizione è «lo stato della coscienza di armonia con la coscienza cosmica». Solo conoscendo e rispettando tali leggi si può raggiungere la felicità (*ibidem*).

Secondo l'ontologia rosacroiana, la sorgente di tutto il mondo visibile ed invisibile è, nello specifico, il *Nous*:

Nous is that energy, power and force emanating from the Source of all Life, possessing positive and negative polarity, manifesting it in vibrations of various rates or speeds which, under certain conditions and obeying the dictates of Natural Law, establish the world of form, be that form visible or invisible. Nous possesses within itself all potentialities; that is, all manifestations of any kind are within it, uncreated, awaiting the right moment, the precise time, the exact locality for manifesting as entities. Nous is the essence out of which all creation comes. "While it is the substance, the Divine Substance, out of which things are made, yet it is amenable to Natural Law (Lewis, 2011, p. 172).

La filosofia rosacroiana non svislaccia il mondo materiale e rifiuta la fuga dal mondo come metodo di elevazione spirituale, perché considera di origine divina l'intera realtà, sia materiale sia spirituale:

Vi sono scuole di filosofia che negano l'esistenza della materia, ritengono ch'essa non sia reale, che l'unico modo di realizzarsi sul piano interiore sia comportarsi come se non esistesse. Questo spiega perché coloro che seguono questa corrente vivono spesso da asceti e distaccati dal mondo. (...) questa filosofia è priva di fondamento perché se il mondo materiale non avesse ragione d'essere, non l'avrebbe nemmeno l'uomo così com'è (...) è evidente che se la Terra serve da cornice all'evoluzione dell'umanità è perché ciò è necessario (AMORC - Consiglio Supremo dell'Ordine, 2013, pp. 45–46).

Se è certamente vero che l'ontologia rosacroiana è marcata da una forma di dualismo che configura la classica tensione tra materia e spirito, è anche vero che tale

tensione è più una dialettica che una contrapposizione. L'adagio che recita che «ciò che è in alto è come ciò che è in basso» e viceversa, o l'analogo motto del microcosmo che riflette il macrocosmo, spesso ripetuti anche dai rosacroci con cui discorro, stanno ad indicare che la dialettica tra materiale e spirituale viene compresa all'interno di un più globale panteismo cosmico.

Così, i due metodi conoscitivi integrati nella dottrina rosacrociiana partono, l'uno, dal mondo materiale per vedervi in esso il riflesso del mondo spirituale (indicato come “metodo induttivo”); l'altro, dal mondo noumenico per conoscere il mondo fenomenico (indicato come “metodo deduttivo”). Il primo metodo privilegia «l'introspezione perché l'adepto del metodo cerca di comprendere le leggi che reggono il macrocosmo studiando quelle che operano all'interno del proprio corpo e della natura». Il secondo metodo, comporta che l'adepto si crei «una concezione di Dio in funzione delle sue aspirazioni e dei suoi ideali tentando così di spiegare il mondo in cui si trova». Questo metodo privilegia «una forma di elevazione mistica che ha lo scopo di conoscere l'Onniscienza, l'Onnipresenza e l'Onnipotenza divine. Si tratta in ultima analisi di fondersi in coscienza nell'immensità cosmica esterna a noi e di osservare il mondo come se fossimo Dio stesso» (AMORC - Consiglio Supremo dell'Ordine, 2013, pp. 45–46). Il metodo rosacrociiano è descritto come combinazione dei due: «il sillogismo, forma di ragionamento che combina l'induzione e la deduzione, è il più efficace in filosofia perché riunisce i due metodi» (*ibidem*). Aristotele e i filosofi greci avrebbero perfettamente compreso, continua questo testo, che «un mistico deve tenersi costantemente tra due pilastri simbolici, la Creazione da una parte e il Creatore dall'altra» (*ibidem*).

La natura dell'uomo, secondo AMORC, è duale. Egli è dotato di una coscienza oggettiva, volta a preservare il corpo fisico, e di una coscienza spirituale, collocata a livello “subcosciente”, frammento della Coscienza Cosmica e dotata delle sue stesse proprietà.

Una delle prime *slide* presentate alla conferenza raffigura il tempio di Delphi, ed in particolare il suo celebre motto: “conosci te stesso e conoscerai l'Universo e gli Dei”. Il conferenziere fa notare che all'ingresso di un tempio nel quale si può incontrare un oracolo che si dice capace di prevedere il futuro, si trova scritto, paradossalmente, l'invito a conoscere

se stessi quale modo per poter “conoscere l’Universo e gli Dei”. Ciò significa che per conoscere bisogna “cambiare prospettiva” su se stessi, essere disposti a modificare l’idea che si ha di sé. Infatti «l’uomo è una divinità», spiega, e per questo motivo la conoscenza del divino coincide con la conoscenza di sé (dalle note di campo, conferenza di presentazione dell’Ordine).

La dimensione interiore, che è di natura divina, rappresenta il “Maestro Interiore” dell’individuo. Possedendo tutte le caratteristiche del divino, questa parte psichica di sé conosce tutte le verità, tutte le leggi ed i principi. La sua voce, la voce della *Coscienza*, va quindi ascoltata (Lewis, 2011, p. 157).

Le pratiche rosacrociate mirano a risvegliare e quindi ad entrare in contatto con l’Essere divino interiore dell’uomo e con le sue speciali facoltà. Tra queste sono citate la premonizione, la telepatia e la telecinesi. Si tratta di facoltà proprie dell’Essere, correlate alle proprietà che lo caratterizzano. Per esempio, giacché è ritenuto che a livello dell’Essere lo spazio non esista, chi raggiunge questo livello potrà agire su oggetti che, nella dimensione della realtà quotidiana, appaiono fisicamente lontani:

Il relatore rosacrociario mostra delle illusioni ottiche allo scopo di dimostrare che la prospettiva è solo un’illusione: «Posso toccare una cosa lontana? Ci sono persone che possono comunicare oltre lo spazio: è successo qualcosa nella loro coscienza che gli ha permesso di oltrepassare la prospettiva naturale, capendo che le cose si possono toccare non solo con le mani», perché «dal punto di vista spirituale non esiste vicino o lontano, ma solo l’essere» (dalle note di campo, conferenza di presentazione dell’Ordine).

Essendo tali facoltà correlate alla natura dell’uomo, ne deriva che non esistono persone non dotate di queste facoltà. Semplicemente, come afferma il conferenziere, «possiamo svegliarci e renderci conto di esse». Ciò che più conta è, anzitutto, diventare consapevoli che ciascuno è un dio, fuoriuscendo dalla cognizione limitante di sé come di un “semplice” essere umano. Essendo ontologicamente divino, l’uomo è dotato di enormi potenzialità presenti allo stato latente. Egli, così illimitatamente potente, può «essere chiunque desideri».

Secondo le teorie rosacrociate, l'essere umano è dotato di un'anima solo alla nascita, al momento del primo respiro. Si tratta di un'anima immortale che, prima d'incarnarsi, risiedeva nel regno spirituale. Essa rappresenta «[l'] individualizzazione dell'Anima universale, la quale è un'emanazione di Dio [e quindi, ndr] è necessariamente perfetta» (AMORC - Consiglio Supremo dell'Ordine, 2013, p. 67). All'atto della nascita l'anima abbandona il mondo spirituale e viene imprigionata nel corpo, dimenticandosi così del regno spirituale e delle altre anime con cui aveva convissuto. Tale situazione lascia nell'anima un senso di nostalgia per il paradiso perduto, dove aveva trovato la pace perfetta, e per questo, a livello subcosciente, l'uomo ricerca la risposta alle domande esistenziali: chi siamo? Dove andiamo? Da dove veniamo? (AMORC - Consiglio Supremo dell'Ordine, 2013, pp. 31–34).

Scopo della vita umana è prendere coscienza di questa natura spirituale ed esprimerla compiutamente nella propria esistenza. Per farlo è indispensabile prendere contatto con la propria natura divina e purificarsi dalle imperfezioni «accumulate di vita in vita a causa di un'errata applicazione del libero arbitrio» (*idem*, p. 67). La credenza nell'immortalità dell'anima si accompagna quindi, nei rosacrociati, alla credenza nella reincarnazione e nel *karma*: «Ogniqualvolta compiamo un atto che si oppone al benessere altrui o che non è conforme alla morale più elementare, mettiamo in moto la legge karmica che esige prima o poi una compensazione da parte nostra» (*idem*, p. 68). Nella prima monografia dell'Ordine si legge che al momento della morte:

(...) l'anima resta cosciente della sua identità e si eleva gradualmente verso la nuova dimora, guidata da entità spirituali che hanno questo ruolo e dagli esseri cari che l'hanno preceduta nell'aldilà. Raggiunto il piano di coscienza corrispondente al suo livello di evoluzione, prosegue nell'invisibile un'esistenza basata sulle grandi lezioni che deve trarre dalla vita terrena appena terminata. A partire da questo bilancio e dai decreti karmici che ne derivano, si stabiliscono non solo le condizioni del suo soggiorno nel mondo spirituale, ma anche la trama dell'incarnazione successiva (A.M.O.R.C., 2007, p. 7).

Il percorso evolutivo proposto dall'AMORC trova il suo manifesto sintetico nel suo simbolo: una rosa situata al centro di una croce. La croce è l'uomo e la rosa è il suo centro divino. Il percorso iniziatico mira a far sbocciare la rosa, a realizzare il sé autentico.

4. Sacro

I valori sacri del rosacrociano sembrano essere il divino e le leggi cosmiche. Il suo ideale antropologico è esprimere la propria natura divina ed accedere alla conoscenza delle leggi dell'universo per armonizzarsi con esse e così raggiungere uno stato di profonda pace e felicità. Tale conoscenza si acquisisce lungo un percorso esperienziale a carattere evolutivo che consente all'adepto di esprimere le virtù divine nel suo comportamento:

(...) le più belle virtù della natura umana sono l'espressione della Sua Perfezione. Quelle che chiamiamo amore, compassione, bontà, sincerità, umiltà, altruismo, sono un'estensione della Saggezza divina, così come può manifestarla l'uomo incarnato nel suo comportamento quando ha raggiunto un livello di evoluzione sufficientemente avanzato (AMORC - Consiglio Supremo dell'Ordine, 2013, p. 145).

Come si è visto, le virtù divine non si limitano a virtù etiche ma includono anche le facoltà soprannaturali che sono ritenute proprietà dell'Essere. Proseguendo lungo il percorso iniziatico, l'adepto può aspirare ad una "Iniziazione Cosmica", che lo rende un "Illuminato". Il cammino di perfezionamento è infinito, tuttavia, nell'assoluto:

(...) permette di raggiungere lo stato di Rosa-Croce, chiamato “stato cristico” nella tradizione cristiana, ma che si può anche chiamare “stato buddhico”. Il Rosacrociario che abbia raggiunto questo stato può essere considerato un vero Iniziato¹⁵.

(...) evolviamo tutti verso lo stato di Coscienza cosmica, stato che possediamo virtualmente in noi e che abbiamo la missione di esprimere attraverso i nostri pensieri, le nostre parole e le nostre azioni. La nostra evoluzione, dunque, è nata dal seno stesso del Divino, ed è in Lui che essa ci riconduce gradualmente attraverso il tempo e lo spazio (AMORC - Consiglio Supremo dell'Ordine, 2013, p. 98).

Harvey Spencer Lewis, fondatore dell'Ordine, scrive nel *Manuale Rosacrociario* (1918) che l'Iniziazione Cosmica è il vero fine cui mira l'intera preparazione rosacrociaria:

Hence, the real preparation of which we were speaking is for the purpose of ultimately being admitted, by Cosmic Initiation, into the Great White Brotherhood, that therein the Master will appear to the student who is ready, take him under personal instruction, and lead him (or her) on to higher development, where, some day, Mastership in the G.W.B. is certain, and assignment to service as Imperator, Magi or Hierophant in some phase of the work on earth will then bring affiliation with the Great White Lodge (Lewis, 2011, p. 136).

Il “Maestro personale” della Grande Fraternità Bianca, continua Lewis, si manifesta all'adepto mediante un'intuizione improvvisa in cui diviene consapevole della presenza e del contatto con il Maestro. Si tratta di un risveglio spirituale che porta ad una seconda rinascita che rinvigorisce l'intero corpo fisico, oltre a far procedere verso una maggiore saggezza. Se, infatti, fino a quel momento l'adepto aveva compreso ciò che poteva mediante le parole dell'insegnamento iniziatico, solo dopo l'Iniziazione Cosmica può raggiungere la comprensione dell'ineffabile:

¹⁵ www.amorc.it (ultima consultazione: 27/07/2015).

We may comprehend (...) through words, some faint conception of the beauty, magnificence, and divinity of the Cosmic scheme, but never a complete realization until we have made the personal contact and found Cosmic Illumination (Lewis, 2011, p. 135).

In quest'illuminazione, tramite cui si trasfonde una conoscenza ineffabile del cosmo, si trova uno dei tratti mistici della conoscenza rosacrociiana. L'ineffabilità è vigorosamente sostenuta anche dal conferenziere rosacrociiano, che si ritrae dal rispondere quando gli chiedo se la finalità del percorso che propongono sia una fusione con l'essere, con la totalità. Dalle note di campo:

Dice di non capire la domanda, che non ha senso: solo l'esperienza può rispondere e non si può descrivere questo stato. Lui, fa capire, ha vissuto questa esperienza, tuttavia non la può descrivere perché le parole creano degli incasellamenti limitanti (dalle note di campo, conferenza di presentazione dell'Ordine).

La sfera del sacro include a pieno titolo l'uomo, divino per natura, ma anche la conoscenza è sacra. Non va dimenticato che l'Ordine è iniziatico: le conoscenze che esso sostiene di custodire sono avvolte nel mistero ed è fatto divieto di rivelarle ai non iniziati. Questo mistero crea una separazione che indica sacralità, come confermato da quanto segue:

[“Temple”, ndr] The word is derived from the Latin tempus — time. To us, the true Temple of which we hope to be Masters, is the body of man, finding its counterpart in the Universe, which is the Temple of God. The term Temple is applied to our buildings, devoted to the worship of God and God's laws, wherein are Chambers for study, work and meditation. Because of the sacredness of such study, work and meditation, our Temples are sacred (Lewis, 2011, p. 32).

La sacralità delle leggi divine, patrimonio dell'Ordine, è ciò che consacra sia il tempio dell'uomo, ovvero il suo corpo, sia quello fisico dell'Ordine. La chiusura dell'Ordine e la segretezza misteriosa delle sue conoscenze, che sono da esso detenute in via esclusiva

e permetterebbero il contatto con il divino ed il risveglio della propria divinità interiore, comporta di conseguenza anche la sacralizzazione dell'Ordine stesso e del suo simbolo. L'ultimo punto del *Codice di vita rosacrociano* del *Manuale Rosacrociano* recita:

Hold sacred and above all criticism the ideals of the Rosicrucians; permit no slander to affect the good name of your Order; live that life which will prove the goodness of your principles; and be ready to defend the emblem of the Rosy Cross with the might of your life and the light of your being (Lewis, 2011, pp. 152–153).

I membri dell'Ordine hanno l'obbligo di mantenere il segreto sugli insegnamenti e sui rituali che si tengono nel tempio:

The principal object of Secrecy in our Order, is to prevent those who do not belong to the Order (those who have not been examined, tested, tried, initiated and instructed), from entering our sessions and convocations, and enjoying those privileges or rights which our Members enjoy, by virtue of their Obligations and Service (Lewis, 2011, p. 47).

Member violates sacred Obligations, and will be forever cast outside the pale of the Great White Lodge. This is why the true teachings have never been published in books (Lewis, 2011, p. 48).

Anche se ogni uomo è in sé una divinità, non mancano gli uomini che meglio hanno saputo attingere alla conoscenza divina. Tra questi, soprattutto, ci sono venti maestri storici dell'umanità, che nel loro complesso formano la “Santa Assemblea”. La Santa Assemblea è retta dal Gran Maestro, conosciuto in vita come il faraone Tutmosi III (A.M.O.R.C., 2007, p. 10). Tutti i Grandi Maestri, come ogni altro uomo, conducono una parte della loro esistenza nel mondo invisibile, il “Piano Cosmico”, per poi reincarnarsi su questa terra, in un ciclo infinito. Sono i Grandi Maestri a prendere sotto la loro ala alcuni iniziati per portarli a livelli di evoluzione spirituale sempre maggiore, grazie alla quale andranno ad occupare posizioni preminenti, tra cui quella di *Imperator*. La Santa Assemblea dei Grandi Maestri si trova in contatto diretto con la Grande

Loggia Bianca, e questa è sovra-ordinata alla “Grande Fraternità Bianca”, composta da tutti gli iniziati che hanno raggiunto l'Illuminazione mediante l'Iniziazione Cosmica (Lewis, 2011, pp. 135–136).

Esiste, dunque, una legittimazione sacrale dell'autorità e delle gerarchie sociali entro l'Ordine. Per esempio, i rosacrociari credono in un campo di energia cosmica, detto *Egregore*, di cui possono beneficiare tutti i membri dell'Ordine:

Senza entrare in dettagli, dato che questa nozione è studiata nell'insegnamento rosacrociario, diciamo semplicemente che l'Egregore dell'A.M.O.R.C. risulta dall'idea-forza che riunisce tutti i Rosacrociari tra loro e ciascuno all'ideale Rosa-Croce¹⁶.

Tuttavia, è necessario servire sotto un *Imperator* per beneficiare di questo campo energetico sprigionato dal lavoro degli iniziati (Introvigne, 1998). La legittimazione dell'autorità è anche di tipo tradizionale, giacché l'*Imperator* è l'ultimo anello di un lignaggio antichissimo che parte dall'antico Egitto.

4.1 Tra ordine ideale individuale e collettivo

Appare difficile dire se l'Ordine Rosacrociario abbia un orientamento più individualista o collettivista. Come fin da subito accennato e come chiarito nel seguito del discorso, appaiono di certo evidenti tratti individualistici nell'enfasi posta sulla libertà individuale e sulla sacralizzazione del sé. Ma l'Ordine si presenta anche come un movimento umanitario, oggi come un secolo fa, quando il fondatore Lewis, a proposito del modo in cui era meglio presentare l'Ordine a quei profani che fossero interessati seriamente ad esso, scriveva:

All Applicants for Admission — and in fact, all serious inquirers regarding the Order — should be correctly informed as to the Purposes and Work of our Order. The only correct way of so informing the inquirer is to adhere to the following statements: The Order is

¹⁶ www.amorc.it (ultima consultazione: 27/07/2015).

primarily a Humanitarian Movement, making for greater Health, Happiness and Peace in the earthly lives of all Mankind (Lewis, 2011, p. 26).

Si trova anche scritto che il destino dell'umanità potrà migliorare «grazie alla vittoria dell'essere sull'avere, del collettivo sull'individuale, dello spirituale sul materiale» (AMORC - Consiglio Supremo dell'Ordine, 2013, p. 139), e nell'*Utopia Rosacrociiana* si trovano elencati valori sociali volti al rispetto dei diritti umani, alla realizzazione dell'armonia collettiva ed alla felicità generale:

Dio di tutti gli uomini, Dio di ogni vita, nell'umanità che sogniamo:

I politici sono profondamente umanisti ed operano al servizio del bene comune; Gli economisti gestiscono le finanze degli Stati con discernimento e nell'interesse di tutti; Gli scienziati sono spiritualisti e cercano la loro ispirazione nel Libro della Natura; Gli artisti sono ispirati ed esprimono nelle loro opere la bellezza e la purezza del Piano divino; I medici sono animati dall'amore del prossimo e curano sia le anime sia i corpi; Non vi è più né miseria né povertà, perché ognuno ha ciò di cui ha bisogno per vivere felice; Il lavoro non viene vissuto come una costrizione, ma come una possibilità di sviluppo e di benessere; La natura è considerata il più bello dei templi e gli animali i nostri fratelli in via di evoluzione; Esiste un Governo mondiale formato dai dirigenti di tutte le nazioni e che opera nell'interesse di tutta l'umanità; La spiritualità è un ideale ed un modo di vita che trae origine da una Religione universale, fondata più sulla conoscenza delle leggi divine che sulla credenza in Dio; Le relazioni umane sono fondate sull'amore, l'amicizia e la fraternità, di modo che il mondo intero vive nella pace e nell'armonia. Che sia così!¹⁷.

Non sembra dunque mancare una dimensione collettiva dell'ideale religioso, sebbene la prima impressione possa essere diversa: ciò che più viene sottolineato sembra essere, infatti, lo sviluppo delle proprie facoltà divine ed il conseguimento dell'illuminazione personale. Sul sito web ufficiale¹⁸, per esempio, tra i benefici della *membership*

¹⁷ "Utopia Rosacrociiana" www.amorc.it (ultima consultazione: 27/07/2015).

¹⁸ <https://www.rosicrucian.org> (ultima consultazione: 02/08/2015).

è citato, al primo punto, la saggezza spirituale (*spiritual wisdom*). Il titolo del capitoletto esplicativo recita: “Developing your Highest Potential”¹⁹. Gli altri benefici indicati sono: «Expanded Awareness; Sense of Connectedness; Mastery of Life». Per quanto riguarda il senso di connessione si fa riferimento alla comunità spirituale rosacroiana (l’energia mistica dell’*Egregore* che è stata appena citata ne è un buon esempio), compresa quella le cui origini si perdono nel più profondo passato.

La prima pagina del sito italiano specifica anche che il movimento dispensa «il proprio insegnamento a tutti i cercatori che aspirano a capire meglio il valore del destino umano. Precisiamo “con discrezione” poiché l’A.M.O.R.C. non è né sarà mai un movimento di massa. È piuttosto una fraternità che riunisce uomini e donne interessati più alla filosofia che alla religione»²⁰. Si può ipotizzare che tra le motivazioni che spingono qualcuno ad entrare in una ristretta organizzazione iniziatica, ci sia anche quella di accedere a conoscenze distintive, così come di appartenere ad un gruppo tanto più solidale quanto più esclusivo e chiuso: una “fratellanza”, appunto. Ad ogni modo, un movimento la cui appartenenza è di carattere esclusivo più che inclusivo, come appunto un gruppo iniziatico, non sembra poter mirare ad introdurre cambiamenti sociali, a meno che non possa condizionare la sfera politica. L’Ordine rosacroiano non sembra essere uno di questi. Tuttavia, Lewis, sempre nel capitolo in cui spiega come presentare l’Ordine all’uomo profano, scrive che andrà spiegato che il loro studio è finalizzato «to enable the Brothers and Sisters to render more efficient help to those who do not know, and who need or require help and assistance» (Lewis, 2011, p. 26). Insomma, la saggezza acquisita sarebbe utilizzata anche per aiutare coloro che non la possiedono, ossia che non appartengono all’Ordine. Conclude, Lewis, che i membri dell’Ordine «are unselfish servants of God to Mankind (...) pledged to give unselfish Service, without other hope or expectation of remuneration than to Evolve the Self and prepare it for a greater Work» (*idem*, p. 27). Il servizio di natura altruistica sarebbe dunque finalizzato

¹⁹ <https://www.rosicrucian.org/highest-potential> (ultima consultazione: 02/08/2015).

²⁰ www.amorc.it (ultima consultazione: 27/07/2015).

all'evoluzione personale, vera meta dei membri. D'altronde, anche parlando con alcuni appartenenti all'Ordine, emerge l'accento individualista del cammino rosacrociario:

Chiedo se è vero, come mi è sembrato, che il loro Ordine avesse come scopo esclusivo lo sviluppo dell'individuo, senza considerare piani per il miglioramento del mondo. Lui mi conferma quest'aspetto. Cercare di cambiare il mondo, dice, «è tempo perso», aggiungendo che eventualmente il mondo cambierà quando le persone saranno cambiate, ma non è questo il fine. Il fine è esclusivamente l'elevazione individuale (dalle note di campo. Intervista libera con un membro dell'Ordine).

Guardando alla dottrina, l'Ordine appare meno interessato alla sociale "visibile" che alla società "invisibile" composta dalla Fraternità Bianca, la sua Grande Loggia ed i Grandi Maestri. Tuttavia, è anche vero che, per la legge evolutiva spirituale, tutti gli uomini sono destinati, reincarnazione dopo reincarnazione, a raggiungere livelli sempre più elevati di sviluppo spirituale. Anche se necessariamente ci sarà sempre qualcuno che nel percorso, infinito, sarà più avanti degli altri, tutti percorrono lo stesso cammino evolutivo. Sarà tale cammino individuale che, compiuto da tutti gli uomini, porterà l'umanità a vivere gradualmente in modo più adatto alla sua natura divina (AMORC - Consiglio Supremo dell'Ordine, 2013, p. 139).

Il Maestro mi spiega che è importante, per loro rosacrociari, contribuire al benessere del mondo e questo spiega il rituale di quella sera [si trattava di un rito, l'unico aperto ai non iniziati, volto a mandare pensieri positivi alla Terra ed ai propri cari, ndr]. Questo sembra in contraddizione con quello che mi aveva detto il membro dell'Ordine incontrato in precedenza, ossia che cambiare il mondo era uno sforzo inutile e che l'Ordine promuoveva solo la crescita spirituale personale. Mi viene dunque detto che non c'è contraddizione tra la crescita spirituale ed il miglioramento del mondo, perché migliorando noi stessi miglioriamo anche l'umanità (dalle note di campo. Colloquio tenuto, dopo un rito al tempio, con un membro dell'Ordine).

5. Pratiche rituali

Poiché i riti sono riservati ai membri dell'Ordine, non è possibile conoscere né tantomeno descrivere le loro pratiche nel dettaglio. Solo un rito è aperto ai non iniziati e di questo si darà poi una breve descrizione tratta dalle note di campo. Tuttavia, come già detto, è lo studio domestico delle monografie a rappresentare la pratica fondamentale per l'appartenenza all'Ordine, cui si possono aggiungere i riti e le iniziazioni nel Tempio.

Alla conferenza dell'Ordine viene spiegato che AMORC spedisce a casa degli iscritti dei fascicoli da studiare, cui non si chiede di “credere”: sono materie di studio, esercizi, esperienze che permettono di sviluppare le facoltà dell'Essere. Oltre agli insegnamenti scritti ci sono quelli orali, che si danno nelle Logge. L'insegnamento orale si basa sulla meditazione e sull'iniziazione. La meditazione è un modo «per ottenere le risposte che desideriamo alle domande che poniamo», mentre l'iniziazione «permette di prepararsi allo studio del grado in esame e di diventare coscienti dello Stato del Sé». Siamo «così convinti di non essere una divinità incarnata da precluderci ogni possibilità di sviluppo», e cita Giordano Bruno e poi Dante: «fatti non foste a viver come bruti, ma per seguir virtute e canoscenza». Su una delle *slide* finali sta scritto: «La vera conoscenza è andare al di là. Chi sono... al di là del tempo e della forma?» (dalle note di campo, conferenza di presentazione dell'Ordine).

Particolare rilievo è dato all'esperienza personale ed alla libera interpretazione delle dottrine e dei simboli. Anche se esistono delle interpretazioni ufficiali, l'adepto viene incitato a comprendere ogni cosa con l'aiuto della riflessione personale, attivando il proprio Maestro Interiore.

5.1 Un rituale aperto ai profani: il “rituale di reciproco aiuto spirituale”

Si riporta, dalle note di campo, una sintetica descrizione dell'unico rito aperto ai non iniziati.

Mi reco in visita al tempio AMORC per il rituale cui sono stato invitato. Si svolge ogni secondo venerdì del mese ed è l'unico rituale aperto ai non membri. È stato aperto solo di recente, in seguito alla decisione dell'AMORC di farsi conoscere maggiormente all'esterno in quanto «i tempi lo richiedevano», mi viene spiegato, facendo riferimento ai tempi oscuri che l'umanità starebbe attraversando e che richiederebbero una maggiore diffusione della sua conoscenza spirituale. Dopo i saluti, il "Guardiano" invita a rilassarsi in meditazione per 5 minuti, con le mani sulle ginocchia e le gambe leggermente divaricate, i piedi ben appoggiati a terra. Una musica rilassante di sottofondo si diffonde per la sala, decorata con simboli e quadri in stile egizio. In bella vista si trova il simbolo dell'Ordine, una croce inscritta in un triangolo. Il Guardiano, che nel frattempo era entrato nel Tempio, separato dalla sala d'attesa da un breve corridoio ed una porta, ritorna dopo qualche minuto, indossando un grembiolino con lo stemma dell'AMORC, ed invita solennemente ad entrare tutti coloro «che desiderano partecipare». In silenzio, ordinatamente, dalla sala di aspetto camminiamo fino ad un corridoio decorato con un murales egizio che si conclude con la porta del Tempio. Mentre entriamo, uno dopo l'altro, il guardiano resta in piedi sulla soglia e controlla, quasi "percepisce", si direbbe, chi attraversa la soglia. Il tempio è tenuamente illuminato da luci soffuse, e si sente un intenso profumo d'incenso. Anche qui ci sono simboli egizi, come la croce egizia, *ankh*, inscritta sul leggio dietro cui si trova, in attesa, il Maestro che presiede il rito. I leggi sono quattro, situati ai quattro punti cardinali. Per questo rito, il Maestro, una donna, si trova al leggio situato ad Est. Il tempio rappresenta la Terra. Entrati, il guardiano ci invita a sederci dove preferiamo. Una fila di sedie si trova sul lato Nord ed una su quello Sud del tempio. Al centro della sala, su un pianerottolo sopraelevato da tre gradini, si trova un altare triangolare, con tre candele. Il guardiano resta seduto accanto all'uscio. Il leggio è collocato leggermente a sud-est, a destra di un grande triangolo illuminato, come intagliato nel muro, alla cui sommità spicca la croce rosacrociiana. Il ministro, prima di iniziare la liturgia, chiede di alzarsi in piedi, si rivolge alla croce e fa il segno della croce rosacrociiana con la mano destra. Sia pure calato in un'atmosfera esoterica ed estraniante, ciò appare stranamente simile al rito cristiano. Chiede quindi di mettere la mano sul cuore e di tornare a sedersi, chiudendo gli occhi. Il maestro legge e guida la meditazione, una forma di preghiera condotta mediante visualizzazione. Viene visualizzata la Terra vista dallo spazio; poi una persona che ha bisogno di aiuto; poi l'Italia ed altri paesi in guerra. La visualizzazione procede, un elemento alla volta,

prima immaginandolo, guidati dalle parole del maestro, poi immaginandolo avvolto in una luce purificatrice. S'inviano in tal modo pensieri positivi ritenuti in grado di modificare la realtà, migliorandola. Infine si canta tre volte “om”, insieme, dopo profonde ispirazioni. Alla fine, ci si pone in stato “ricettivo” per cogliere noi stessi le energie positive del “cosmico”, sorgente di energia divina. Il rito si conclude ed usciamo. Ci si siede nuovamente nella sala d'attesa e si attende in silenzio. Si ritorna a parlare solo una volta uscito il guardiano ed il maestro.

Il rituale di quella sera può anche essere svolto individualmente ogni giorno a mezzogiorno, mi si spiega, “connettendosi” spiritualmente con la Grande Loggia centrale, dove ogni giorno, appunto a mezzogiorno, questo rituale si svolge. Questo rituale è praticato oggi anche *online*²¹. Su *Facebook*, infatti, è possibile trovare l'evento della “Meditazione per la Pace”. Si svolge sempre tramite visualizzazione del pianeta cui mandare pensieri positivi, ma viene eseguito da ciascuno, in qualunque parte del mondo si trovi, in una data ed ora prestabilita. Di seguito il testo dell'invito all'evento organizzato dalla pagina *Facebook* ufficiale dell'AMORC²² (ma ne vengono organizzati anche da altre Logge sparse nel mondo).

Join us in the Celestial Sanctum (a special place beyond time and space) each Thursday evening at 8 pm (in whatever time zone that you are in) to send thoughts of Light, Life and Love throughout the world.

The process will be simple - we will each visualize Earth within a radiant white light while sending out thought forms of Peace and Love and Community to whatever area of the world that you feel is most in need.

Let us use our collective energy to heal our precious planet and each other!²³.

²¹ Eventi online del tutto analoghi vengono organizzati anche dal Movimento Raeliano. Nel corso della ricerca sul campo, inoltre, ho incontrato questa stessa idea di meditazione mediante connessione telepatica presso un altro nuovo movimento religioso, Share International.

²² <https://www.facebook.com/Rosicrucian.Order.AMORC> (ultima consultazione: 02/08/2015).

²³ <https://www.facebook.com/events/508363732647432/> (ultima consultazione: 02/08/2015).

6. Cultura materiale

6.1 Il Tempio

L'Ordine rosacrociato è certamente ricco di cultura materiale, in linea generale di stile egizio. Per quanto riguarda gli oggetti dotati di carattere sacrale, invece, ne è apparentemente privo, o almeno così mi viene riferito dai membri con cui ho occasione di parlare. Ma merita anzitutto una descrizione, il tempio, luogo sacro per eccellenza dell'AMORC.

Figura 2. Tempio rosacrociato.

Il tempio rosacrociato è molto curato e ricco di significati simbolici. Il *Rosicrucian Manual* di Harvey Spencer Lewis spiega la sua struttura e ne mette in luce le dimensioni strutturali, sacrali e rituali.

L'anticamera del Tempio è un luogo di attesa, in cui i membri si preparano per l'iniziazione ai vari gradi. Per quanto riguarda la prima iniziazione, la sua prima parte si tiene in una *stanza segreta*:

It is the Chamber of the Cross, the Abiding Place of Life and "Death", the Tomb of Silence, and the Place of Terror. All these names have been applied to it in the past, and

each expresses to the mind of the Initiate its function in the First Degree Initiation (Lewis, 2011, p. 31).

Si tratta di un luogo di grande sacralità: «When not used for Ceremonies, it should be revered and kept undefiled by the uninitiated. Nothing should ever occur in it to profane it (such as levity, unbecoming conduct, or profane labor)» (Lewis, 2011, pp. 31–32). Anche la soglia del Tempio possiede importanti significati simbolici, rappresentando la porta verso la luce e la conoscenza:

The Threshold should never be crossed after or between convocations or lectures, without due reverence being shown by the trespasser, standing upon the Threshold and making the Sign of the Cross, while facing the interior of the Lodge. It represents the Passage from Darkness to Light, and from finite life to infinite life (Lewis, 2011, p. 32).

La Loggia è la stanza principale del tempio, la sua “anima”. Nella struttura architettonica complessiva occupa una posizione centrale: «It is, therefore, the “inner” or “middle” Chamber, the Soul of the Temple, the first circle within the great circle – the Holy Sanctum, the “abiding place of the Presence of God”» (Lewis, 2011, p. 32). La Loggia è arredata in modo standardizzato e rappresenta la terra:

(...) with four cardinal points or horizons — East, South, West and North, with earth, fire and water beneath our feet, and air and “Nous” overhead, beyond which are the “stars and sky” — the immaterial world. The Lodge is arranged so that it serves its purpose and performs its functions symbolically and practically (*idem*, p. 33).

L’Est, dove sorge il Sole, è il punto cardinale più importante. Simboleggia l’inizio della vita, il dileguarsi delle tenebre dell’ignoranza e rappresenta in definitiva Dio: «For this reason, the East is always respected and saluted, as the “place of Divine Illumination and Resurrection”. It must be so regarded at all times, and must never be occupied by the profane (un-illuminated, uninitiated) or the unworthy» (*ibidem*). Ad Est si trova l’altare: «Sacred and Holy shall the Altar be, that from its bosom may come Intellectual

and Spiritual Illumination, equal to the physical illumination given by the Sun» (*idem*, p. 34).

Figura 3. Schema del Tempio rosacrociario²⁴.

L'Ovest è il luogo in cui «the Brothers and Sisters seek peace, rest and attunement with the Cosmic, through silent prayer and meditation» (*idem*, p. 33). Il Sud, dove il sole splende più intensamente, è simbolo del regno dello spirito e viene occupato dal

²⁴ Immagine tratta dal Rosicrucian Manual (Lewis, 2011, p. 38)

cappellano, il rappresentante spirituale di Dio nel tempio (*ibidem*). Il Nord è sede della negatività così come dell'avvio del cammino di conoscenza:

It is the abyss of evil, the valley of death (stagnation), the realm of darkness (ignorance), the hours of night (evil). (...) it is the place or point in the Lodge, where the Seeker for Light (applicant) dwelleth, and the Neophyte (new Initiate) enters the Lodge in search of more light (*idem*, p. 34).

Al centro della Loggia, «where lines from the four points of the horizon would meet» e quindi nel cuore dell'anima del tempio, si trova lo *Shekinah*, l'altare triangolare, che rappresenta la presenza di Dio nel centro dell'uomo.

Shekinah è una parola molto comune nel Talmud e nella letteratura rabbinica, significa "Presenza" di Dio (Moore, 1922, p. 56), e frequentemente denota la Presenza divina localizzata: «frequently it denotes the Divine Presence, God manifesting Himself, especially in light and glory, though sometimes an invisible Shekinah is spoken of. It is in this technical sense, denoting the localized presence of the Deity, that Shekinah is most significant» (Box, 1932, p. 116). Elia Samuele Artom, rabbino e direttore del Collegio Rabbinico Italiano, alla voce *Qabbalah* redatta per l'Enciclopedia Treccani, scrive che «*Shekinah* è la divinità immanente, in quanto risiede fra gli uomini, in opposizione alla divinità trascendente, fuori del mondo. Essa risiede in mezzo ad Israele, e solo il peccato può allontanarla: l'opera di uomini particolarmente degni contribuisce a farla stare fra gli uomini e ricondurla fra questi dopo che se ne sia allontanata» (Artom, 1935).

Lo *Shekinah* rosacrociano è in assoluto il punto più centrale del tempio, trovandosi esattamente nel punto al centro del cerchio interno, la Loggia, che si trova a sua volta al centro di un altro cerchio, il Tempio (Lewis, 2011, p. 34):

Thus, it is "the triangle within the two circles". It indicates, therefore, that God is in all places (Lodges – meeting places), in all times (Temple – time); therefore, He is omnipresent. The Shekinah is illuminated at all convocations, to symbolize the "fire and fervor,

flame and light” of the Divine Presence. Three candles are used upon the Shekinah, to remind us of the law that with no less than three “points” can perfect manifestation exist. The Shekinah is placed with its third point (having the shortest candle) toward the West, so that the “Presence of God” may manifest in the West, where dwell the Children of Light in peace, love and meditation. The other two points of the Shekinah are toward the North and South. The Shekinah receives its power through the Sacred, Mystical Vibrations generated in the East of the Lodge, and which radiate through the Sanctum toward the Shekinah, which is the focal point for such Vibrations. Thus, the “Presence of God” is carried in Vibrations from the East to the “Heart of the Soul of the Temple” (Lewis, 2011, p. 35).

Dello *Shekinah* mi parla anche un membro dell’Ordine, lasciandone intendere l’importanza ma senza scendere nel dettaglio. Dalle note di campo:

Mi racconta che hanno un altare a base e a forma triangolare, situato al centro della sala. L’altare, mi dice, è alto 80 centimetri. Chiedo se questa misura abbia un significato ma risponde evasivo che non ne ha, sia pure lasciando intendere che ha sicuramente un significato. Dopo l’incontro, cercando informazioni al riguardo, trovo che secondo i rosacroci, il *Nous*, ritenuto sorgente divina della vita, è di natura vibratoria e agisce attraverso un sistema di *ottanta* “ottave”.

Sul Manuale Rosacroci si trova scritto, in realtà, che le dimensioni dello *Shekinah* sono di 36 pollici.

Shekinah (pronounced usually in the Occident as sheh-ky’-na) – It is from an old Egyptian word, though for centuries believed to be a Hebrew word because it is found, in the Hebrew religion, to mean the same symbol. In the Rosicrucian Temples it is a triangular altar, thirty-six inches high and thirty-six inches wide on each of its three sides. The sides are covered with black satin, the top with blood-red satin, with a gold cord binding the red to the black at the edge. On each of the three sides there is a gold cross attached to the black satin, formed of gold braid or ribbon (four inches wide). Such crosses are about eighteen inches high and twelve inches wide; in the centre of each is a red velvet rose. On

the Shekinah, which may have a glass top to protect the red satin, three candle sticks are placed, one at each corner of the triangle. A vessel of incense may burn in the centre of the triangle. The Shekinah is usually placed for all convocations with its points as follows: (1) toward the West; (2) toward the South, the Chaplain's station; (3) toward the North, the station of the High Priestess. A small footstool is also placed before point 1. It may be covered with red and black satin. The Shekinah represents the presence of the Concentrated Power of the Holy Assembly of the Cosmic in the centre of the Temple. The Sanctum of each Temple is that area between the Shekinah and the East platform of the Temple (Lewis, 2011, p. 181).

Tra lo *Shekinah* e l'altare, come si è letto, si trova una zona chiamata *Sanctum*, area eminentemente santa e riservata esclusivamente a certe parti delle cerimonie. Qui si mettono i neofiti ed i membri per ricevere obbligazioni sacre ed altri titoli. Scavalcare quest'area è proibito a tutti ad eccezione di chi occupa alcuni ruoli, e se attraversato impropriamente può determinare gravi ripercussioni:

Trespassing between the Altar and the Shekinah, or in other words, "crossing the Sanctum", is not only forbidden to all but the Master or Colombe, but is a "serious and grievous error, bringing a lesson from the Cosmic upon the Lodge, and more especially upon the trespasser" (Lewis, 2011, p. 35).

Tali ripercussioni sono automatiche e configurano dunque il divieto di oltrepassare il *Sanctum* come un tabù nella sua forma antropologica più classica. Infatti, le energie cosmiche (vibrazioni) passano da Est, la zona dell'altare, per convogliarsi sullo *Shekinah*:

This would make the Sanctum a place always charged with sacred Vibrations, and trespassing between the Altar and the Shekinah would interrupt the flow of such Vibrations, and disturb the Harmony established there (Lewis, 2011, p. 36).

Come spiegato dagli antropologi che si sono occupati di tabù, per entrare nelle zone sacre occorre seguire un preciso rituale, capace di mettere al riparo dai rischi connessi al contatto con energie estremamente potenti e potenzialmente pericolose:

When the Sanctum is entered for any legitimate purpose, he who enters it, may pass only to the centre of it, and must leave it from the same point by which he entered it. Likewise, must each who enters it immediately face the East, from the centre of it, and make the “Sign of the Cross”, before doing that act or performing that function which necessitated entrance into the Sanctum. In leaving the Sanctum, he who entered it must not only leave by the same point of entrance, but the exit must be made by stepping backward, and always facing the East (Lewis, 2011, p. 36).

Sanctum è anche il nome del luogo che, nella casa dell’iniziato, è dedicato allo studio delle monografie ed alla meditazione. Si tratta di uno spazio che deve essere dedicato esclusivamente a queste attività, uno spazio semplice, ma necessario. Me ne parla un membro dell’ordine già durante il primo incontro. Dalle note di campo:

L’Ordine chiede di allestire in casa propria uno studiolo per leggere e studiare i fascicoli che vengono inviati. Il suo allestimento prevede un tavolino, uno specchio e delle candele. Il tavolino non deve avere una forma specifica (dalle note di campo, intervista ad un membro dell’Ordine).

Figura 4. Sanctum²⁵.

²⁵ Immagine tratta da Lewis, 2011, p. 12.

Del *Sanctum* si fa menzione anche nel *Manuale Rosacrociario*, alla sezione dedicata al codice di vita: «Maintain one place in your home that is sacred to you and your Order. In it find Peace and time for meditation daily. Profane it not with pleasures of the flesh, but sanctify it with your higher thoughts» (Lewis, 2011, p. 152).

Figura 5. L'Imperator e fondatore dell'AMORC H. Spencer Lewis.

In fondo a destra è visibile il *Sanctum*²⁶.

6.2 Oggetti sacri

L'Ordine, in base alle testimonianze raccolte, appare privo di qualunque oggetto sacro, inteso come oggetto di devozione o come oggetto cui è riconosciuto qualche potere speciale, ma allo stesso tempo avrebbe oggetti sacri intesi come *strumenti* mistici, mediatori capaci di mettere in comunicazione la sfera terrena con quella cosmica:

Chiedo se abbiano degli oggetti sacri e risponde che non ne esiste uno in particolare: tutti gli oggetti possono essere sacri qualora riconosciuti tali, poiché il sacro è ovunque. L'oggetto viene "fatto sacro" da loro attraverso il processo che porta all'unione con l'Essere, o meglio, gli oggetti sacri sono quelli che permettono di mettersi in contatto con l'Essere, e quindi sono degli strumenti di mediazione con la sfera cosmica. Quando, per tentare di

²⁶ Ibidem.

far emergere le cose dotate di maggiore importanza, gli propongo l'esperimento mentale del tempio in fiamme, chiedendogli tre cose che porterebbe in salvo, sembra rifiutare di stare al gioco, sorridendo, e dice che non salverebbe niente perché non c'è niente di sacro in particolare (dalle note di campo, intervista ad un membro dell'Ordine).

Pongo ad un altro membro la stessa domanda: «(...) con un po' di disprezzo dice: "non abbiamo il culto di quelle cose lì". Al tempio, mi vengono indicati come loro unici oggetti rituali come quelli presenti nel *sanctum* e quelli che ho visto: i grembiulini (dei ministri del culto: guardiano e maestro), le candele, l'incensiere» (dalle note di campo).

Se sembrano poveri di oggetti sacri, i rosacroci hanno invece innumerevoli simboli sacri.

Chiedo se abbiano simboli sacri specifici e dopo un attimo di riflessione, risponde: «uno potrebbe essere» e disegna un cerchio con un punto al centro; subito dopo disegna un "otto" sdraiato, come il simbolo matematico dell'infinito (dalle note di campo, intervista ad un membro dell'Ordine).

Il cerchio con il punto al centro sembra richiamare lo *Shekinah*, l'altare triangolare situato nel punto centrale della loggia, ma anche la rosa al centro della croce. L'otto rovesciato, simbolo dell'infinito, è analogo anche all'otto dell'ottava, principio vibratorio del *Nous*, energia divina che pervade il cosmo e viene convogliata dall'altare allo *Shekinah*.

Nel suo essere ricettacolo delle energie cosmiche, ad ogni mood, lo *Shekinah* sembra essere l'oggetto sacro principale dell'Ordine. D'altra parte *Shekinah* è il termine ebraico che significherebbe "presenza, dimora", indicando la divinità immanente che risiede fra gli uomini (Artom, 1935). Sacra appare anche la sua forma triangolare, che ritorna nel simbolo rosacrociiano: «The Cross within the Spiritual Triangle is one of the Official Symbols of our Order and is a very sacred Symbol. In one form or another it is to be found on every seal of every Lodge» (Lewis, 2011, p. 46). Il triangolo spirituale, rivolto con il vertice verso il basso, simboleggia la creazione divina dell'universo.

Il triangolo è una figura che ritorna spesso nella simbologia religiosa ed esoterica, così come il cerchio, in cui il triangolo rosacrociato appare inscritto. Per esempio, compare nel celebre Sigillo di Salomone e nel simbolo della Società Teosofica, ma anche e soprattutto sottoforma di piramide egizia.

Figura 6. Simboli dell'AMORC.

Immagini tratte dal sito www.AMORC.it.

Inteso, nello specifico, come forma in grado di attrarre le energie cosmiche ed associato alla credenza nella meditazione telepatica di cui si è scritto precedentemente, il triangolo si ritrova anche in un altro, piccolo, nuovo movimento religioso: *Share International*²⁷. Anche questo gruppo è peraltro caratterizzato da influssi teosofici quali si possono riscontrare nell'AMORC, nella credenza nei maestri dell'umanità e nella telepatia²⁸. Ho avuto occasione di parlare con un loro membro presso una fiera olistica tenutasi a Milano. Dalle note di campo:

²⁷ Si tratta di un piccolo gruppo religioso, che secondo il CESNUR conta non più di 5.000 membri nel mondo. Sito web italiano: www.share-italiano.org/; sito internazionale: www.share-international.org/. Breve profilo sul sito del CESNUR: www.cesnur.com/gruppi-teosofici-e-post-teosofici/share-international/ (ultima consultazione: 02/08/2015).

²⁸ Nel Rosicrucian Manual, H. Spencer Lewis fa riferimento a Helen P. Blavatsky, fondatrice della scuola Teosofica: «As we have said, Mme. Helen P. Blavatsky was the first to popularly introduce one of the Masters of the Great White Lodge to mystic students» (Lewis, 2011, p. 143).

L'uomo mi spiega che fanno delle meditazioni che permettono all'energia del Maestro di entrare nel mondo [credono in un Maestro, di nome Maitreya, che sarebbe prossimo alla discesa nel mondo per governarlo per il bene di tutta l'umanità, ndr]. La meditazione pertanto veicola la sua energia nel mondo. L'energia del Maestro sarebbe altrimenti troppo potente: «rimbalzerebbe» sul mondo, dice il testimone. Invece, tramite la loro meditazione, l'energia viene ricondotta ad una forma che il mondo può metabolizzare. Una volta entrata nel mondo, l'energia viene orientata dal maestro per gli scopi che egli stabilisce. Loro, ripete con umiltà, sono solo dei veicoli ma non manovrano direttamente questa energia.

Mi spiega che tutti possono compiere tale meditazione, purché si ritrovino assieme minimo tre persone. Gli chiedo perché bisogna essere almeno in tre e risponde, come meravigliato che non lo sapessi: «è il numero del Sé, il numero della relazione». In tre si è qualcosa di più che da soli o in una coppia: si crea un "noi". Il tre è rappresentato dal triangolo. Gli chiedo se non sia possibile fare la meditazione da soli o in due e risponde che non c'è problema: basta connettersi telepaticamente al gruppo di tre o più persone che si trova riunito nel luogo più vicino, ad esempio a Locarno. Mi fornisce giorni ed orari precisi in cui potermi connettere. Per il contatto basta pensare un istante al luogo in cui si trova questo gruppo. Non serve altro.

Anche il membro di *Share International* liquida la domanda concernente gli oggetti sacri spiegando che non ne servono e se vengono usati sono comunque opzionali:

Tuttavia alcuni suoi conoscenti amano accendere tre candele quando meditano, perché formano un triangolo. Un altro suo amico, invece, ha intagliato da sé un tetraedro: "il tetraedro è bello", dice entusiasta, perché è una combinazione di molti triangoli. Spiega che se tre persone si ritrovano c'è un triangolo, ma basta che se ne aggiunga una che «i triangoli diventano dieci», e così via, aumentando esponenzialmente ad ogni persona che si unisce alla meditazione. Mi sembra intenda dire che più si è, più i triangoli aumentano e più energia entra nel mondo.

Per tornare all'AMORC Se è vero che la conoscenza iniziatica è sacra, allora anche le monografie, supporto della conoscenza stessa, sono con molta probabilità trattate con grande rispetto. Il segreto in cui devono essere custodite l'importanza delle conoscenze ivi contenute, implica senz'altro che non potranno che essere conservate in luogo idoneo e protetto.

Figura 7. Domanda di iscrizione. Ultima pagina.

A.M.O.R.C.
Via Petrilli, 7 - Orzano Grande
64042 COLLEDARA - ITALIA
tel. 0861 699271 - fax 0861 698258

Vi notifico con la presente il mio desiderio di diventare membro dell'Associazione Ordine della Rosa-Croce A.M.O.R.C. di Lingua Italiana. Se la mia domanda di ammissione sarà accettata, mi impegno formalmente a considerare come riservato l'insegnamento che mi verrà inviato. In caso di recesso per qualsiasi motivo ed in qualsiasi momento, m'impegno, inoltre, senza riserva alcuna, a restituire immediatamente alla sede sociale tutte le monografie, manifesti, manoscritti, bollettini mensili ed in genere ogni documento che mi sia stato inviato dal momento della mia iscrizione.

Vi invio in allegato la quota d'iscrizione "una tantum" ed il contributo associativo. Quest'ultimo è annuale ma ho facoltà, a mia scelta, di corrisponderlo in pagamenti semestrali o trimestrali da versare anticipatamente. Nel caso dovessi recedere, rimarrò debitore dell'eventuale somma dovuta a completamento dell'intero anno a decorrere dal mese d'iscrizione.

Se non venissi ammesso nell'Ordine, mi sarà inviata una comunicazione personale; in tal caso, la quota d'iscrizione "una tantum" ed il contributo associativo da me corrisposti anticipatamente, mi verranno integralmente rimborsati.

Confermo di aver preso visione dello Statuto pubblicato sul sito www.amorc.it e m'impegno al rispetto dello stesso.

Firma _____ data _____

RIQUADRO DA NON COMPILARE

Ricevuto il:
Nr. iscrizione:
Approvato il:
Firma:

Le monografie sono di proprietà esclusiva dell'Ordine. Anzi, si può considerare l'AMORC come interamente fondato su questo deposito di conoscenza tradizionale che asserisce di custodire, tanto che se questo monopolio venisse meno, l'intera organizzazione potrebbe essere destinata a deperire, per lo meno così com'è oggi conosciuta. Da questo punto di vista, queste conoscenze e le monografie su cui si trovano iscritte sono senz'altro sacre per l'organizzazione, dal momento che sono il fondamento senza cui non potrebbe esistere. Come si trova specificato nella domanda di ammissione,

qualora si uscisse dall'Ordine, le monografie, così come ogni altro testo ricevuto, vanno restituite²⁹.

²⁹ Nel momento in cui scrivo è stato recentemente inserito un annuncio su Ebay che propone in vendita, per 700\$, un set di monografie dell'AMORC, oggettistica ed altre pubblicazioni. Il fatto è interessante, in quanto dimostra che la rete può essere non solo alleata del movimento, facilitandone la diffusione, ma anche suo antagonista, minacciando la segretezza su cui si fonda. www.ebay.com/itm/Amorc-ROSI-CRUCIAN-ORDER-250-PC-Study-Test-Monograph-Digest-Sanc-tum-Personal-Ltrs-/201396361540?hash=item2ee4289944 (ultima consultazione: 03/08/2015).

FENOMENOLOGIE SPIRITUALI

CAPITOLO 9

Buddhismo

1. La mistica extramondana del Buddhismo

Max Weber considera il Buddhismo come un esempio di misticismo extramondano. Qui si mantiene quest'autorevole collocazione. Tuttavia, la fenomenologia straordinariamente varia di questa religione, storicamente e culturalmente declinata in modi molto diversi tra loro, anche a seconda delle zone geografiche in cui ha avuto diffusione, può corrispondere, nei diversi casi, più o meno bene a questo "tipo ideale". Per esempio, in seno al buddhismo si distinguono solitamente tre tradizioni maggiori, detti "veicoli": Theravada, Mahayana e Vajrayana. L'ultimo, che ha avuto il suo perfezionamento in Tibet, ha considerevoli tratti esoterici, affonda le proprie radici nella religione sciamanica "bön" ed ha un caratteristico nucleo tantrico. Qui, senz'altro il misticismo appare marcato, così come la dimensione monastica. Tuttavia, sono i primi due veicoli ad essere solitamente contrapposti sull'asse mondano/extramondano. La vulgata vuole che il buddhismo Theravada sia essenzialmente individualistico e persegua la salvezza nel ritiro dal mondo; all'opposto, il buddhismo Mahayana avrebbe una natura tipicamente missionaria, spingendo il devoto nel mondo al fine di aiutare tutti gli esseri a conseguire l'illuminazione.

Al di là di questa distinzione, qui si considera il Buddhismo, in generale, come espressione di un atteggiamento mistico extramondano:

Buddha descrive così il significato della fondazione dell'ordine monastico: «Ecco che un padre di famiglia, o suo figlio, o uno che si è reincarnato in un'altra famiglia, viene a conoscenza della Dottrina. Dopo averla conosciuta, acquista fiducia nel Perfetto e dice a

se stesso: “Piena di ostacoli è la vita nella famiglia, luogo d’impurità, mentre il distacco da casa è simile al libero cielo; non è facile condurre in famiglia una vita santa e incontaminata. Se ora mi radessi capelli e barba, indossassi la veste gialla e mi allontanassi da casa?”. E così abbandona i suoi beni e i suoi congiunti, si rade capelli e barba, indossa la veste gialla e va via da casa. Ritiratosi in solitudine, segue le regole di vita dei monaci. Evita di recare danno agli esseri viventi, è pieno di solidarietà e di compassione verso ogni creatura. Si astiene dal rubare, prende solo ciò che gli vien dato ed è puro di cuore. Si astiene dalla lussuria, vive puro e rinuncia ai rapporti sessuali. Evita la menzogna, dice solo la verità e non inganna nessuno. Evita la maldicenza, il linguaggio grossolano e le chiacchiere vane. Si astiene dal distruggere germogli e piante. Si nutre solo una volta al giorno, non frequenta spettacoli di danza, di canto, di musica e simili, non si adorna con corone, non usa profumi e balsami, non dorme in letti alti e spaziosi, rifiuta oro e argento, cereali e carne crudi, servi e serve, non possiede animali domestici, ecc. Si accontenta di una veste per proteggere il suo corpo e del cibo offertogli come elemosina per riempire il suo stomaco» (riduzione dal Majjhimanikaya, I, 179 ss.) (cit. in Bechert, 1991).

Sicuramente il Buddhismo è caratterizzato dal tentativo di sciogliere ogni attaccamento alle cose del mondo e dalla pratica meditativa, tratti che indicano un cammino mistico extramondano:

In alcuni testi posteriori è usato per la dottrina stessa l’aggettivo “oltremondano”, in quanto essa conduce al di là di questo mondo, cioè al nirvana; tutto il resto, comprese le azioni culturali e le rappresentazioni religiose utilizzabili a fini terreni, è invece “mondano” e non appartiene alla dottrina buddhista in senso proprio (Bechert, 1991).

Inoltre, una delle caratteristiche tipiche del Buddhismo è la comunità monastica, sebbene questa non sia sempre così claustrale ma anzi possa avere vari gradi di apertura alla società circostante, facendo così sconfinare l’atteggiamento religioso buddhista, in alcuni casi, nel tipo mistico intramondano di Weber. Infine, non va nemmeno dimenticato che l’autodisciplina buddhista porta intrinsecamente in sé i tratti dell’ascetismo extramondano. La stessa varietà di sfumature si ha relativamente alla fenomenologia

sacrale del Buddhismo. Qui è assunto come esempio di fenomenologia spirituale, poiché non mancano tratti soprannaturali e l'orientamento al sé si esprime sia in aspetti fondamentali della sua disciplina come la meditazione, sia nel valore sacro stesso cui questa mira, ossia il *nirvana*, sebbene tutti questi “ingredienti” si trovino presenti in una ricchissima varietà di sfumature all'interno delle innumerevoli scuole in cui si articola quest'antica religione.

2. Presentazione generale

2.1 Breve storia del Buddhismo

Come noto, il buddhismo è la religione fondata da Siddhartha Gautama, figlio di un piccolo sovrano. Siddhartha – ovvero “colui che ha raggiunto lo scopo” – è ritenuto essere stato un personaggio storicamente esistente, probabilmente nato nel 558 a.C. (o 567 a.C. secondo un'altra tradizione) e morto ad 80 anni nel 478 a.C. (o 487 a.C.) circa. Come osserva Mircea Eliade, il Buddhismo è l'unica religione il cui fondatore non si dichiara né figlio né inviato di Dio, ma semplicemente “risvegliato”, guida e maestro spirituale. Ciò nonostante, la mitologizzazione della sua figura si avvia mentre egli è ancora in vita. Secondo Eliade, questa mitologia è determinante per comprendere il Buddhismo, in quanto rappresenta l'elemento ispiratore della sua teologia e della sua mitologia, così come della sua letteratura devozionale e delle sue arti plastiche (Eliade, 2006, pp. 77–78).

Secondo il mito¹, prima della nascita Siddhartha è un dio celeste. Egli sceglie i propri genitori e nasce per immacolata concezione e gestazione, trovandosi non nell'utero, ma in una cassetta di pietre preziose. L'essere sovrumano esce dal fianco destro della madre mentre questa si trova in giardino e subito muove sette passi a nord, emettendo il rugito del leone ed esclamando: «Io sono il più alto del mondo, io sono il migliore del

¹ Si segue, in questa sezione, la ricostruzione proposta dallo storico delle religioni M. Eliade (cfr. Eliade, 2006, pp. 77–84).

mondo, io sono il primogenito del mondo; questa è la mia ultima nascita; ormai per me non ci saranno più altre esistenze». L'evento è seguito da numerosi miracoli ed i saggi riconoscono in lui i 32 segni fondamentali e gli 80 segni secondari del "Grande Uomo" (*mahapurusa*). La madre muore dopo sette giorni e rinasce come divinità nello stesso cielo in cui aveva dimorato Siddhartha prima di nascere.

A sedici anni, Siddhartha sposa due principesse, e tredici anni dopo nasce suo figlio, Rahula. Dopo aver meditato sulla vecchiaia, la malattia e la morte o, secondo la leggenda, fatto esperienza delle stesse grazie all'intervento degli dei che le misero sul suo cammino nonostante i tentativi del padre di tenerlo in una gabbia dorata, al riparo dalla conoscenza della sofferenza, decide di allontanarsi dalla casa paterna, avendo ormai compreso che solo la religione poteva dare sollievo da tutto quel dolore.

Dopo aver appreso le dottrine brahmaniche dal maestro Arada Kalama e le tecniche yoga da Udraka, dopo essersi dedicato per sei anni alle atroci mortificazioni ascetiche per le quali diventa noto come Sakyamuni – ossia "l'asceta fra i Sakya", dal nome della sua famiglia d'origine – ma rimanendo sempre insoddisfatto da queste esperienze, si siede infine a meditare sotto un albero di pipal, ossia di *Ficus religiosa*. Mara, Dio della Morte e della Vita, vedendolo tanto determinato, cerca di dissuaderlo. Prima, spaventandolo con dei demoni, che si rivelano però impotenti contro l'invulnerabilità creata dalla sua "disposizione amichevole"; poi, rivendicando per se stesso il posto sotto l'albero, in base ai meriti accumulati nelle sue esistenze anteriori. Fallisce tuttavia anche la seconda volta, perché anche Sakyamuni aveva accumulato grandi meriti, a testimoniare i quali interviene la Terra; infine, cerca di tentarlo, invano, con delle bellissime donne. A quel punto Mara si ritira sconfitto e Sakyamuni raggiunge l'illuminazione, scoprendo le Quattro Nobili Verità. Con queste, nasce il Buddha ed il buddhismo.

La dimensione mitologica del Buddhismo è importante non solo per i motivi ben espressi da Eliade, ma anche per ridimensionare la diffusa credenza che il buddhismo non sia tanto una religione quanto una "filosofia". Sebbene il dilemma sia un "classico" delle scienze sociali, qui si concorda con la posizione dell'antropologo Melford E. Spiro (ma non solo), che riconosce risolutamente il buddhismo come una forma di religione,

ritenendo che il *proprium* di una religione sia la credenza in esseri sovrumani, e non esclusivamente soprannaturali, in grado di intervenire nella vita dei comuni esseri umani² (Spiro, 2004). Inoltre, si aggiunge, non va dimenticato che il buddhismo nasce come soluzione ad un problema tipico della religiosità indiana: come sfuggire alla sofferenza legata al ciclo delle rinascite?

2.2 Organizzazione

L'organizzazione della religione buddhista non è facilmente descrivibile in termini generali, dal momento che gli ordini monastici e le tradizioni sono innumerevoli. Inoltre, si possono tracciare svariate differenze tra il buddhismo originario e le forme sviluppatesi successivamente.

In linea generale, esiste sempre una distinzione, più o meno marcata, tra monaci e laici. I primi si dedicano in modo totale alla via del Buddha e generalmente possono ambire a raggiungere le mete sacre in misura più completa oppure più rapida rispetto ai laici. Secondo la tradizione, la comunità dei monaci o *samgha* – che a seconda delle tradizioni si considera allargata fino a comprendere i laici devoti – è una struttura sociale le cui origini risalgono al Buddha stesso e rappresenta uno dei “tre gioielli” del Buddhismo, ossia, uno dei suoi tre elementi costitutivi.

La vita del monaco è retta da precetti che variano a seconda delle tradizioni e la sua sussistenza materiale è generalmente basata sulle offerte dei laici. Nel buddhismo originario egli si accontenta «di una veste per proteggere il suo corpo e del cibo offertogli come elemosina per riempire il suo stomaco» (Majjhimanikaya, cit. in Bechert, 1991), ma le cose cambiano, almeno in parte, successivamente:

Per quanto ci è dato di sapere dalle fonti, in origine il Sangha fu effettivamente una comunità mendicante e nomade di monaci (bhikṣu) e monache (bhikṣuṇī); ma già in età remota esso ebbe in dono dai laici terreni per costruirvi capanne e più tardi edifici

² «To summarize, I would argue that the belief in superhuman beings and in their power to assist or to harm man approaches universal distribution, and this belief - I would insist - is the core variable which ought to be designated by any definition of religion. Recently Horton (1960) and Goody (1962) have reached the same conclusion» (Spiro, 2004, p. 94).

permanenti d'abitazione per i religiosi. Di conseguenza, col tempo questi divennero sedentari e l'Ordine cambiò carattere e funzioni, modificando anche il suo rapporto con la comunità laica, verso la quale i monaci assunsero compiti analoghi a quelli di cura d'anime del clero cristiano (Bechert, 1991).

Rispetto alla distribuzione del potere, «da principio nel Sangha non vigeva nessuna gerarchia: tutti i religiosi erano uguali e il loro rango era determinato solo dal tempo trascorso dal momento dell'ordinazione» (Bechert, 1991), ma in ciascuna scuola ed ordine monastico si trova un'organizzazione gerarchica.

2.3 Diffusione

Secondo il sito “www.adherents.com”³, i buddhisti nel mondo sono circa 376 milioni e rappresentano la quarta maggiore religione organizzata del mondo⁴, nonché quella maggioritaria in dieci paesi: Thailandia, Cambogia, Birmania, Tibet, Bhutan, Mongolia, Sri Lanka, Laos, Vietnam e Giappone⁵. Rispetto alla distribuzione dei praticanti per ciascuno dei tre “veicoli”, la situazione è così stimata: Mahayana, 185 milioni di aderenti; Theravada, 124 milioni di aderenti; Lamaismo (Buddhismo Vajrayana/Tibetano/Tantrico), 20 milioni⁶.

Nel 2013 il CESNUR stima in 135.000 i buddhisti presenti in Italia, di cui 61.000 quelli appartenenti ai gruppi rappresentati dall'Unione Buddhista Italiana⁷ e praticanti il buddhismo Theravada, Zen o Vajrayana, 11.000 quelli afferenti ad altre tradizioni e 63.000 quelli appartenenti alla Soka Gakkai, nuovo movimento religioso ispirato al buddhismo di Nichiren⁸.

³ I dati presenti su “www.adherents.com” provengono da fonti ufficiali, governative, censimenti, ricerche campionarie e letteratura specialistica (Cipriani, 2009, p. 530).

⁴ www.adherents.com/Religions_By_Adherents.html (ultima consultazione: 03/11/2015).

⁵ www.adherents.com/adh_predom.html (ultima consultazione: 03/11/2015).

⁶ www.adherents.com/adh_branches.html#Buddhism (ultima consultazione: 03/11/2015).

⁷ Il sito dell'Unione Buddhista Italiana (UBI) è “www.buddhismo.it” (ultima consultazione: 03/11/2015).

⁸ www.cesnur.org/2013/swe-plz.htm (ultima consultazione: 03/11/2015). In questa tesi, la Soka Gakkai viene trattata nel capitolo ad essa dedicato.

3. Visione del mondo

3.1 Cosmologia ed antropologia morale

Le scritture asseriscono che il Buddha rifiuta espressamente di lasciarsi coinvolgere in dispute filosofiche ed evita teorizzazioni astratte, sostenendo, come riportato nel Majjhima Nikaya⁹, che: «non è utile, perché non è cosa legata alla vita santa e spirituale e non contribuisce a condurre alla ripugnanza per il mondo, al distacco, all'eliminazione del desiderio, alla tranquillità, alla penetrazione profonda, all'illuminazione, al Nirvana!» (Majjhimanikaya, I, 426, cit. in Eliade, 2006, p. 97). Ciò nonostante, esiste una base teorica fondamentale del buddhismo che si trova delineata nel Canone Pali, e resta pressoché invariata in tutte le tradizioni.

La visione buddhista del mondo è caratterizzata dal riconoscimento della vacuità dei fenomeni, considerati privi di sostanza e caratterizzati dall'impermanenza (*anytā*). Manca, generalmente, una concezione di Dio, sebbene in alcune tradizioni il Buddha appaia divinizzato, come accade, per esempio, nel caso dell'Amitabha Buddha dell'Amidismo o Buddhismo della Terra Pura.

3.1.1 Nirvana

Se nel Buddhismo non esiste un Dio personale, esiste certamente un divino impersonale: il *nirvana*. In che cosa esso consista esattamente il *nirvana*, in realtà, non è facile a dirsi. Sebbene sia un concetto cardine del Buddhismo, il Buddha non ne ha mai dato una definizione e ciò potrebbe essere dovuto alla sua ineffabilità, dal momento che discuterne, forse, non avrebbe alcun senso «per chi non sia giunto per lo meno alla soglia di questo stato indicibile» (Eliade, 2006, p. 103). Tuttavia, si ritrovano espressi nelle scritture almeno alcuni dei suoi attributi: è una condizione di «felicità indistruttibile», di «beatitudine», che consiste nel «raggiungimento dell'Immortale». Esso può

⁹ Il Majjhimanikaya è una scrittura buddhista che raccoglie discorsi attribuiti al Buddha. Si tratta della seconda delle cinque Nikaya (discorsi di media lunghezza) del Sūtra-pitaka, che a sua volta è il secondo dei "tre canestri" che compongono il Canone Pali.

essere raggiunto non solo dal Buddha ma anche dai monaci che «sin da questa vita» possono vivere «nel possesso di questo Immortale» (*ibidem*).

La radice etimologia del termine rinvierebbe al senso di auto-estinzione: estinzione dalla vita fenomenica vissuta dai comuni mortali (*samsara*) ed emancipazione dalla sofferenza (*dukkha*). Per questo motivo alcuni studiosi occidentali hanno concluso che si tratta di uno stato puramente negativo, una sorta di “suicidio” in cui l’individuo cessa di esistere in ogni senso possibile (F. H. Cook, 1994, pp. 133–134).

In realtà, come si evince dalle descrizioni prima riportate, questo particolare stato di santità possiede tanto attributi negativi quanto positivi e si differenzia soprattutto in un *nirvana* vissuto nella vita terrena (*sa-upadhisesa-nibbana*) e quindi in uno stato caratterizzato dalla presenza del corpo e della mente, ed in una condizione successiva alla distruzione dell’organismo psico-fisico (*an-upadhisesa-nibbana*), che corrisponde al proseguimento ultraterreno di tale stato di beatitudine in uno stato libero dal *karma* e dal *samsara*, ovvero dal ciclo delle rinascite, ed è talvolta considerato equivalente al *parinirvana*, o stato di definitiva estinzione (F. H. Cook, 1994, p. 134).

Il *nirvana* vissuto in questa esistenza corrisponde allo stato dell’essere raggiunto da colui che ha conseguito l’illuminazione.

Chiedendo al monaco una descrizione *nirvana*, egli, con un sorriso da cui traspare appagamento e beatitudine, lo definisce come “libertà”. Libertà dagli attaccamenti che causano sofferenza, dalle identificazioni che non consentono di porsi da prospettive diverse da cui guardare i fenomeni e che quindi limitano la comprensione della realtà circostante (dalle note di campo: intervista ad un monaco buddhista).

Un aspetto del *nirvana* che merita di essere sottolineato è che esso, pur non avendo strettamente nulla a che vedere con l’idea di Dio, sembra comunque rinviare ad una sorta di essenza divina simile a quella che si ritrova in molte tradizioni mistiche. Huston Smith cita il seguente passo:

Vi è, o monaci, un non-nato, un non-divenuto, un non-creato, un non-formato. Se, o monaci, non esistesse (...), non si potrebbe scorgere alcuna via di salvezza da ciò che è nato, divenuto, creato, formato (H. Smith, 2012, p. 166).

Lo studioso Edward Conze¹⁰ ha rintracciato nei testi buddhisti una serie di attributi comuni a *nirvana* ed “essenza divina”:

(...) il nirvana è permanente, stabile, imperituro, immobile, senza età, senza morte, senza divenire, che è potere, beatitudine, felicità, rifugio sicuro, ricetto, luogo di sicurezza senza più minacce; che è la Verità reale e la suprema Realtà; che è il Bene, la meta suprema, il solo e unico compimento della nostra vita, la Pace eterna, nascosta, incomprensibile (E. Conze, cit. in H. Smith, 2012, p. 166).

3.1.2 Il mondo

Il Buddha descrive le componenti materiali e mentali dell’universo attraverso la dottrina dei cinque aggregati (*skandha*). Gli aggregati sono suddivisi in fisici (*rupa*) e mentali (*nama*). Questi ultimi si suddividono in quattro *skandha*, l’attaccamento ai quali costituisce fonte di sofferenza (*duhkha*) (Prebish, 1994, p. 32). Eliade ne fornisce questa sintetica descrizione:

Il Buddha ha rivelato che tutto ciò che esiste nel mondo può essere classificato in cinque categorie, ‘insiemi’ o ‘aggregati’ (*skandha*): 1) l’insieme delle ‘parvenze’ o del sensibile (che comprende la totalità delle cose materiali, gli organi sensoriali e i loro oggetti); 2) le sensazioni (provocate dal contatto con i cinque organi sensoriali); 3) le percezioni e i concetti che ne risultano (ossia i fenomeni cognitivi); 4) le costruzioni psichiche (*samskara*) comprendenti l’attività psichica cosciente e inconscia; 5) i pensieri (*vijñana*), ossia le conoscenze prodotte dalle facoltà sensoriali e soprattutto dallo spirito (*manas*), il quale ha sede

¹⁰ Edward Conze (1904-1979), studioso del buddhismo e vice presidente della Buddhist Society. Si deve a lui la traduzione di svariati testi buddhisti.

nel cuore e organizza le esperienze sensoriali. [...] Questi ‘aggregati’ o ‘insiemi’ descrivono in maniera sommaria il mondo delle cose e la condizione umana (Eliade, 2006, p. 99).

Legata alla teoria dei cinque aggregati si trova la teoria dell’origine dipendente, meditata dal Buddha poco dopo la sua illuminazione. Questa dottrina riassume e spiega mediante dodici fattori la concatenazione delle cause e degli effetti che reggono il ciclo di vita e rinascita (Eliade, 2006, pp. 99–100; Prebish, 1994, pp. 33–34). Il primo dei fattori è l’ignoranza:

(...) è infatti l’ignoranza a produrre le volizioni; a loro volta, queste ultime producono le ‘costruzioni psichiche’ (*samskara*), le quali condizionano i fenomeni psichici e mentali, e così di seguito fino al desiderio, in particolare il desiderio sessuale, che genera una nuova esistenza e infine sfocia nella vecchiaia e nella morte. In sostanza, l’*ignoranza*, il *desiderio* e l’*esistenza* sono interdipendenti e sono sufficienti a spiegare la serie ininterrotta di nascite, morti e trasmigrazioni (Eliade, 2006, p. 100).

3.1.3 L’uomo

L’impermanenza (*anytia*) è uno dei “Tre Sigilli” dell’esistenza (*tri-laksana*) esposti nell’*Anatmalaksana-Sutra* e caratterizzanti anche la condizione umana. I tre sigilli sono l’*anatman* (non-io), l’impermanenza (*anytia*) e la sofferenza (*duhkha*).

Rispetto all’impermanenza, la dottrina buddhista divide tutte le cose in due categorie: condizionate (*samskrta*) ed incondizionate (*asamskrta*, ovvero “non composto”). Nel primo buddhismo l’unica realtà incondizionata è il *nirvana*, mentre ogni altra cosa è considerata dipendente da una concatenazione di cause, soggetta ad un’inarrestabile mutamento e pertanto impermanente (Prebish, 1994, p. 132). Successivamente, vengono elaborate svariate liste di realtà incondizionate che hanno dato luogo a numerose controversie e possono, anche, considerarsi tratti distintivi delle varie sette buddhiste antiche¹¹ (Bareau, 1993).

¹¹ «By this time [of Abhidhamma-pitaka, ndr], most of the ancient schools had added several other *asamskrta* to the *nirvana* one. They probably began by dividing *nirvana* into two ‘cessations’ (*nirodha*): the cessation by a discriminative knowledge (...) and the cessation without a discriminative knowledge

Rispetto all'*anatman*, questo “marchio” consiste nella negazione dell'*atman*, ossia dell'io individuale, una sorta di “anima” la cui esistenza veniva accettata dai brahmani, nella cui visione era considerato il sostrato che consentiva ai residui karmici di passare da un'esistenza all'altra. Il Buddha nega questa sostanza individuale permanente, anche se, allo stesso tempo, accetta l'idea di rinascita. Ciò, ha generato alcuni problemi teorici difficilmente risolvibili (Prebish, 1994, p. 31), sebbene, secondo Eliade, questa negazione non vada letta in una cornice concettuale ma, soprattutto, pratica: «è facile capire l'intenzione e la funzione ascetica di questa negazione: *meditando sull'irrealtà della persona si distrugge l'egoismo alla sua stessa radice*» (Eliade, 2006, p. 100).

Il terzo ed ultimo Sigillo è la sofferenza (*duhkha*), elemento cardine della dottrina delle Quattro Nobili Verità:

(...) la nascita è dolore, il declino è sofferenza, la malattia è sofferenza, la morte è sofferenza. Essere uniti a ciò che non si ama significa soffrire. Essere separati da ciò che si ama, non avere ciò che si desidera, significa soffrire. Insomma, ogni contatto con (uno qualsiasi dei) cinque skandha implica sofferenza (Majjhima Nikaya, I, 141, cit. in Eliade, 2006, p. 97).

La sofferenza è l'elemento costante dell'esistenza cui sono soggetti tutti gli uomini per il solo fatto di nascere. Il seguente discorso del venerabile Ajahn Sumedho¹², per esempio, lo chiarisce con semplicità:

Perché siamo afflitti dai nostri problemi? Perché patiamo il dispiacere, la sofferenza, la disperazione, il dolore e l'angoscia? Siamo afflitti dai problemi perché siamo nati. La nascita condiziona tutto e tutti, fino alla morte. Se non fossimo nati, non avremmo nessuno

(...). The first one is the nirvana of the earliest Buddhist conceptions, and the second one is the non-existence of future things, lives, passions, and so on, which will not be brought forth, since the causes of their production have been destroyed. Soon afterwards, a third asamskrta was admitted: empty space (akasa). Some sects (...) established a list consisting of only these three asamskrta (...). In contrast, some longer list were formulated by other schools, by the addition of various new asamskrta to the nirvana one, or more usually to the two cessation (nirodha), and often to the space (akasa) one» (Bareau, 1993, pp. 1–2).

¹² Luang Por Ajahn Sumedho, nato negli Stati Uniti, rappresenta in Occidente la tradizione thailandese dei Monaci della foresta del Buddhismo Theravada.

di questi problemi. Ecco cosa si intende per *kamma*, e, quando sarete d'accordo, non sarete più sorpresi da ciò che vi accade¹³.

4. Sacro

4.1 Valori sacri e ideale antropologico

Il *sommmum bonum* buddhista è rappresentato senz'altro dal *nirvana*, e tutte le pratiche rituali sono funzionali al suo raggiungimento. Non è, tuttavia, completamente appropriato parlare di fine ultimo nel buddhismo, in quanto un fine ultimo presuppone un "attaccamento" che, in quanto tale, non è compatibile con la dottrina e la disciplina buddhista. Il fine ultimo buddhista è qualcosa che si persegue con naturalezza, senza ossessività alcuna, praticando la meditazione ed una condotta disciplinata. Come mi spiega un monaco di tradizione Tendai, si persegue questo fine ultimo così come un fiume persegue il suo sfociare nel mare.

La pratica buddhista non è mirata esclusivamente al fine ultramondano del *nirvana* inteso come estinzione ma ricerca anche la padronanza delle proprie facoltà mentali e delle proprie passioni, stato definibile come *illuminazione*. Il perfetto dominio di sé è il fine "mondano" perseguito e raggiungibile dal buddhista in questa vita attraverso la pratica della meditazione, palestra per allenare le facoltà mentali ad affrontare con saggezza la vita quotidiana.

Per contro, in senso generale ed assoluto, l'antivalore sacro è rappresentato dalla vita e dalla continua rinascita, a causa della sofferenza (*dubkha*) che questa comporta. Anche l'ignoranza, come si è visto, rientra tra i principali antivalori, così come il desiderio (la "sete", *tanha*) che le è direttamente connessa, che determinano il perpetuarsi del ciclo delle rinascite. Più in generale, i disvalori, il male, sono tutto ciò che ostacola la pratica

¹³ Estratto del libro "La mente e la via" (Editore Ubaldini), riportato sul sito del monastero buddhista Santacittarama, di lignaggio Theravadin della tradizione thailandese della foresta. Il monastero si trova a Poggio Nativo (Rieti).

buddhista e dunque il raggiungimento del *nirvana*, inteso come estinzione assoluta e come illuminazione in questo mondo.

4.2 Modelli antropologici normativi ed esemplari

La concezione del *nirvana* varia tra le diverse tradizioni buddhiste e permette di tracciare la classica distinzione, per quanto sommaria, tra i due principali “veicoli”: il buddhismo Theravada e Mahayana¹⁴, a cui si aggiunge il veicolo adamantino del buddhismo Vajrayana.

Nel buddhismo Theravada (detto anche Hinayana, o del “piccolo veicolo”) il *nirvana* è considerato come uno stato di emancipazione individuale dalla sofferenza determinata dal raffreddamento delle passioni che ne sono all’origine. Il modello antropologico ideale di questa tradizione è l’*arhat*, discepolo solitario che procede senza esitazione verso il *nirvana*. Il buddhismo Mahayana (del “grande veicolo”), invece, rifiuta di considerare il *nirvana* come una liberazione solamente individuale; il modello antropologico ideale di questa tradizione è il *bodhisattva*. Il *bodhisattva* è il salvatore universale: «colui/colei la cui essenza (*sattva*) è sapienza portata alla perfezione (*bodhi*)», un essere che, avendo raggiunto la soglia del nirvana, rinuncia volontariamente a questa ricompensa e torna nel mondo per rendere il nirvana accessibile agli altri» (H. Smith, 2012, p. 176). Secondo la scuola Mahayana – ma questa evidenza non è negata nemmeno dalle altre tradizioni – è impossibile raggiungere il *nirvana* se questo è un proprio desiderio, giacché quest’attaccamento stesso, proprio in quanto attaccamento, ne rende impossibile il raggiungimento. Bisogna allora slegarsi da questa forma di egoismo e dedicare la propria vita ad aiutare gli altri a raggiungere la liberazione.

Chiaramente, in entrambe le tradizioni la figura del Buddha rimane il modello antropologico principale (Frank J. Hoffman, in Johnston, 2015, p. 189), ma ne vengono date diverse interpretazioni. Nella visione Theravada, il Buddha è un grande saggio che grazie ai suoi sforzi ha raggiunto la verità, per poi trapassare nel *parinirvana*

¹⁴ Il termine Mahayana, “grande veicolo”, compare per la prima volta nel Saddharmapundarika-sutra, ossia il Sutra del Loto.

abbandonando il mondo per sempre. Per il Mahayana egli non era un semplice uomo, ma un salvatore universale dispensatore di grazia che continua ad attrarre a sé ogni creatura. Questa tradizione ha elaborato complesse cosmologie composte da paradisi ed inferni, ed aggiunge alla meditazione suppliche ed invocazioni del nome del Buddha (H. Smith, 2012, p. 177): «Così, alla fine, il cerchio si chiude. La religione che cominciò come rivolta contro rituali, speculazione, grazia e soprannaturale, finisce per reintegrarli a pieno titolo e il suo fondatore, ateo per quanto riguardava un Dio personale, è trasformato in quel tipo di Dio» (H. Smith, 2012, p. 178).

Figura 1. Sintesi schematica delle principali differenze tra buddhismo Theravada e Mahayana¹⁵.

Theravada	Mahayana
Gli esseri umani si emancipano tramite uno sforzo personale, senza ausilio soprannaturale.	Le aspirazioni umane sono sostenute da poteri divini e dalla grazia che essi conferiscono.
Virtù chiave: sapienza.	Virtù chiave: compassione
Il conseguimento della meta richiede impegno costante ed è principalmente riservato ai monaci e alle monache.	La pratica religiosa è adatta alla vita terrena e dunque ai laici.
Ideale: l' <i>Arhat</i> , che permane nel <i>nirvāṇa</i> dopo la sua morte.	Ideale: il <i>bodhisattva</i> .
Buddha, un santo, supremo maestro e ispiratore.	Buddha, un salvatore.
Minimizza la metafisica.	Elabora la metafisica.
Minimizza il rituale.	Enfatizza il rituale.
La pratica s'incentra sulla meditazione.	Comprende la preghiera di petizione.

5. Pratiche rituali

Il buddhista può trasformarsi ad immagine del Buddha grazie ai Tre Gioielli, le Quattro Nobili Verità e le tecniche di meditazione. Non esiste buddhismo che non riconosca queste dottrine fondamentali.

¹⁵ Figura tratta da Smith, 2012, p. 179.

5.1. I tre gioielli, le quattro nobili verità ed il nobile ottuplice sentiero

I Tre Gioielli o Triplice Rifugio (*triratna*) sono il Buddha, il *Dharma* ed il *samgha*. Il Buddha è Sakyamuni, la sua natura o la buddhità potenziale presente negli esseri umani; il *Dharma* è l'insegnamento del Buddha; il *samgha* è la comunità buddhista degli illuminati, dei monaci o di coloro che praticano il buddhismo. Sono questi gli elementi fondamentali del Buddhismo e dunque le condizioni del percorso verso la liberazione. Coerentemente, l'iniziazione al buddhismo avviene affermando la “presa di rifugio” nei Tre Gioielli, ripetendo, per tre volte e davanti alla comunità ed ai monaci, la formula: «Prendo rifugio nel Buddha. Prendo rifugio nel Dharma. Prendo rifugio nel Sangha».

Le Quattro Nobili Verità sono la base della dottrina buddhista, espresse nel *Samyutta Nikaya*, libro del *Sutra-pitaka*, il “secondo cesto” del Canone Pali. La prima Verità afferma che tutto è sofferenza¹⁶, la seconda identifica l'origine della sofferenza nel desiderio (*Tanha*) che determina le reincarnazioni, la terza proclama che la liberazione dalla sofferenza è possibile e la quarta indica le vie che conducono alla liberazione dalla sofferenza. *Tanha* è la principale forza da combattere. Si tratta di una “sete” che:

(...) cerca continuamente nuovi godimenti: si distinguono il desiderio del piacere dei sensi, il desiderio di perpetuarsi e il desiderio di estinzione (o di auto-annullamento). Notiamo che il desiderio di auto-annullamento è condannato insieme alle altre manifestazioni della ‘sete’ (Eliade, 2006, p. 98).

La liberazione dalla sofferenza avviene mediante l'abolizione degli appetiti (*Tanha*), che equivale al *nirvana*, uno dei cui nomi è infatti *Tanhakkhaya*, ossia “estinzione della sete”. Per raggiungere questa meta il Buddha propone il Nobile Ottuplice Sentiero, la Quarta Verità.

¹⁶ Sono sei i momenti in cui si manifesta, nella vita di tutti, questa sofferenza: il trauma della nascita, la patologia della malattia, la morbosità della vecchiaia, la fobia della morte, l'essere legati a ciò che non ci piace, l'essere separati da ciò che si ama (H. Smith, 2012, pp. 152–153).

Il Nobile Ottuplice Sentiero è composto da otto precetti ed è conosciuto come cammino intermedio, in quanto si oppone sia agli estremi dell'ascetismo troppo rigoroso che alla ricerca della felicità mediante il piacere dei sensi. Gli otto precetti sono retta opinione (1), retto pensiero (2); retta parola (3); retta azione (4); retto modo di sostenersi (5), retto sforzo (6), retta attenzione (7); retta concentrazione (8). Possono anche venire raggruppati in principi di condotta etica (2, 3 e 4), disciplina mentale (6, 7 e 8), e saggezza (1 e 5) (Eliade, 2006, p. 98; H. Smith, 2012, pp. 155–163).

5.2 Meditazione

Il *nirvana*, inteso come stato d'illuminazione, può essere raggiunto già fin da questa vita e va anzi perseguito risolutamente durante la vita stessa. Il contatto con l'incondizionato che è il *nirvana* avviene mediante l'acquisizione di una «visione trascendentale che si ottiene mediante determinate tecniche contemplative praticate già a partire dai tempi vedici» (Eliade, 2006, p. 103), di cui però il Buddha offre un'originale rielaborazione:

(...) è probabile che il più geniale contributo del Buddha sia stato quello di aver elaborato un metodo di meditazione in cui egli è riuscito a integrare le pratiche ascetiche e le tecniche yoga con processi cognitivi specifici, come è confermato anche dal fatto che il Buddha accordava lo stesso valore all'ascesi-meditazione di tipo yoga e alla comprensione della dottrina (Eliade, 2006, p. 107).

Non manca di notare, Eliade, che in quanto raramente un individuo è predisposto ugualmente ad entrambe le tendenze dello spirito, ben presto si sono verificate accennuazioni della meditazione a discapito della dottrina o viceversa, accompagnate da tentativi di armonizzazione.

Seguendo la trattazione fatta da Eliade (Eliade, 2006, pp. 102–108), l'ascesi buddhista inizia con un allenamento a riflettere incessantemente sulla propria vita fisiologica per prendere coscienza di tutti gli atti fino a quel momento automatici ed inconsci, ottenendo una lucidità ininterrotta che rende evidente la fragilità del mondo

fenomenico, l'irrealtà dell'anima e trasmuta l'esperienza profana. Si affrontano quindi le tecniche vere e proprie, che vengono tradizionalmente distinte in meditazioni (*jhana*), raccoglimenti (*samapatti*) e concentrazioni (*samadhi*).

Le concentrazioni sono esercizi yoga che servono da addestramento psico-mentale, mentre le meditazioni si articolano in quattro stadi che permettono: 1) di distaccarsi dal desiderio, provando così uno stato di gioia accompagnato da attività intellettuale; 2) quietare quest'attività mentale sperimentando serenità, uno stato di unificazione del pensiero, gioia e felicità; 3) distaccarsi dalla gioia e felicità rimanendo indifferenti ma coscienti, sperimentando beatitudine fisica; 4) rinunciare alla gioia ed al dolore raggiungendo uno stato di purezza, indifferenza e pensiero vigile.

I raccoglimenti sono anch'essi quattro e mirano alla purificazione del pensiero. La mente viene anzitutto svuotata dei suoi contenuti e poi concentrata sull'infinità dello spazio, della coscienza e sulla nullità per raggiungere, nel quarto raccoglimento, uno stato né di coscienza né di incoscienza, in cui cessa ogni percezione ed idea ed approda ad uno stato fisiologico apparentemente catalettico.

Il cammino verso il *nirvana* porterebbe allo sviluppo di capacità sovranaturali (*siddhi*) che caratterizzerebbero anche gli yogi non buddisti. Per esempio:

(...) il Buddha afferma che il *bhikkhu* [monaco buddista, ndr] in meditazione è in grado di moltiplicarsi, diventare invisibile, passare attraverso la solida terra, camminare sull'acqua, volare nel cielo, o di capire i suoni celesti, conoscere il pensiero degli altri, ricordarsi delle sue esistenze anteriori. Non dimentica però di aggiungere che il possesso di questi poteri rischia di distrarre il monaco dal suo vero fine, il *nirvana* (...) e vietava severamente lo sfoggio dei 'poteri miracolosi' di fronte ai laici (Eliade, 2006, p. 108).

La meditazione è dunque la via buddhista per il sacro. Attraverso la meditazione si allena la mente e tutto il proprio essere a raggiungere ed a mantenere, anche nella vita quotidiana, uno stato di perfetta padronanza di sé, di lucidità mentale e tranquillità interiore. La meditazione libera dall'ottundimento che ottenebra l'uomo profano e fa

emergere la natura illuminata del Buddha per portare infine, ad un livello ultramondano, all'estinzione.

6. Il Buddismo Tendai

6.1 Breve storia del Tendai

Dopo la morte di Sakyamuni, in India, si verifica uno scisma che vede separarsi, da un lato, la corrente *Mahayana*, i cui seguaci si riferiscono a se stessi come *Bodhisattva*, dall'altro, coloro che seguono l'esempio più ascetico della vita di Sakyamuni, ritirandosi dal mondo per dedicarsi allo studio ed alla meditazione, come i *Sravaka* (*Hinayana* o *Theravada*), ed infine coloro che perseguono l'illuminazione in solitudine e con le sole proprie forze, i *Pratyeka-buddha*. Si tratta di percorsi che corrispondono ai “tre veicoli” del buddhismo (*Bodhisattvayana*, *Sravakayana* e *Pratyekabuddhayana*) individuati nel *Sutra del Loto* (*Saddharmapundarika-sutra*), uno dei principali testi *Mahayana* (Kiyota, 1967, p. 251).

La tradizione *Mahayana* si divide a sua volta in due rami: buddhismo *Triyana* ed *Ekayana*. Il primo considera i tre veicoli del *Bodhisattva*, *Sravaka* e *Pratyeka-buddha* come tre distinti veicoli per conseguire l'illuminazione; il secondo, basandosi sul *Sutra del Loto*, sintetizza questi tre veicoli in quello del Buddha (*Buddhayana*), sotto la via del *Bodhisattva*. La scuola *Ekayana*, originaria dell'India, arriva in Cina dove si esprime nella scuola *T'ien-t'ai*, e successivamente in Giappone nella forma impressagli dalla scuola *Tendai* o, in giapponese, *Tendai-shu* (Kiyota, 1967, pp. 251–252).

La scuola buddhista *Tendai* viene fondata da Dengyo Daishi Saicho (767-822) a partire dalle intuizioni della scuola cinese *T'ien-t'ai*. Il suo principale tempio e monastero è l'Enryaku-ji, situato sul Monte Hiei, un monte sacro del Giappone a nord-est di Kyoto su cui Saicho si ritira in eremitaggio nel 785.

Come si è anticipato, si tratta di una dottrina *Ekayana* (“dell'unico veicolo”), che ritiene esista una sola via per l'illuminazione: quella del Buddha. Tutte le altre

tradizioni sono considerate espressioni non contraddittorie di quest'unica via che possono essere armonicamente sintetizzate in un unico perfetto insegnamento centrato sul *Sutra del Loto* (in sanscrito *Saddharmapundarikasutra* ed in giapponese *Myoho renge kyo*).

6.2 Caratteristiche distintive della Tendai-shu

Secondo lo studioso Hazama Jiko, la Tendai-shu si differenzia dalla scuola cinese da cui prende origine per aver creato una sintesi originale di quattro tradizioni: oltre a quella del *Sutra del Loto*, condivisa con il T'ien-t'ai, essa integra anche il buddhismo esoterico-tantrico del *Mahavairocana Sutra*, la tradizione Zen ed i precetti del *Bodhisattva*, questi ultimi intesi in un senso originale, come si dirà a breve. Con Ennin (794-864), che succede a Saicho, vengono introdotte anche la fede nel Buddha Amida e l'associata pratica del *nenbutsu*¹⁷ (Deal & Ruppert, 2015, pp. 75–76; Hazama, 1987, pp. 101–102). Nella scuola Tendai, il Buddha Amida rappresenta uno dei tre Buddha principali, insieme al Buddha Sakyamuni ed a Yakushiruriko Nyorai o Yakushi Nyorai (in sanscrito *Bhaisajyaguru*), ovvero il Buddha della Medicina.

Gli insegnamenti del *Sutra del Loto* insieme a quelli tantrici forniscono due dei tre elementi richiesti dalla tradizione buddhista Mahayana, ossia quello della concentrazione (*samadhi*) e della saggezza (*prajna*), e vengono completati dal terzo elemento, i precetti monastici, mediante il ricorso ai precetti del *bodhisattva*.

Nonostante nel Mahayana venissero tradizionalmente impartiti entrambi i tipi di precetti Mahayana e Hinayana, in base alla considerazione che ciascun individuo

¹⁷ L'Amitabha Buddha è un Buddha attorno cui nel XII secolo si è sviluppato in Giappone una forma di buddhismo dai tratti monoteisti, il Buddhismo della Terra Pura o Amidismo. Questo tipo di buddhismo, ramo del buddhismo Mahayana, viene fondato da Honen (1133-1212) ed anche in virtù della sua estrema semplicità è una delle forme di buddhismo maggioritarie in Giappone. Honen riteneva impossibile raggiungere l'illuminazione su questa terra, in quanto considerava l'uomo irrimediabilmente parte del mondo fenomenico illusorio, da cui nemmeno i più virtuosi potevano liberarsi. Esisterebbe allora un luogo in cui l'uomo, libero da questi condizionamenti, può raggiungere la buddhità: è la Terra Pura (Tamura, 1987, pp. 206–207), un paradiso, situato ad Occidente, che offre riparo dal karma. Qui regna il Buddha Amida (nome giapponese per Amitabha), che accoglie i devoti per insegnar loro come diventare bodhisattva ed infine Buddha. Per essere accolti nella Terra Pura dopo la morte è necessaria la pratica costante della preghiera detta *nenbutsu*, un mantra che consiste nella ripetizione delle parole "Namu-amida-butsu" (cfr. CESNUR, goo.gl/Ktnu14).

possiede una diversa propensione verso un diverso veicolo, Saicho mantiene solo i primi, considerandoli gli unici adatti alla mentalità giapponese ed alla sua epoca. Stabilendo, in tal modo, una piattaforma indipendente di precetti Mahayana, egli introduce un'innovazione senza precedenti che costituisce uno sviluppo unico del buddhismo giapponese (Hazama, 1987, pp. 105–106). Sia pure nel rifiuto di ogni perseguimento di beni mondani che potessero distrarre dalla totale dedizione alla ricerca dell'illuminazione, tipico di questi precetti è l'armonia con la vita mondana che si riflette nel loro essere rivolti sia a monaci che a laici (*idem*, p. 106), e la semplicità che li distingue dalle complesse pratiche e dottrine Hinayana e T'ien-t'ai (*Idem*, pp. 108-109).

Altro carattere di originalità della scuola Tendai è rappresentato dal suo ritenere equivalenti le vie essoterica (del *Sutra del Loto*) ed esoterica (del *Mahavairocana Sutra*), e considerare il Buddha Sakyamuni del *Sutra del Loto* la stessa entità rappresentata anche come Buddha Mahavairocana¹⁸. A tale constatazione arriva Enchin (814-891), che succede a Saicho ed Ennin (Deal & Ruppert, 2015, p. 76). L'affermazione di questa equivalenza differenzia la Tendai-shu dalla scuola prettamente esoterica Shingon¹⁹, che considera, al contrario, il *Mahavairocana Sutra* ed il *Vajraiekhara Sutra* superiori al *Sutra del Loto*, ed il buddha Mahavairocana superiore a Sakyamuni (Hazama, 1987, pp. 103–104).

6.3 Visione del mondo

Un tratto tipico della tradizione Tendai è la dottrina dei “Tremila Mondi in un Istante di Vita”, ossia l'affermazione che, nel complesso, le condizioni esistenziali

¹⁸ Mahavairocana o Vairocana, nella tradizione Indù era una divinità minore di tipo solare. Con l'Avatamsakasūtra ed il Mahāvairocanasūtra la sua popolarità si accresce e diventa uno dei principali buddha della tradizione buddhista dell'Asia occidentale. Personifica la verità universale ed è guida sul sentiero del Bodhisattva e della buddhità (“Vairocana”, in Buswell & Lopez, 2014).

¹⁹ Tradizione giapponese di natura esclusivamente esoterica fondata da Kukai (774–835), contemporaneo di Saicho. Al cuore della sua dottrina si trova la credenza che tutti gli atti corporei, verbali e mentali, ed anche il cosmo tutto, siano radicati e siano espressione del buddha cosmico Mahavairocana. Attraverso pratiche esoteriche come l'uso di mandala, la recitazione di mantra e dharani (formule magiche contenute in certi sutra) e la pratica di particolari posture (mudra), il corpo, la mente e le parole del praticante si trasformerebbero ad immagine del buddha cosmico (“Kūkai”, “Shingonshū” in Buswell & Lopez, 2014).

possibili sono tremila. Questo numero risulta da un calcolo elaborato da Zhiyi Tiantai Dashi, il fondatore della scuola cinese Tiantai, eseguito a partire dalle dieci condizioni esistenziali o dieci mondi (che vanno dal mondo infernale allo stato di *Bodhisattva* ed infine alla buddhità) moltiplicato per altri elementi dell'ontologia buddhista. Tale dottrina articola filosoficamente la constatazione che tutte le esperienze possibili, anche se dal punto di vista del pensiero appaiono esistenti, sono in definitiva interconnesse tra loro in un complesso olismo e pertanto prive di un'identità propria. Questa consapevolezza, raggiunta tramite la meditazione, porta a cogliere la "Verità della Via di Mezzo". Come si è detto, infatti, la concezione cosmologica buddhista definisce ogni fenomeno privo di sostanzialità. Ogni singola realtà è impermanente, interconnessa alle altre in catene di cause e condizioni e quindi "vuota" di realtà propria. Questa è la verità ultima (*kutai*). Tuttavia, la verità convenzionale (*ketai*), a tutti familiare, è che ogni fenomeno è indipendente e dotato di consistenza ontologica propria. Entrambe sono verità, ma parziali. Esiste quindi, per la scuola Tendai, una terza verità, la "Verità della Via di Mezzo" (*chutai*), appunto, che permette di cogliere appieno la realtà. Questa Verità è che tutto effettivamente esiste, ma solo in modo provvisorio e "vuoto", privo di realtà propria, come evoluzione e manifestazione di cause e condizioni. Scopo delle pratiche Tendai è raggiungere l'esperienza diretta, l'*insight*, si potrebbe dire, di tale verità, e non semplicemente la sua comprensione intellettuale.

Le diverse scuole buddhiste si differenziano nel riconoscere la natura di buddha a tutti gli esseri, a quelli semplicemente senzienti o anche a quelli non senzienti, oppure solo a qualche speciale essere, semplicemente senziente od esclusivamente umano. Per la scuola Tendai tutti gli esseri senzienti hanno natura di buddha e possono raggiungere l'illuminazione (Umehara, 1991, p. 176).

6.4 Cultura materiale

Per comprendere meglio le caratteristiche della cultura materiale buddhista ho l'occasione di visitare un tempio Tendai immerso tra i boschi circostanti un paesino di montagna del Trentino.

Figura 2. La sede del tempio.

Il tempio è ancora in via di sistemazione e molti lavori sono ancora in corso, ma la “sala del Dharma”, luogo in cui si svolgono i rituali religiosi, appare già ben definita. Questa sala è dedicata al Buddha Amida, che s’intravede nel *butsudan* – il mobiletto a due ante che lo custodisce – situato al centro ed in fondo a quella che lo stesso monaco definisce come la «zona più sacra» della sala, delimitata dalle due colonne rosse. Durante la celebrazione, il monaco siede esattamente oltre il confine segnato da tali colonne. La parte tra il tetto ed il traverso rosso (figura 3), sarà a breve chiusa da un pannello, a sottolineare ancor di più la separatezza dell’area sacra da quella esterna ad essa, in cui si fermano i partecipanti laici alle funzioni.

Figura 3. Sala del Dharma.

Nella zona dell'altare, dedicata principalmente ad Amida Buddha, sono presenti anche Sakyamuni, sulla destra, ed il Buddha della Medicina Yakushi Nyorai, raffigurato nell'immagine appesa alla sinistra dell'altare. I tre Buddha principali del culto Tendai sono, infatti, sempre presenti su ciascun altare, sebbene ogni altare ed ogni sala del Dharma siano dedicate esclusivamente ad uno di essi. Pertanto, la sala e l'altare dedicati ad uno dei tre Buddha presenta sempre, ai lati destro e sinistro, anche gli altri due Buddha.

Figura 4. Amida Buddha, nel butsudan al centro, Yakushi Nyorai, appeso al muro sulla sinistra e svariate statue di Sakyamuni, sulla destra.

Il Buddha principale è sempre situato al centro dell'altare e della sala, e collocato più in fondo rispetto a tutti gli altri arredi sacri. Ciò è usuale anche nelle altre scuole buddhiste, spiega il monaco del tempio. Esso rappresenta «l'idea forza», il focus dell'attenzione mentale che orienta la meditazione e lo sviluppo spirituale. Inoltre, il buddhismo

esoterico considera le raffigurazioni del Buddha non solo come rappresentazioni sacre, ma come veri e propri modelli sui quali plasmare il proprio corpo ed il proprio spirito. Ogni Buddha, infatti, è colto in particolari atteggiamenti, posizioni del corpo e gesti simbolici delle mani, o *mudra* (in giapponese *inzo*), tipici della sua iconografia e datati di significati mistici. La riproduzione fisica dei *mudra*, durante la meditazione, permette di rendersi simile al modello e permette così di potenziare la propria natura spirituale²⁰. Il Buddha Amida del tempio è rappresentato in uno dei nove *mudra* dell'accoglienza (*Raigo-in*). Questi *mudra* sono utilizzati da Amida per accogliere i defunti nella Terra Pura e sono conosciuti anche come *Amida kuhon-in*, ovvero “mudra dei nove livelli di rinascita”. Infatti, la Terra Pura di Amida è strutturata in nove livelli (tre livelli principali, ossia alto, medio e basso, ciascuno suddiviso in altri tre livelli) ed ogni devoto può rinascere in uno di questi, per cui, il *mudra* con cui Amida accoglie il defunto, indica il livello cui è destinato.

Figura 5. I nove mudra del Buddha Amida.²¹

	上生 (上品)	中生 (中品)	下生 (下品)
上品 (上生) 【定印】	上品上生 (〃)	上品中生 (中品上生)	上品下生 (下品上生)
中品 (中生) 【說法印】	中品上生 (上品中生)	中品中生 (〃)	中品下生 (下品中生)
下品 (下生) 【來迎印】	下品上生 (上品下生)	下品中生 (中品下生)	下品下生 (〃)

²⁰ L'utilizzo dei mudra durante la meditazione è una pratica utilizzata anche nello yoga.

²¹ jodo.or.jp/naruhodo/index8_2.html (ultima consultazione: 24/07/2015).

6.4.1 *La cerimonia d'apertura degli occhi e la sacralità del Dharma*

Una particolarità di alcune statue di Buddha, ma non tutte, consiste nel loro essere internamente cave. La motivazione di questa caratteristica fisica consiste nella loro essere predisposte per la “cerimonia d'apertura degli occhi”. Con questo rituale, presieduto da un monaco, le statue del Buddha vengono consacrate mediante l'inserimento, nella loro cavità, di rotolini di *sutra*, i testi sacri buddhisti. L'idea è quella di animare la statua conferendogli lo spirito del Buddha che è contenuto nelle parole dei testi sacri. Altrimenti, la statua del Buddha, per il resto uguale al Buddha stesso, mancherebbe di una caratteristica fondamentale: il suo spirito. Il monaco Nichiren, ai cui insegnamenti si ricollega anche il nuovo movimento religioso Soka Gakkai ma che nasce come monaco Tendai, scrive:

The Buddha possesses thirty-two features. All of them represent the physical aspect. Thirty-one of them (...) belong to the category of visible and non-coextensive physical attributes. They can therefore be depicted in tangible form, such as pictures or statues. The remaining feature, the pure and far-reaching voice, belongs to the category of invisible and coextensive physical attributes. It therefore cannot be captured either in a painting or in a wooden image.

Since the Buddha's passing, two kinds of images, wooden and painted, have been made of him. They possess thirty-one features but lack the pure and far-reaching voice. Therefore, they are not equal to the Buddha. [...]

The written words of the Lotus Sutra express in visible and non-coextensive form the Buddha's pure and far-reaching voice [...] the Buddha's mind found expression as the written words of the Lotus Sutra. [...] Because the Lotus Sutra manifests the Buddha's spiritual aspect, when one embodies that spiritual aspect in a wooden or painted image possessing thirty-one features, the image in its entirety becomes the living Buddha (Daishonin, 1264, pp. 85–86).

Che la consacrazione sia affidata alla parola del Buddha rende evidente che essa è ritenuta una fondamentale fonte di sacralità. A riprova di questo, il monaco del tempio mi dice che è assolutamente vietato buttare nell'immondizia i testi sacri come fosse carta comune.

Figura 6. Testo di Dharma contenente alcuni insegnamenti del maestro Kuang-Ch'In.

La sacralità riguarda ogni parola di Dharma, intendendo con questo termine tutti gli insegnamenti buddhisti, siano essi composti da parole direttamente attribuite a Buddha Sakyamuni oppure da commenti e riflessioni su di esse ad opera di altri maestri. Ciò si applica anche a fogli stampati al computer su cui si trovino parole del Dharma. Nel caso alcune stampe fossero mal riuscite, per esempio, esse non vengono buttate via, spiega il monaco, ma messe da parte fino a quando, in un giorno dedicato, verranno arse al tempio. Il fuoco libererà le parole sacre nel vento, diffondendole nel mondo.

La stessa logica della diffusione del Dharma nel mondo grazie al vento ed anche la stessa modalità di smaltimento si applica alle bandierine buddhiste (*lung-ta*, ossia “cavalli del vento”, in lingua tibetana) su cui sono scritti versi sacri. Le *lung-ta* sono legate in gruppi composti da cinque bandierine di colore diverso, sistemate da sinistra a destra in uno specifico ordine: blu, bianco, rosso, verde e giallo. I cinque colori rappresentano i cinque elementi: il blu simboleggia il cielo e lo spazio; il bianco l'aria e il vento; il rosso, il fuoco; il verde l'acqua ed infine il giallo simboleggia la terra.

Figura 7. Bandierine buddhiste all'esterno del tempio.

Al centro delle bandierine si trova l'immagine di un cavallo (*Ta*), simbolo di velocità e della trasformazione della sfortuna in buona fortuna, mentre ai quattro angoli si trovano quattro animali mistici che rappresentano quattro virtù umane: il leone della neve, l'uccello garuda, la tigre e il dragone.

Figura 7. Raffigurazione di un cavallo al centro di una *lung-ta*.

Delle bandiere buddhiste può colpire talvolta la loro usura, che mal si accorda con l'idea di cura estrema per la cosa sacra cui si è soliti pensare. Esse possono essere sostituite quando troppo consunte, ma non è necessario: il vento e gli agenti atmosferici dissolvono la bandiera, portando nel mondo la loro benedizione.

Si tratta di un'idea di dissoluzione che sembra bene accordarsi con la filosofia buddhista, che insiste sulla vacuità e sul distacco dagli attaccamenti. Sarebbe anzi paradossale un attaccamento eccessivo alle cose. Il monaco del tempio fa l'esempio dei due

imponenti Buddha scolpiti nelle pareti di roccia della valle di Bamiyan, in Afghanistan, che furono distrutti dai Talebani nel 2001. Anche in questi casi il dispiacere deve essere controllato dall'educazione buddhista al distacco dalle passioni e la serenità rimanere salda senza nulla concedere alla spontanea rabbia che si potrebbe provare. Eppure, come si è visto, i testi sacri vanno comunque trattati con estrema cura, conservati ed eventualmente smaltiti secondo precise modalità rituali. Ma lo stesso vale anche per le statue del Buddha:

Chiedendo se la stessa pratica della combustione od altre simili fossero utilizzate per liberarsi di statue sacre rovinate, il monaco ha un sussulto: «non è assolutamente il caso di bruciare o buttare una statua del Buddha». Se si rompe la si ripara. Non si butta, perché «rappresenta tutta la tua vita, tutto ciò in cui credi», dice. E racconta di una statua cui è particolarmente legato – la sua prima statua di Buddha – andata arsa durante un incendio accidentale. Quella statua, annerita e screpolata dal calore delle fiamme, è tuttora esposta sull'altare del tempio (dalle note di campo: intervista libera al monaco del tempio).

Per concludere, un aspetto della Terra Pura di Amida Buddha, luogo ideale al pari del paradiso cattolico, attira l'attenzione per il suo rapporto con alcune categorie della cultura materiale, da un lato, e del sacro, dall'altro, ovvero le categorie della purezza e dell'ordine. La Terra Pura, difatti, secondo il monaco può ben essere immaginata come un luogo pulito ed ordinato. L'ordine estetico rispecchia l'ordine mentale, mi spiega, ed il buddhismo è la ricerca di questo ordine fin da questa vita, dal momento che «la Terra Pura può essere raggiunta già su questa terra, nella propria mente». Pertanto anche la sala del Dharma va mantenuta ordinata e pulita, perché «la sala del Dharma è la propria mente».

CAPITOLO 10

Soka Gakkai

1. L'ascesi intramondana della Soka Gakkai

La Soka Gakkai (SG) è un nuovo movimento religioso che si presenta come scuola buddhista, o meglio “buddista” – secondo la terminologia da essa impiegata per venire meglio incontro agli usi locali della popolazione italiana – ma si tratta di un buddhismo particolare: la meditazione è assente e non si trovano riferimenti a molti dei principi cardine della religione fondata da Siddhartha Gautama, per cui molti critici, tra cui coloro che ne escono, rifiutano di considerarla tale.

Un praticante mi spiega, effettivamente, che la sua pratica non richiede rinunce ascetiche come al contrario accade nelle forme tradizionali di buddhismo. Sembra dirlo non senza celare un certo disprezzo verso una pratica che richiede sacrificio e dedizione straordinari per essere appresa, essendo quindi escludente e realizzandosi appieno solo nell'aristocrazia spirituale dei monaci. Al contrario, la Soka Gakkai promuove i desideri più umani, di qualunque tipo essi siano, sostenendo il praticante nella loro realizzazione tramite una pratica basata, semplicemente, sulla ripetizione di un *mantra* di fronte ad una pergamena sacra, il *Gohonzon*. La sua dottrina sostiene che ciascun essere umano possiede un potenziale infinito che deriva dalla sua natura di “Budda”, potenziale che si esprime in una grande energia capace di essere attivata dalla pratica religiosa. Questi elementi fanno della Soka Gakkai un movimento popolare, lontano dalle asperità di un percorso quale quello monacale buddhista, nonché particolarmente adatto al moderno spirito dei tempi, individualista e teso all'autorealizzazione.

Questo nuovo movimento religioso è scelto come esempio di ascetismo intramondano perché promuove la padronanza della propria vita attraverso una pratica sistematica che non solo non rifiuta la sfera mondana – come è invece il caso del buddhismo tradizionale – ma, al contrario, ne percorre con determinazione i sentieri. Come dice Dobbelaere, la Soka Gakkai propone «una religione per la vita quotidiana» (Dobbelaere, 1998, p. 51), fornendo supporto emotivo e cognitivo alla realizzazione dei più terreni obiettivi individuali. La recitazione del *mantra* “carica” il fedele di energia attraverso il suo ritmo concitato e la focalizzazione della mente su obiettivi personali ben definiti. “Determinare” è un verbo cruciale nel lessico dell’adepto della Soka Gakkai, e l’oggetto della sua determinazione è il proprio successo. Da questo punto di vista, la pratica della Soka Gakkai è altamente coerente con lo spirito dei tempi:

Its ethic, its endorsement of the search for personal happiness, and its emphasis on personal fulfilment are a virtual espousal of the secular ethos of the post-Christian West. That its members should so largely be drawn from those engaged in the mass media, the entertainment industries, and from artistic pursuits, where personal freedom and the demand for self-expression are at a premium, reinforces the impression of a movement in which a new ethic confirms the experiences and meets the needs of those who join. SG is thus a movement in tune with the times in its stance regarding personal comportment (Dobbelaere, 2006, p. 110).

2. Presentazione generale

2.1 Breve storia del movimento

La Soka Gakkai, letteralmente “società per la creazione di valore”, è un nuovo movimento religioso giapponese nato come istituzione educativa nel 1930 ad opera del pedagogo riformatore Tsunesaburo Makiguchi (1871-1944). Critico nei confronti del sistema educativo giapponese e spinto da volontà di riforma, Makiguchi elabora una sua teoria pedagogica sostituendo «il classico trionfo giapponese verità-bene-bellezza

con la diversa formula guadagno-bene-bellezza», dove il “guadagno” è il valore che nasce dalla relazione tra soggetto ed oggetto (Introvigne & Zoccatelli, 2014e). Si tratta di una pedagogia fondata su una visione antropologica che considera l'essere umano come indipendente, creativo e dotato di potenzialità illimitate, coerentemente alla visione propria del buddismo di Nichiren Daishonin, una scuola di tradizione Mahayana a cui l'educatore si era convertito (Dobbelaere, 1998, pp. 6–7). Makiguchi delinea la sua proposta pedagogica nel libro *The System of Value-Creating Pedagogy* del 1930 e, nello stesso anno, fonda con l'allievo Josei Toda la *Soka Kyoiku Gakkai* (Società Educativa per la Creazione di Valore). Durante la Seconda Guerra Mondiale, la sua opposizione al governo giapponese gli costa l'arresto. Muore in carcere il 18 novembre 1944.

Il discepolo Josei Toda (1900-58) assume la *leadership* della Soka Gakkai nel 1951, ampliandone le finalità dalla sfera propriamente educativa «alla realtà sociale nel senso più vasto, promuovendo una forma di Buddismo attivo e socialmente impegnato come mezzo di *empowerment* personale, un modo per superare gli ostacoli della vita attingendo alla speranza, alla fiducia, al coraggio e alla saggezza interiori». Egli avvia anche quella lotta contro le armi nucleari che rappresenta il «caposaldo di tutte le successive attività per la pace della Soka Gakkai»¹.

Negli anni della presidenza Toda, la Soka Gakkai conosce una fase di notevole espansione e consolidamento. Insediatosi nel 1951, nel 1952 l'associazione viene registrata come organizzazione religiosa e nel 1957 ha già convertito 750.000 famiglie tramite la pratica dello *shakubuku* (“confuta e convinci”), una strategia dialettica volta a sconfessare ogni interpretazione del buddismo Mahayana che si discosti da quella datane da Nichiren. Nel furore propagandistico dell'epoca, sembra che vengano correntemente usate strategie volte ad incutere timore nella gente, per esempio tramite «frasi del tipo: “Se ti unisci a noi non ti ammalerai!”, oppure: “Se non ti unisci a noi certamente ti ammalerai!”» (Macioti, 1996, p. 11). La pratica dello *shakubuku* viene applicata in modo così sistematico ed estremo che sul finire degli anni '50 la Soka Gakkai evoca, nei giapponesi, sentimenti di paura e diffidenza (Dobbelaere, 1998, pp. 9–10).

¹ www.sgi-italia.org/sokagakkai/SG-QuandoNasce.php (Ultima consultazione: 30/05/2015).

Il terzo ed attuale presidente della Soka Gakkai è Daisaku Ikeda, che assume la guida del movimento nel 1960. Ikeda prosegue ad estendere la sfera d'azione del movimento così come aveva già iniziato a fare il suo predecessore, ramificando l'organizzazione sia economicamente che politicamente, tanto da fondare, nel 1964, il partito giapponese Komeito².

SG is strictly related to Komeito, a political party that has played an important role in the Japanese political system, especially after the “political revolution” of the mid 1990s (Aruga, 2000:137–152). Komeito is currently within the government coalition and it is the third political party in Japan. Although it is an autonomous political party, its religious affiliation to SG still represents a core element of its identity and its informal connections with SG remain very strict. Thus, it is fairly clear that SG, especially its charismatic *leader* Daisaku Ikeda, has the opportunity to play a significant role in contemporary Japanese politics. Moreover, SG has built an extensive network of non-profit organizations around the world, including schools and universities, foundations, journals, and commercial firms (Dobbelaere, 1998:65–83), and the economic relevance of this network has attracted much attention. However, many SG Italian members, probably the majority of them, are not even aware of the existence of Komeito, nor are they regularly informed about the economic ramifications of SG (Barone, 2007, p. 118).

Nel 1975, Ikeda costituisce la Soka Gakkai Internazionale (SGI) avviando così la diffusione su scala mondiale del movimento³. Viaggia molto e stringe solide relazioni con governi, organizzazioni non governative e grandi personalità intellettuali, fonda centri di studio per i problemi della pace ed istituzioni educative (Dobbelaere, 1998, pp. 10–15).

L'attuale presidente è una personalità molto amata dai membri della SGI, anzi, «troppo, secondo alcune autorevoli interpretazioni. Tanto da rischiare una sorta di culto della personalità», riporta Maria Immacolata Macioti (Macioti, 1996, p. 174).

² www.sgi-italia.org/sokagakkai/Komeito.php (Ultima consultazione: 09/05/2015).

³ Le informazioni e le citazioni sono tratte dalla pagina web ufficiale. www.sgi-italia.org/sokagakkai/SG-QuandoNasce.php (Ultima consultazione: 09/05/2015).

Ex-membri del movimento di cui ho avuto occasione di sentire le testimonianze, talvolta parlano di “nippo-fascismo” per definire il culto della personalità ed il regime di indottrinamento che a loro parere caratterizza il movimento⁴.

Come si è detto, la Soka Gakkai nasce nell'alveo del buddismo di Nichiren. Tuttavia, a partire dagli anni '70, i rapporti con i monaci della Nichiren Shohu vanno progressivamente deteriorandosi, tanto che il 29 novembre 1991 la Soka Gakkai viene scomunicata. Come spiega Karel Dobbelaere, si tratta di tensioni «proprie di tutti i tempi e di tutte le religioni. (...) Da una parte il clero pretende di monopolizzare l'interpretazione dei testi sacri e si definisce come guardiano delle scritture, degli oggetti e dei luoghi santi (...); dall'altra i laici intendono ridurre le barriere fra il sacro e il profano, chiedendo un accesso più diretto alle cose sacre» (Dobbelaere, 1998, pp. 15–16). La Soka Gakkai si era ormai resa sostanzialmente indipendente dal clero nella gestione della dottrina, grazie a frequenti riunioni di discussione, conferenze sul buddismo di Nichiren ed all'incitamento degli aderenti allo studio personale dei testi sacri, mentre il clero rimaneva importante soprattutto per i rituali (*idem*, p. 17). Con la scomunica del 1991 viene però proibito ai membri della Soka Gakkai anche l'accesso al Taiseiki-ji, il tempio situato ai piedi del monte Fuji dov'è conservato il *Dai-Gohonzon*⁵, un mandala inscritto da Nichiren il 12 ottobre 1279 che, a quel tempo, costituisce l'oggetto di culto fondamentale sia dei monaci sia dei membri della SGI. Dal *Dai-Gohonzon* venivano, fino ad allora, ricavate le copie autorizzate (*Gohonzon*) consegnate ai

⁴ Alcuni degli ex-membri che ho potuto ascoltare sono usciti dal movimento, anche dopo molti anni, con la sensazione di essere stati vittime di una vera e propria truffa. Una truffa anzitutto dottrinale, poiché studiando ed informandosi autonomamente, gli ex-membri avrebbero scoperto che il movimento non avrebbe, in realtà, alcunché di buddista; oppure perché avrebbero scoperto che le dottrine proposte sarebbero state modificate nel corso del tempo per renderle più alettanti e così attirare nuovi adepti; oppure perché avrebbero finalmente aperto gli occhi su un'organizzazione i cui membri non mettono in pratica nulla di quanto predicano. Una truffa anche umana, perché alcuni ritengono di essere caduti nella rete a causa di un momento di sofferenza, di debolezza esistenziale, fidandosi di un'organizzazione che si è non solo rivelata incapace di aiutarli, ma li ha resi dipendenti da un mantra e da un'ideologia centrata sulla figura carismatica del leader. Una truffa, anche, perché alcuni sostengono si tratti di un'organizzazione che nasconde i suoi veri fini economici e politici sotto un'apparenza di religiosità buddista propagandata per raccogliere consenso. Le voci di dissenso contro questo movimento non mancano, in effetti, ed anche in rete si possono trovare numerose critiche.

⁵ www.sgi-italia.org/sokagakkai/ScissioneDallaNichirenShoshu.php
(Ultima consultazione 09/05/2015).

fedeli. Avendo l'oggetto di culto una funzione fondamentale nella pratica Soka Gakkai, la scomunica richiese un certo sforzo teologico per legittimare il movimento indipendentemente dal clero. Inoltre, si poneva il problema dell'oggetto di culto. Una soluzione arrivò grazie al responsabile del tempio *Joen*, Sendo Narita, dissociatosi dalla Nichiren Shoshu nel novembre del 1992:

Indignato dell'arbitraria scomunica dei membri della Soka Gakkai, decise di donare loro uno dei tesori del tempio: un *Gohonzon* trascritto nel 1720 dal patriarca Nichikan Shonin. Questi era noto all'epoca per aver ristabilito, grazie alla sua opera esegetica, la purezza degli insegnamenti del Daishonin. Con l'iniziativa di Sendo Narita, appoggiata e sostenuta dalle due Associazioni di monaci riformati, i membri di tutto il mondo poterono finalmente ricevere il *Gohonzon* di Nichikan⁶.

Dal numero dell'Aprile 2015 della rivista ufficiale *Nuovo Rinascimento* si apprende che la Soka Gakkai Internazionale ha, infine, formalizzato il rifiuto di considerare il *Dai-Gohonzon* del Taisei-ji come dotato di valore preminente rispetto agli altri *Gohonzon*. Tale rifiuto non è stato accettato da tutti in modo indolore, tanto che qualcuno ha efficacemente espresso la propria contrarietà parlando di “ripudio del *Dai-Gohonzon*”, indicando tale decisione come un'arbitraria manipolazione della dottrina. Tuttavia, tale rifiuto appare essere l'esito naturale di quel processo di demarcazione dalla Nichiren Shohu che era già stato avviato con la scissione traumaticamente avvenuta al momento della scomunica del 1991, e denota l'intenzione di questo movimento di porsi come una religione autonoma, risultato impossibile da conseguirsi fintanto che un gruppo religioso avversario possiede il monopolio dell'oggetto sacro cui viene accordato un supremo potere di legittimazione.

2.2 Organizzazione e diffusione

La struttura della SGI è uguale in tutto il mondo. La base è rappresentata dal *gruppo* locale, articolato su dimensione territoriale e normalmente composto da dieci o venti

⁶ www.sgi-italia.org/sokagakkai/ShoHondo.php (Ultima consultazione: 09/05/2015).

persone che si riuniscono due volte al mese nell'abitazione di qualche membro per recitare, discutere delle proprie esperienze e della dottrina. Si tratta dello *zadankai*, o riunione di discussione. Il gruppo è guidato da un responsabile e da un vice-responsabile.

Vari gruppi si riuniscono in un *settore* che sono a loro volta aggregati in un *capitolo*. Nelle grandi città il capitolo corrisponde a zone cittadine raggruppate in *hombu* che, a loro volta, sono riuniti in un *territorio*. Ogni raggruppamento organizza riunioni di discussione ed è presieduto da responsabili e vice-responsabili. Diversi territori fanno capo al direttore generale.

Trasversalmente a questa struttura si trovano le *divisioni*, raggruppamenti di fedeli organizzati per genere, età o interessi. C'è, infatti, la divisione uomini e donne per i membri sopra i trentacinque anni e la divisione giovani per i membri al di sotto di quest'età, divisioni per professione ed in generale possono esserci divisioni, più o meno informali, per ogni specie di raggruppamento sociale (Dobbelaere, 2006, pp. 38–39; Macioti, 1996, pp. 77–97). I responsabili hanno un ruolo significativo entro l'organizzazione, che appare caratterizzata da precise gerarchie. Il verticismo può talvolta causare qualche problema, in quanto «i confini tra un conforto nella fede e una vera e propria ingerenza nella vita privata possono risultare labili, per questo motivo può accadere che i responsabili più giovani pecchino di protagonismo (...) alcuni problemi nell'associazione nascono da questo» (F. Corrao, cit. in Macioti, 1996, p. 91).

L'autorità accordata ai “responsabili” appare evidente fin da subito, anche solo seguendo le discussioni presenti sui vari gruppi dedicati, su *Facebook*, alla Soka Gakkai⁷. Qui, una delle risposte più tipiche a domande riguardanti aspetti dottrinali fondamentali od altri aspetti della vita dell'associazione trovano spesso, come risposta, semplicemente il rinvio al responsabile territoriale in carica, con formule, che talvolta possono suonare un po' brusche, come “chiedi al *tuo* responsabile”. Ciò sembra indicare che esistono temi che è meglio siano affrontati in una relazione diretta con quella figura

⁷ Si tratta di gruppi che contano qualche migliaio di iscritti che ho seguito per parecchi mesi nel corso della ricerca.

d'autorità che è il responsabile, piuttosto che in una discussione libera ma anche poco controllata su un *social network*.

Stando alle informazioni fornite dal sito web ufficiale, la SGI è attualmente presente in 192 paesi con 82 organizzazioni affiliate ed oltre 12.000.000 di aderenti (Introvigne & Zoccatelli, 2014e). In Giappone gli aderenti alla Soka Gakkai superano gli 8.000.000 di nuclei familiari.

In Italia il movimento approda intorno agli anni Settanta mostrando un considerevole successo. Dopo vari cambi di nome, anche in seguito alla separazione dal clero di Nichiren, il 27 marzo 1998 diventa *Istituto Buddista Italiano Soka Gakkai*, riconosciuto come ente religioso dal 20 novembre 2000⁸:

La Soka Gakkai ha avuto una vera e propria esplosione negli anni 1990, conquistandosi una notorietà mediatica anche grazie all'adesione di figure note, tra cui il calciatore Roberto Baggio e l'attrice Sabina Guzzanti: gli aderenti erano 13.000 nel 1993, 21.000 nel 2000, 40.000 nel 2005, e hanno superato la quota dei 70.000 all'inizio del 2014⁹.

In Italia conta, ad oggi, 18 Sedi Nazionali¹⁰ ed a Milano è stato recentemente inaugurato il più grande centro buddhista d'Europa¹¹. Il 27 giugno 2015 il Presidente del Consiglio Matteo Renzi ha suggellato con l'Istituto l'intesa per l'accesso all'otto per mille, fatto che ha suscitato alcune critiche interne al movimento, in quanto considerato, da alcuni, una manovra di natura puramente politica e materialistica ed in contraddizione con la spontanea generosità che dovrebbe caratterizzare le offerte.

⁸ www.sgi-italia.org/sokagakkai/IBISG-QuandoNasce.php (Ultima consultazione: 30/05/2015).

⁹ Ibidem

¹⁰ www.sgi-italia.org/contatti/SediNazionali.php (Ultima consultazione: 30/05/2015).

¹¹ La rassegna stampa ad opera dell'ufficio relazioni esterne della SG è visibile all'indirizzo goo.gl/Dhs3C9 (Ultima consultazione: 30/05/2015).

3. Visione del mondo

Il *Sutra del Loto* è la principale scrittura sacra su cui si fonda la dottrina della Soka Gakkai, così come quella di molte altre scuole buddhiste:

Il suo messaggio centrale è che la Buddità – una condizione di felicità assoluta, libertà dalla paura e da tutte le illusioni – sia inerente a ogni forma di vita. In particolare, in questo sutra viene dichiarato che tutti gli esseri viventi possiedono la natura di Budda e che non esistono categorie di persone che non possono ottenere la Buddità nella vita presente. Viene inoltre chiarito che il Budda non esiste in qualche luogo speciale e non è un essere soprannaturale, poiché la Buddità esiste da sempre perché è connaturata alla stessa vita dell'universo¹².

Come si vede, il *Sutra del Loto* contiene un messaggio che ripone grande fiducia nelle potenzialità di ogni essere umano, potenzialità che, nella visione della Soka Gakkai, possono essere impiegate per raggiungere anche la felicità terrena e “creare valore” nella propria vita. Inoltre, come sottolineato nel sito dell'organizzazione, questa scrittura pone molta attenzione alla necessità di diffondere ampiamente l'insegnamento buddhista¹³, che nella visione della Soka Gakkai – così come in quella di altre scuole concorrenti – coincide con il proprio.

Il *mantra* recitato dai devoti della Soka Gakkai consiste appunto nel titolo del *Sutra del Loto*, che nella traduzione utilizzata da Nichiren è “*Myoho-renge-kyo*”:

(...) il titolo del Sutra del Loto è Myoho-renge-kyo che, secondo Nichiren, contiene l'essenza dell'intero sutra. Sulla base di questa profonda intuizione egli stabilì l'invocazione di Nam-myoho-renge-kyo quale fondamento della sua pratica buddista, che consente a ogni persona di manifestare la Buddità nella vita quotidiana¹⁴.

¹² www.sgi-italia.org/buddismo/SutradelLoto.php (ultima consultazione: 04/11/2015).

¹³ Ibidem.

¹⁴ www.sgi-italia.org/buddismo/SutradelLoto.php (ultima consultazione: 04/11/2015).

Altre “sacre scritture” appaiono quelle dei Presidenti dell’organizzazione ed in particolare di Daisaku Ikeda, l’ultimo ed attuale Presidente. Voci critiche sottolineano, anzi, come il *Sutra del Loto* non sia praticamente conosciuto dalla maggioranza dei devoti del movimento, se non per le interpretazioni che ne offre il Presidente e per il suo titolo, incessantemente ripetuto durante la recitazione.

3.1 Cosmologia ed antropologia morale

Nel sito web dell’organizzazione, sotto il titolo “Istituto Buddista Italiano Soka Gakkai” compare il seguente *payoff*: «per la pace, la cultura e l’educazione». Si tratta di valori prettamente laici, umanistici, che rimandano chiaramente all’origine del movimento, nato dalla pedagogia sviluppata dall’educatore Tsunesaburo Makiguchi. Subito sotto all’intestazione, compare una citazione che rimanda alla natura religiosa dell’associazione: «Questo è il mio pensiero costante: come posso far sì che tutti gli esseri viventi accedano alla Via suprema e acquisiscano rapidamente il corpo del Buddha? (Il Sutra del Loto, p. 305)»¹⁵.

Compaiono così fin da subito due elementi fondamentali della *Weltanschauung* propria della SGI: il primo rimanda all’orientamento sociale del movimento, la cui parola chiave è *kosen-rufu*, ossia propagazione universale del buddhismo di Nichiren come proposto dalla Soka Gakkai, che condurrebbe alla pace del mondo; il secondo rinvia maggiormente alla sfera individuale, in cui si esercita la pratica necessaria per raggiungere l’illuminazione. La parola chiave è in questo caso “buddità” (scritto senza “h”, nello stile dei membri italiani della SG).

La distinzione tra questi due aspetti non è netta né può esserlo, in quanto si articolano entro una visione del mondo olistica, tipicamente orientale, in cui tutto è in relazione con tutto. Nella visione buddista proposta dalla Soka Gakkai, infatti, la realtà è una struttura relazionale nella quale ogni cosa è connessa all’altra. Non esiste un concetto d’individuo “monade”, separato dall’ambiente e dagli altri individui, ma «un intimo mutuo legame nella rete della natura, nella relazione tra l’umanità e il suo

¹⁵ www.sgi-italia.org (ultima consultazione: 09/05/2015).

ambiente, come anche tra l'individuo e la società, tra genitori e figli, tra marito e moglie, tra fratelli, e in definitiva tra tutti gli esseri viventi»¹⁶. A questo carattere della realtà ci si riferisce col termine giapponese “engi”, ossia “origine dipendente”, concetto, originariamente espresso dal Buddha Shakyamuni, che rinvia alla legge generale del cosmo che viene indicata con il termine generale *Dharma* o, più specificamente, come nell'uso dei membri italiani della Soka Gakkai, di “Legge Mistica”: «Secondo il Buddismo, esiste una Legge universale (*Dharma*) che sottende ogni cosa nell'universo e rappresenta la sua vera essenza. Si può considerare come il ritmo fondamentale della vita»¹⁷.

Il postulato dell'origine dipendente considera la struttura del cosmo come razionale, basata sulla legge di causa ed effetto. Questa visione trova una sua espressione, sul versante soggettivo, nella legge del *karma*, secondo cui ciascuno subisce o gode, nel presente, gli effetti risultanti delle cause che lui stesso ha posto nel passato. Si tratta di una visione del mondo che carica l'individuo della completa responsabilità riguardante l'andamento della propria vita, dei successi ottenuti così come dei suoi fallimenti e che, allo stesso tempo, gli attribuisce anche le potenzialità necessarie a poter modificare il proprio destino:

(...) accettare l'idea del karma non significa vivere oppressi dalla colpa e con l'incertezza di non conoscere le cause passate della propria infelicità, ma al contrario significa avere fiducia che il destino è nelle nostre mani e che abbiamo il potere di trasformarlo al meglio in ogni momento¹⁸.

Questa fiducia e quest'attenzione al miglioramento della propria vita caratterizzano tipicamente i praticanti della Soka Gakkai e sono un motivo della sua popolarità.

Le immense potenzialità individuali sono espresse dalla fede che la natura di Buddha sia intrinseca a ciascuno. Tale credenza è parte di una precisa concezione antropologica. Secondo quanto espresso dalla teoria dei Dieci Mondi di Nichiren Daishonin, lo stato

¹⁶ www.sgi-italia.org/approfondimenti/OrigineDipendente.php (Ultima consultazione: 30/05/2015).

¹⁷ www.sgi-italia.org/buddismo/BuddismoFede.php (Ultima consultazione: 30/05/2015).

¹⁸ www.sgi-italia.org/approfondimenti/Karma.php (Ultima consultazione: 30/05/2015).

di Budda è il più elevato dei dieci stati vitali, o Dieci Mondi, appunto, dell'essere umano. I Dieci Mondi sono suddivisi in quattro cattivi sentieri, caratterizzati da una distruttiva negatività ("Inferno", "Avidità", "Animalità", "Collera")¹⁹, seguiti dai due mondi dell'"Umanità" e del "Cielo"²⁰, che formano, nell'insieme, i sei sentieri inferiori. La caratteristica comune di questo gruppo di "mondi" è «di essere fondamentalmente reazioni alle mutevoli situazioni esterne. In essi si sperimenta una mancanza di vera libertà e autonomia»²¹.

I quattro mondi successivi sono nobili. Si tratta dei mondi di "Apprendimento", "Realizzazione", "Bodhisattva" e infine "Buddità". Il mondo di "Apprendimento", «descrive la condizione di aspirazione verso l'Illuminazione. "Realizzazione", indica la capacità di percepire la vera natura dei fenomeni»²². Pur trattandosi di significativi passi in avanti rispetto ai sei mondi inferiori, si tratta ancora di condizioni egocentriche. Il vero scarto si ha nel nono mondo, quello di "Bodhisattva", in cui l'ego viene trasceso a favore dell'azione altruistica. Il Bodhisattva è l'ideale antropologico del buddhismo Mahayana, ma per il buddhismo di Nichiren l'approdo finale è il mondo di "Buddità", che esprime una ritrovata sintonia con la Legge Mistica che governa l'ordine dell'universo:

(...) lo stato di perfezione e assoluta libertà, in cui si assapora un senso di unità con la forza vitale fondamentale dell'universo. Una persona nello stato di Buddità riesce a sperimentare

¹⁹ «Inferno, una condizione di disperazione nella quale si è completamente sopraffatti dalla sofferenza; Avidità, lo stato in cui si è dominati dal desiderio illusorio che non potrà mai venire definitivamente appagato; Animalità, una condizione basata sugli istinti; Collera, stato caratterizzato dal bisogno irrefrenabile di prevaricare e dominare gli altri, convinti della propria bontà e saggezza». www.sgi-italia.org/approfondimenti/DieciMondi.php (Ultima consultazione: 30/05/2015).

²⁰ «(...) l'Umanità è uno stato di tranquillità, nel quale appare la capacità di ragionare e dare giudizi sereni. Pur essendo alla base della nostra identità di esseri umani, questa condizione comunque vive di un fragile equilibrio e facilmente scivola verso uno dei mondi bassi quando appare una situazione negativa. Cielo è lo stato di gioia tipico che nasce dopo aver realizzato un desiderio o evitato una sofferenza» (Ibidem).

²¹ Ibidem.

²² www.sgi-italia.org/approfondimenti/DieciMondi.php (Ultima consultazione: 30/05/2015).

qualsiasi fenomeno – comprese le inevitabili prove rappresentate dalla malattia, invecchiamento e morte – come un’opportunità di gioia e appagamento²³.

Lo stato di Buddità, che un’intervistata mi descrive come uno stato ineffabile, di mistico rapimento ed estasi che essa paragona ad un “orgasmo”, tuttavia, «si manifesta attraverso l’impegno altruistico e le azioni del Bodhisattva»²⁴.

Un aspetto essenziale della visione antropologica della Soka Gakkai è relativo alla natura desiderante dell’uomo. Diversamente dal buddhismo tradizionale – e specialmente da quello Theravada, in cui i desideri sono chiaramente definiti come attaccamenti da estinguere in quanto fonte di sofferenza – per la Soka Gakkai il desiderio è al contrario il carburante che permette di raggiungere l’illuminazione:

I desideri fanno parte integrante di noi stessi. Se dovessimo liberarci completamente dalla facoltà di desiderare, mineremmo alla radice la nostra voglia di vivere sia come individui che come collettività. Gli insegnamenti di Nichiren Daishonin pongono l’accento sulla trasformazione, piuttosto che sull’eliminazione, dei desideri. Desideri e attaccamenti vengono visti come carburante per l’Illuminazione. Per chi vive nel mezzo di questa realtà stressante, in continuo mutamento, queste sfide sono effettivamente uno sprone a un maggiore impegno nella pratica buddista. Attraverso la pratica, la vita naturalmente si sviluppa e i desideri, che prima erano puramente egoistici e indirizzati verso una felicità passeggera, si trasformano per abbracciare anche la felicità degli altri e persino quella del mondo intero²⁵.

La ricerca di risultati concreti per migliorare la propria vita, cui i fedeli si riferiscono con il termine “benefici”, costituisce effettivamente la motivazione principale dell’ingresso nel movimento e rimane forte nel corso degli anni (Dobbelaere, 1998). Alcune testimonianze critiche contro il movimento che ho potuto raccogliere, lo accusano di aver travisato la dottrina per renderla più appetibile ai “consumatori”, facendo credere

²³ www.sgi-italia.org/approfondimenti/DieciMondi.php (Ultima consultazione: 30/05/2015).

²⁴ Ibidem.

²⁵ www.sgi-italia.org/buddismo/FAQ.php (Ultima consultazione: 30/05/2015).

a persone deboli e bisognose di supporto che la realizzazione dei propri desideri sia possibile grazie alla ripetizione di una “formula magica”.

4. Sacro

4.1 Valori sacri, ideali e modelli antropologici

Da quanto finora descritto, emerge con chiarezza la dimensione sacrale della Soka Gakkai. Il valore sacro cui mira il fedele sembra essere quello tradizionale di ogni corrente buddhista, ossia la “buddità”, «lo stato di perfezione e assoluta libertà, in cui si assapora un senso di unità con la forza vitale fondamentale dell’universo». Essa manifesta il carattere integrativo tipico del *transformational object* in cui lo psicanalista Bollas ipotizza trovarsi la sorgente della sacralità (Bollas, 1979). Essendo un valore sacro tutto interno al soggetto, il movimento è stato qui classificato nel tipo “spirituale”, caratterizzato da un orientamento al sé unitamente alla credenza in una dimensione soprannaturale.

Tuttavia, quest’idea di “buddità” non si esaurisce nell’estasi mistica del nirvana, ma è legata a doppio filo alle sue espressioni intramondane. Difatti, la Soka Gakkai appare come «un movimento in grado di raggiungere e abbracciare le persone più diverse contribuendo al loro empowerment»²⁶, ed è appunto in questa chiave che va intesa la “buddità”: non tanto come un valore sacro in sé autosufficiente, quanto soprattutto come la sorgente soprannaturale dell’energia cui il devoto cerca di attingere per realizzare i propri obiettivi intramondani:

Lo scopo di questa pratica è rivoluzionare la propria vita interiore e sviluppare coraggio, saggezza, compassione e grande vitalità o forza vitale, altrimenti definite le “qualità del Budda”²⁷.

²⁶ www.sgi-italia.org/buddismo/FAQ.php (Ultima consultazione: 30/05/2015).

²⁷ www.sgi-italia.org/approfondimenti/Bodhisattva.php (ultima consultazione: 04/11/2015).

Desideri e attaccamenti vengono visti come carburante per l'Illuminazione. Per chi vive nel mezzo di questa realtà stressante, in continuo mutamento, queste sfide sono effettivamente uno sprone a un maggiore impegno nella pratica buddista²⁸.

In un contesto dai tratti soprannaturali, appaiono allora i valori della libertà personale, del potenziamento di sé, dello sviluppo della propria autonomia e soprattutto dell'autorealizzazione – elementi tipici e ricorrenti nei discorsi dei fedeli – come valori altrettanto sacri della buddità stessa. Ciò è possibile perché i successi mondani, che “creano valore” nella vita del devoto, non cessano mai di riflettere la buddità da cui sono considerati scaturire e della quale, dunque, sono considerati un indicatore. Per questo motivo un successo nella vita è interpretato come il prodotto della pratica, così come un insuccesso è interpretato come effetto determinato da un “cattivo *karma*” che richiede di essere purificato, chiaramente sempre attraverso la pratica. Come dichiarato da un testimone citato da Dobbelaere: «Al di fuori dei benefici invisibili, io pratico anche per dei benefici visibili: se i miei investimenti danno frutto, per me è una prova dell'efficacia della mia pratica» (Dobbelaere, 1998, pp. 51–52).

La pratica continua, utilizzata per attingere energia da investire nel perseguimento dei propri obiettivi, dovrebbe, nel corso del tempo, portare a sviluppare un atteggiamento maggiormente altruistico, espresso dall'ideale del Bodhisattva:

Attraverso la pratica, la vita naturalmente si sviluppa e i desideri, che prima erano puramente egoistici e indirizzati verso una felicità passeggera, si trasformano per abbracciare anche la felicità degli altri e persino quella del mondo intero²⁹.

In definitiva, la buddità va sì interpretata come il valore sacro cui mira il fedele, ma tenendo presente che non si tratta di un valore esclusivamente mistico e tantomeno di natura extra-mondana, quanto piuttosto di una condizione che si esprime nelle azioni

²⁸ www.sgi-italia.org/buddismo/FAQ.php#D5 (ultima consultazione: 04/11/2015).

²⁹ www.sgi-italia.org/buddismo/FAQ.php#D5 (ultima consultazione: 04/11/2015).

e nei risultati di una vita terrena orientata verso la realizzazione personale, ed anche, secondo la dottrina, verso il benessere altrui.

Se lo stato di buddità rappresenta il valore sacro, il suo opposto, ovvero il disvalore sacro, è rappresentato dalla cosiddetta “oscurità fondamentale”, espressione dell’ignoranza della legge che governa l’universo:

Il male fondamentale – quello che il Buddismo definisce “oscurità fondamentale” o “ignoranza innata” – su cui dobbiamo trionfare, è l’impulso verso l’odio e la distruzione che risiede in tutti noi. Prendere coscienza, affrontare e trasformare la nostra oscurità fondamentale è il mezzo col quale possiamo rafforzare l’azione del bene nelle nostre vite³⁰.

Per quanto riguarda il modello antropologico ideale del buddista della Soka Gakkai, esso è anzitutto il Budda, ossia colui che manifesta la propria natura illuminata:

Nel Buddismo, l’Illuminato (il Budda) rappresenta l’ideale di sviluppo e perfezione massima dell’essere umano. Shakyamuni, con la sua grande compassione, saggezza e coraggio, incarna questo ideale, diventando un modello per i suoi seguaci³¹.

Tuttavia, anche i Presidenti della Soka Gakkai sono considerati modelli esemplari tanto quanto Shakyamuni, specialmente in riferimento all’ideale del Bodhisattva, che in questo movimento sembra coincidere con colui che si adopera nel proselitismo per ottenere la propagazione universale dell’organizzazione o *kosen rufu*. L’esemplarità dei Presidenti è tanto accentuata che essi si trovano inclusi nella terza “preghiera silenziosa” del *gongyo*:

“Esprimo la mia più sincera gratitudine ai tre presidenti fondatori e *leader* di *kosen rufu*, Tsunesaburo Makiguchi, Josei Toda e Daisaku Ikeda, per la loro totale dedizione alla propagazione della Legge”.

(Nota sulla terza preghiera: Esprimiamo, mattina e sera, la preghiera per la realizzazione

³⁰ www.sgi-italia.org/approfondimenti/BeneEMale.php (Ultima consultazione: 09/05/2015).

³¹ www.sgi-italia.org/approfondimenti/LaTorrePreziosa.php (ultima consultazione: 04/11/2015).

della pace mondiale. Poiché le fondamenta della Soka Gakkai sono state costruite grazie all'impegno dei maestri Makiguchi, Toda e Ikeda che non hanno risparmiato la loro vita per la propagazione della Legge, noi li rispettiamo come guide di *kosen-rufu* e prometiamo di mettere in pratica il loro insegnamento e seguire il loro esempio)³².

L'accentuato orientamento al sé dei devoti della Soka Gakkai s'intreccia dunque con l'orientamento verso la collettività promosso dall'organizzazione ed associato agli stessi obiettivi individuali. La diffusione universale della Soka Gakkai, o *kosen-rufu*, è il valore sacro proprio di quest'orientamento. "Buddità" e *kosen-rufu* sono interrelati anche dal punto di vista dottrinale. Infatti, è facile comprendere l'importanza assunta dell'attività di propagazione di una religione che consente a tutti di raggiungere l'illuminazione, se si considera che il principio di origine dipendente presuppone una realtà relazionale in cui la propria vita è legata a quella altrui:

Kosen indica quindi l'azione di far conoscere ampiamente la Legge mistica, mentre *rufu* indica la diffusione come flusso incessante che scorre nella vita quotidiana delle persone e nelle relazioni sociali. Poiché, secondo la visione buddista, la Legge mistica è la Legge della vita che permette alle persone di diventare felici consentendo di manifestare il loro più grande potenziale, la Buddità (...), agire per realizzare *kosen-rufu* significa impegnarsi nella costruzione di una società pacifica e felice³³.

Come l'oscurità fondamentale si contrappone alla buddità, così la guerra si contrappone all'utopica condizione universale di pace cui mira la propagazione universale del buddismo:

Il XX secolo – afferma Ikeda – è stato un secolo di guerra. Centinaia di milioni di persone sono morte in battaglia. Cosa ha imparato l'umanità da quella tragedia? In questo nuovo

³² www.sgi-italia.org/buddismo/Rito.php (Ultima consultazione: 09/05/2015).

³³ www.sgi-italia.org/approfondimenti/KosenRufu.php (Ultima consultazione: 30/05/2015).

secolo, il XXI, il principio che l'uccisione non è accettabile o giustificata in alcuna circostanza deve diventare l'assunto morale fondamentale dell'umanità³⁴.

Come si vede, nel riferimento all'odio e alla distruzione si trova una dimensione distopica che si contrappone ai principi sacri della Buddità e di *kosen-rufu*. Quest'ultimo, infatti, non altro è che l'attività mirata a realizzare l'espansione mondiale del buddismo: quando tutti i membri dell'umanità saranno impegnati nella realizzazione della propria buddità, non ci potrà essere più alcuna guerra.

5. Pratiche rituali

La pratica religiosa della Soka Gakkai comprende il rito, detto *Gongyo*, e lo studio, il tutto fondato sull'elemento della fede. La pratica si divide a sua volta nella pratica “per sé” e “per gli altri”. La pratica per sé mira alla realizzazione della buddità, mentre la pratica per gli altri mira al *kosen-rufu* e si basa sullo *shakubuku*, attività tesa a convertire nuove persone alla Soka Gakkai: «si entra nell'associazione perché qualcuno ha *fatto shakubuku*. Ci si rimane con la convinzione dell'importanza di *fare shakubuku* agli altri. E questa diviene una delle mete più importanti che i membri possano porsi» (Macioti, 1996, p. 125).

Anche lo studio rientra tra le pratiche religiose fondamentali ed anch'essa si presenta sotto i due volti della pratica per sé e per gli altri:

Impegnati nelle due vie della pratica e dello studio – afferma il Daishonin – Senza pratica e studio non può esservi Buddismo. Devi non solo perseverare tu, ma anche insegnare agli altri. Sia la pratica che lo studio sorgono dalla fede. Insegna agli altri come meglio puoi, anche una sola frase o una sola parola.

Lo studio del Buddismo non ha come scopo un “sapere” fine a se stesso, quanto piuttosto

³⁴ www.sgi-italia.org/rivumana/NonViolenza.php (Ultima consultazione: 09/05/2015).

una coerente e costante applicazione e sperimentazione dei principi teorici nella vita quotidiana³⁵.

Lo studio non riguarda solo i testi scritti da Nichiren ma anche i testi del presidente Ikeda (Foiera, 2007, p. 135). Sulle pagine Facebook dedicate al Buddismo di Nichiren ed alla Soka Gakkai, si possono notare frequenti citazioni di Ikeda accompagnate da richiami all'autorità delle sue scritture, poste come equivalenti, per autorevolezza e sacralità, a quelle di Nichiren. Ciò è confermato anche dallo studio di Macioti: «rientrano a pieno titolo nello studio gli scritti del presidente Ikeda e più in generale dei suoi predecessori e dei principali dirigenti dell'AINS di un tempo, della ISG di oggi» (Macioti, 1996, p. 127). Tramite degli esami si verifica il grado di apprendimento di ciascuno ed i più preparati possono ottenere il riconoscimento necessario ad entrare nella *divisione studio* e così insegnare agli altri (*ibidem*).

Con *Gongyo* si fa riferimento, in senso proprio, all'intera pratica quotidiana, ma il significato comune indica, più specificamente, la recitazione di due capitoli del *Sutra del Loto*, il testo sacro fondamentale del buddhismo di Nichiren. Si tratta di parte del capitolo *Hoben* e di tutto il capitolo *Juryo*.

Sono due capitoli significativi che esprimono il nucleo fondamentale della fede dei membri della Soka Gakkai, ossia la possibilità, per tutti e non solo per pochi disciplinati asceti, di raggiungere l'illuminazione. In *Hoben*, infatti, il Buddha Shakyamuni rende partecipi i discepoli della sua illuminazione e del fatto che tutti hanno la possibilità di conseguirla, mentre nel capitolo *Juryo* si trova la dimostrazione dell'universale natura di Buddha intrinseca ad ogni individuo (Macioti, 1996, p. 123). Seppure importante, la recitazione di questi capitoli non è considerata essere la pratica fondamentale, ma solo una pratica "di sostegno", da eseguirsi, comunque, ogni mattina e sera³⁶. Invece, «La pratica fondamentale è solo recitare *Nam-myoho-renge-kyo* (Gosho Zenshu p.

³⁵ www.sgi-italia.org/buddismo/Studio.php (Ultima consultazione: 30/05/2015).

³⁶ www.sgi-italia.org/buddismo/DaimokuGongyo.php
(Ultima consultazione: 30/05/2015).

1367)³⁷. I devoti ritengono che questa frase sia l'essenza del *Dharma*, la Legge Mistica universale. Non si tratta semplicemente di una sua rappresentazione, dunque, ma della Legge stessa. Secondo i fedeli, recitando questa frase è possibile «mettere la propria vita personale a ritmo con la vita dell'universo intero. Come risultato si sperimenta una maggiore saggezza, forza vitale e compassione – le qualità di questa essenza della vita. Questo significa praticamente manifestare la Buddità o una condizione di vita illuminata»³⁸.

La recitazione, specialmente se condivisa in gruppo, produce effetti psicofisici gratificanti di per sé:

Through the observation period, I gradually came to realize that many members perceive chanting as a rewarding activity in itself, quite apart from the instrumental benefits that it may ensure. Because of the powerful emotional gratifications generated in the course of such successful rituals, praying cannot be reduced to a cost to be faced in order to obtain positive rewards (Barone, 2007, p. 113).

Alcuni testimoni, fuorusciti dall'organizzazione, ne parlano come di una pratica in grado di creare dipendenza.

La recitazione del *daimoku* è ritenuta «capace di agire sia sullo stato soggettivo della coscienza degli adepti che sulle circostanze oggettive dell'ambiente in cui essi vivono» (Dobbelaere, 1998, p. 28). Il *Daimoku* connette dunque alla legge della realtà, proprio com'è tipico, secondo Geertz, di ogni pratica religiosa (Geertz, 1957): «il Daishonin insegnò che l'Illuminazione non è altro che la fusione della nostra saggezza soggettiva con la realtà oggettiva – la piena comprensione della realtà di questo mondo»³⁹. Analogamente, scrive il presidente Daisaku Ikeda:

Recitare *Nam-myoho-renge-kyo* significa entrare in comunione con la Legge mistica; è la pratica buddista per fondere le nostre vite con la Legge mistica e al tempo stesso è una

³⁷ www.sgi-italia.org/buddismo/Rito.php (Ultima consultazione: 09/05/2015).

³⁸ www.sgi-italia.org/buddismo/BuddismoFede.php (Ultima consultazione: 09/05/2015).

³⁹ www.sgi-italia.org/buddismo/faq.php (Ultima consultazione: 09/05/2015).

battaglia per vincere l'oscurità interiore che impedisce questa fusione. Quando sconfiggiamo l'oscurità dell'illusione e dell'ignoranza attraverso la fede e diventiamo una sola cosa con la Legge mistica, il potere infinito di questa grande Legge si manifesta nella nostra vita. Tale è il beneficio incommensurabile della recitazione di Nam-myoho-renge-kyo⁴⁰.

Lo stesso confermano i partecipanti allo *zadankai* che ho avuto modo di intervistare: recitando ripetutamente il *mantra* si risveglia la propria Buddità, instaurando così una connessione con la Legge Mistica che governa la realtà. Si tratta di una vera e propria sintonizzazione con la dimensione più profonda dell'universo. Nella visione dei praticanti, entrando in contatto con questa legge la propria vita prenderebbe la giusta direzione, portando a conseguire gli obiettivi desiderati. Tuttavia, perché ciò accada è anche necessario lavorare su se stessi per rimuovere gli ostacoli rappresentati da un eventuale *karma* negativo. Ma cosa significa questo *mantra*?

Nam-myoho-renge-kyo significa letteralmente: “Mi dedico al Sutra del Loto della Legge meravigliosa”.

Nam (o *Namu*) deriva dal sanscrito e significa venerare o dedicarsi. [...] *Myoho-renge-kyo* è la pronuncia in giapponese dei caratteri cinesi che compongono il titolo del Sutra del Loto (*Saddharma Pundarika Sutra*, il titolo originale in sanscrito). [...] *Myoho* corrisponde a *Saddharma* e si può tradurre “Legge mistica o meravigliosa”. [...] *Ho* è il *Dharma* o legge e insieme i due caratteri si riferiscono alla Legge mistica. [...] [la] legge di causalità, o causa ed effetto, [è] identificata dal Daishonin con *rengé*, il fiore di loto [che] simboleggia il principio di simultaneità di causa ed effetto, e cioè che le cause che poniamo si imprimono profondamente nella parte più essenziale della nostra vita, e a quel livello sperimentiamo immediatamente gli effetti dei nostri pensieri, parole e azioni. In termini di pratica buddista vuol dire che chiunque pratica questa Legge ottiene simultaneamente sia la causa che l'effetto della Buddità. Infine *kyo* rappresenta il *sutra*, l'insegnamento che il Buddha espose oralmente⁴¹.

⁴⁰ www.sgi-italia.org/buddismo/Rito.php
(Ultima consultazione: 09/05/2015).

⁴¹ www.sgi-italia.org/approfondimenti/NMHRGK.php (Ultima consultazione: 09/05/2015).

Il *mantra* va rigorosamente recitato a voce alta. Si tratta di una recitazione ritmata, musicale e ripetitiva⁴². La recitazione può avere un ritmo più o meno concitato ed il tempo della recitazione non è definito. Non sono infrequenti delle vere e proprie “maratone di *daimoku*” della durata anche di dieci ore consecutive, connesse sia all’appagamento fornito dalla pratica in sé, sia alla frustrazione per desideri irrealizzati ed al tentativo di promuoverne la realizzazione.

(...) molti dei miei compagni di fede parlavano di cuore, di apertura della vita, di grandi imprese ma le loro vite erano, pur a distanza di anni, rimaste meschine e molti degli obiettivi, quelli veri, sostanziali, non erano stati raggiunti. Notavo un generale affanno e sopita frustrazione da prestazione, per cui vedevo aumentare la quantità di *daimoku*. Le famose “maratone di *daimoku*” (dalle 3 alle 10 ore consecutive di recitazione del *mantra*) erano all’ordine del giorno. Si parla durante gli *zadankai* delle esperienze di fede, dei grandi benefici realizzati, ma quanto è frutto della pratica se l’atteggiamento di fondo della persona non cambia? [...] Insomma quand’è che funziona il *daimoku*? (dalle note di campo: testimonianza di un ex-membro rimasto nella a lungo nella SG).

Nella sua estrema semplicità, «tale pratica appare dunque come la democratizzazione assoluta dell’illuminazione» (Dobbelaere, 1998, p. 30). Come spiega inoltre Richard Causton, citato da Dobbelaere, il *mantra* funziona indipendentemente dalla comprensione del suo significato, «esattamente allo stesso modo di quando accendete una lampada o quando premete un bottone del computer senza comprendere la teoria soggiacente all’efficacia di tali gesti» (R. Causton, cit. in Dobbelaere, 1998, p. 32). In questa “meccanica dell’illuminazione”, in cui non è difficile scorgere aspetti magici, i critici del movimento ravvisano una contraddizione con l’ideale della consapevolezza propria del “vero Buddhismo”.

⁴² Ibidem. Si può ascoltare un esempio del mantra messo a disposizione sul sito della Soka Gakkai italiana al seguente indirizzo: www.sgi-italia.org/buddismo/DaimokuGongyo.php (Ultima consultazione: 30/05/2015).

5.1 Una religione per la vita quotidiana

Non è possibile cogliere il carattere della Soka Gakkai senza considerare i benefici pratici promessi dalla sua pratica:

I membri presentano la loro religione come suscettibile di apportare una soluzione ai problemi che vivono i loro interlocutori, e gli suggeriscono di praticare, di fare *daimoku* e di farlo per i propri problemi particolari. Si dice che questa tecnica sia di fatto idonea a procurare a coloro che la praticano dei benefici (*kudoku*) materiali, spirituali e altruistici (Dobbelaere, 1998, p. 51).

L'ingresso nel movimento è spesso preceduto e motivato da forti difficoltà personali (Macioti, 1996, pp. 39–44), ma la pratica sembra essere utilizzata per conseguire la più ampia varietà di benefici immaginabili. Durante una delle discussioni mensili cui ho partecipato (*zadankai*), ho potuto ascoltare numerose testimonianze di benefici concreti che sarebbero stati frutto della pratica. Questi andavano dal superamento dell'esame della patente del figlio di una partecipante alla conclusione di una vendita, dal riallacciamento di rapporti personali con i genitori alla guarigione della madre malata, finanche all'aver trovato un lavoro. Così, quando ho chiesto se questa pratica poteva sortire dei risultati concreti, materiali, il gruppo di partecipanti è emerso in uno spontaneo, corale ed entusiastico: “sì!”.

Si tratta, in parte, di un modo allettante per attrarre i nuovi arrivati (Dobbelaere, 1998, p. 57), ma sebbene il desiderio di massimizzare i benefici non manchi di sedurre il neofito, esso:

(...) permane nel corso degli anni. [...] Di quali benefici si tratta? Sono tanti e diversi: si pratica per avere denaro o addirittura del cibo; per trovare una macchina, uno strumento musicale, un alloggio o una casa. Si pratica anche per trovare un partner, un marito o una moglie (...) (Dobbelaere, 1998, pp. 51–52).

I benefici ottenibili appaiono di primo acchito come effetti magici, come osservato da Dobbelaere e come ho potuto riscontrare in prima persona. Infatti, quale rapporto

lega la pratica della madre al superamento dell'esame per la patente del figlio? Come mai un genitore che non si faceva sentire da tempo richiama proprio dopo che il praticante ha iniziato a focalizzare la sua pratica sul desiderio di riallacciare i rapporti con lui? Perché qualcuno telefona per offrire un lavoro, proprio dopo aver praticato a questo scopo? Semplici coincidenze? Oppure, in altri casi, effetti determinati dall'aver modificato il proprio atteggiamento e comportamento nei confronti della vita? Non per i membri della Soka Gakkai. La spiegazione che mi viene fornita non riguarda la magia, chiaramente, né altro, ma la Legge Mistica: tutto è legato a tutto. In sostanza, sintonizzandosi con la Legge mistica – che esprime la natura razionale ed interconnessa dell'universo – la pratica religiosa sembra in grado di trasformare il desiderio in una causa concreta che determina il realizzarsi dell'effetto desiderato⁴³. Sempre se non interviene un *karma* negativo ad interrompere la catena. In questo caso, sarà necessario procedere ad una purificazione preliminare, lavorando su di sé anche grazie al supporto offerto dalle discussioni di gruppo che si tengono durante le riunioni a cadenza bisettimanale (*zadankai*). Da questa prospettiva, le riunioni offrono un supporto sociale fondamentale: è possibile condividere le proprie esperienze, le proprie difficoltà ed i propri successi. Nelle discussioni viene ribadita la responsabilità di ciascuno nei confronti della propria vita: “prendere in mano la propria vita” è un motto ricorrente tra gli adepti. Ciò significa osservarsi, prendere il coraggio di guardare cosa non va ed attivarsi per cambiare, ed il gruppo sostiene ed incoraggia nel percorso di cambiamento. Per questo la pratica della Soka Gakkai, al di là dei suoi aspetti mistici, può essere considerata anche come «un'autoanalisi sacrale unita ad una psichiatria sociale» (Dobelaere, 1998, p. 60, 2006).

Questi sono solo alcuni degli aspetti, sia pure fondamentali, della pratica. Secondo vari osservatori e secondo quanto mi è stato riferito dai testimoni interpellati, l'orientamento motivazionale dei membri, inizialmente più egoistico, con il passare del tempo subirebbe una variazione in senso maggiormente altruistico. Tale cambiamento

⁴³ Non manca di tornare alla mente la definizione, certo politicamente scorretta per i nostri tempi, che J. Frazer ha dato della magia: “sorella bastarda della scienza” (Frazer, 2012, pp. 28, 53–54).

sembrerebbe essere indicato, soprattutto, da un maggiore impegno nell'organizzazione, nell'attività di proselitismo e di propagazione di una dottrina e di una pratica di cui si ritiene possano beneficiare anche gli altri, nella partecipazione alle riunioni ed alle attività di volontariato promosse dall'Istituto (cfr. Dobbelaere, 1998, p. 56).

6. Cultura materiale

Nella pratica della Soka Gakkai il posto d'onore è occupato dal *Gohonzon*, l'oggetto di culto. Viene tenuto in un armadietto, un altare domestico, chiamato *butsudan*. Compagno inoltre oggetti sacri come il *juzu* – rosario indo-buddista a 108 grani utilizzato per mantenere la concentrazione durante la recitazione e riposto in un sacchetto alla fine del rituale – e la campana al cui rintocco si scandiscono le fasi del rito. Anche il libretto per la pratica quotidiana ha una certa importanza, trovandosi scritte in esso le preghiere, in giapponese, da recitare.

6.1 Il Gohonzon

Nella Soka Gakkai la cultura materiale non riveste un ruolo semplicemente importante, ma del tutto fondamentale. La pratica della recitazione del *Sutra del Loto* e del *daimoku* si svolgono mantenendo il *focus* dell'attenzione rivolto ad una speciale pergamena: il *Gohonzon*.

Gohonzon significa «oggetto di culto al quale si deve il rispetto più profondo»⁴⁴ ed è l'oggetto sacro dei membri della Soka Gakkai. Iscritto da Nichiren, che rivelò di essere venuto sulla terra proprio per compiere quest'opera⁴⁵, esso «costituisce l'oggetto di culto necessario per accedere all'illuminazione e far emergere la Buddità di ciascun fedele»⁴⁶.

⁴⁴ www.sgi-italia.org/buddismo/IlGohonzon.php (Ultima consultazione: 30/05/2015).

⁴⁵ www.sgi-italia.org/buddismo/TrasmissioneEreditaLegge.php (Ultima consultazione: 30/05/2015).

⁴⁶ www.sgi-italia.org/sokagakkai/IBISG-Statuto.php (Ultima consultazione: 30/05/2015).

Figura 1. *Gohonzon*⁴⁷

Il *Gohonzon* va inteso come materializzazione della legge di *Nam-myoho-renge-kyo*⁴⁸, iscritto dalla mano di Nichiren nel momento della sua illuminazione, come mi dice un intervistato. Questo implica un trasferimento dello stato d'illuminazione dal monaco alla pergamena – secondo un processo di “contagio” non infrequente anche in altri fenomeni religiosi⁴⁹ – che appare così una vera e propria ierofania (Eliade, 1984). Come spiega Richard Causton, il *Gohonzon* è uno specchio che riflette la buddhità del devoto, «l'oggetto di culto per osservare la propria mente» secondo la definizione di Nichiren, per cui è importante lo stato vitale di colui che lo ha iscritto. Come in un'opera d'arte si riflette lo stato d'animo di un'artista, così nella sacra pergamena si riflette lo stato d'illuminazione di Nichiren, capace di evocare lo stesso stato di buddhità presente, allo stato potenziale, nel devoto che vi si rivolge (R. Causton, cit. in Macioti, 1996, p. 71).

⁴⁷ en.wikipedia.org/wiki/Soka_Gakkai#/media/File:SGI_Gohonzon.jpg (Ultima consultazione: 30/05/2015).

⁴⁸ www.sgi-italia.org/buddismo/Rito.php (Ultima consultazione: 30/05/2015).

⁴⁹ Per esempio, i devoti di Krishna evitano di mangiare cibi preparati da non-devoti, dal momento che questi, essendo impuri, sono considerati fonte di contaminazione spirituale del cibo.

Il *Gohonzon* originale si chiama *Dai-Gohonzon* ed è custodito al tempio di Taiseki-Ji, retto dai monaci della Nichiren Shohu. I membri della SG ricevevano delle copie autorizzate dal clero, ma in seguito alla scomunica ciò non fu più possibile. Come si è detto, le copie sono oggi ricavate da una copia del *Dai-Gohonzon* eseguita da Nichikan Shonin (1665-1726), ed il *Dai-Gohonzon* non viene più considerato come preminente rispetto agli altri *Gohonzon*.

Sebbene risolto il problema dell'oggetto di culto, la scomunica ebbe un altro effetto: rendere impossibile ai membri della Soka Gakkai la cerimonia dell'apertura degli occhi (*kaigen*). Si tratta della cerimonia di consacrazione del *Gohonzon*, l'infusione dell'anima capace di renderlo manifestazione del Buddha vivente. Secondo Nichiren, infatti, le statue e le altre rappresentazioni del Buddha non sono identiche al Buddha. Sebbene ne possano avere gli stessi tratti fisici caratteristici, esse mancano della sua voce, che a sua volta esprime la sua anima. Tuttavia, poiché il *Sutra del Loto* è esattamente l'anima e la voce materializzata del Buddha, essa può essere infusa all'oggetto tramite una speciale cerimonia (Daishonin, 1264). Per i *Gohonzon* consegnati ai membri della Soka Gakkai valeva la stessa cosa, ma proprio tale cerimonia viene proibita dal clero di Nichiren. Si rende così necessaria, per la Soka Gakkai, un'attenta rilettura teologica per dimostrare che non è necessaria alcuna nessuna cerimonia di apertura degli occhi, ma sarebbe sufficiente la sola fede:

Questo *Gohonzon* si differenzia dagli altri solo perché non ha ricevuto l'approvazione dell'attuale patriarca. Ma se fosse il patriarca a infondere nel *Gohonzon* la linfa vitale della Legge ne deriverebbe che un *Gohonzon* privo della sua approvazione non avrebbe valore e funzione. Nel Gosho non si trovano, però, giustificazioni per questo punto di vista. [...] Non è necessario condurre una speciale cerimonia per «infondere l'anima al *Gohonzon*». [...] È attraverso i poteri della pratica e della fede di chi venera il *Gohonzon* che si manifestano i poteri del Budda e della Legge. Questo è il senso dell'espressione "apertura degli occhi". [...] Solo la fede dell'individuo, dunque, può "aprire gli occhi" del suo *Gohonzon*. Alla luce di ciò che è stato detto finora si deduce chiaramente che i *Gohonzon* consegnati

dalla Soka Gakkai sono dotati di tutti i poteri che permettono alle persone di ottenere la Buddità “nella loro forma presente” (*sokushin jobutsu*).⁵⁰

Come si vede, il potere di amministrare e somministrare l’oggetto di culto conferisce grande influenza al gruppo che lo detiene, per cui, sia la delegittimazione della cerimonia di apertura degli occhi che quella, più recente, del *Dai-Gohonzon* stesso, appaiono come conseguenze naturali della volontà di autonomia della Soka Gakkai.

Va osservato che, in linea di principio, non sembra essere necessario alcun oggetto di culto. Infatti, «il Daishonin scrive: “Non cercare mai questo *Gohonzon* al di fuori di te. Il *Gohonzon* esiste solo nella carne mortale di noi persone comuni che abbracciamo il Sutra del Loto e recitiamo *Nam-myoho-renge-kyo*”»; e ancora: «Il *Gohonzon* inoltre si trova solo nei due caratteri che significano fede” (RSND, 1, 738/9)»⁵¹. Ciò nonostante, è innegabile che il *Gohonzon* sia considerato fondamentale. Nello statuto della Soka Gakkai si trova scritto che esso «costituisce l’oggetto di culto *necessario* per accedere all’illuminazione e far emergere la Buddità di ciascun fedele»⁵² (corsivo mio). Dopo essersi reso autonomo dal clero rispetto alla gestione dell’oggetto di culto, l’Istituto sembra allora rivendicare a sua volta la gestione della pergamena:

Si possono utilizzare riproduzioni del Gohonzon (riprese da Internet, fotografate o fotocopiate) o applicazioni audio di Daimoku e Gongyo?

No, nel modo più assoluto. Questa, dal punto di vista della legge di causa ed effetto che crea il nostro karma, è un’azione che produce un effetto molto negativo. Anche se è fatta in buona fede o con un’intenzione sincera. [...] Nel momento in cui i membri della Soka Gakkai utilizzano per la loro pratica quotidiana quelle applicazioni e immagini, stanno cadendo in una pratica buddista formale e pertanto priva di efficacia. Scrive a questo

⁵⁰ www.sgi-italia.org/buddismo/trasmissioneereditalegge.php
(Ultima consultazione: 09/05/2015).

⁵¹ www.sgi-italia.org/buddismo/GhOsservarePropriaMente.php
(Ultima consultazione: 30/05/2015).

⁵² www.sgi-italia.org/sokagakkai/IBISG-Statuto.php
(Ultima consultazione: 30/05/2015).

proposito Daisaku Ikeda: «Nichiren Daishonin afferma di aver iscritto il Gohonzon come “il vessillo della propagazione del Sutra del Loto”. In altre parole è l’oggetto di culto per kosen-rufu, per realizzare una vasta propagazione della Legge mistica. [...] La Soka Gakkai sta propagando questo “oggetto di culto per kosen-rufu” che il Daishonin, sopportando grandi persecuzioni, iscrisse per le persone dell’Ultimo giorno» (Daisaku Ikeda, *Il mondo del Gosho*, 1, 307-8).

Per questo si può dire che il Gohonzon trova il suo profondo significato solo all’interno della Soka Gakkai, nell’“armoniosa comunità dei credenti” che è impegnata nella realizzazione di kosen-rufu, cioè nella diffusione mondiale del Gohonzon stesso. Scrive ancora Ikeda: «Come afferma il Daishonin nella conclusione de L’oggetto di culto per l’osservazione della mente, il Gohonzon incarna la compassione del Buddha. Tuttavia, se lo preghiamo senza agire concretamente per kosen-rufu, l’immensa compassione del Buddha originale non si trasmetterà alla nostra vita. È quando abbiamo “la stessa mente di Nichiren” e diventiamo suoi discepoli, cioè ci battiamo per kosen-rufu con la sua stessa determinazione, che questa immensa compassione scorre dentro di noi come un grande fiume» (Daisaku Ikeda, *Il mondo del Gosho*, 1, 330)⁵³.

Da un lato, il richiamo alla comunità come sorgente del sacro riporta alla mente le analisi di Durkheim (Durkheim, 2005), ma dall’altro, sembrerebbe che il *Gohonzon* sia funzionale all’espansione del buddismo di Nichiren così come proposto dalla Soka Gakkai (*kosen-rufu*) e quindi all’espansione della Soka Gakkai stessa, prima ancora che servire all’illuminazione personale: «In altre parole è l’oggetto di culto per *kosen-rufu*, per realizzare una vasta propagazione della Legge mistica». Dopotutto, si è detto che solo la fede può attivare il *Gohonzon*. Inoltre, se anche le intenzioni di Nichiren fossero quelle di una propagazione del suo insegnamento, perché non dovrebbe essere possibile effettuarla senza l’intercessione della Soka Gakkai? Non si potrebbe promuovere il buddismo di Nichiren in proprio, magari fornendo delle stampe fotografiche del *Gohonzon* a coloro che si mostrano interessati a questo tipo di buddismo? Anche scaricandole da Internet, su cui ormai tutto si può trovare? L’effetto di propagazione

⁵³ www.sgi-italia.org/buddismo/Rito.php (Ultima consultazione: 09/05/2015).

dell'insegnamento ci sarebbe comunque. Sembra, piuttosto, che gli obiettivi di Nichiren si presentino fusi con quelli dell'Istituto, postosi quale portavoce ufficiale della tradizione.

La volontà di gestire in esclusiva la sacra pergamena appare, oltre che nel disconoscimento di un'autorità superiore al *Dai-Gohonzon*, anche nella conservazione della sua proprietà in seno all'Istituto: «Con l'iscrizione nei registri dell'Istituto può essere consegnato al fedele il *Gohonzon* in affidamento personale, ai sensi dell'art. 3, comma 4, dello Statuto»⁵⁴. Pur rappresentando «la propria vita», formula tipicamente utilizzata dai membri per descrivere quest'oggetto, paradossalmente il *Gohonzon* resta all'aderente solo in comodato d'uso. Nel caso in cui si uscisse dal movimento, esso andrebbe riconsegnato, come espresso dall'articolo 1 del Regolamento: «Chi recede dall'Istituto restituisce il *Gohonzon* al responsabile del Centro territorialmente competente»⁵⁵, oppure, ancora: «Chi, per qualsiasi motivo, cessa di far parte dell'Istituto è tenuto a restituire il *Gohonzon* che gli era stato affidato»⁵⁶.

Si sarà forse osservato che, nella prima norma citata, si trova scritto che la pergamena *può* essere consegnata. Questo dipende dal fatto che l'Istituto consegna una sola pergamena per ogni nucleo familiare, per cui, qualora un altro membro della famiglia od anche un semplice coinquilino l'avessero già ricevuta, verrebbe effettuata la cerimonia di ingresso, ma senza la consegna di un nuovo oggetto di culto.

La cerimonia di consegna del *Gohonzon* è certo uno dei momenti più importanti per un nuovo membro. Prima di accedervi bisogna passare un periodo di apprendistato ed essere valutati dai responsabili. Come si è detto, i responsabili sono figure cruciali nella struttura della Soka Gakkai. Essi sono chiamati a prendere in considerazione la situazione personale complessiva del membro potenziale, a partire dall'accettazione del nuovo credo da parte dei familiari fino all'eventuale storia di dipendenze da droga,

⁵⁴ www.sgi-italia.org/sokagakkai/IBISG-RegolamentoAppartenenti.php
(Ultima consultazione: 09/05/2015).

⁵⁵ www.sgi-italia.org/sokagakkai/IBISG-Regolamento.php
(Ultima consultazione: 09/05/2015).

⁵⁶ www.sgi-italia.org/sokagakkai/IBISG-RegolamentoAppartenenti.php
(Ultima consultazione: 09/05/2015).

depressione od altri disturbi mentali che potrebbero danneggiare l'immagine pubblica dell'istituto (Macioti, 1996, p. 63).

Se prima della scissione dalla Nichiren Shoshu veniva un prete dal Giappone per celebrare la cerimonia di consegna, ora, essa è presieduta dai responsabili. Una parte della cerimonia si celebra al *kaikan*, il tempio della SG, per poi continuare a casa del nuovo entrato. Ancora una volta è il responsabile che, dopo aver indossato dei guanti bianchi, srotola il *Gohonzon* e lo mette nel *butsudan*, l'armadietto protettivo che lo custodisce e che diventa santuario del *Gohonzon* domestico (Macioti, 1996, p. 67). Ancora una volta, dunque, emerge l'importanza della struttura gerarchica ufficiale quale amministratrice esclusiva della sacra iscrizione. Lo scrittore Lorenzo Amurri racconta così la cerimonia:

L'appuntamento con gli invitati è per le sette e mezza, orario di apertura del *gohonzon*. Ci sistemiamo nel mio studio (...) dove ho deciso di metterlo e iniziamo a recitare con il *butsudan* aperto, completo dell'oggettistica rituale (ampollina con l'acqua, campana tibetana che già avevo, porta candele dorati e guardiani) ma ancora vuoto. Durante la preghiera, Richard [la persona che "ha fatto shakubuku" ad Amurri, ndr] e Maya aprono la scatola che lo contiene e lentamente, con gesti delicati me lo srotolano davanti. Ecco, questo momento è davvero emozionante. Ora capisco cosa intendevano dire. Sento un grande calore invadermi il corpo. Li guardo, anzi lo guardo mentre lo posizionano dentro il *butsudan*. Concludiamo la preghiera e anche qui grandi festeggiamenti. Poi recitiamo *gongyo*, e sono io a guidarlo⁵⁷.

Come si è visto, utilizzare copie non autorizzate del *Gohonzon* mette il praticante a rischio di reazioni karmiche molto negative. La minaccia di ritorsioni si configura nella forma di un tipico tabù che riconferma la sacralità della pergamena.

Si sarà forse notato che, poche pagine prima, è stata riprodotta una fotografia del *Gohonzon* presa da Wikipedia (figura 1). Infatti, è vietato fotografare il *Gohonzon*:

⁵⁷ tetrahi.blogspot.it/2010/05/eccoci-qua-dopo-un-minimo-di-latitanza.html (Ultima consultazione: 14/05/2015).

«Non si può fotografare la propria vita», mi spiega un membro cui ho chiesto una foto del *Gohonzon*. Lo stesso mi è stato riferito da altri informatori. In alcune comunità *online* si trova, nel regolamento, il divieto di allegare fotografie del *Gohonzon*. La motivazione addotta è sempre il rispetto che si deve all'oggetto di culto. I testimoni non sembrano in grado di articolare una spiegazione razionale del divieto⁵⁸, che appare, pertanto, più che un divieto dotato di significati simbolici e dottrinali, un tabù utile a demarcare emotivamente il confine sacro dell'oggetto ed a separarlo, così, dagli oggetti profani circostanti.

La sacra pergamena è inoltre intoccabile. Due intervistati mi raccontano il rituale di consegna in questo modo: il *Gohonzon* si trova in più custodie che vengono aperte passando di mano in mano. Le persone che maneggiano la pergamena durante questi passaggi possono tenere tra le labbra una foglia di alloro o della carta, allo scopo di non parlare durante la cerimonia ed evitare, così, che minuscole goccioline di saliva possano accidentalmente posarsi sul *Gohonzon*. Una volta posto nel *butsudan*, indossando dei guanti bianchi, non viene mai più toccato. Se andasse rovinato sarebbe un fatto gravissimo dal punto di vista karmico, in quanto rappresenta, anzi, "è" la propria vita.

Al *Gohonzon* vengono offerti acqua, frutta, incenso e candele. Si offrono anche piante sempreverdi: «in Giappone si offre il profumato *shikimi*, ma nei paesi dove non è possibile reperire questa pianta se ne offrono di altro tipo»⁵⁹. Una testimone mi dice che offre fiori, mai finti, perché questi ultimi non possono essere ritenuti un'offerta di valore.

La triade di offerte di sempreverdi, incenso e candele, ha un significato simbolico:

(...) rappresenta le tre verità e le tre proprietà inerenti alla natura di Buddha. Il sempreverde simbolizza la verità dell'esistenza temporanea, la proprietà fisica illuminata del Buddha o la sua azione compassionevole. Le candele simboleggiano la verità di non-sostanzialità, la

⁵⁸ Ad esempio, non sono riuscito ad avere alcuna risposta convincente all'obiezione secondo cui, se la fotografia fosse una mancanza di rispetto in sé, allora nessuno scatterebbe ritratti ad altri o a se stesso, cosa che invece viene abitualmente fatta, e non certo per mancanza di rispetto.

⁵⁹ www.sgi-italia.org/buddismo/Rito.php (Ultima consultazione: 09/05/2015).

proprietà spirituale e la saggezza del Buddha. L'incenso rappresenta la verità della Via di mezzo, la proprietà essenziale della vita del Buddha o la proprietà della Legge⁶⁰.

Anche il suono della campana è considerato un'offerta. In generale, le offerte al *Gohonzon* sono ritenute in grado di apportare benefici al praticante.

6.2 Butsudan

Il *butsudan* è l'armadietto in cui viene custodito il *Gohonzon*. A partire dal momento successivo alla consegna del *Gohonzon* ed al suo inserimento nel *butsudan* stesso da parte dei responsabili o da coloro che hanno “fatto *shakubuku*”, i due oggetti esistono in simbiosi.

Il *butsudan* può essere più o meno elaborato, ma nella sua architettura essenziale si compone semplicemente di un mobiletto a due ante all'interno del quale viene appesa la pergamena allo scopo di proteggerla. Collocato su un tavolo oppure su un apposito mobiletto, solitamente dotato di alcuni ripiani su cui appoggiare gli altri oggetti rituali, viene aperto per esporre il *Gohonzon* durante la recitazione e poi chiuso.

Figura 2. *Butsudan* con *Gohonzon*. In rete si possono trovare solo poche immagini del *Gohonzon*.

Se nei gruppi *online* è vietato mettere immagini del *Gohonzon*, le immagini dei propri *butsudan* vuoti vengono invece orgogliosamente esibite, in genere dai neofiti in

⁶⁰ www.sgi-italia.org/buddismo/Rito.php (Ultima consultazione: 09/05/2015).

procinto di ricevere il *Gohonzon*. Essi ricevono molte congratulazioni per l'importante passo. Non raramente compaiono *butsudan* artigianali, costruiti di propria mano o decorati personalmente. Se il *Gohonzon* è amministrato dall'Istituto, nel *butsudan* sembra invece trovare maggiore espressione la libertà creatività del devoto, sia pure entro certi limiti ben definiti. Per esempio, all'interno del mobiletto non devono essere presenti immagini, in quanto potrebbero distrarre dall'oggetto di culto su cui si deve focalizzare l'attenzione in modo esclusivo.

Sul numero 524 della rivista *Nuovo Rinascimento*, una delle riviste ufficiali dell'Istituto, si trova scritto che:

Quando si decide di ricevere il *Gohonzon* l'unica cosa davvero necessaria è il mobiletto per proteggerlo, in quanto, senza tanti giri di parole, è comunque una pergamena in carta di riso soggetta alla possibilità di impolverarsi, strapparsi, bruciarsi ed essere maneggiata in modo maldestro da chi non conosce il suo significato autentico. Sulla base di ciò, ognuno può costruirsi un mobiletto, adattarne uno vecchio, trovarne qualcuno che gli piace: quelli dei compagni di fede, ad esempio, possono essere d'aiuto per avere delle misure di riferimento (NR524, 2013).

Se in materia di scelta del *butsudan* è lasciata la più ampia libertà – sia pure con delle restrizioni connesse alla sua adeguatezza pratica ed estitico-morale a contenere un oggetto importante come il *Gohonzon* – il suo posizionamento segue invece delle norme ben precise. Nella rivista *Nuovo Rinascimento* si legge: «Nelle case private il *Gohonzon* viene custodito in un mobiletto (*butsudan*) che deve essere solido, stabile e dignitoso, collocato nel posto migliore possibile, compatibilmente con la disposizione della casa e con le esigenze di chi ci abita» (NR524, 2013).

Il «posto migliore possibile» per il *butsudan* non viene scelto arbitrariamente dal padrone di casa, ma con l'aiuto dei responsabili. Infatti, il luogo dedicato alla recitazione riveste una grande importanza nella pratica della Soka Gakkai. Il luogo in cui si recita davanti al *Gohonzon* è importante perché rappresenta il “santuario”, che insieme all'oggetto di culto (il *Gohonzon*) ed al *Daimoku*, forma le “tre grandi Leggi segrete”, ossia i

principi essenziali che Nichiren Daishonin stabilì per permettere a tutti di conseguire la Buddità.

Dove deve stare il *butsudan*, quindi? Anzitutto è importante che sia collocato su un ripiano solido o che sia saldamente appeso alla parete. Meglio evitare mensole ed altri ripiani, ritenuti meno stabili e sicuri. Il *butsudan* custodisce il *Gohonzon* e, se cadesse, rischierebbe di rovinarlo irrimediabilmente; se anche non si rovinasse, ad ogni modo, non sarebbe certo rispettoso lasciar cadere il *Gohonzon*.

Ancora, com'è centrale il *Gohonzon* nella propria vita, così dovrebbe essere centrale nella propria casa. Una testimonianza riportata sulla rivista *Nuovo Rinascimento*, voce ufficiale della SG, lo conferma:

Nei primi tempi della mia pratica buddista una compagna di fede mi fece notare che il mobiletto che ospitava il *Gohonzon* non era al centro della parete su cui lo avevo poggiato, e che la mia bellissima collezione di teiere sulla mensola sopra a esso sembrava qualcosa che pesasse sulla mia testa (NR524, 2013).

La parete deve quindi essere libera, specialmente al di sopra ma anche intorno al *butsudan*, in quanto altri oggetti, se posizionati in modo poco sicuro, possono rischiare di cadere sopra il *butsudan* oppure, in ogni caso, possono distogliere l'attenzione, che va rivolta solo al *Gohonzon*. Per lo stesso motivo, qualora il *butsudan* fosse dotato di ante scorrevoli, è opportuno non decorarle, in quanto, rimanendo in vista una volta aperto il mobiletto per recitare, le immagini potrebbero distogliere l'attenzione dalla pergamena. Gli oggetti che si trovano sotto il *butsudan*, invece, possono restare:

Recentemente il direttore generale Nakajima ci ha spiegato come dovrebbe essere il proprio angolo dedicato alla pratica: sia sopra il mobiletto che sulle mensole sovrastanti, non dovrebbe esserci alcun oggetto; sul piano dove si poggiano acqua, candele, incenso, piante, offerte e campana, non dovrebbe esserci nient'altro. Sotto, ognuno può mettere ciò che meglio crede (NR524, 2013).

Alcuni intervistati mi dicono che è preferibile, qualora possibile, dedicare una stanza al *Gohonzon*, così come ha fatto la padrona di casa che ospita lo *zadankai* cui partecipo: il mobiletto è collocato al centro della parete più grande della stanza.

La posizione del *butsudan* è chiaramente anche quella del *Gohonzon*, e poiché il rapporto tra la propria vita ed il sacro mandala è di identificazione, o meglio, di connessione mistica, la sua posizione acquisisce il valore simbolico di una rappresentazione proiettiva della propria vita, come una specie di “fotografia spirituale”. Al contempo, come la propria vita si riflette nella posizione del *Gohonzon*, così, quest’ultima, appare capace di agire causalmente sulla propria vita:

Ho visto compagni di fede collocare il *Gohonzon* in un angolo angusto della stanza, recitare rannicchiati e raccontarmi di come si sentissero oppressi e in un vicolo cieco nella propria esistenza e trovarli tempo dopo cambiati, con uno stato vitale e un atteggiamento rinnovati, grazie anche a una cura diversa nei confronti del *Gohonzon* (NR524, 2013).

Allo stesso modo, ma inversamente, altre testimonianze raccolte nel corso della ricerca rilevano come, a mano a mano che la propria fede andava aumentando, si andasse progressivamente manifestando l’esigenza di dedicare uno spazio sempre più ampio ed esclusivo da dedicare al *Gohonzon*.

Infine, il *butsudan* deve essere collocato un po’ più in alto rispetto allo sguardo del praticante: «Recitando davanti al *Gohonzon*, lo sguardo deve essere rivolto un po’ verso l’alto» (NR524, 2013).

6.3 Altri oggetti rituali

Oltre al *Gohonzon* ed al *butsudan*, un altro oggetto rituale è il *juzu*, rosario buddista che rappresenta simbolicamente il corpo umano. Viene sfregato fra le mani giunte durante la recitazione del *daimoku* al fine di mantenere la concentrazione, mi spiegano. Allo *zadankai* lo hanno quasi tutti ed alla fine della recitazione lo ripongono con cura in un sacchettino.

Figura 3. Juzu. Le mani giunte nella corretta posizione per la pratica (dal sito ufficiale SGI).

Anche la campana è un oggetto rituale importante, in quanto scandisce il ritmo della recitazione. Tuttavia, essa appare avere un significato funzionale più che sacro, come mi suggerisce l'osservazione di uno dei partecipanti che brandisce scherzosamente il batacchio della campana colpendo lievemente la gamba della praticante seduta vicina a lui. Infine, ha una certa importanza il libretto per la pratica quotidiana, che appare anch'esso dotato di valore soprattutto funzionale. Le recitazioni si svolgono infatti in giapponese ed il libretto fornisce la trascrizione fonetica indispensabile per il praticante occidentale. Allo *zadankai* cui partecipo posso, inoltre, constatare la presenza di numerose foto del presidente Ikeda, sia appese sui muri della stanza in cui si trova il *Gohonzon*, sia sul ripiano del *butsudan*. Considerata l'autorevolezza dei presidenti della Soka Gakkai, la loro immagine non appare stonare neppure vicino al più sacro degli oggetti. I presidenti, come appare essere riflesso dalla stessa disposizione degli oggetti nello spazio rituale, partecipano alla sacralità dei valori della Soka Gakkai, in quanto discendenti di Nichiren, maestri e modelli esemplari per tutti i devoti.

Capitolo 11

Osho Rajneesh

1. La mistica intramondana di Osho Rajneesh

Il movimento di Osho è scelto come esempio di misticismo intramondano entro una fenomenologia spirituale. La dimensione spirituale del movimento è segnalata dallo straordinario valore dato alla dimensione individuale ed espressiva dell'esperienza: la spontaneità e l'autenticità dell'individuo sono valorizzate sopra ogni altra cosa, mentre la società è considerata un ostacolo all'espressione della natura individuale, perché la irretirebbe in infiniti condizionamenti. La dimensione mistica ed intramondana emerge nella ricerca di un contatto diretto con la propria identità profonda, considerata naturalmente "illuminata" e divina, così come nella ricerca di un contatto immediato, centrato esclusivamente nel presente, con la realtà circostante, considerata essa stessa divina. Non c'è fuga dalla realtà circostante. Sebbene siano state fondate delle Comuni fin dai tempi di Osho e le norme sociali siano considerate dei condizionamenti da cui liberarsi, l'abbandono del mondo non appare richiesto e l'asce-tismo, per di più, è del tutto rifiutato. Anzi, il ritrovato contatto con se stessi può permettere di godere meglio dei beni materiali e spirituali offerti dal mondo stesso.

2. Presentazione generale

2.1 Storia del movimento di Osho

Tra i più controversi *leader* spirituali del XX secolo a causa dei suoi insegnamenti provocatori e per l'enorme ricchezza accumulata, Mohan Chandra Rajneesh, conosciuto come Osho, nasce in una famiglia gianista nel 1931 (Cuchwada, India). Assistente professore di filosofia all'Università di Jabalpur, lettore vorace e grande collezionista di libri (Evald, 2006), affianca all'insegnamento universitario quello della meditazione, l'attività di conferenziere e di maestro spirituale. I suoi attacchi contro il socialismo attirano su di lui le simpatie di facoltosi imprenditori ed uomini d'affari che offrono ricche donazioni in cambio di consulenze spirituali personali, attività non inusuale in India, dove la figura del guru poteva essere paragonata a quella dello psicoterapeuta occidentale (Urban, 2013, p. 37). Grazie al suo carisma, la clientela cresce rapidamente. Nel 1966 si dimette da professore e si dedica a tempo pieno all'insegnamento spirituale (Goldman, 2014, p. 180).

Rajneesh è un insegnante intenzionalmente eclettico, provocatorio e spesso scioccante, che mescola liberamente idee tratte da tradizioni asiatiche, come buddismo, taoismo e Tantra, alle moderne teorie psicologiche e filosofiche elaborate da Sigmund Freud, Wilhelm Reich, George Gurdjieff e Friedrich Nietzsche, (Urban, 2013, p. 35). Nel 1971 si definisce "Bhagwan", ossia "il Benedetto", auto-proclamazione che unitamente ai suoi insegnamenti controversi suscita tanto l'interesse occidentale quanto lo scandalo nel contesto culturale indiano (Goldman, 2014, pp. 180–181).

Con i suoi insegnamenti attrae attorno a sé una comunità spirituale e nel 1974 s'insedia con quest'ultima a Pune, restandovi fino al 1981. La sua fama cresce ed i suoi devoti – detti *sannyasin* o *neo-sannyasin* – accorrono da tutto il mondo per partecipare ai suoi corsi di meditazione, yoga, tantra e ad altre forme di terapie espressive¹, in un clima di commistione tra il Movimento del Potenziale Umano e la comunità

¹ www.cesnur.com/movimenti-di-origine-giainista/leredita-di-osho-rajneesh/ (Ultima consultazione: 19/05/2015)

carismatica tutta centrata sulla figura del guru (Palmer & Bird, 1992). A mano a mano che la comunità cresce, va anche aumentando la tensione con il governo locale, che inizia ad investigare sulle irregolarità che avverrebbero all'interno dell'*ashram*. Gli attriti con la comunità locale continuano a crescere, tanto da spingere Rajneesh a trasferirsi (Goldman, 2014, p. 182). Così, annunciandosi come “il messia che l’America stava aspettando” (Urban, 2013, p. 37), nel 1981 Osho approda in Oregon, dove fonda la grande Comune di Rajneeshpuram. Mentre i seguaci lavorano come volontari alla costruzione della Comune, Rajneesh si ritira dalla scena delegando il controllo dell’organizzazione ad un gruppo di persone fidate, tra cui ricopre un ruolo predominante la sua segretaria personale, Sheela Silverman (Ma Anand Sheela). Esce solo nel pomeriggio, mettendosi lentamente alla guida di una delle oltre novanta Rolls Royce a sua disposizione, sfilando davanti alla schiera dei devoti che lo aspettano adoranti sul ciglio della strada (Goldman, 2014, p. 183).

Figura 2. Osho sfila davanti ai neo-sannyasin (Oregon)².

Sotto il controllo di Sheela, la Comune si andrebbe gradualmente trasformando da un luogo fondamentalmente libertario in una struttura rigida ed autoritaria (un’analisi dei processi sociali coinvolti in questa trasformazione è fornita da Latkin, 1991).

² “Disciples garland Bhagwan Shree Rajneesh’s Rolls-Royce with flowers during the daily driveby, a ritual at the commune. He occasionally stopped to speak with disciples or hand out gifts”, http://photos.oregonlive.com/photo-essay/2011/04/rajneesh_-_life_on_the_ranch.html (ultima consultazione: 07/12/2015).

Figura 3. Rajneeshpuram (1983)³.

Anche durante il soggiorno in Oregon lo stato conflittuale con la gente del luogo non tarda a manifestarsi, e sotto la guida di Sheela, il movimento finisce per rendersi responsabile di svariati crimini. Il più grave di questi avviene nel 1984, quando i seguaci di Rajneesh avvelenano gli abitanti di The Dalles con l'agente biologico *Salmonella typhimurium* provocando il contagio di 751 persone (Carus, 2005). Il piano sarebbe stato parte di una strategia intesa ad influenzare le elezioni locali in modo favorevole alla Comune. Sheela cerca di scappare dalla comune portando con sé cinquanta milioni di dollari ma viene catturata e arrestata. Lo stesso accade a Rajneesh, sia pure, quest'ultimo, con accuse di reati minori. Rajneesh si dice estraneo ai crimini commessi da Sheela, viene creduto dai devoti e rilasciato dopo breve tempo anche dalle autorità giudiziarie. Rientra a Pune dopo essere stato respinto da ogni Paese in cui tenta di atterrare.

Nel febbraio 1989, Rajneesh cambia nome in Osho. Muore il 19 gennaio 1990, secondo alcuni discepoli a causa di un avvelenamento avvenuto nelle carceri americane su mandato del governo Reagan.

La comunità di Pune si è oggi trasfigurata nell'*Osho Meditation Resort*⁴, luogo in cui l'Oriente spirituale si fonde con l'atmosfera lussuosa di un hotel internazionale,

³ Immagine tratta da "Digital Collections", University of Oregon Libraries, http://boundless.uoregon.edu/cdm4/item_viewer.php?CISOROOT=/archpnw&CISOPTR=18757&CISOBOX=1&REC=9 (ultima consultazione: 07/12/2015).

⁴ www.osho.com/visit (ultima consultazione: 07/12/2015).

mettendo al servizio del visitatore, che vi si reca per brevi soggiorni, ogni stile immaginabile di tecniche meditative, contemplative e psicologiche (Urban, 2013). Anche dopo la morte di Osho i visitatori continuano ad aumentare e fra il 1990 e il 1993 l'*ashram* di Pune raddoppia le sue dimensioni⁵. Le opere di Osho, trascrizioni dei suoi discorsi, sono innumerevoli e distribuiti in ogni parte del mondo.

2.2 Organizzazione e diffusione

Il movimento di Osho è poco strutturato. Finché il suo fondatore è in vita, l'intera organizzazione ruota attorno al suo carisma e vengono fondate le Comuni a Pune ed in Oregon; dopo la sua morte, non si manifesta un successore spirituale del maestro capace di raccoglierne l'eredità e così, oggi, il movimento appare frammentato in una costellazione di gruppi autonomi. Il centro più grande e più organizzato è ancora quello che sorge a Pune, l'Osho Meditation Resort, di proprietà della Osho International Foundation⁶, che detiene tutti i diritti d'autore sulle opere di Osho. La società ha sede principale a Zurigo e diverse ramificazioni, come la Osho International New York, che cura le pubblicazioni. La Fondazione ed il *Resort* sono controllate da una piccola cerchia di persone – chiamata “The Inner Circle” – che Osho nomina nell'Aprile del 1989 con il compito di occuparsi degli affari mondani dell'organizzazione, senza conferire ad essi alcun mandato di tipo spirituale (Osho, 2000, p. 280). Questo circolo, che nel corso degli anni si è andato modificando sotto il profilo dei suoi membri, è stato ed è tuttora al centro di svariate polemiche e controversie. Per esempio, il controllo esclusivo delle opere di Osho e la pretesa di utilizzare il termine “Osho” come marchio protetto da *copyright* sono stati oggetto di una lunga disputa legale negli Stati Uniti con i membri di altri gruppi di seguaci di Osho:

Like other global corporations, the movement has been enmeshed in numerous legal disputes, including a struggle over the name “Osho” itself. According to the Osho

⁵ www.cesnur.com/movimenti-di-origine-giainista/l'eredita-di-osho-rajneesh/ (ultima consultazione: 19/05/2015).

⁶ www.osho.com/it (ultima consultazione: 06/11/2015).

International Foundation (OIF) – which claims ownership of all Osho-related works, photos, symbols and titles – Osho’s materials are trademarked, copyright and “branded” like those of any other multinational corporation: “Osho and the foundation he selected have always used these symbols and marks to identify – or in today’s language, to ‘brand’ – every aspect of his work: books, meditations, buildings, foundations, centers” (Osho International Foundation 2009). Thus, when a rival group based in New Delhi called the Osho Dhyani Mandir began to use “Osho” in its domain name, oshoworld.com, the Osho International Foundation promptly filed suit, claiming sole rights to title. Although the US Patent and Trademark Office later ruled that the name “Osho” cannot be trademarked (Raval 2000), the OIF continues to dispute this in its various on-line literature (Osho International Foundation 2009). Meanwhile, the (mostly Indian-based) critics of the Pune community charge that the (mostly British and European) *leaders* of the resort are also slowly selling off portions of this valuable property and covertly transferring the assets to shadow corporate entities in other cities (Joshi 2012) (Urban, 2013, pp. 41–42).

Sebbene il tentativo dell’organizzazione fosse stato quello di mettere sotto *copyright* il nome di Osho come fosse un *brand*, la sentenza del *National Arbitration Forum* stabilisce che il nome di un *leader* spirituale non può essere monopolizzato da interessi privati. Ciò appare coerente con la natura anti-utilitarista e la caratteristica “indisponibilità” attribuite alle cose sacre:

To grant Complainant’s request for relief would be to permit virtual monopolization on the Internet by Complainant of any domain name which includes the name of a great spiritual teacher and leader. While making no judgment on the relative merits or validity of the world’s religions or spiritual movements or any leader thereof, this Arbitrator finds that permitting this would be as improper as doing the same with Christianity, Judaism, Islam, Zoroastrianism, Hinduism, Buddhism, Taoism, Confucianism, Shintoism or any of

the several hundred other of the world's religions and/or spiritual movements. Neither The Lanham Act nor the ICANN Policy and Rules contemplate or intend such a result⁷.

Oltre alle controversie con gruppi concorrenti, si sono manifestati conflitti interni che, per esempio, nel 2014 hanno portato alla sospensione preventiva del Presidente, Vice-Presidente e di altri membri del Direttivo dell'Osho International Foundation⁸.

La gestione del “potere temporale” di Osho da parte della Fondazione non è considerata del tutto trasparente anche in parte del movimento, anzi, suscita svariate perplessità. Per esempio, la riapparizione del testamento di Osho, a ben ventitré anni dalla sua morte, desta preoccupazione e sospetti⁹. Questi conflitti sono di un certo interesse teorico perché appaiono indicare l'incompatibilità di fondo tra sfera spirituale, considerata indisponibile, patrimonio universale dell'umanità, e la dimensione profana del profitto privato. Come scrive un gruppo di seguaci di Osho: «Osho's message is for the benefit of humanity and therefore should essentially be in the free domain, and available to the world without being fettered by trademarks»¹⁰.

Anche se l'*Inner Circle* ha ricevuto il mandato di occuparsi solo degli affari terreni, questi necessariamente riguardano direttamente l'eredità spirituale di Osho, per cui il compito di mantenere separati il piano sacro e profano appare molto problematico.

2.2.1 *Neo-sannyasin*

Osho è generalmente conosciuto come un maestro spirituale, ma in vita è stato un *leader* carismatico attorno a cui si è raggruppata una comunità di seguaci a lui devota in modo esclusivo. Si tratta dei “sannyasin”, o “neo-sannyasin”, conosciuti popolarmente anche come “arancioni” per il colore della veste indossata. Questa fase

⁷ “Osho International Foundation v. Osho Dhyan Mandir and Atul Anand”, M. Kelly Tillery, Esquire July 28, 2000, <http://www.adrforum.com/domaindecisions/94990.htm> (ultima consultazione: 06/11/2015).

⁸ http://oshofriendsinternational.com/index.php?option=com_content&view=article&id=238 (ultima consultazione: 06/11/2015).

⁹ First Post India, “Osho's will surfaces mysteriously 23 years after death; sparks controversy”, Sep 19, 2013 <http://www.firstpost.com/india/oshos-will-surfaces-mysteriously-23-years-after-death-sparks-controversy-1119721.html> (ultima consultazione: 07/11/2015).

¹⁰ <http://oshofriendsinternational.com/> (ultima consultazione: 06/11/2015).

carismatica e comunitaria sarebbe circoscrivibile specialmente al decennio 1976-1986 (Goldman, 2014, p. 177). Ancora oggi esistono Comuni di *sannyasin*, come per esempio Osho Miasto, in provincia di Siena¹¹, ma in generale il movimento appare più una corrente della spiritualità *mainstream*. Osho attrae ricercatori spirituali tra i venti ed i quarant'anni ed appare come una tra le tante fonti da cui attingere elementi di crescita spirituale giudicati soggettivamente interessanti, che finiscono per essere assemblati in un personale bricolage assieme ad elementi presi da altre dottrine e tecniche spirituali (Goldman, 2014, pp. 177–179). In questa prospettiva, l'Osho Meditation Resort offre una vasta gamma di servizi per soddisfare i più svariati gusti spirituali e bisogni di autopotenziamento degli *spiritual seekers*¹².

La situazione è pertanto oggi piuttosto differente da quella del 1970-80, quando seguire Osho significava diventare *neo-sannyasin*, ricevere un nuovo nome, affermare il proprio impegno verso gli insegnamenti di Osho, impegnarsi nella meditazione quotidiana, diventare vegetariani, vestirsi di colori solari ed indossare il mala con l'immagine di Osho. Oggi è possibile diventare *sannyasin* ed alcuni si proclamano ancora tali, ma tutto ciò non costituisce altro che quanto rimane del nocciolo duro del movimento (*idem*, p. 179). Infatti, il numero di coloro che dedicano l'intera vita all'insegnamento di Osho si è molto ridotto. Allo stesso tempo, si è ampliato il pubblico raggiunto dai suoi insegnamenti.

L'Italia ospita ancora svariati centri – oltre cinquanta, secondo il CESNUR – tra quelli dedicati alle pratiche di meditazione sviluppate da Osho ed alcune Comuni, e rappresenterebbe «uno dei Paesi dove il movimento di Osho Rajneesh continua ad avere una delle presenze maggiori»¹³.

¹¹ www.oshomiasto.it/index.php/it/ (ultima consultazione: 31/05/2015).

¹² www.osho.com/it/visit (ultima consultazione: 31/05/2015).

¹³ www.cesnur.com/movimenti-di-origine-giainista/leredita-di-osho-rajneesh/ (ultima consultazione: 06/11/2015).

3. Visione del mondo

Osho, vorace lettore, prende ispirazione da una grande mole di opere della letteratura spirituale indiana e non solo. Per i suoi *sannyasin* sono le parole di Osho, ascoltate dal vivo, per chi c'era, o sotto forma di registrazioni, oppure, soprattutto, lette nelle trascrizioni pubblicate negli innumerevoli libri che affollano gli scaffali delle librerie, a rappresentare la guida del loro percorso spirituale. Gli insegnamenti di Osho sono sincratici ed affrontano un grande varietà di temi, attraversando svariate tradizioni filosofico-religiose, senza alcuna sistematicità. Osho stesso diceva di non essere un filosofo ma un maestro e di non essere affatto spaventato dalle contraddizioni, che anzi considerava parte costitutiva del suo insegnamento, secondo un approccio caratterizzato da alcuni tratti Zen (D'Andrea, 2007, p. 97):

Non evitare mai le contraddizioni: la vita è contraddittoria! Esiste grazie alla tensione delle contraddizioni; pertanto, ogni volta che ti imbatti in una di esse, sei vicinissimo alla sorgente della vita: ricordalo sempre (Osho, 2011a).

Le tensioni dialettiche elementari presenti nella filosofia spirituale di Osho Rajneesh sono individuabili abbastanza facilmente. In estrema sintesi, per Osho la vita è sacra in se stessa e l'uomo possiede una natura divina soffocata dai condizionamenti sociali. L'unica via per ritornare alla felicità naturale originaria, tipica dello stato d'innocenza del fanciullo, consiste nel procedere ad una "de-programmazione" della mente per liberarla da ogni condizionamento. L'uomo potrà così accedere ad uno stato di beatitudine mistica. La visione cosmologica di Osho rinvia allo Zen ed al Tantra, che professano la sacralità completa dell'universo. Per esempio:

I call Zen the only living religion because it is not a religion but only a religiousness. It has no dogma (...). It is the strangest thing that has happened in the whole history of mankind (...) because it enjoys in emptiness (...). For Zen, all that is, is sacred. (Osho & Neiman, 2000, p. 275) (Osho, cit. in D'Andrea, 2007, p. 97).

Oppure, come si trova scritto nel secondo capitolo de *Il libro dei segreti: Discorsi sul "Vigyana Bhairava tantra"*:

Per il Tantra ogni cosa è sacra. Ricorda questo: per il Tantra ogni cosa è sacra, nulla è profano. Consideralo in questo modo: per una persona irreligiosa tutto è profano; per le cosiddette persone religiose qualcosa è sacro e qualcosa è profano. Per il Tantra tutto è sacro (Osho, 2013).

Nella visione di Rajneesh, il dualismo spirito-materia riguarda solo il mondo fenomenico e, come tutti i dualismi, è solo un'espressione della mente e non della dimensione autentica della vita, che è, al contrario, unitaria e raggiungibile non tramite il pensiero ma solo tramite l'esperienza mistica.

Secondo Osho, l'uomo è internamente suddiviso in un essere autentico ed uno inautentico, così come la realtà è distinta in una realtà apparente ed una profonda. Secondo quella che si potrebbe definire la "dottrina della caduta", che si riscontra in molte altre visioni religiose, anche per Osho l'uomo originario vive in una condizione naturalmente desiderabile, ma perde il contatto con il suo essere autentico, a cui dovrà perciò tornare. La "caduta" non avviene a causa di un peccato originale di cui l'uomo stesso è responsabile, ma a causa dei condizionamenti sociali che ne plasmano la mente a sua insaputa, imponendogli una serie di maschere che finiscono per nascondere a se stesso. La società, con i suoi condizionamenti, rappresenta dunque il male che contamina l'uomo determinandone la perdita della purezza originaria. Per esempio, spiegando gli effetti di una tecnica di auto-osservazione, dice:

Sarete nudo, completamente spogliato di tutto... così come siete. Saranno cadute tutte le maschere. È questa la vostra realtà, ma la società ha sovrapposto ad essa una quantità enorme di strati, di menzogne, perché non ne siate consapevoli. Quando però vi sarete conosciuti nella vostra nudità, nella vostra totale nudità, comincerete a essere una persona diversa. Ormai non potrete più ingannare voi stessi: vi conoscerete per come siete (Osho, 2004, p. 249).

I condizionamenti operano attraverso la mente, la quale, inoltre, già per il suo modo di operare rappresenta un ostacolo che impedisce l'accesso alla propria autentica natura: «Oltre la mente la realtà è tanto pura che non esiste più dualità, "alterità"; oltre la mente la realtà è così totale che non è più possibile dividerla in sperimentatore e sperimentato» (Osho, 2004, p. 120). Facendo cadere le barriere della mente ed i condizionamenti sociali, si può accedere all'assoluto: «è il momento in cui l'ego viene abbandonato, l'istante dell'eliminazione dell'Io, l'attimo della morte dell'ego. È assoluto e totale» (*idem*, p. 115).

Sotto lo strato dei condizionamenti, che appaiono avere il carattere contagioso dell'impuro, la natura umana è intrinsecamente pura e divina: «Tu sei venuto al mondo totalmente silenzioso, puro e innocente. La tua innocenza era assoluta» (Osho, 2011b, Parte Prima: "Lasciar andare il passato"); ed ancora: «Io esalto il tuo essere umano: per me la natura umana è sinonimo di natura divina» (Osho, 2011a). La natura umana, nella sua autentica spontaneità, è illuminata:

Non si diventa mai illuminati: lo si è già, semplicemente non lo si ricorda. Non è un traguardo, ma soltanto un riconoscimento: tu sei tanto illuminato quanto me, non ti manca nulla. Non hai perso la tua natura divina, sarebbe impossibile: è la nostra vita; in sua mancanza, non potremmo vivere un secondo di più. Per cui, la vera domanda non è come trovare l'illuminazione, ma come diventare più consapevoli, consci di ciò che già è (Osho, 2014, Sesto discorso).

Nella filosofia dell'illuminazione proposta da Osho, la dimensione temporale, legata alla struttura della mente, ha un'importanza centrale. Il passato ed il futuro sono prodotti della mente e dei condizionamenti, mentre l'illuminazione consiste nell'esperienza immediata, ovvero, si ottiene solo nel presente:

La mente può solo esistere o nel passato o nel futuro, non le è possibile esistere nel presente. Lascia che questa comprensione sedimenti in profondità, nel tuo cuore: la mente non può vivere nel presente. Se sei totalmente qui e ora, la mente scompare; e con la sua

scomparsa, non esiste più alcun inferno. La scomparsa della mente è il paradiso: vivere nel presente, vivere senza mente (Osho, 2010, pp. 64–65).

Osho è famoso e controverso per il suo amore, affatto celato, per il lusso. Per esempio, in Oregon aveva contemporaneamente a disposizione oltre novanta Rolls Royce. In contrapposizione alle religioni che esaltano la povertà e l'ascesi, la sua visione esalta, sulla scorta di Nietzsche, la vita ed il benessere economico, giacché la ricchezza consentirebbe di godere di tutte le cose belle della vita. Non esitava a proclamarsi “il guru dei ricchi”¹⁴, così come “il guru del sesso”. L'approccio sadomasochistico delle religioni tradizionali non è un modello da seguire, per Osho, ed anche i piaceri sensuali possono contribuire a far riemergere la propria natura divina interiore, grazie a pratiche d'ispirazione tantrica:

Tantric acceptance is total, it doesn't split you. All the religions of the world except Tantra have created split personalities, have create schizophrenia (...). They say the good has to be achieved and the bad denied, the devil has to be denied and God accepted (...). Tantra says a transformation is possible (...). Transformation comes when you accept your total being. The anger is absorbed, the greed is absorbed (Rajneesh, “Tantra: The Supreme Understanding”, cit. in Urban, 2003, p. 240).

4. Sacro

Quanto è andato emergendo fino a questo momento lascia intravedere abbastanza chiaramente che il valore sacro è qui rappresentato dall'autenticità personale, cui fa da contraltare l'inautenticità determinata dai condizionamenti sociali. Per Osho, l'uomo nasce in una condizione illuminata, spontanea e felice, che viene adombrata dalle istituzioni sociali che condizionano la mente. Far riemergere questa naturale spontaneità

¹⁴ Intervista ad Osho: “OSHO: I Am the Rich Man's Guru”. <https://www.youtube.com/watch?v=H0O9IK8bxM8> (Ultima consultazione: 01/06/2015).

è lo scopo del percorso spirituale proposto da Osho. L'uomo libero ed autentico è dunque l'ideale antropologico che guida i *sannyasin*, e quest'ideale si esprime in modo esemplare nella figura di "Zorba il Buddha", che assume le sembianze concrete della persona di Osho, vero *leader* carismatico (Freud, 1995)¹⁵:

And I am not just a buddha as Gautam the Buddha is; that is too traditional. I am Zorba the Buddha. I am a meeting of the East and the West. In fact, I do not divide East and West, higher and lower, man and woman, good and bad, God and the devil. No, a thousand times no - I don't divide. I join together all that has been divided up to now. That is my work (Osho, 2000, p. 18).

"Zorba il Buddha" rappresenta l'unione degli opposti, una fusione mistica e carnale tra la sensualità di Zorba il Greco e la spiritualità di Gautama il Buddha. Osho, riconosciuto dai seguaci come "illuminato", è la perfetta espressione dell'ideale. Egli è "l'essere realizzato" ed è oggetto di autentica adorazione. I seguaci ne scrivono utilizzano la lettera maiuscola e la sua natura non appare quella comune agli altri esseri umani:

(...) quando lo vidi... scoppiai a piangere... non ho visto un essere umano, cioè ho visto il suo corpo fisico circondato da un'aura bianca (...) potente come il sole, che si irradiava per trenta, quaranta, cinquanta metri. E non ho più visto il suo corpo fisico, ho solo sentito questo amore, questa compassione che veniva da lui, che emanava dal corpo (...). E lì ho sentito che ero arrivato a casa (Azima Rosciano)¹⁶.

Then I SEE HIM! The Master sitting there in his revolving chair. There is a glass wall behind him, the sun is shining and He is aglow. The chair is simple and small. He is sitting in it, but he is really all over the room. The empty room is filled, vibrating with

¹⁵ S. Freud osserva che il leader carismatico appare agli occhi dei seguaci come colui che incarna perfettamente l'Ideale dell'Io, a cui tutti i devoti ambiscono. A questa proiezione contribuisce l'apparenza di realizzazione e libertà del leader carismatico, connessa, secondo Freud, ad una personalità narcisistica. Nel momento in cui il leader appare essere come tutti vogliono diventare, s'instaura un potente ascendente, il carisma.

¹⁶ "Quando ho visto Osho", www.youtube.com/watch?v=bPj-yq5KiIU, min. 0:00-0:42 (ultima consultazione: 06/11/2015).

His glowing presence. GRACE is all there is – nothing else (Swami Chaitanya Keerti, 2000, p. 194).

And at the first lecture, the moment I saw him, I started crying. He had not started even speaking. [...] The whole atmosphere was very hypnotic, and when I saw him, he looked to me like a man from some other planet, not of this earth. And the first thing which attracted me was his physical beauty. He was so graceful, and dressed in white he looked so attractive, with a black beard and black hair, and young and very energetic. [...] So I tried to stop myself, but I couldn't. (...) his charisma, his magnetism, his presence was so powerful, that I couldn't stop myself when I started crying. [...] By the moment he finished his lecture, I had totally convinced myself that this man is speaking the truth and nothing but truth, and he has a vision (Swami Anand Arun)¹⁷.

Osho parla ai seguaci, generalmente, rivolgendosi a gruppi di persone in ascolto. La sua parola è cadenzata, ipnotica, con lunghe pause. La sua comunicazione è sempre monodirezionale. Sebbene risponda talvolta a delle domande, egli non s'intrattiene in dialoghi e non affronta discussioni pubbliche. Nella comune in Oregon, quando appare, lo fa sfilando a bordo di una delle sue Rolls Royce. Anche questo stile comunicativo contribuisce, probabilmente, a creare un senso di consacrante separatezza ed inviolabilità. Osho è certo il maestro, il modello normativo da seguire. Tuttavia egli è talmente perfetto che appare più la personificazione ultraumana dell'ideale, piuttosto che un modello raggiungibile. Ciò che si può cercare di seguire sono piuttosto i suoi insegnamenti e le sue meditazioni.

L'esaltazione del valore dell'autenticità e della liberazione dai condizionamenti sociali potrebbe far pensare che i *neo-sannyasin* siano esempi di libertà, privi di modelli normativi, la cui unica preoccupazione sia seguire la propria autentica natura. In parte è così. Uno di loro mi ripete, ad esempio, con grande incisività: «ricordati che non devi niente a nessuno», norma che esprime un orientamento esistenziale consacrato all'indipendenza. Tuttavia, anche il modello di individuo autentico e libero rappresenta un

¹⁷ www.sannyasnews.org/sannyasnews/Articles/Arun1and2.html
(ultima consultazione: 06/11/2015).

modello normativo d'identità. In una ricerca sul campo condotta all'Osho Meditation Resort, D'Andrea individua una certa pressione normativa verso dei precisi modelli di comportamento:

More than a therapy procedure, being expressive was highly valued and pervasively expected. As a source of jokes and anxieties, visitors often reported the awkward situation in which they did not have anything to express during a cathartic exercise (and wondered, "Do I have a problem if I don't feel like expressing?"). Spontaneity, flamboyance, and even some bluntness were seen as desirable traits. And in parallel, formal politeness and other social conventions were suspiciously seen as symptoms of a repressed personality. Within such parameters, "being in touch with oneself" often resulted in situations marked by sentimentalism or hostility, accepted by sannyasins at least in theory. Their interactions therefore tended to be extremely candid, either affectionate or aggressive, and minor confrontations over minor issues abounded (D'Andrea, 2007, pp. 106–107).

La società, essenzialmente fondata sulle istituzioni, rappresenta chiaramente il polo negativo del sacro sull'asse sociale. Le religioni, in questo quadro, sono frequentemente prese di mira dagli strali di Osho. Il polo positivo è invece rappresentato da una società ideale priva di strutture, che può essere identificata con uno stato di *communitas* (V. Turner, 1969, 1974). Osho, infatti, fa riferimento alle identificazioni socialmente condizionate da cui gli individui devono liberarsi. Si tratta dei ruoli che li inseriscono in una struttura sociale. La società ideale non può pertanto che essere un'anti-struttura, ossia, la *communitas* di cui scrive anche Turner¹⁸.

¹⁸ In Oregon, tale progetto comunitario potrebbe essere fallito a causa di una trasformazione reattiva nel suo opposto, in quanto a partire da una condizione di totale anomia si sarebbero attivati meccanismi di conformismo e paranoia, almeno secondo la lettura di C. Latkin (Latkin, 1991). La possibilità di un simile processo era già stata evidenziata da Turner, secondo il quale un eccesso di anti-struttura porta spesso a manifestare, in modo reattivo, il bisogno di una decisa autorità cui affidarsi, che può concretarsi in un eccesso di struttura.

5. Pratiche rituali

Scopo delle diverse tecniche di meditazione proposte da Rajneesh è quello di raggiungere lo stato di presenza al sé autentico: «Trasformazione significa divenire quello che veramente si è» (Osho, 2004, p. 249). Il primo principio è seguire se stessi. Osho dovrebbe essere considerato solo come uno specchio, non un oggetto di attaccamento o un modello da imitare. Mi spiega una *sannyasin*:

Per me Osho è... ritrovarmi, accogliermi, volermi bene, specchiarmi, guardando i suoi occhi ritrovo la mia verità e la mia anima, ascoltando la sua voce ritrovo la mia vera voce, leggendo un suo libro percepisco me stessa (...) come lui stesso ha detto “io sono solo uno specchio...”, ed è vero: guardando lui guardi la tua originalità ed anche ciò che ti spaventa... nessun seguace, nessun maestro, nessuna dottrina, nessuna filosofia, solo amici! Posso essere quello che voglio perché sono libera! (dalle note di campo, intervista a una neo-sannyasin).

Dice, Osho:

Segui la tua natura... significa fluire con te stesso. Tu sei il testo sacro... e nascosta nelle profondità del tuo essere c'è una piccola voce silente... se diventi silenzioso verrai guidato da lei. Il Maestro deve solo renderti consapevole del tuo Maestro interiore. [...] esiste, nascosta dentro di te, una particolare natura. E, se tutti i condizionamenti che ti sono stati imposti dalla società, e che ti hanno avvolto, vengono rimossi, all'improvviso scoprirai la tua natura (Osho, 2006, p. 65).

Seguire se stessi, va di pari passo con l'abbattimento di tutti i condizionamenti sociali. Se non si destrutturano le identificazioni fittizie, allora «saprai di essere un indiano, un cinese, un giapponese; saprai molte cose, ma non saranno altro che condizionamenti imposti». Bisogna quindi ritornare a quel centro interiore, «silenzioso, puro e innocente», attraverso la meditazione, per così arrivare a conoscere «il volto originale» (Osho, 2011b, Parte Prima: “Lasciar andare il passato”).

The general narrative thus unfolded from the purging of negative emotions toward the cultivation of an “inner space”. Also known as the “inner child”, this notion refers to an “untouched, warm and essential part of the subject” that lies beyond social masks and that is developed through authentic catharsis and reflexive awareness (D’Andrea, 2007, p. 104).

Il meccanismo fondamentale della trasformazione consiste dunque nella distruzione dell’ordine inautentico che imprigiona l’individuo al fine di permettere alla sua natura interiore di esprimersi liberamente. Le terapie espressive che si svolgono nei centri di Osho servono a questo scopo.

Poiché è la distruzione dell’armatura caratteriale in cui l’uomo è imprigionato a permettere la liberazione del sé autentico, questo processo può essere facilitato dall’immersione in un caos rigeneratore da cui rinasce simbolicamente l’uomo nuovo, l’individuo autentico. Come mi dice un *sannyasin*: «dal caos nascono le stelle». Per liberare la “divinità interiore”, una tra le più conosciute tecniche di meditazione proposte da Osho è la “Meditazione Dinamica”. Spiega, Osho, che la mente occidentale è talmente piena di condizionamenti che è necessaria una fase preparatoria per buttare fuori “la spazzatura” che la ingombra. Sarebbe una perdita di tempo restare ad osservarla per svuotarla poco a poco, come prevede la meditazione *vipassana*. Infatti, la mente è talmente ingombra che non si finirebbe mai di osservarla. A questo scopo, Osho avrebbe dunque sviluppato delle tecniche adatte all’uomo occidentale moderno, tra cui, per l’appunto, la Meditazione Dinamica: una tecnica che conduce alla catarsi tramite un metodo caotico, al fine di purificare la mente e poter poi passare, eventualmente, ad una meditazione più tradizionale¹⁹. La Meditazione Dinamica si svolge in gruppo. Si tratta di un’attività aerobica che dura circa un’ora e si svolge in cinque fasi:

It begins with form of “chaotic breathing” or intense, free-form breathing in which one avoids falling into any particular pattern or repetition; second, there is a “freak out” stage

¹⁹ Osho, “The Need for Dynamic Meditation”,
<https://www.youtube.com/watch?v=C7TEjKE0Vuc> (Ultima consultazione: 01/06/2015)

in which one vents all emotions in a kind of primal scream therapy; third follows a period of jumping up and down with hands stretched above the head while reciting the Sufi word “Hu!” meaning “He”, one of the names of God; fourth, there is a period of stillness in which one remains frozen in whatever position one happens to be at that moment; and finally, there is a period of private, free-form dance, in which one simply dances with oneself in whatever way one chooses (Urban, 2013, p. 43).

6. Cultura materiale

Individuare oggetti sacri nel movimento di Osho non è immediato. Non esistono oggetti esplicitamente adorati ed i testimoni si sono in genere rivelati piuttosto ritrosi a considerare questo aspetto, cercando di porre l’attenzione sul contenuto dottrinale dell’insegnamento di Osho ed ancora di più sulla necessità di sperimentare direttamente le esperienze di meditazione. Tornano alle mente, sia pur estrapolate dal loro contesto, alcune “osservazioni intermedie” di Weber:

Ma la forma più irrazionale di comportamento religioso individuale, e cioè l’esperienza mistica, è nella sua intima essenza non solo estranea alla forma, ininformabile ed inesprimibile, ma addirittura ostile alla forma, perché è proprio con il sentimento della rottura di tutte le forme che il mistico spera di poter penetrare nel Tutto-Uno che è al di là di ogni condizionamento e di ogni raffigurazione (Weber, 2008, p. 616).

Ciò nonostante, esistono oggetti tipici del movimento perché simbolicamente legati alla sua identità ed alla sua storia, ossia, in definitiva, ad Osho. Sono il *mala* con la foto di Osho, in primo luogo, ma anche le sue foto, vere e proprie icone molto diffuse tra i *neo-sannyasin*. Inoltre, i luoghi della Comune di Pune, ora *Osho Meditation Resort*, sono particolarmente legati agli ultimi anni della vita del maestro spirituale.

6.1 Mala

L'iniziazione al movimento di Osho avviene ricevendo, da lui o da suoi rappresentanti, un nuovo nome e la classica collana-rosario indiana a 108 grani, il “mala”, caratterizzata, a differenza d'altri, da un ciondolo in cui si trova ritratto Osho stesso.

Figura 4. Mala²⁰.

Osho writes her sannyas name carefully in the silence. He places the mala around her neck, touches her third eye (between the eyebrows) and shows her name-paper saying: Now I am going to be with you. This will be your new name: Ma Anand Tushita. Tushita means paradise and anand means bliss. Sometimes Osho explains the significance of the new name to an initiate (...)²¹.

Il cambio del nome ha un chiaro significato trasformativo, ma anche il *mala* indica un percorso spirituale, che ha il suo cuore in Osho:

The change of name is helpful in breaking your old identity. With the changed name you suddenly come to know that you are not the same person now. [...] There are one hundred

²⁰ <http://www.oshonews.com/2015/08/the-mala-is-a-device-for-meditation/> (ultima consultazione: 06/11/2015).

²¹ www.oshoworld.com/biography/innercontent.asp?FileName=biography7/07-08-darshans.txt (ultima consultazione: 06/11/2015).

and eight beads in a mala. Do you know what this number stands for? There are one hundred and eight techniques of meditation (...) (Osho, "Sannyas: A journey to joy and bliss")²².

Figura 5. Osho initiating into sannyas²³.

Il carisma percepito in Osho rende del tutto fuori dall'ordinario l'esperienza di ricevere da lui l'iniziazione:

La notte dell'iniziazione ero emozionatissimo. Verso sera, al tramonto, le persone che avevano il permesso di incontrare Osho, facevano la coda davanti al cancello in ferro (...) della sua casa a cui Lui aveva dato il nome di Lao Tzu House. [...] Prima di entrare, vista l'enorme sensibilità del Maestro agli odori, ogni singola persona veniva annusata da capo a piedi da due donne che potevano decidere di non farti entrare (...). (...) tutti noi usavamo shampoo e saponi neutri privi di odori e poche ore prima dell'incontro ci pulivamo di tutto punto. Passare tra le due donne era come essere promossi all'esame di maturità. [...] Entrammo, ci sedemmo sul marmo fresco e aspettammo in silenzio che Lui entrasse. [...] si aprì una porta da cui uscì il Maestro, calmo come sempre, lento come sempre, beato come sempre. [...] Mukta pronunciò il mio nome. Mi alzai, andai verso di lui, mi sedetti ai suoi piedi e lo fissai negli occhi, ammaliato dal suo Vuoto Interiore. Lui sorrise, scrisse

²² Osho, "Sannyas: A journey to joy and bliss", in Krishna: The Man and His Philosophy, <http://www.osho.com/iosho/library/read-book/online-library-paths-identity-meaningful-7a26ce08-1f3?p=5827ce491f2b3b64e46d67adf86d958c> (ultima consultazione: 06/11/2015).

²³ <http://punya.eu/photos/> (ultima consultazione: 06/11/2015), Photos of Osho © Osho Foundation International.

il mio nome, firmò il documento, lo porse a me e mi spiegò il significato. [...] Ebbi la chiarissima sensazione in quell'istante che Lui mi conoscesse meglio, molto meglio di me, anzi, Lui mi conosceva mentre io non sapevo «chi ero». Mi diede il Mala e mi toccò sul terzo occhio, il corpo si svuotò... la mente pure. Mi alzai in stato confusionale estatico. Lui andò avanti, vide e parlò con quelli che dovevano partire e poi diede una serie di trasmissioni di energia che coinvolsero l'intero pubblico. Uscimmo tutti «ga-ga», come intossicati di Energia e di Amore. Fuori gli amici ci aspettavano per abbracciarci e condividere un po' dell'energia ricevuta. [...] Ero proprio entrato in un altro mondo, in cui la realtà non costituisce che una parte delle manifestazioni che ci circondano (Rosciano, 2011, pp. 67–69).

Il rituale di “annusamento” dei *neo-sannyasin* stabilisce una soglia sacra da oltrepassare. L'odore, dal punto di vista animale, è un indicatore dell'identità personale, per cui avvicinarsi al Maestro privi di odore, può anche simbolicamente significare che il Maestro si lascia avvicinare solo da chi si è liberato della propria vecchia personalità per assumerne una nuova: quella di *neo-sannyasin* appunto, “figlio” di Osho da cui riceve un nuovo nome, una nuova identità dunque, ed anche il *mala* quale segno visibile per sé e per gli altri di questa nuova identità.

Figura 6. Iniziazione²⁴.

²⁴ Immagine tratta da <http://picsofsannyas.tumblr.com/post/97982008203> (ultima consultazione: 06/11/2015).

Tra i *sannyasin*, nelle Comuni e nei centri di Osho, sono tipicamente diffusi i suoi ritratti, già presenti nel *mala*. Si tratta di foto di piccole dimensioni o di vere gigantografie che troneggiano nelle sale di meditazione e che appaiono rimarcare la centralità della sua figura nel movimento. Se esiste qualcosa di sacro, nel movimento di Osho, allora questo è Osho stesso.

Figura 7. Meditazione presso un centro di Osho²⁵.

6.3 Osho Meditation Resort

Il *Resort* di Pune è il teatro dell'ultima parte della vita di Osho. Qui si trovano custodite le sue ceneri, interrate nella sua stanza da letto nella residenza chiamata "Lao Tzu House", lo stesso luogo in cui, nel 1974, ha tenuto il suo primo discorso a Pune.

La sua lapide reca, o meglio recava (come ora si dirà), l'incisione: "Never Born / Never Died / Only Visited this / Planet Earth between / Dec. 11 1931 - Jan. 19 1990". Questo luogo di memoria e di culto è attualmente oggetto di una diatriba tra la base del movimento, che vorrebbe l'accesso anche libero al luogo sacro, e l'Osho International Foundation che gestisce il Resort, che nega a questo luogo il titolo di "samadhi" (luogo di sepoltura), con tutte le conseguenze del caso.

The ongoing dispute over Osho's Samadhi at the Osho Commune premises in Pune has taken a serious turn with the Osho International Foundation (OIF) denying the existence of any samadhi of Osho at the commune premises. [...] Decorated with a magnificent

²⁵ Foto tratta, con modifiche, da <http://www.oshoexperience.it/vipassana/> (ultima consultazione: 07/11/2015).

circular chandelier, marble floors, walls, pillars and an epitaph on the Samadhi, this room became a very important place of meditation for his followers. The samadhi has a special significance in eastern cultures and a section of Osho's followers and others want the sanctity of this place respected for all times. [...] The attempts by the OIF to water down the importance of the Samadhi has been worrying Osho's followers for a long time. [...] In an earlier interview, Chaitanya Keerti, a former spokesperson of the commune, had said that a number of Osho's followers were "suspicious" of the resort's motives in discarding the term "samadhi". "We feel that it is a long-term strategy to break the emotional link that sanyasins have with Osho's Samadhi and sell or lease Pune property in future," Keerti had said. He had emphasised that the massive properties of the resort did not belong to the few people who were controlling it but to all Osho followers who had made contributions in the past²⁶.

Figura 8. Osho Samadhi (Pune)²⁷.

La rimozione dell'epitaffio e dell'immagine commemorativa di Osho appare come una profanazione, per lo meno presso una parte del movimento. Ancora una volta, così, emerge il conflitto tra luogo sacro, pubblico, e proprietà privata:

²⁶ First Post India, "Osho Commune says there is no Rajneesh Samadhi", Jul 30, 2012, www.first-post.com/india/osho-commune-says-there-is-no-rajneesh-samadhi-396394.html (ultima consultazione: 07/11/2015).

²⁷ Foto tratta da <http://oshonisarga.com/wp-content/uploads/2012/12/SP-3-1600x1200.jpg> (ultima consultazione 07/11/2015)

They removed the marble plaque with golden inscription on it. His photo is removed and now they decided not to call it Samadhi any more. Again the worldwide protests are not listened to. Osho-lovers worldwide are hurt. They are angry. They are in pain. They want His Samadhi to be preserved with love and reverence, His residence where he has lived for many years. For them it is his Samadhi. [...] Osho is world renowned enlightend mystic of this century. His Samadhi is the most sacred energy field for his disciples and lovers. It is to be preserved with love and reverence. It is Osho Samadhi and should be and must be called Osho Samadhi²⁸.

In una petizione *online* creata da una Comune di *sannyasin* che si trova nei pressi di Kathmandu e già sottoscritta da 4.452 persone, si trova, tra le altre, la seguente domanda e richiesta alla Osho International Foundation:

Is OIF denying the existence of the samadhi now, because according to India's constitutional law, a samadhi is a public place of spiritual sentiment and is open for public access and cannot be sold, and people cannot be stopped from entering it?

This petition respectfully demands that Osho's samadhi be reinstated inside the Osho Ashram and made open for all Osho lovers and disciples²⁹.

Come si nota, la sacralizzazione del luogo è considerata garanzia della sua conservazione ed apertura alla visita dei devoti. Privata della sacralità conferita dall'essere riconosciuta come *samadhi*, la vendita della proprietà è considerata possibile. Il punto di vista della Fondazione, invece, è che l'idea di rendere tributo ad Osho e cercarne la benedizione presso le ceneri è del tutto contrario a quanto Osho è andato sempre ripetendo contro ogni forma di idolatria e religione:

²⁸ www.sannyasnews.org/sannyasnews/Articles/Neelam.html (ultima consultazione: 07/11/2015).

²⁹ CBI inquiry into the irregularity and illegal activities at Osho Ashram, Pune, https://secure.avaaz.org/en/petition/Ministry_of_Home_Affairs_Government_of_India_CBI_inquiry_into_irregularity_and_illegal_activites_at_Osho_Ashram_Pune/?pv=25 (ultima consultazione: 07/11/2015).

Osho's instructions for the use of his bedroom were simply that it would be 'a place for people to meditate', and nothing else. The idea that Osho would want people to 'pay tribute' or seek 'blessings' from his ashes is pure fantasy of the traditional spiritual mind against which Osho spoke for 35 years³⁰.

Dal centro di Pune sono state rimosse tutte le immagini di Osho ed il podio da cui teneva i discorsi, così come sono state cancellate le celebrazioni in suo onore:

Osho mala is banned from the resort. Osho pictures are banned from the resort. Osho songs of love are banned from the resort. The display of reverence and gratitude for our beloved master is banned from the resort bowing to the sacred Buddha hall is banned from the resort. The term samadhi is banned from the resort. The term ashram is banned from the resort. The term swami is banned from the resort. Namaste is banned from the resort. The buddha hall podium where our beloved master was brought for the last time for his last rites has been brutally destroyed and smashed where people today walk on this sacred holy podium with shoes and boots. The Samadhi marble memorial has been removed, his memorial photo loved all over the world has been replaced with a bronze head. Alcohol is flowing freely in the multiplaza where one pays thousands of dollars in therapies to grow towards consciousness, drunken sannyasins fall on the floor at Saturday nights plaza parties. [...] This is a sacred space... not a place but a temple for fellow travelers seeking the truth. All rebels in our sannyasin world should ban the term resort. Osho only said make the ashram with resort like facilities. It is not an ashram, it is not a commune, it is not a resort, it is a Temple. Oshos Temple of Love³¹.

Il motivo di questi cambiamenti andrebbe indagato più approfonditamente, ma è certo coerente con il tramonto del movimento dei *neo-sannyasin* e l'ampliamento del pubblico interessato ai servizi spirituali del Resort, oggi aperto a tutti, indipendentemente dall'adesione al pensiero di Osho. Forse, l'eccessiva presenza di devoti, d'im-

³⁰ www.firstpost.com/india/osho-commune-says-there-is-no-rajneesh-samadhi-396394.html (ultima consultazione: 07/11/2015).

³¹ <http://www.sannyasnews.org/sannyasnews/Articles/RajneeshSwami.html> (ultima consultazione: 07/11/2015).

magini ed altri simboli del guru, potrebbero intimorire chi cerca solo un periodo di riposo e di rigenerazione dallo stress del mondo contemporaneo.

Sul suo sito, d'altronde, il Resort espone il certificato di eccellenza rilasciato da *Trip Advisor*, e si può soggiornare un mese, vitto e alloggio inclusi, con prezzi che oscillano tra i 450 ed i 1.400 euro al mese, a cui poi si aggiungeranno i costi dei corsi scelti da un ricchissimo listino, che comprende tanto le sacre danze di Gurdjieff quanto lo "Zen-nis", una fusione tra il tennis e la meditazione. Si può mangiare cibo di qualità al Bistrò "Zorba il Buddha", e la sera si può partecipare a *party*, meditazioni al chiaro di luna ed altro. Come ha detto Osho, d'altronde:

Prima di tutto sono uno Zorba, e poi sono un Buddha. E ricorda: se devo scegliere tra i due, sceglierò Zorba, non Buddha... perché uno Zorba può sempre diventare un Buddha, ma il Buddha rimane confinato all'interno dei limiti della propria sacralità. Non può andare in discoteca e diventare uno Zorba. E, per me, la libertà è il valore più alto; non c'è nulla di più grande, di più prezioso, della libertà³².

³² Osho, "From Death to Deathlessness, #3", citato sulla pagina del Resort che descrive il Bistrò "Zorba il Buddha", www.osho.com/it/visit/food/zorba-buddha (ultima consultazione: 08/12/2015).

FENOMENOLOGIE SECOLARI

CAPITOLO 12

La Comune di Bagnaia

1. La mistica extramondana della Comune di Bagnaia

Il tentativo di individuare un caso di sacro umanistico che potesse rappresentare un atteggiamento mistico extramondano, ha condotto la ricerca in direzione delle Comuni. In Italia, molte di queste hanno una matrice religiosa o spiritualista. Si veda, tra tutte, Damanhur¹. La Comune di Bagnaia, invece, ha una matrice profondamente umanistica, laica e libertaria. La vita collettiva, nella comunione della proprietà, è intesa come tentativo di realizzare un nuovo ordine sociale senza attendere una rivoluzione dell'intera società. Si tratta di una dimensione extramondana e mistica nel senso che si è specificato per i casi secolari della tipologia, poiché realizza, nel “qui ed ora”, l'ideale di un ordine sociale articolato a partire da valori non adeguatamente riconosciuti nella società contemporanea, sebbene tale realizzazione non sia mai raggiunta una volta per tutte ma sia, piuttosto, socialmente prodotta senza sosta grazie alla determinazione ed all'impegno volto a mantenere la realtà al livello dell'ideale:

Chi sceglie l'ecovillaggio non lo fa con atteggiamento romantico o estetizzante. Si tratta al contrario di una scelta razionale, a tratti anche dura e difficile, che nasce dalla consapevolezza che il sistema sociale ed economico globalizzato produce distruzione nella natura e nelle relazioni umane (A. Camozzi, introduzione a Guidotti, 2015)².

¹ www.damanhur.org/it (ultima consultazione: 20/10/2015).

² Alfredo Camozzi, membro de La Comune di Bagnaia dal 1996 e del gruppo fondatore della Rete Italiana Villaggi Ecologici (RIVE).

Neppure la dimensione extramondana è così marcata come quella che si può ritrovare in una visione religiosa del mondo, la quale può decidersi per un radicale abbandono del mondo prefigurandosi la realizzazione di un ordine alternativo entro la dimensione extramondana dell'aldilà. L'allontanamento dal mondo è, qui, quasi esercitato contro voglia, in base alla realistica constatazione dell'impossibilità di una radicale trasformazione della società:

La realtà è quella che ci dice non facciamoci più grandi illusioni di grandi cambiamenti. Intanto cambiamo noi e viviamo la nostra dimensione anche di felicità esistenziale e di quello che può essere anche una conferma di quello che è il nostro desiderio di coerenza, in questo senso... essere contenti di questo: il tuo piccolo corrisponde a quello che tu desideri. Nel grande, avere la consapevolezza che non puoi cambiare il mondo, ma piano piano fai delle cose per cui puoi essere di esempio (Intervista a R., membro della Comune, in Vignali, 2007, p. 109).

Per quanto queste esperienze siano situate al di fuori dei confini del normale vivere sociale e per quanto esse condannino l'attuale ordine del mondo, l'intenzione ad esse sottostante presenta sempre qualche intento intramondano. Più che un rifiuto extramondano del mondo, che situa l'esperienza radicalmente al di fuori della vita mondana, queste esperienze si situano ai margini dell'ordine sociale e, pur separandosene, si mantengono vicine ad esso quel tanto che basta per cercare di "lavorarlo dall'esterno", al fine di stimolarne una trasformazione nella direzione desiderata:

L'ecovillaggio è un modello, sia pure in miniatura, di una società conciliata, in armonia con la natura, la sola in grado di salvare il pianeta dalla catastrofe ambientale e l'uomo dal proprio annichilimento. [...] L'ecovillaggio è la cellula del futuro corpo sociale, trasformazione in atto – o se volete "rivoluzione" – dal basso, non violenta e silenziosa, che ha dimensione mondiale e prefigura una fuoriuscita radicale dal sistema (A. Camozzi, introduzione a Guidotti, 2015).

Se, all'inizio dell'esperienza comunarda, tutte le energie sono concentrate nella costruzione della nuova comunità e prevale la dimensione auto-riferita, successivamente nasce la consapevolezza di poter essere un modello anche per altri:

Quando è nata la nostra comune eravamo molto concentrati sull'interno e tutto sommato non ci sentivamo di fare delle proposte agli altri. Cercavamo la qualità della nostra vita prima di tutto. Ecco, pian piano è cresciuta la consapevolezza che questo può essere un modello da proporre, può essere un'alternativa valida a questa società che si basa solo sul consumo, sulle apparenze, sul potere³.

L'esperienza extramondana, quindi, è venata anche dal desiderio intramondano di modificare il mondo. Da questa prospettiva è perfettamente inquadrabile quanto dichiara l'associazione RIVE, la quale «ritiene che le esperienze di vita comunitaria siano dei veri e propri laboratori di sperimentazione sociale ed educativa per un mondo migliore»⁴. Appare allora evidente che queste esperienze si collocano all'esterno del mondo così da poter realizzare un modello ideale di ordine sociale, che diventa, al contempo, modello esemplare additato al mondo stesso per incoraggiarne il cambiamento e dimostrarne la concreta realizzabilità.

2. Presentazione generale

2.1 Breve storia della Comune

La Comune di Bagnaia è la più vecchia esperienza comunitaria di matrice laica ancora presente in Italia. La Comune si trova sulla Montagnola Senese, nel comune di Sovicille (Siena), un paese con meno di diecimila abitanti. Viene descritta come «un

³ “La Comune di Bagnaia: un frammento di utopia (3/3)”, min.14:30-15:06, <https://youtu.be/UF8DGaA2Xrw> (ultima consultazione: 23/10/2015).

⁴ ecovillaggi.it/rive/chi-siamo.html (ultima consultazione: 20/10/2015).

ecovillaggio, una comune, un'azienda agricola-zootecnica biologica e una biofattoria didattica».

Figura 1. Vista sulle case della Comune di Bagnaia.

L'esperienza ha inizio nel 1979:

(...) per volontà di due gruppi di persone già provenienti da esperienze di vita comunitaria: una comune agricola di Monte Antico, nella Maremma grossetana (11 persone), e una comune urbana, di Siena (12 persone). [...] vendettero tutto ciò che avevano e comprarono l'azienda di Bagnaia, scelta per la varietà delle colture, che poteva garantire l'equilibrio ecologico dell'azienda e il raggiungimento dell'autosufficienza.

Durante un incontro pubblico, Camozzi spiega che la loro «storia risale sostanzialmente (...) al sessantotto, sessantanove, settanta, quindi agli anni in cui noi giovani si è cominciato a pensare la possibilità di rivoluzionare il mondo». Ciò che sono riusciti a fare, lo hanno fatto «certamente non rivoluzionando il mondo ma almeno rivoluzionando noi stessi...»⁵.

Un residente racconta:

⁵ Alfredo Camozzi, incontro organizzato da Terra Nuova Editrice a Terra Futura 2012, min. 0:35-0:55, <https://youtu.be/l5mC3iTiHZE> (ultima consultazione: 18/10/2015).

Avevamo 18 anni, 20 anni (...) mi diplomai nel '68, era il momento caldo, dove la fantasia andava al potere... e cominciai così a pensare ad un discorso anche di microcosmo con amici, con persone, dove realizzare degli ideali. Nel settantasette, settantotto, acquistai con degli amici un rustico in collina vicino a Conegliano (...) per un progetto proprio di comune (...) fu quasi naturale al momento in cui ci fu Bagnaia (...) era un buon punto di ritrovo, di appartenenza (...)⁶.

I primi residenti hanno vissuto in pieno il sessantotto e provengono da altre esperienze comunitarie rurali e cittadine. Alcuni hanno vissuto in giovane età in un contesto cattolico, da cui hanno successivamente preso le distanze. Nello specifico, la Comune nasce dall'unione dei residenti di una Comune cittadina, desiderosi di trasferirsi in campagna, e da una coppia, Lucia e Guerrino, provenienti dalla comunità cattolica di Nomadelfia⁷, fondata nel 1948 da Don Zeno Saltini, da cui sono usciti con altre tre famiglie per insoddisfazione rispetto alla mancanza di democrazia propria di quella comunità, nella quale avevano riscontrato che Don Zeno manteneva sempre, in definitiva, il potere di veto sulle decisioni.

Ho sempre pensato, in verità, che l'uomo avesse in sé le qualità, le possibilità per poter essere una persona onesta, una persona giusta, una persona generosa e quindi... perché poi c'è bisogno di questa Chiesa, a cosa ci serve in definitiva?⁸.

La dimensione della libertà, dell'autonomia individuale, della democrazia, della solidarietà e della responsabilità di ciascuno nei confronti della propria vita, sono di importanza fondamentale a Bagnaia:

(...) se si vuole dare, così, una definizione di carattere ideologico, possiamo dire che Bagnaia è su posizioni libertarie, quindi su posizioni che esprimono la libertà in tutti i sensi...

⁶ “La Comune di Bagnaia: un frammento di utopia (1/3)”, min. 10:40-11:08, <https://youtu.be/Rftk-woOiEbA> (ultima consultazione: 23/10/2015).

⁷ www.nomadelfia.it (ultima consultazione: 20/10/2015).

⁸ “La Comune di Bagnaia: un frammento di utopia (1/3)”, min. 2:50-3:20, <https://youtu.be/Rftk-woOiEbA> (ultima consultazione: 23/10/2015).

non la libertà soltanto individuale ma una libertà che è temperata anche dalla libertà collettiva. Quindi, ciascuno di noi è felice nella misura in cui vede il proprio limite all'interno di un miglioramento complessivo del vivere comune. Di conseguenza, quel che perde individualmente lo acquista collettivamente⁹.

2.2 Organizzazione

Gli abitanti di Bagnaia hanno redatto una carta dei principi che esprime efficacemente la natura della Comune. La si riporta di seguito:

Tutte le risorse de “La Comune di Bagnaia” sono a disposizione dei membri. Al momento dell'ammissione il socio potrà conferire tutti i suoi beni alla Comune, mentre avrà il diritto di usufruire di tutti i servizi.

In ogni momento della sua vita, la Comune rifiuta qualsiasi forma di autoritarismo, mentre ricerca la partecipazione costante dei membri. L'Assemblea è quindi l'unico organo deliberativo.

Negli impegni e responsabilità domestiche e lavorative “La Comune di Bagnaia” cerca di raggiungere una effettiva parità tra uomo e donna.

Riconoscendo come la nostra epoca sia sempre più identificabile come l'epoca del consumismo e dell'uso irrazionale delle risorse, “La Comune di Bagnaia” si organizza secondo una linea di sviluppo antagonista a questa tendenza, affermando che:

- a) l'organizzazione collettiva permette una migliore e più razionale utilizzazione delle risorse;
- b) verranno praticate forme di agricoltura che si integrino il più possibile con l'ambiente;
- c) l'attività agricola verrà diversificata per tendere sempre più all'autosufficienza;
- d) verrà evitato l'acquisto di beni ritenuti superflui o di lusso.

⁹ “La Comune di Bagnaia: un frammento di utopia (1/3)”, min. 25:18-25:51, <https://youtu.be/RftkwoOiEbA> (ultima consultazione: 23/10/2015).

Restituendo all'agricoltura il suo vero valore come attività primaria dell'uomo, "La Comune di Bagnaia" si impegna tutelarla, sostenerla e svilupparla.

È riconosciuto a ogni membro il diritto di scegliere l'attività lavorativa in cui si senta più realizzato, compatibilmente con le esigenze economiche generali.

Ogni membro deve essere responsabilmente partecipe della vita domestica, contribuendo ai servizi e alle attività produttive del gruppo e dando secondo le proprie energie e capacità.

La vita in comune è stata, per lo meno in un certo periodo della sua storia, anche come un laboratorio in cui sperimentare nuove forme di relazione che oltrepassassero la struttura atomica della famiglia mononucleare, in quanto tutti i membri della Comune hanno condiviso i rapporti affettivi, economici e le responsabilità parentali nei confronti dei figli delle coppie residenti.

"La Comune di Bagnaia" è aperta ad un numero illimitato di soci, nei limiti degli spazi disponibili, ed è aperta ad ogni occasione di incontro e confronto. È disponibile a varie forme di ospitalità, per esempio mediante collaborazioni nell'attività agricola in cambio di una temporanea permanenza¹⁰, che possono concludersi, anche, con una richiesta di entrata a pieno titolo.

I rapporti tra le persone sono basati sul rispetto, la tolleranza, la solidarietà, l'affetto, l'amicizia, la fiducia e la sincerità. A tutti i membri è richiesta la partecipazione a momenti della vita quotidiana della Comune (Vignali, 2007, p. 119).

Bagnaia occupa una superficie di circa ottanta ettari e conta, ad inizio 2013, venti residenti (Guidotti, 2015). Oggi sono circa sedici o diciassette, di cui cinque membri originari, più i collaboratori e gli ospiti temporanei. Come si evince dalla carta dei principi, la Comune è organizzata secondo un modello di condivisione delle decisioni e della proprietà:

¹⁰ Questa forma di collaborazione è organizzata anche tramite l'organizzazione "WWOOF", «un movimento mondiale che mette in relazione volontari e progetti rurali naturali promuovendo esperienze educative e culturali basate su uno scambio di fiducia senza scopo di lucro, per contribuire a costruire una comunità globale sostenibile». www.woof.it/it/ (ultima consultazione: 15/11/2015).

Dopo il periodo di prova, alla persona che sceglie di andare a vivere nella comunità è richiesta la condivisione totale del suo stipendio e di tutti i beni che le appartengono; in cambio, la comunità provvede a tutte le sue necessità primarie: vitto, alloggio, cure mediche e specialistiche, assistenza, la scuola per i figli (...), i mezzi di trasporto, la “vacanza della vita” (un viaggio lungo e lontano) e un budget annuale per le vacanze [di 30 giorni annuali, ndr]. D’altra parte, ogni membro ha diritto a uno “stipendio” fisso (...) [circa 200 euro, ndr], con il quale può pagarsi i vizi (“La Comune di Bagnaia”, in Guidotti, 2015).

La decisione di abolire la proprietà privata è considerata del tutto fondamentale ed è motivata da ragioni ben precise:

Nella realtà della Comune di Bagnaia vige un principio fondamentale, cioè l’assoluta sfiducia e mancanza della proprietà privata. Di conseguenza abbiamo messo tutto in comune. [...] Il motivo è legato al fatto che abbiamo individuato nella proprietà privata una delle ragioni delle divisioni tra gli uomini, quindi noi abbiamo pensato che fosse possibile superare queste divisioni soltanto rinunciando alla proprietà privata¹¹.

Noi (...) mettiamo tutto in comune, cioè: uno non deve possedere niente. Siamo un po’ come (...) vecchi monasteri, siamo come delle nicchie che resistono a questa società che li vuole inserire¹².

Ciò ha portato alla resistenza di molte persone che, per altri versi, si sarebbero avvicinate volentieri a Bagnaia:

(...) cos’è che li fa andare via, che li spaventa? È sempre il fatto della sicurezza, cioè uno dice: io la sicurezza la cerco nei milioni. E non capisce che la sicurezza invece sta proprio nel rapporto che tu trovi, nell’amicizia, nel sentirsi insieme, nel rapporto quotidiano¹³.

¹¹ Alfredo Camozzi, incontro organizzato da Terra Nuova Editrice a Terra Futura 2012, min. 0:57-01:32, <https://youtu.be/l5mC3iTiHZE> (ultima consultazione: 18/10/2015).

¹² “La Comune di Bagnaia: un frammento di utopia (1/3)”, min. 26:55-27:20, <https://youtu.be/RftkwoOiEbA>

¹³ “La Comune di Bagnaia: un frammento di utopia (1/3)”, min. 27:20-27:50, <https://youtu.be/RftkwoOiEbA> (ultima consultazione: 23/10/2015).

Dopo una prima fase in cui la Comune richiedeva la condivisione delle proprietà personali si è passati ad una fase di maggiore flessibilità, in cui la comunione dei beni viene considerata una decisione da maturare personalmente, nei tempi necessari a ciascuno¹⁴. Questo punto mi viene fatto notare da un residente di vecchia data, che pur ammettendo che il principio della condivisione della proprietà è del tutto fondamentale per la Comune e che nessuno sarebbe disposto a metterlo in discussione, esso è diverso da un “dogma” in quanto può essere articolato in vari modi. Ciò nondimeno, resta, in ogni caso, intoccabile:

Mi fa notare che è vero che la condivisione della proprietà è un principio fondamentale e può essere considerato “sacro”, come gli propongo, a patto che a questo termine si dia il significato di principio che fonda l’identità della Comune, condizione senza cui non potrebbe esistere il suo ordine caratteristico. Ma è anche vero che non è sacro in quanto *sacer*, chiuso, separato. Se è vero, infatti, che non potrebbe mai venire meno pena la morte della Comune, nel corso della loro storia questo principio è stato articolato in diversi modi, senza alcuna rigidità dogmatica, e lungi dall’essere “fuori discussione” è invece oggetto di continua riflessione da parte della comunità. Se è una “causa prima”, inoltre, non è certo una “causa prima incausata”, secondo la definizione aristotelica di Dio. Si tratta di una causa, infatti, che è stata posta da loro stessi (dalle note di campo, intervista libera ad un residente della Comune).

Rispetto ai redditi individuali:

Chi lavora fuori porta il suo stipendio nella cassa comune; chi lavora dentro, lavora nell’agricoltura, e il ricavato dei prodotti che si vendono, come il vino, il miele, queste cose qui, viene messo in questa cassa comune. Poi questo reddito viene ridistribuito, quindi tutti noi abbiamo una paghetta uguale, mensile, più dei soldi per le ferie, uguali, per tutti. Noi ci paghiamo “i vizi” e basta, perché quello che è l’educazione, la scuola, fino, che so, all’università, le medicine, le spese mediche, le auto, bollo, assicurazione, benzina...

¹⁴ “La Comune di Bagnaia: un frammento di utopia (1/3)”, min. 28:30-29:10, <https://youtu.be/RftkwoOiEbA> (ultima consultazione: 23/10/2015).

i detergenti... queste sono tutte cose che passa la cassa comune. Con la paghetta che riceviamo mensilmente, ci paghiamo i vizi, e i vestiti sono per noi come dei vizi, perché comunque siamo contro il consumismo. Ognuno sa che ha quei soldi lì, e si può comprare non sette paia di pantaloni, ma magari uno! Se fumi, vai al cinema, o a cena fuori... qualsiasi cosa in più che tu abbia al di fuori delle cose fondamentali che sono quelle che paga la comune (Intervista a L., in Vignali, 2007, p. 117).

La condivisione riguarda ogni aspetto della vita comunitaria, che si svolge in uno spazio comune di vita e lavoro. Tuttavia anche la sfera individuale è preservata: ogni residente, incluse le coppie ed i bambini, ha una sua camera propria:

(...) ogni individuo ha il suo spazio ed è molto importante. Per esempio, non c'è la camera della coppia, c'è la camera dell'individuo. Quindi io individuo ho la mia camera. Sono sposato o sto con Tizio che ha la sua camera. Poi siamo noi a decidere dove dormire, come fare eccetera... ma siamo in una comune ed è fondamentale questa cosa. Perché la maggior parte degli spazi sono in comune, quindi una persona ha bisogno di ritrovarsi ogni tanto, di stare per i fatti suoi, non solo con il partner, magari da solo. È importante che ognuno abbia una camera propria dove poter stare, un proprio spazio dove fare quello che gli pare a lui. Quindi lì c'è privacy (Intervista a L., in Vignali, 2007, p. 114).

Bagnaia è quasi completamente autosufficiente dal punto di vista energetico ed alimentare: «ha un grande orto, la carne, il latte, il formaggio, le uova, il vino, l'olio e le granaglie», e vende una parte del raccolto. Quanto non si riesce a produrre *in loco* viene acquistato mediante gruppi di acquisto solidale e comunque sempre nell'ambito del biologico. Il terreno della Comune comprende anche un bosco, che «rappresenta il bacino energetico della struttura: il riscaldamento funziona con un impianto composto da due caldaie a legna»¹⁵. L'autonomia materiale non è indipendente dal senso di responsabilità che i comunardi hanno ciascuno verso ogni aspetto della propria esistenza:

¹⁵ Scheda della Comune sul sito della Regione Toscana (2006): servizi.regione.toscana.it/partecipazione/img/getfile_img1.php?id=7739 (ultima consultazione: 20/10/2015).

se non si vogliono padroni, infatti, l'unica soluzione è divenire padroni di se stessi. L'attività agricola, da questo punto di vista, è l'unica a permettere non solo una vera e propria indipendenza materiale, ma anche la realizzazione della propria autonomia e dignità di essere umano. Il lavoro della terra permette di produrre con le proprie mani i beni che servono a vivere, ed a questo proposito non può non venire alla mente il concetto marxiano di alienazione, nelle sue connotazioni tanto politiche, quanto sociali ed antropologiche.

Accanto alla relazione con la terra, le relazioni con gli altri sono fondamentali per guadagnare la dignità propria di essere umano e permettere la sopravvivenza dell'esperienza comunitaria. I principi generali cui s'ispira la vita comunarda sono «principi di cooperazione, solidarietà, equità, scambio e condivisione di risorse, idee e progetti. In linea generale i membri di Bagnaia sono tutti di sinistra, ognuno con le proprie specificità»¹⁶. Non si tratta, ad ogni modo, di una comunità di stampo ideologico. La politica, nel senso più ampio del termine, è certo presente nella forma delle relazioni stesse che vengono instaurate, ma non come ideologia dogmaticamente sposata dalla Comune: nulla potrebbe essere più lontano dal suo approccio libertario, democratico ed aperto.

A Bagnaia le decisioni vengono prese «solo con il consenso attraverso un'assemblea settimanale, in cui si discute e si decide in merito a questioni di gestione ordinaria dell'azienda e dove ogni membro della Comune può sottoporre alla discussione collettiva proprie esigenze particolari»¹⁷. Il metodo del consenso è stato approfondito con l'aiuto di una figura considerata importante a Bagnaia, Jerome Liss, uno psichiatra esperto di “comunicazione ecologica” che ha sviluppato teorie e metodi che hanno dato origine al “modello biosistemico”¹⁸. Liss è stato presente a Bagnaia per aiutare i membri della Comune ad approfondire il metodo che già intuitivamente avevano scoperto e che spontaneamente utilizzavano per la presa di decisioni. Di fronte ad una decisione, i partecipanti alla discussione settimanale, gestita da un “facilitatore” a rotazione,

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ <http://www.biosistemica.net/modello/storia.html> (ultima consultazione: 15/11/2015).

hanno la possibilità di dare il consenso, stare da parte, o “bloccare”. Stare da parte «implica il non appoggiare la proposta, il non assumersi nessuna responsabilità in merito; a livello personale non si è in grado di accettare la decisione, ma ci si rende conto della positività della situazione per il gruppo» (Vignali, 2007, p. 66). Il “blocco”, invece, sospende la decisione, anche se solo una persona non si trova d’accordo, tuttavia è consentito «solo nel caso in cui siano messi in discussione i principi su cui si basa la comune»¹⁹ – per esempio quello della condivisione della proprietà cui prima si faceva riferimento – e non per motivi prettamente egoistici o per idiosincrasie personali. In questo caso si lavora per trovare una soluzione condivisa da tutti attraverso l’organizzazione di piccoli gruppi²⁰. La possibilità di dire “no”, nella sua semplicità, si configura come uno strumento di grande democrazia:

Naturalmente siamo fatti in tanti modi; c’è chi parla di più, chi parla meno, chi parla meglio, chi peggio, chi è più informato su alcune cose, chi meno... certo ci può essere chi è più carismatico, come carattere, ma se io devo prendere una decisione e magari sono una che parla poco, ma se dico che a me non va bene, la decisione non si prende proprio. Capito? Per cui finché non siamo d’accordo tutti, la decisione non si prende e questo è fondamentale (Intervista a L., in Vignali, 2007, p. 114).

Il metodo permette di rispettare la diversità e preservare l’interesse comune del gruppo attraverso l’ascolto profondo e la riflessione. La cura delle relazioni interpersonali ha un’importanza del tutto fondamentale nella vita quotidiana dei comunardi, dettata dall’assoluta necessità di convivere nel migliore dei modi per portare avanti l’esperienza, «per cui il dialogo, il confrontarsi, sono alla base di tutto... essere sinceri, franchi... il confronto è fondamentale in una comune, sennò non puoi vivere» (Intervista a L., in Vignali, 2007, p. 53).

¹⁹ Alfredo Camozzi, incontro organizzato da Terra Nuova Editrice a Terra Futura 2012, min. 2:50-3:25, <https://youtu.be/l5mC3iTiHZE> (ultima consultazione: 18/10/2015).

²⁰ Ibidem.

Per migliorare le proprie capacità di comunicazione e di ricerca dell'accordo, i comunardi hanno svolto corsi di formazione non solo con Liss ma anche con altri esperti, e ricorrono al loro aiuto quando si tratta di affrontare decisioni delicate.

Adesso facciamo anche degli stage, con dei facilitatori per la soluzione dei conflitti o per la comunicazione che sia chiara e alla pari... per cui impariamo anche a stare insieme... anche se poi, dopo 30 anni, impari a stare insieme, impari di tuo... però sai, creare una cultura nuova non è facile. Delle volte ci vuole anche un po' di aiuto e abbiamo trovato anche questo (Intervista a L., in Vignali, 2007, p. 111).

L'affiatamento che difficoltosamente si costruisce, viene tuttavia messo alla prova dai nuovi arrivati:

Ho sempre notato che ingressi di persone nuove troppo ravvicinati creano dei problemi, cioè, non si (...) metabolizzano facilmente. Qui l'equilibrio, l'alchimia (...) dei rapporti è difficilissima, e quindi, come in tutte le comunità – (...) chiamiamola una comunità quasi monastica [ridendo, ndr] – c'è tutto un equilibrio²¹.

La Comune è in definitiva un ordine sociale fatto di relazioni attivamente costruite, non un progetto autonomo cui basta aderire passivamente, ed i giovani che provano a verificare se questa vita può fare al caso loro, talvolta, non ne sembrano del tutto consapevoli²².

Non mancano neppure le relazioni con l'esterno. Anzi, i membri sono attivi nel territorio circostante. Essi partecipano:

(...) attivamente, come singoli, a molte lotte e comitati locali: quello per le cave, il fiume, l'elettrodotto, ecc; come singoli nel senso che ognuno si assume certi impegni all'interno delle mobilitazioni in base alle proprie attitudini e disponibilità di tempo, ma ogni

²¹ "La Comune di Bagnaia: un frammento di utopia (3/3)", min. 22:52-23:14, <https://youtu.be/UF8DGaA2Xrw> (ultima consultazione: 23/10/2015).

²² "La Comune di Bagnaia: un frammento di utopia (3/3)", min. 23:35-24:00, <https://youtu.be/UF8DGaA2Xrw> (ultima consultazione: 23/10/2015).

questione viene discussa collettivamente fino a raggiungere una posizione come Comune di Bagnaia; ognuno è libero di esprimersi come individuo, ma di solito su certe cose abbiamo posizioni condivise da tutti.²³

3. Visione del mondo

Appare abbastanza chiaro che i membri di Bagnaia sono insoddisfatti dell'ordine sociale in vigore, prodotto di un'umanità che persegue il dominio sull'altro, l'affermazione di sé e del proprio benessere egoistico piuttosto che la solidarietà. Ma la loro esperienza testimonia anche la fiducia nella capacità dell'uomo di costruire relazioni autenticamente paritarie, democratiche, senza divisioni.

Per raggiungere l'armonia delle relazioni è però necessario lavorare su se stessi e sulla comunicazione, avere una mentalità aperta e capace di rispettare la diversità, imparare a gestire i conflitti, sforzarsi per raggiungere un accordo soddisfacente per tutti. Secondo gli abitanti di Bagnaia, gli uomini hanno questa capacità, e la loro esperienza lo dimostra. L'uomo possiede anche una sua dignità individuale che può essere fatta emergere quando ha il coraggio di assumere su di sé la responsabilità della propria vita, che comprende anche la responsabilità delle relazioni con gli altri e della solidarietà reciproca.

I membri di Bagnaia considerano inaccettabile il vivere sociale che viene considerato normale in quest'epoca, che di conseguenza rifiutano. Si tratta di un'epoca «sempre più identificabile come l'epoca del consumismo e dell'uso irrazionale delle risorse», come si trova scritto al punto quattro della carta dei principi. Consumismo, potere, disuguaglianze sociali e mancanza di solidarietà, creano una società divisa, in cui qualcuno ha molto e non aiuta il vicino bisognoso. Allo stesso tempo, alla mente pragmatica dei comunardi non sfugge che la trasformazione del mondo è irrealistica, perlomeno a

²³ Scheda della Comune sul sito della Regione Toscana (2006): servizi.regione.toscana.it/partecipazione/img/getfile_img1.php?id=7739 (ultima consultazione: 20/10/2015).

breve termine, tuttavia, perseguono attivamente la ricerca di modelli alternativi di convivenza che possano essere d'esempio per gli altri.

4. Sacro e pratiche rituali

La Comune di Bagnaia è organizzata in modo antagonista alle tendenze della società contemporanea e cerca di creare un ordine sociale diverso, più vivibile, più umano, privo di autoritarismo (punto secondo della carta dei principi), paritario tra i generi (punto terzo), rispettoso verso l'ambiente e contrario allo spreco (punto quarto), in cui il lavoro è strumento di realizzazione personale e non solo servizio alla collettività (punto quinto), in cui la famiglia è una realtà diffusa a livello comunitario e non segregata nel privato della famiglia mononucleare (punto ottavo), in cui le relazioni sono basate «sul rispetto, la tolleranza, la solidarietà, l'affetto, l'amicizia, la fiducia e la sincerità» (punto decimo). Questo è l'ideale, l'utopia realizzata a Bagnaia.

Uscivamo da un'analisi della società di cui non condividevamo alcune cose, quindi, volevamo che gli uomini e le donne fossero alla pari (...) i nostri principi erano che non volevamo padroni, non volevamo *leader*, non volevamo i ruoli, volevamo essere... alla pari, fare una vita dove non ci fosse chi emergesse e chi rimaneva indietro²⁴.

Un'ideale in contrapposizione dialettica con il suo opposto:

(...) la cosa interessante degli ecovillaggi (...) è che si incontrano esperienze molto diverse tra di loro, spirituali, etiche, sociali, radicali alternative come può essere la nostra, nelle quali però, vi è una corrente comune, che è quello di vivere non solo in rispetto alla natura, il che sarebbe di per sé ovvio, ma sperimentando forme di socialità differenti, che rafforzano lo stare insieme, la solidarietà, il sentirsi parte di un progetto, il senso di responsabilità

²⁴ “La Comune di Bagnaia: un frammento di utopia (1/3)”, min. 24:40-25:17, <https://youtu.be/RftkwoOiEbA> (ultima consultazione: 23/10/2015).

collettiva, e quindi vanno contro il principio di separazione, di atomizzazione, di anomia, che è proprio invece del sistema capitalistico nel quale noi stiamo vivendo²⁵.

Nelle “comunità intenzionali”, di cui Bagnaia è un esempio, sembra potersi ravvisare una sorta di dialettica hegeliana, una “fenomenologia dello spirito comunitario”. Infatti, ad una fase storica in cui la comunità viene vista come un limite dell’individualità, schiacciata nei meccanismi omologanti e del controllo sociale (tesi), è seguita la fase dell’affrancamento dalla comunità, dove la libertà individuale viene esaltata, ma si accompagna, per contro, all’atomizzazione ed al venir meno dei legami di solidarietà (antitesi); a ciò, qualcuno, come gli abitanti di Bagnaia, fa seguire la sintesi della “comunità intenzionale”. In questa posizione dialettica, la comunità non è una condizione ascritta per nascita, ma una scelta dell’individuo, che in essa porta la propria autonomia ed individualità, utilizzandola consapevolmente anche per creare, con il proprio impegno, una comunità solidale di individui liberi. Si passa, così, dalla comunità come fondamento dell’individuo, all’individuo come fondamento della comunità.

Alla Comune di Bagnaia si possono trovare alcuni rituali che, come spiega un residente che si rivela essere piuttosto preparato sulla materia, se pure non sono riconosciuti come tali, svolgono la loro stessa funzione di cementare la coesione. Il primo tra questi è il momento conviviale in cui si mangia insieme. C’è un’attenzione particolare al “mangiare bene”, con prodotti di qualità, ed alla convivialità del momento. L’altro fondamentale “rituale implicito” a Bagnaia è rappresentato dalla riunione settimanale, in cui si discutono i problemi e si prendono decisioni, secondo un metodo preciso sempre finalizzato a mantenere la coesione del gruppo e ad integrare i punti di vista individuali.

Secondo quanto il residente mi va spiegando, il momento del pasto in comune e della riunione sono i due rituali impliciti più importanti a Bagnaia. Più recentemente, aggiunge, sta forse nascendo un nuovo rituale, che tuttavia non è ancora stabilizzato, sebbene

²⁵ “La Comune di Bagnaia: un frammento di utopia (3/3)”, min. 18:40-19:40, <https://youtu.be/UF8DGaA2Xrw> (ultima consultazione: 23/10/2015).

potrebbe esserlo, forse, in futuro. Racconta che, nel bosco circostante la Comune, sono state deposte, per loro volontà, le ceneri di due abitanti. Passeggiando da quelle parti, chi vuole, fa una deviazione per andare in quel luogo e commemorarli (dalle note di campo).

Relativamente alla cultura materiale, a Bagnaia non esiste una “bandiera”, un simbolo che, durkheimianamente, ne rappresenti l’identità. Esistono degli album fotografici che ne documentano la storia, ma non sono trattati con particolare cura ed anzi, sono tutti da rilegare nuovamente, mi spiega un residente. La carta dei principi è certamente importante, ma non si trova appesa da qualche parte con riverenza. Anzi, la carta è stata redatta solo quando è stato necessario farlo, ma non si è mai manifestato lo spontaneo bisogno di oggettivare i valori della Comune. In alcune realtà comunitarie gli abitanti assumono un nuovo nome ed hanno una particolare formula rituale per salutarsi ed identificarsi, ma nemmeno questo, a Bagnaia, lo si è mai fatto. Forse, la rappresentazione materiale che è più vicina al sacro, è il bassorilievo che rappresenta simbolicamente il momento della nascita della Comune, l’incontro tra i due gruppi di persone che l’hanno fondata (fig. 2).

Figura 2. Bassorilievo scolpito da uno dei fondatori della Comune. Rappresenta l’incontro dei due gruppi fondatori.

Le persone sono rappresentate nella loro nudità, spiega l’artista, residente a Bagnaia da molti anni, perché nella Comune si è autenticamente se stessi, veri, trasparenti, senza maschere. Solo così si può realizzare quest’esperienza sociale. Il bassorilievo si trova

appeso al muro del piccolo portico sotto cui si mangia all'aperto o si prende un caffè, ovvero dove si consuma il rituale sociale descritto come uno dei cardini della Comune. La collocazione, forse, è solo una coincidenza, ma certo sembra rimandare, più o meno inconsapevolmente, all'im-portanza fondamentale dell'evento.

CAPITOLO 13

Lotta Comunista

1. L'ascesi extramondana di Lotta Comunista

Lotta Comunista è un partito extraparlamentare fondato da Arrigo Cervetto e Lorenzo Parodi nel 1965 e tuttora attivo. È caratteristica la presenza dei suoi militanti agli ingressi di alcune Università italiane: distribuiscono volantini, vendono il loro mensile “Lotta Comunista” e cercano di fare proselitismo raccogliendo nomi, numeri di telefono ed invitando agli “incontri sul marxismo” che si tengono presso le loro sedi cittadine, detti “Circoli Operai”. Sono qui assunti come esempio di ascetismo extramondano di tipo umanistico, perché la dedizione alla causa di molti di loro appare notevole; soprattutto, la loro azione può essere detta ascetica perché, pur mirando ad instaurare un nuovo ordine socio-economico, ciò non avverrà subito. La loro strategia non punta a realizzare l'ordine ideale qui ed ora, infatti, ma rappresenta un lavoro preparatorio cui dedicarsi con impegno, costanza e fiducia che l'esito desiderato si realizzerà. Grazie alla visibilità costante dei militanti in zone geografiche ritenute strategiche, essi cercano di porsi come un punto di riferimento noto alla popolazione; così, quando avverrà la crisi del capitalismo, da loro “scientificamente” attesa, potranno catalizzare le forze popolari e dar vita ad una vera rivoluzione comunista. La realizzazione mistica, dunque, per questo movimento, è situata veramente al di là di una radicale frattura con l'ordine attuale, così che essi rispondono, nel senso che qui si è definito, al tipo extramondano dell'ascetismo.

2. Presentazione generale

2.1 Breve storia del movimento

Lotta Comunista viene fondata nel 1965 da Arrigo Cervetto (1927-1995) e Lorenzo Parodi (1926-2011). Entrambi liguri, partigiani ed operai, studiano da autodidatti l'ideologia politica comunista. In particolare, Cervetto, approfondisce la storia del movimento operaio in alcuni studi che vengono poi pubblicati. Entrambi su posizioni marxiste-leniniste ed anarchiche, promuovono e fondano, nel 1951 a Genova, i Gruppi Anarchici di Rivoluzione Proletaria (GAAP), che successivamente si uniscono ad altri movimenti anti-stalinisti nel Movimento della Sinistra Comunista e si sciolgono definitivamente nel 1957 per confluire nel movimento Azione Comunista, espulso dal Pci per aver preso posizione a favore dell'insurrezione ungherese del 1956. Al primo convegno nazionale del Movimento della Sinistra Comunista, Cervetto e Parodi presentano le *Tesi sullo sviluppo imperialistico, sulla durata della fase controrivoluzionaria e sullo sviluppo del partito di classe*, in cui, tra le altre cose, emerge quella dimensione ascetica extramondana cui si è fatto riferimento:

Nelle durissime condizioni in cui ci troviamo, condizioni che non offrono in alcun modo le possibilità dell'inizio di una crisi capitalistica generale, uno è il compito storico che ci viene assegnato: quello di lavorare per formare il partito rivoluzionario.

Ogni altro compito diventa secondario rispetto a questo. In questa direzione dobbiamo, perciò, concentrare tutte le nostre energie. Dobbiamo iniziare un duro, lungo, estenuante lavoro di costruzione del partito, senza impazienze, senza facili entusiasmi, senza velleità di facili successi, pensando, anzi, che ogni eventuale insuccesso non cancellerà mai il successo rappresentato dal fatto stesso che gruppi di rivoluzionari coscienti lavorano per il partito di classe, lavorano per il futuro. Solo se sapremo lavorare tenacemente a creare una, seppur ridotta, rete organizzativa e a formare gruppi, seppur ridotti, di quadri rivoluzionari, avremo posto le premesse necessarie per l'iniziativa rivoluzionaria qualora le

condizioni materiali divengano favorevoli. La Sinistra Comunista non avrebbe scopo di esistere se non si ponesse come scopo di vita questa missione storica¹.

Azione Comunista va da lì a poco indebolendosi per le defezioni dei membri che sposano posizioni ideologicamente diverse. Cervetto prende così la propria strada, d'impronta spiccatamente leninista, e nel dicembre del 1965 pubblica il primo numero del giornale "Lotta Comunista", di cui Lorenzo Parodi sarà direttore a vita.

2.2 Organizzazione

Lotta Comunista si mantiene intenzionalmente all'esterno del parlamentarismo, considerato come espressione politica della borghesia:

«Il capitalismo rappresenta una fase storica» - spiega Grondona [*leader* genovese di Lotta Comunista e segretario per alcuni anni della FIOM, ndr] - «che sta mostrando tutti i suoi limiti proprio con la crisi, noi non militiamo nei partiti perché i partiti si muovono invece dentro questo sistema accettandolo. Forse di fronte alla crisi occorre avere una visione più ampia»².

La sua prassi politica consiste nel tentativo di radicare l'ideologia leninista nella popolazione mediante un'opera di propaganda pacifica in alcuni territori considerati strategici. Durante una delle crisi verso cui il capitalismo andrà necessariamente incontro, come da tesi marxista, la diffusione dell'ideologia potrà consentire, secondo la visione di Lotta Comunista, di catalizzare le "forze operaie" per instaurare un regime comunista, senza il rischio di deviare verso una forma, deprecata, di capitalismo di Stato, come accaduto nell'ex Unione Sovietica ed in Cina. Da ciò deriva la presenza dei giovani militanti presso le sedi universitarie e nelle vie della città. Essi sono la base attiva del movimento, impegnata nella distribuzione del giornale del movimento – da cui

¹ "Tesi del '57", www.marxists.org/italiano/cervetto/1957/tesidel57.htm (ultima consultazione: 19/10/2015).

² "Lotta Comunista, invasione in porto", La Repubblica, 17 settembre 2011, ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2011/09/17/lotta-comunista-invasione-in-porto.html?ref=search (ultima consultazione: 19/10/2015).

ricavano fondi – e nell’opera di proselitismo. Il primo contatto, che viene da loro offerto ai passanti, è rappresentato dall’invito ad “un corso di marxismo”.

Figura 1. Intestazione e titolo di prima pagina di una copia del giornale di Lotta Comunista

Figura 2. Un volantino di Lotta Comunista

L’incontro sul marxismo proposto ad Ottobre 2015 nel Circolo Operaio di Verona prevede cinque punti, che sono elencati in un volantino, ciascuno accompagnato da una citazione tratta da un libro del fondatore Arrigo Cervetto. I punti sono i seguenti: “Metodo e teoria”, in cui si parla di come la pratica non sia «una pratica individuale bensì una pratica sociale, una pratica di classe»; “La teoria dello sviluppo capitalistico”, in cui si descrive la riproduzione del capitale e delle classi; “La teoria dell’imperialismo”, in cui si analizza scientificamente «la dialettica sociale» che «si manifesta nella contraddizione che vede una accelerazione dello sviluppo capitalistico nel mondo e una

prolungata putrefazione delle metropoli»; “La teoria dello Stato”, in cui si analizzano «il dispotismo del capitale e del suo Stato», formato su idee politiche espressione delle classe dominante, secondo la nota teoria marxista dell’ideologia; “La teoria del partito”, considerata, da prospettiva leninista, una vera e propria scienza.

Relativamente alla struttura interna, in rete non si trova nessuna informazione ufficiale. L’unico sito ufficiale del movimento è *Edizioni Lotta Comunista*³, casa editrice con sede a Milano, che «propone la totalità della elaborazione teorica che ha accompagnato lo sviluppo del partito leninista in Italia ma anche la riedizione dei testi base del marxismo»⁴. Il sito è particolarmente povero d’informazioni e si limita a presentare il catalogo, con solo una presentazione generale, breve ma incisiva:

Da quando Marx ed Engels traghettarono il socialismo «dall’utopia alla Scienza», il fronte teorico ha assunto un’importanza vitale nella lotta per una società senza classi. Ogni opera marxista ha visto la luce come arma rivoluzionaria, come tale è giunta sino a noi, solo come tale può essere trasmessa alle generazioni future. [...] La nostra casa editrice rappresenta una tappa del cammino imboccato nel dopoguerra da un gruppo di operai – iniziati alla lotta di classe dalla Resistenza – per uscire dall’abisso dello stalinismo lungo la strada maestra del marxismo e dell’internazionalismo⁵.

Lotta Comunista e le sue edizioni sono presentate come prosecutrici dell’opera di Lenin:

Nell’arretrata Russia zarista, Lenin aveva condotto il proletariato alla vittoria mediante un partito fondato sulla scienza marxista: trapiantare il partito-scienza in un paese altamente sviluppato fu il tentativo inedito intrapreso da quel gruppo attraverso il mensile Lotta comunista. Il catalogo delle Edizioni Lotta Comunista rispecchia tale tentativo, ne misura il successo, palesa i nuovi compiti che una nuova fase storica pone al movimento

³ www.edizionilottacomunista.com (ultima consultazione: 19/10/2015).

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem.

rivoluzionario. [...] Il lavoro da fare, anche su questo terreno, è ancora molto e necessita di nuove energie rivoluzionarie: la lettura dei nostri libri contiamo possa contribuire a suscitare⁶.

Edizioni Lotta Comunista non è la sola editrice del movimento. Ad essa si affianca *Edizioni Panta Rei*⁷, inoltre il lavoro culturale e di ricerca sui temi del capitalismo ha portato alla fondazione, a Genova, di un Istituto di Studi sul Capitalismo⁸.

In rete non si trovano, dunque, molte informazioni ufficiali sull'organizzazione, ma anche quelle non ufficiali scarseggiano. La letteratura scientifica su questo movimento, da parte sua, latita del tutto. Uniche ricostruzioni del movimento sembrano essere quelle di natura storica di Guido La Barbera.

Certo Lotta Comunista è presente con i suoi Circoli Operai in diverse città italiane ed anche in qualcuna all'estero. A Verona è presente un circolo e, secondo quanto mi dice un militante, i membri attivi sono circa una quarantina, mentre ammontano a poche centinaia i simpatizzanti e sostenitori. Esistono responsabili cittadini, «che si sono guadagnati questo ruolo per il loro impegno nel movimento» e non sono nominati dall'alto, sottolinea il testimone. Ci sono poi responsabili di zone più ampie, secondo la più classica struttura organizzativa. Quando mi presento ad un giovane attivista intento a distribuire volantini e chiedo di poter incontrare un responsabile a cui fare qualche domanda sull'organizzazione, questi mi risponde evasivo:

Presentatomi in veste di sociologo interessato a conoscere meglio la loro organizzazione, quando gli chiedo di poter venire alla loro sede per porre qualche domanda si ritrae di qualche passo e guarda altrove, rispondendo evasivo. Quando ripeto la richiesta, risponde che non è possibile approfondire molto: «siamo un'organizzazione rivoluzionaria...», mi dice, quale motivazione del loro riserbo (dalle note di campo: intervista ad un militante di Lotta Comunista).

⁶ Ibidem.

⁷ <http://www.edizionipantarei.com> (ultima consultazione: 22/11/2015).

⁸ www.isc-studyofcapitalism.org/jmla/index.php?lang=it (ultima consultazione: 22/11/2015).

La risposta potrebbe suonare strana, ma è in realtà tipica del movimento. Di questo, si sa di certo che ha la sua roccaforte a Genova:

(...) a Genova Lotta Comunista mantiene una forte presenza nel mondo del lavoro, tanto che vi si riconoscono l'ex segretario della Fiom, il console della Culmv Antonio Benvenuti e lo storico esponente della rsu Fiom della Fincantieri di Sestri Ponente Giulio Troccoli. Inoltre Lotta Comunista fa attività politica con cinque circoli operai, e la sede centrale di via De Caverio, a Cornigliano, funziona 24 ore su 24, presidiata con turni di otto ore, tutti dai volontari⁹.

A Genova, nel 2004, è stato eletto a capo della FIOM cittadina Franco Grondona¹⁰, militante di Lotta Comunista dal 1970, che resta in carica per otto anni, mentre per diciassette ha occupato la segreteria del sindacato¹¹. Sulle edizioni locali delle testate giornalistiche e sulla testata storica genovese *Il Secolo XIX*, si possono trovare alcuni articoli concernenti l'alone di mistero in cui è avvolta l'organizzazione:

La critica più frequente rivolta ai "lottisti" è quella di aver dato vita ad una setta politica, una specie di organizzazione carbonara rigidamente verticistica i cui responsabili, tuttavia, sono avvolti nel mistero. Il motivo? «Siamo un'organizzazione di militanza rivoluzionaria: perché dovremmo gridare ai quattro venti nome e cognome dei responsabili?», chiede Grondona. Altre accuse: una struttura basata sul proselitismo, soprattutto nelle fabbriche e nelle facoltà universitarie, ma di difficile accesso. A meno di superare un lungo periodo di apprendistato. Che significa consumare le suole sulle strade e nel porta a porta per vendere il quotidiano del partito. «Che c'è di strano? Così il movimento si autofinanzia, e chi vuole diventare militante deve prima dimostrare impegno nell'attività politica», dice

⁹ "Lotta Comunista, l'ultima crociata", La Repubblica, 03 maggio 2014.

ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2014/05/03/lotta-comunista-lultima-crociata-Genova07.html?ref=search (ultima consultazione: 10/10/2015)

¹⁰ "Fiom, l' ora di Grondona Lotta Comunista in sella", La Repubblica del 18 maggio 2004, ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2004/05/18/fiom-ora-di-grondona-lotta-comunista.ge_032fiom.html?ref=search (ultima consultazione: 19/10/2015).

genova.repubblica.it/cronaca/2013/01/28/news/fiom-51467228/

¹¹ "Fiom, Grondona lascia. Entra Manganaro", La Repubblica Genova, 28 gennaio 2013,

genova.repubblica.it/cronaca/2013/01/28/news/fiom-51467228/

(ultima consultazione 19/10/2015).

Grondona. In giacca e cravatta, in perfetto stile capitalista? «Macché, se uno si presentasse tatuato o con il piercing la gente scapperebbe». Insomma, il fine giustifica i mezzi. Anche se sono quelli della «borghesia e dell'ordine costituito» che si vuole abbattere. Quanto dura il tirocinio? «Anche sei anni», informa: «Ma siamo l'unico partito che tutela davvero i lavoratori. Le nostre tesi, ad esempio rispetto alle grande avanzata della Cina, si sono rivelate esatte anche se risalgono a trent'anni fa». «Noi una setta? I nostri circoli operai - conclude Grondona - sono aperti a tutti»¹².

Su La Repubblica, analogamente, si legge:

Di Lotta Comunista si sa veramente poco anche perché, spiega un suo dirigente che chiede l'anonimato «non abbiamo nessun interesse ad uscire sui giornali. Noi alle elezioni non ci presentiamo, non abbiamo bisogno di foto sui rotocalchi. Cerchiamo di parlare alla gente, vendiamo il nostro giornale porta a porta, mettiamo manifesti sui muri, diamo volantini». Come non si conosce l'organizzazione, non si conoscono neppure i leader: certo, il capo assoluto - il “piccolo Lenin” come lo aveva soprannominato la sinistra extraparlamentare genovese - era Arrigo Cervetto, morto sei anni fa. Certo uno dei leader locali era Pastorino, tornato alla ribalta proprio un mese fa, nella zuffa davanti alle Acciaierie. E uno dei leader attuali è senza dubbio Franco Grondona, segretario della Fiom. Ma gli altri? “Siamo leninisti - scherza, ma mica tanto, il dirigente - nomi non ne facciamo”. C'è un gruppo dirigente - molti genovesi, qualche milanese, un paio di torinesi, quasi tutti con antica militanza nel Pci - ma nessun leader assoluto. Almeno una decina sono i “Circoli operai”, a Genova i militanti sono alcune centinaia¹³.

¹² Il Secolo XIX del 18 settembre 2015, www.ilsecoloxix.it/p/genova/2011/09/18/AO61Jb5-genova_comunista_incontro.shtml (ultima consultazione 19/10/2015).

¹³ “Duri, puri e sempre leninisti”, La Repubblica, 20 febbraio 2001. ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2001/02/20/duri-puri-sempre-leninisti.html?ref=search (ultima consultazione: 22/11/2015).

3. Alcune note su LC

Considerata la conclamata riservatezza del movimento, si è deciso di rispettare questa discrezione e di non approfondire ulteriormente lo studio. Ad ogni modo, nel corso degli anni ho personalmente conosciuto ed a lungo discusso con alcuni militanti, sempre presenti al varco dell'Università che frequentavo a quel tempo.

Si può anzitutto dire che il movimento non manca certo di momenti di riunione rituale. Per esempio, il 7 novembre celebra l'anniversario della Rivoluzione D'Ottobre, e il primo maggio il "Primo Maggio Internazionalista", scendendo in piazza e promuovendo iniziative pubbliche soprattutto nella città in cui la sua presenza è più forte¹⁴. Non mancano nemmeno le commemorazioni dei fondatori del partito¹⁵. Altri momenti importanti per il movimento sono le riunioni di dibattito che si svolgono ai Circoli Operai cittadini. Ad alcune di queste ho avuto modo di partecipare. La sala in cui si svolgeva il dibattito era una normale sala da conferenze, abbastanza spoglia, con sedie ed una cattedra a cui sedevano i relatori. Durante l'osservazione partecipante ho potuto ascoltare delle domande, poste in modo critico, cui sono state date risposte nette o, al limite, brusche e perentorie. Sebbene il carattere del singolo individuo possa giocare un ruolo non secondario in un approccio più o meno dogmatico ad una dottrina, quelle risposte lasciavano chiaramente intuire l'esistenza di un'esegetica ufficiale del pensiero di Marx e Lenin, così come di una lettura ufficiale della situazione socio-politica contemporanea, da cui, si può ipotizzare, potrebbe non essere facile dissentire all'interno del partito. L'attribuzione di un carattere scientifico alle dottrine proposte comporta, d'altronde, l'indubitabile certezza di possedere non un'interpretazione della realtà, bensì la vera comprensione della stessa, e la giusta soluzione ai problemi attuali.

¹⁴ Il Secolo XIX, "Primo Maggio, il corteo di Lotta Comunista a Genova", 01 maggio 2015, http://www.ilsecoloxix.it/p/genova/2014/05/01/AQmFxOhC-comunista_maggio_corteo.shtml (ultima consultazione: 22/11/2015).

¹⁵ Il Secolo XIX Genova, "Lotta Comunista, la convention in ricordo di Lorenzo Parodi", 18 settembre 2011, <https://www.youtube.com/watch?v=4AVPIKqQeW0> (ultima consultazione: 22/11/2015).

CAPITOLO 14

La sacralità della natura ed il caso vegano

1. Introduzione

Nel corso della storia umana la natura è sempre stata sacralizzata in almeno alcuni dei suoi aspetti. Per esempio, Mircea Eliade descrive la dimensione sacrale che nella storia hanno assunto il cielo, il sole e la luna, le acque, le pietre, la terra e la vegetazione (Eliade, 1976), ed uno dei temi classici della storia dell'antropologia culturale è quello dell'animale o della pianta *totem*, essere sacrale appartenente ad un regno non umano ma legato a questo da una relazione mitologica di parentela; nel totemismo Durkheim vede la forma elementare della vita religiosa e la rappresentazione simbolica del legame sociali di solidarietà, mentre Levy-Strauss lo considera strumento classificatorio utilizzato dal pensiero selvaggio per introdurre ordine nella realtà (Lévi-Strauss, 1979). Ancora oggi la natura e gli animali ispirano e implicano, sotto varie forme, il sentimento religioso. Il movimento ambientalista e quello animalista ne sono degli esempi, ma anche nel mondo dell'alpinismo e dell'escursionismo si possono ritrovare “tracce di sacro”.

Nel trattare il rapporto tra sacro e natura nel mondo contemporaneo, l'attenzione dei sociologici viene solitamente catalizzata – non certo erroneamente – da fenomeni specifici come *Deep Ecology*. In questo capitolo si allarga la visuale al panorama ambientalista ed animalista nel suo insieme, procedendo ad un'ampia esplorazione della sacralità della natura, condotta trasversalmente a vari gruppi accomunati da una stessa sensibilità ecologica, sia per metterne in luce alcuni tratti sacrali, sia per contestualizzare, e prendere poi in esame, in modo più specifico, il caso del veganismo.

2. Il movimento ambientalista moderno

2.1 Storia del movimento

Sebbene l'ambientalismo assuma la forma del movimento di massa solo negli anni '60, gruppi di minore dimensione, ma già in grado di conseguire alcuni risultati rilevanti, nascono nella metà del XIX secolo. Si tratta di reazioni dei ceti colti alle problematiche dello sviluppo economico, anche influenzate da un'idea romantica di ritorno alla natura incontaminata (Diani, 2001):

(...) in Inghilterra il gruppo ambientalista più antico tra quelli ancora esistenti, la Commons, Open Spaces and Footpaths Preservation Society, fu fondato nel 1865, e nel 1890 contava più di tremila membri. Negli anni successivi organizzazioni analoghe sorsero in Germania, Francia, Stati Uniti, Olanda, Svizzera, Italia e, in generale, ovunque lo sviluppo industriale, l'introduzione di nuovi metodi in agricoltura, la crescita demografica, l'urbanizzazione e gli altri fenomeni connessi con il progresso economico e tecnologico misero in crisi, insieme agli antichi sistemi di vita, anche le tradizionali modalità del rapporto tra uomo e natura (Sinibaldi, 1992).

Il primo parco naturale della storia, Yellowstone (USA), risale già al 1872. Sempre in America nasce, in quegli stessi anni, la tuttora importante associazione *Sierra Club* (1892), mentre negli anni successivi si registrano i primi accordi riguardanti la protezione delle foche del mare di Bering, stipulati a Parigi nel 1883, ed altri accordi analoghi. Sempre nella capitale francese, nel 1923, si tiene il primo congresso internazionale sulla protezione della natura, e dopo la guerra, nel 1948, viene fondata la *Union Internationale pour la Conservation de la Nature* sotto l'egida dell'UNESCO (Sinibaldi, 1992). In Italia, prime associazioni legate all'ambientalismo sono il *Touring Club Italiano* (1894) e l'*Associazione Nazionale pro Montibus et Silvis* (1898).

Questi primi movimenti hanno carattere prevalentemente protezionistico e conservativo, volto sia alla protezione delle specie animali, sia alla tutela del patrimonio paesaggistico, storico ed architettonico. Il filone protezionista dell'ambientalismo, pur

diversificato al suo interno, è caratteristicamente antimodernista. Presenta un'idea di natura di tipo mitico ed arcadico con cui si vorrebbe ritrovare un equilibrio ideale, tuttavia impossibile per una società moderna che minaccia tanto la natura quanto il patrimonio paesaggistico e culturale legato all'identità sociale. Nello sviluppo di questo genere di ambientalismo si va affiancando, successivamente, un'anima scientifica, che guarda alla tutela dell'ecosistema e rivolge la sua critica più verso i comportamenti irrazionali ed irresponsabili dei singoli e dei collettivi, che verso la società moderna in generale (Diani, 2001).

Durante le due guerre il panorama ambientalista entra in una fase di stallo per ritornare attivo nel dopoguerra. Con il *boom* economico aumentano i problemi ambientali dovuti all'urbanizzazione ed all'industrializzazione. Si manifestano le prime catastrofi ambientali: dal naufragio della petroliera *Torrey Canyon*, del 1967 – che rappresenta il primo caso di riversamento in mare di enormi quantità di petrolio – fino alla catastrofe di Cernobyl, del 1986. La crisi petrolifera del '73 e risonanti studi scientifici rendono cosciente l'opinione pubblica del problema della scarsità delle risorse naturali e dei costi ambientali prodotti da uno sviluppo economico che inizia a mostrarsi insostenibile. Sulla diffusione della sensibilità ai problemi ambientali vale la pena aprire una parentesi. Svariate ricerche collegano la diffusione della sensibilità ambientalista moderna a quella di un orientamento valoriale post-materialista (Inglehart, 1977) in società ricche ed istruite (Inglehart, 2000, pp. 219–220); gli attivisti sembrano essere, in genere, persone di classe media e dotate di alti livelli di istruzione (Biorcio, 1992; Preisendorfer & Diekmann, 2007, p. 1283). Tuttavia, è anche vero che incidenti catastrofici ed allarmanti risuonano ampiamente nei mass media, contribuendo a portare il problema ambientale all'attenzione dell'opinione pubblica nel suo insieme. Alcuni dati della rilevazione italiana della *World Value Survey* (2005), per esempio, mostrano come la consapevolezza dei problemi ambientali sia elevata nella popolazione in genere, sebbene siano pochi gli individui affiliati ad organizzazioni ambientaliste.

Tabella 1. World Value Survey 2005 - Italia.

Tabella 2. World Value Survey 2005 - Italia.

Tabella 3. World Value Survey 2005 - Italia (N 1.012).

Tornando al movimento ambientalista moderno, la sua nascita risale agli anni sessanta e settanta. In questo periodo, non solo emerge clamorosamente la tematica ambientale, ma sulla scena pubblica si muove, inoltre, il movimento studentesco, che esprime una critica serrata contro la società dei consumi; poi, dal punto di vista scientifico, si modifica la concezione di ambiente ed ecosistema, che si allarga ad includere le aree antropizzate (Diani, 2001). Iniziano, anche, ad essere identificati coloro su cui

gravano precise responsabilità: i grandi attori economici che perseguono il profitto, indifferenti al problema delle risorse e dell'inquinamento, e gli apparati scientifico-tecnocratici che ne legittimano l'azione. Si manifestano le prime forme di mobilitazione di piazza, le raccolte firme, i referendum ed i *sit-in*. L'individuazione di un nemico comune rinsalda un'identità collettiva ed un senso di appartenenza in via di formazione, mentre la mobilitazione – anche internazionale e sincronizzata, come quella rivolta al problema del nucleare – contribuisce alla creazione di un'identità sociale del movimento ambientalista, che inizia ad essere riconosciuto dall'opinione pubblica (Biorcio, 1992).

Sono questi gli anni in cui vengono fondate due delle più note ed importanti organizzazioni del panorama ambientalista internazionale: il WWF, fondato nel 1961 ma attivo, in Italia, dal 1966, e Greenpeace, fondata in Canada nel 1971 ed attiva, in Italia, dal 1986. Le prime associazioni propriamente italiane sono, invece, Italia Nostra (1955), impegnata nella tutela del patrimonio artistico, culturale e naturale del paese contro l'urbanizzazione incontrollata, Pro Natura (1959) e la Lega italiana per la protezione degli uccelli (1966). Si tratta di associazioni tuttora attive. Negli anni settanta nasce la Lega anti-vivisezione (1977) e la Lega per l'abolizione della caccia (1978). Legambiente, ad oggi l'associazione di maggiore rilievo nazionale, viene fondata nel 1980¹. In questi anni si sviluppa anche la dimensione politica del movimento, inaugurata in Australia dal primo Partito Verde (1972), seguito dal Green Party inglese (1973), mentre il partito verde italiano si presenta alle elezioni nazionali nel 1987.

Sebbene la consapevolezza del problema si fosse oramai stabilmente diffusa nella popolazione, l'interesse verso i problemi ambientali segna il suo apice negli anni novanta, per poi stagnare ed anche decrescere (Preisendorfer & Diekmann, 2007, p. 1283). Per esempio, il WWF Italia ha visto ridursi notevolmente il supporto dei cittadini:

Nonostante i successi ottenuti in questi anni il supporto offerto dai cittadini al WWF è venuto progressivamente declinando. Dopo tre decenni di forte crescita, negli ultimi 20

¹ www.italianostra.org, www.pro-natura.it, www.lipu.it, www.legambiente.it (ultima consultazione: 26/09/2015).

anni si è verificato un progressivo calo nel supporto offerto dai cittadini. Il numero dei soci del WWF è infatti passato negli ultimi 20 anni dai 300.000 del 1991 ai 180.000 di oggi (...). In parte è certamente dovuto all'emergere di nuove emergenze globali (guerre, crisi economica, immigrazione...) che polarizzano l'attenzione dei media e dell'opinione pubblica ma soprattutto al fatto che l'ambiente è divenuto un valore quasi universalmente condiviso ma per il quale non sembra più necessario impegnarsi. Da una parte per la consapevolezza che alcuni problemi ambientali "globali" hanno dimensioni tali da non essere affrontabili dai cittadini. Dall'altra cittadini e consumatori hanno oggi un approccio molto più concreto e pragmatico ritenendo che conta più quello che ciascuno di noi può fare ogni giorno per il bene dell'ambiente (...) (Eurisko, 2014).

Dagli anni novanta l'ambientalismo va anche istituzionalizzandosi, lasciandosi alle spalle le grandi mobilitazioni collettive, come quella contro il nucleare, e rafforzando invece la sua azione sotto forma di gruppi d'interesse pubblico, che agiscono tramite i canali ufficiali dell'informazione e della politica. All'interno delle organizzazioni vanno creandosi delle figure professionali specializzate – le azioni di Greenpeace, per esempio, sono svolte principalmente da attivisti di professione – che si differenziano dalla figura del tesserato, la cui partecipazione è spesso limitata al versamento della quota e, qualche volta, assume la forma dell'impegno come volontariato.

Accanto all'istituzionalizzazione dei movimenti, cresce anche l'impegno individuale ad attuare comportamenti ecologicamente corretti, come indicato nel rapporto prima citato. Si tratta di un impegno che, talvolta, assume la forma dello stile di vita radicale ed "alternativo", ma che, più generalmente, è orientato sì alla tutela dell'ambiente, ma anche al benessere personale. Lo stesso mercato si apre agli stili di consumo eticamente responsabili, per esempio attraverso il commercio "equo-solidale". A margine di questo fenomeno di generale istituzionalizzazione del movimento ambientalista, da un lato, e della sua individualizzazione, dall'altro, rimangono vive alcune esperienze di carattere militante e radicale, portate avanti da movimenti come, per esempio, *Earth First!*, fondato nel 1979 in America e poi diffusosi nel mondo, oppure, sul versante animalista,

Animal Liberation Front, che mettono in atto azioni di sabotaggio (*ecotage*) e disobbedienza civile².

2.2 La varietà del panorama ecologico. Alcune distinzioni fondamentali

Il movimento ambientalista è molto variegato al suo interno e talvolta anche in disaccordo. Fondamentali differenze tra le varie correnti si trovano a livello filosofico.

Tabella 4. Alcune dimensioni lungo cui si articola il movimento ambientalista (Diani, 2001).

Dimensione	Vs.	
	Scientifica	Etico-filosofica
Legittimazione		
Obiettivi	Protezionisti e conservativi (tutela paesaggistica, naturale e delle specie animali)	Politico-sociali (trasformare le strutture sociali responsabili del degrado ambientale)
Attori chiamati all'azione	Collettivi ed istituzionali	Individuali
Strategia d'azione	Conflittuale	Cooperativa
Livello dei problemi e dell'azione	Globale	Locale

Anzitutto bisogna distinguere tra posizioni antropocentriche e posizioni non antropocentriche. Mentre le prime considerano il valore della natura in funzione dell'uomo, le seconde lo considerano intrinseco alla natura stessa. Treccani definisce “antropocentrismo” come «il termine [che, ndr] denomina concezioni filosofiche e teologiche che si fondano su una preminente considerazione dell'uomo, cui viene riferita ogni prospettiva teoretica o pratica»³. Si tratta di un'impostazione filosofica che gode di una lunga tradizione nella storia della cultura occidentale. Già Aristotele considerava la natura suddivisa in una gerarchia naturale che partiva dalle specie inferiori, come le piante, per risalire fino agli animali ed infine all'uomo. Nella sua visione la specie naturalmente superiore aveva il diritto di dominare quella inferiore. Tommaso d'Aquino riteneva che gli esseri incapaci di dirigere il loro stesso comportamento, gli animali, fossero di diritto degli strumenti nelle mani di chi ne aveva la capacità, gli uomini. Analogamente, Immanuel Kant riteneva il valore morale connesso alla volontà ed

² www.earthfirst.org, www.earthfirstjournal.org (ultima consultazione: 27/09/2015).

³ www.treccani.it/enciclopedia/antropocentrismo (ultima consultazione: 03/10/2015).

all'autonomia, e di conseguenza lo negava agli animali, incapaci di orientarsi secondo volontà ma solamente sulla spinta dell'istinto. Cartesio, da parte sua, considerava l'animale come un meccanismo biologico privo di coscienza (S. D. Wilson, 2010). Dal punto di vista animalista, "antropocentrica" è quella visione che considera l'animale come uno strumento che l'uomo avrebbe diritto di utilizzare a suo piacimento. Al contrario, l'anti-anthropocentrismo va nella direzione di riconoscere anche agli animali uno status morale. Nei termini kantiani, si tratta di considerare l'animale non solo come mezzo, ma anche come fine. "Specismo", coerentemente, indica una «discriminazione in base alla specie di appartenenza (così come il razzismo è la discriminazione in base alla razza di appartenenza e il sessismo quella in base al sesso)» (Castignone, 1993; Singer, 2010). Da questo punto di vista, «affermare che solo gli esseri umani sono degni di considerazione morale in quanto esseri umani, è la stessa cosa che affermare che i bianchi sono superiori ai neri in quanto bianchi, o gli uomini superiori alle donne in quanto uomini» (Castignone, 1993). Lo specismo è, quindi, una conseguenza morale dell'antropocentrismo, che dal canto suo è concetto più ampio, che definisce una visione del mondo nel suo complesso. Contro tale visione si può affermare la centralità del vivente tutto e non solo umano, posizione che va sotto il nome di "biocentrismo", oppure quella del sistema ecologico tutto, vivente e non, secondo la posizione definibile come "eocentrica" e riferibile, in particolare, alla visione del già citato movimento della *Deep Ecology*. La posizione biocentrica può essere ulteriormente distinta in individualistica, quando ha per oggetto il singolo individuo vivente, ed olistica, quando ha per oggetto il sistema nel suo complesso ed attribuisce, dunque, priorità logica e morale alle specie rispetto al singolo individuo. Tra le diverse posizioni biocentriche individualiste si possono poi individuare delle differenze che si riferiscono ai criteri d'inclusione morale, per esempio semplice appartenenza al regno naturale, "senzienza", somiglianza all'uomo eccetera.

Figura 1. Una classificazione delle filosofie ambientaliste. Le “etichette” concettuali possono variare⁴.

Classificazione delle idee filosofiche ambientali in ordine di antropocentrismo decrescente dall'alto al basso								
	1° livello	2° livello	3° livello		Principio	Teorico di spicco	Rapporto nei confronti della natura	
↑ antropocentrismo decrescente dall'alto al basso ↓	Antropocentriche – Valore strumentale di ogni vivente e valore intrinseco della sola specie umana	Forti	Della frontiera (o del cow-boy)		Nessuna regola		Comportamento umano privo di vincoli	
		Non rivolte alla natura	Scialuppa di salvataggio		Ognuno per sé	Hardin	La crisi ecologica deriva da problemi nei rapporti uomo con uomo	
			Navetta spaziale		Uguaglianza tra i popoli			
			Ecologia sociale		Parità sociale	Bookchin		
		Deboli (sostenibilità)	Conservazione (saggia amministrazione)	Etica teologica o del dono divino ed etica laica	Responsabilità per la natura	Pinchot	Tutela della natura affinché l'uomo possa godere dei suoi beni materiali	
			Protezione		Valore trasformativo		Tutela della natura affinché l'uomo possa godere anche dei suoi beni ideali	
	Antropocentrico-critiche (Ecocentrismo)			Ecosofie, Ecologia profonda		Egalitarismo biosferico	Naess	Autorealizzazione di tutti gli esseri, umani e non umani
	Biocentriche o Anti-anthropocentriche – Valore intrinseco della natura	Individua- listiche	Liberazione animale		Utilitarismo	Singer	Tutela dei singoli esseri viventi	
			Diritti animali		Valore inerente	Regan		
			Principio di vita		Sacralità della vita	Goodpaster		
Rispetto per la natura			Rispetto	Taylor				
Olistiche		Etica del valore		Valore sistemico	Rolston III	Tutela degli insiemi: specie, comunità, ecosistemi		
		Etica della terra		Olismo per davvero	Leopold - Callicott			

Le conseguenze etiche di queste posizioni sono differenti. Per esempio, a seconda delle prospettive, ambientalista ed animalista può anche essere un cacciatore, se svolge la sua azione di caccia prestando attenzione a non alterare l'equilibrio delle specie. Ma un vegano, che ha a cuore la vita del singolo animale, non potrebbe mai considerare la caccia una scelta moralmente praticabile. Alcuni animalisti hanno a cuore la vita del singolo ma possono mangiare molluschi qualora ritengano che la caratteristica da prendere in considerazione nella scelta etica sia la capacità di provare dolore o “senzienza”, ma non lo faranno se ritengono che la vita animale vada rispettata *tout court*, oppure ritengano, fondatamente o meno, che il mollusco possa provare dolore cosciente. Il WWF può avere a cuore l'equilibrio naturale anche per il valore che esso rappresenta per l'uomo, mentre chi ritiene la natura dotata di un valore intrinseco può giungere, persino, a promuovere la scelta dell'estinzione umana volontaria per porre fine all'impatto antiecologico dell'attività dell'uomo.

⁴ Tabella tratta da Pagano, 2004, p. 76.

3. Aspetti sacrali dell'ambientalismo

Nemmeno gli ambientalisti più determinati si descriverebbero come un gruppo religioso. Tuttavia, si può ipotizzare che l'ecologismo, o almeno parte di esso, abbia il carattere di una "quasi-religione", in altre parole di un'ideologia che per le sue caratteristiche combacia in parte con una definizione di religione, sebbene manchi sia di un riferimento soprannaturale sia di un auto-riconoscimento e di un riconoscimento sociale come tale. Almeno parte degli ecologisti potrebbero rappresentare una sorta di "chiesa" la cui coesione è cementata dal comune riferimento al valore sacro della natura e che, nella missione intramondana di preservarla, trovano una fonte di senso esistenziale. Si cerca di individuare, di seguito, alcuni aspetti del pensiero ecologista che presentano delle significative analogie con alcune categorie del fenomeno religioso.

3.1 Le radici religiose del problema ambientale

Le cause che hanno portato a quell'incessante sfruttamento ambientale che si trova all'origine del disastro ecologico, sono state identificate, da più parti, come connesse alla cultura religiosa occidentale. A "dar fuoco alle polveri", da questo punto di vista, si trova una *lecture* del 1966 di Lynn Townsend White Jr., poi comparsa su *Science* in un articolo intitolato *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis* (White, 1967). Si tratta di un contributo molto dibattuto e criticato (Kearns, 2007, p. 468), in cui l'autore sostiene l'ipotesi secondo cui le radici della moderna scienza e tecnologia, che avrebbero portato all'attuale disastro ambientale, andrebbero rintracciate nell'influenza della religione cristiana sulla mentalità occidentale:

(...) modern science is an extrapolation of natural theology and, second, (...) modern technology is at least partly to be explained as an Occidental, voluntarist realization of the Christian dogma of man's transcendence of, and rightful mastery over, nature. [...] The whole concept of the sacred grove is alien to Christianity and to the ethos of the West. For nearly 2 millennia Christian missionaries have been chopping down sacred groves, which are idolatrous because they assume spirit in nature (White, 1967, p. 1206).

Il problema, insomma, sorgerebbe già il quinto giorno della creazione, secondo la prima delle due narrazioni cristiane della *Genesis*:

26. E Dio disse: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra».

27. Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò.

28. Dio li benedisse e disse loro: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente, che striscia sulla terra»⁵.

Se il problema ambientale sorge da una visione del mondo religiosamente fondata, allora la via d'uscita dal problema non può essere rappresentata da una maggiore o migliore implementazione della scienza e della tecnologia a disposizione, ma da un cambiamento radicale della concezione del rapporto tra uomo ed ambiente, ossia in un mutamento di paradigma religioso:

What we do about ecology depend on our ideas of the man-nature relationship. More science and more technology are not going to get us out of the present ecologic crisis until we find a new religion, or rethink our old one (White, 1967, p. 1206).

Dopo White, altri hanno osservato che non solo il cristianesimo può avere influenzato la visione del mondo occidentale attraverso una concezione gerarchica del rapporto tra uomo e natura, ma anche il pensiero greco classico potrebbe aver influito. Aristotele considerava piante ed animali come esistenti in funzione dell'uomo, gli Stoici sentivano di non dovere rispetto agli animali in quanto esseri non razionali, per gli Gnostici ed i Manichei la natura era il regno del male da cui fuggire e Platone, nel suo sistema

⁵ www.vatican.va/archive/bible/genesis/documents/bible_genesis_it.html (ultima consultazione: 26/09/2015).

dualistico, dava maggiore importanza alla ragione, allo spirito ed all'uomo rispetto alle emozioni, la materia, le donne e gli animali (Kearns, 2007, pp. 468–469).

L'esito della dissacrazione della natura messo in luce da queste prospettive rimandano a quello che Weber collega al processo di razionalizzazione, indicandolo con la celebre formula del “disincanto del mondo”:

La crescente intellettualizzazione e razionalizzazione non comportano una conoscenza generale delle condizioni di vita in cui ci si trova. [...] Significa piuttosto che non sono in gioco misteriosi poteri incalcolabili, ma l'uomo potrebbe – in linea di principio – dominare tutte le cose mediante il calcolo. Ma questo implica il disincanto del mondo. L'uomo non deve più, come il selvaggio, per il quale esistevano tali poteri, ricorrere a mezzi magici per dominare o per ingraziarsi gli spiriti. Ma può sfruttare il calcolo e le risorse tecniche. Questo è il senso dell'intellettualizzazione come tale (Weber, 1997, p. 87).

I movimenti ambientalisti, da parte loro, chiamano le religioni storiche a dare un loro contributo, mentre il mondo accademico e teologico approfondisce i nessi tra visione del mondo religiosamente fondata e temi ambientali. Rispetto al primo punto, si può citare il *Network on Conservation and Religion*, costituito nel 1986 dal WWF sotto ispirazione dell'allora suo presidente e tra i padri fondatori, il principe Filippo d'Edimburgo, consorte della regina Elisabetta II. Il *network*, che comprendeva esponenti dell'ambientalismo e delle cinque religioni mondiali, si riunì presso Assisi – luogo altamente simbolico in quanto paese natale di San Francesco, che nel 1979 viene nominato santo protettore degli ambientalisti – proponendosi di unire le considerevoli forze delle religioni per prendere a cuore il problema ambientale e, sulla base della constatazione che non sempre la religione ha contribuito positivamente alla conservazione dell'ambiente naturale, di riflettere su visioni del mondo alternative a quella antropocentrica. Dal 1995 il *network* è stato assorbito nell'*Alliance of Religion and Conservation* (ARC)⁶, sempre fondata da Filippo d'Edimburgo, con cui il WWF tutt'ora collabora. Uno dei progetti condotti dal WWF in collaborazione con l'Alleanza è, per esempio, il

⁶ www.arcworld.org (ultima consultazione: 26/09/2015).

WWF's *Sacred Earth program*, che, a partire dalla constatazione che numerosi luoghi naturali sono considerati dei santuari sacri da parte di molte comunità religiose, lavora con i *leader* e le comunità di fede per articolare dei progetti condivisi volti alla tutela dell'ambiente:

Many of the most important conservation places in the world are sacred. Sites like the Amazon, South Dakota's Black Hills, and the Mekong River are deeply rooted in local spiritual and cultural traditions. These places also face overwhelming threats, including deforestation, pollution, unsustainable extraction, melting glaciers and rising sea levels. Such threats not only endanger the integrity of ecosystems but also leave the people who live there impoverished and vulnerable.

Over 80 percent of people in the world follow a specific faith; there are at least 2 billion Christians, 1.34 billion Muslims, 950 million Hindus, and 200 million Buddhists worldwide. WWF's Sacred Earth program works with religious *leaders* and faith communities who best articulate ethical and spiritual ideals around the sacred value of Earth and its diversity, and are committed to protecting it⁷.

Riguardo al lavoro accademico, dalla seconda metà degli anni '90 l'Università di Yale approfondisce il nesso tra pensiero ecologico e religioso tramite l'organizzazione denominata *The Forum on Religion and Ecology*⁸. I direttori, John Grim e Mary Evelyn Tucker, spiegano: «Our concern (...) is to identify and encourage the ways in which the religions of the world respond to this crisis that clearly has moral and spiritual dimensions» (Grim & Tucker, 2009, p. 1). Infine, da una prospettiva strettamente

⁷ www.worldwildlife.org/initiatives/sacred-earth-faiths-for-conservation (ultima consultazione: 26/09/2015).

⁸ Il sito dell'organizzazione si trova alla pagina www.fore.yale.edu. A partire dagli anni novanta sono inoltre state fondate diverse riviste accademiche che trattano il rapporto tra religione ed ecologia, come per esempio la rivista *Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology* e il *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, precedentemente *Ecotheology*:
www.brill.com/worldviews-global-religions-culture-and-ecology;
www.equinoxpub.com/journals/index.php/JSRNC;
www.religionandnature.com/journal (Ultima consultazione: 26/09/2015).

teologica, si assiste ad un interessamento a quel pressante problema che è la conservazione dell'ambiente. Papa Francesco, per esempio, il 24 maggio 2015 ha pubblicato l'enciclica *Laudato Si, sulla cura della casa comune*, che si richiama, fin dal titolo, al santo "ambientalista" più noto della Chiesa Cattolica, il già citato San Francesco d'Assisi. In una parte di quest'enciclica, il Papa sembra proprio rispondere alle critiche mosse, tra gli altri, da Lynn White:

67. Noi non siamo Dio. La terra ci precede e ci è stata data. Ciò consente di rispondere a un'accusa lanciata contro il pensiero ebraico-cristiano: è stato detto che, a partire dal racconto della Genesi che invita a soggiogare la terra (cfr *Gen* 1,28), verrebbe favorito lo sfruttamento selvaggio della natura presentando un'immagine dell'essere umano come dominatore e distruttore. Questa non è una corretta interpretazione della Bibbia come la intende la Chiesa. Anche se è vero che qualche volta i cristiani hanno interpretato le Scritture in modo non corretto, oggi dobbiamo rifiutare con forza che dal fatto di essere creati a immagine di Dio e dal mandato di soggiogare la terra si possa dedurre un dominio assoluto sulle altre creature. È importante leggere i testi biblici nel loro contesto, con una giusta ermeneutica, e ricordare che essi ci invitano a «coltivare e custodire» il giardino del mondo (cfr *Gen* 2,15). [...] Ciò implica una relazione di reciprocità responsabile tra essere umano e natura. Ogni comunità può prendere dalla bontà della terra ciò di cui ha bisogno per la propria sopravvivenza, ma ha anche il dovere di tutelarla e garantire la continuità della sua fertilità per le generazioni future. In definitiva, «del Signore è la terra» (*Sal* 24,1), a Lui appartiene «la terra e quanto essa contiene» (*Dt* 10,14). Perciò Dio nega ogni pretesa di proprietà assoluta: «Le terre non si potranno vendere per sempre, perché la terra è mia e voi siete presso di me come forestieri e ospiti» (*Lv* 25,23).

68. Questa responsabilità di fronte ad una terra che è di Dio, implica che l'essere umano, dotato di intelligenza, rispetti le leggi della natura e i delicati equilibri tra gli esseri di questo mondo [...]. Così ci rendiamo conto che la Bibbia non dà adito ad un antropocentrismo dispotico che non si interessi delle altre creature⁹.

⁹ "Laudato Si, sulla cura della casa comune", enciclica del 24 maggio 2015,

3.2 Sacralità della natura

Da prospettiva ecologica, sia essa radicale o meno, l'uomo non è il padrone dell'universo ma solo una delle sue componenti. La visione della realtà di tipo ecologico presenta il carattere olistico delle visioni del mondo di matrice orientale: ogni forma di esistenza si trova in relazione reciproca. Esiste dunque un ordine naturale delle cose che si presenta come superiore all'uomo e s'impone su di lui limitandone le pretese di libertà. Tale ordine è una struttura che si regge chiaramente su di un equilibrio regolato da leggi ben precise, che l'uomo può rispettare, vivendo in armonia con il cosmo, o violare, subendone le conseguenze. La superiorità della natura rispetto all'uomo, la sua organizzazione in conformità a leggi inviolabili, a meno di non volerne subire tremende conseguenze, rende il concetto di natura analogo a quello di Dio, chiaramente nei limiti di una visione panteistica della realtà, ma anche di una visione olistico-naturalista, svuotata di ogni carattere soprannaturale.

Figura 2. Una rappresentazione efficace ed abbastanza diffusa della differenza tra paradigma antropocentrico, identificato *tout court* come anti-ecologico, e non antropocentrico/ecologico.

Questa visione trova espressione nel movimento dell'ecologia profonda, filosofia guida di movimenti ambientalisti come *EarthFirst!* e *Greenpeace* (Session, 1987, p. 116), tra cui compare anche la formulazione della *Deep Ecology* di Arne Naess. Secondo

w2.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (ultima consultazione: 26/09/2015).

l'ecologia profonda, la natura è un sistema unitario e complesso. Secondo Naess, tale verità può essere appresa mediante una sorta d'illuminazione che permette di accedere alla consapevolezza dell'ordine ecologico del mondo e ad un sé rinnovato che si estende ad abbracciare l'intero cosmo. Il canale attraverso cui corre questa rinnovata consapevolezza passa attraverso l'identificazione empatica con il regno naturale circostante (Naess, 1987):

This method of self-realization is identification: by recognizing the intrinsic worth of other living beings, one recognizes the solidarity of all life forms. Naess, upon watching a flea immolate itself in an acid bath under a microscope, empathized with the suffering flea, identified with it, and thereby felt deeply connected with the entire lifeworld (Naess, 1987, p. 36). Once ontological boundaries between living beings are recognized as illusory, one realizes that biospherical interests are one's own. Devall and Sessions assert that "if we harm the rest of Nature then we are harming our-selves. There are no boundaries and everything is interrelated" (Nelson, 2008, p. 207).

Gli esseri che compongono la natura non si differenziano tra loro né ontologicamente né moralmente (Barnhill, 2012; Nelson, 2008). Si tratta, secondo Naess, di principi autoevidenti: «the equal right to live and blossom is an intuitively clear and obvious value axiom» (Naess, cit. in Nelson, 2008, p. 207). Il problema dell'antropocentrismo, provocatoriamente criticato da White sul finire degli anni sessanta, trova, in queste filosofie, una risposta. La "profondità" dell'ecologia profonda si trova, infatti, nell'intenzione di modificare i profondi principi metafisico-religiosi identificati come la prima causa del disastro ambientale. L'egalitarismo biocentrico di Naess conduce a comportamenti rispettosi della dignità del vivente nel suo insieme, includendo in esso anche ciò che il pensiero occidentale considera "non-vivente" (Naess, 2005). Si tratta, da un certo punto di vista, di una sorta di mistica panteista, per questo non è un caso che *Deep Ecology* rappresenti, tra le visioni ambientaliste, quella che gli studiosi riconducono più frequentemente ad un ambito religioso o quasi-religioso:

La sacralizzazione della natura si differenzia dalle consuete esperienze ecologiche perché si realizza come rottura con il progetto della modernità, edificato sul disincanto della natura e su di un radicale antropocentrismo. (...) intende ritrovare antichi legami di unione con la natura e vivere in armonia con l'universo e le sue creature. Si ritrovano tracce di questo sacro postsecolare nella visione dell'unicità della vita sulla Terra, nelle pratiche non violente, nel riconoscimento dei diritti di tutti gli esseri viventi. [...]. [per Arne Naess, ndr] la natura è manifestazione di una energia cosmica in continuo divenire che anima anche l'uomo. Quando il concetto dello spirito umano è inteso in questo senso, come il modo di coscienza in cui l'individuo si sente connesso al cosmo nella sua totalità, diventa chiaro che la consapevolezza ecologica è veramente spirituale. Dagli anni Novanta, la *deep ecology* ha fatto un passo in avanti incontrando la psicologia transpersonale e divenendo ecologia transpersonale. Attraverso il rapporto con la natura si attua l'identificazione ultima con il Sé universale. Le nozioni centrali di questa rappresentazione del mondo sono le seguenti: unità del mondo vivente e parentela tra tutte le specie; unità della biosfera e interdipendenza degli elementi che la costituiscono; importanza della diversità nel mondo vivente tra le diverse specie e tra gli individui in ogni specie. Ogni *new ager* si sente investito della responsabilità di preservare questo equilibrio e di fare crescere questa coscienza della natura (Berzano, 2009).

Tuttavia, questi principi non si ritrovano solo alla base delle posizioni più radicali, ma sono piuttosto diffusi in tutto il panorama ambientalista. Per esempio il WWF scrive: «Tra il mondo degli esseri umani e quello degli animali c'è poca differenza. In fondo viviamo tutti sullo stesso pianeta. E quindi "siamo tutti collegati": è su questo principio che il WWF fonda da oltre 50 anni la sua attività»¹⁰.

La natura possiede una struttura armoniosa nella sua complessità. In un *reportage* sull'Amazzonia presente sul sito web del WWF Italia, si può leggere:

Abbiamo veramente la sensazione di essere davanti ad un organismo sacro, fonte di vita per tutto l'ecosistema. Ripenso a tutto quello che ho imparato nelle foreste africane. Quello che a noi sembra un insieme di alberi e di altre piante, distinte e separate, in realtà

¹⁰ www.wwf.it/noi_facciamo (ultima consultazione: 26/09/2015).

è un vero e proprio “meta organismo” che vive e pulsa come una solo spirito. Tutto il sottile strato di terra le radici di tutte le piante sono collegate, si abbracciano e si fondono, scambiandosi informazioni, sostanze nutrienti ma anche informazioni essenziali per il loro sviluppo. Il benessere di un organismo è il benessere della foresta e la legge dominante è quella della cooperazione. Quanto avrebbe l’umanità da imparare dalle foreste tropicali!¹¹.

Dagli assunti ontologici della natura come sistema olistico retto da leggi che ne permettono l’equilibrio, e da quelli antropologici secondo cui l’uomo è una parte del tutto e non il suo vertice, deriva la conseguenza morale secondo cui si deve perseguire l’armonizzazione tra uomo e ambiente. Il WWF dichiara, per esempio, di lavorare «per portare avanti quei processi di cambiamento che permetteranno a noi e ai nostri figli di vivere in armonia con la natura»¹².

La natura, intesa come biosfera, è l’elemento fondamentale da cui dipendono le forme di vita, e la sua distruzione si riflette, per relazione necessaria, nella distruzione della vita stessa, anche umana. In altri termini, al valore della vita e dell’ambiente si può facilmente riconoscere una priorità logica sugli altri valori, sia da un punto di vista antropocentrico che non-antropocentrico, dal momento che nessun valore è possibile se non a partire dalla vita, che si manifesta solo in un ambiente in cui essa può svilupparsi:

Quali sono quei valori assoluti da tutelare e difendere riconosciuti come tali se non la vita e l’habitat?! (dalle note di campo: commento di un’ambientalista, vegano, alla possibilità che si possa affrontare il tema della vita e dell’ambiente da un punto di vista relativista).

L’umanità deriva e dipende dalla natura, ne fa parte, è costituita dagli stessi elementi fondamentali che compongono l’intero Universo, la Terra e la vita, e non può vivere al di fuori di essa (WWF)¹³.

¹¹ www.wwf.it/foresta_amazzonica_missione_wwf_deforestazione.cfm (ultima consultazione: 27/09/2015).

¹² www.wwf.it/chi_siamo (ultima consultazione: 27/09/2015).

¹³ www.wwf.it/capitalenaturale.cfm (ultima consultazione: 29/09/2015)

Il brano sopra citato del WWF, prosegue citando la Strategia Nazionale per la Biodiversità predisposta dal Ministero dell'Ambiente, della Tutela del Territorio e del Mare:

(...) per ottemperare alle indicazioni della Convenzione delle Nazioni Unite sulla Diversità Biologica e approvata nel 2010, indica la propria "visione" in questa frase: "La biodiversità e i servizi ecosistemici, nostro capitale naturale, sono conservati, valutati e, per quanto possibile, ripristinati, per il loro valore intrinseco e perché possano continuare a sostenere in modo durevole la prosperità economica e il benessere umano nonostante i profondi cambiamenti in atto a livello globale e locale.

Le citazioni qui sopra rappresentano due visioni diverse: la prima, espressa da un vegano, che in linea di principio condanna l'uso di animali a fini alimentari, in ottemperanza ad una visione non antropocentrica del valore della vita; la seconda è una visione, in parte, antropocentrica, in quanto considera la natura dotata di valore, anche, in riferimento alla "prosperità economica e il benessere umano". Ciò nonostante, la vita e l'ambiente sono fondamentali per entrambe le visioni. Da un punto di vista antropocentrico, la natura può avere la sacralità che le deriva dall'essere una condizione indispensabile alla vita umana, mentre da un punto di vista non-antropocentrico essa è sacra in sé, indipendentemente dalla considerazione dei vantaggi che essa può avere per l'uomo. La sacralità dalla natura appare in modo lampante nei casi, estremi, in cui si considera sacrificabile la vita umana stessa, in un'ecatombe volontaria per il bene della terra. Questa è la posizione del Movimento per l'Estinzione Umana Volontaria (VHEMT):

È un movimento portato avanti da gente che ha a cuore la vita sul pianeta Terra. Non siamo un gruppo di disadattati maltusiani misantropi e asociali (...). L'estinzione umana volontaria è piuttosto l'alternativa umanitaria ai disastri che colpiscono la gente. Non insistiamo sul modo in cui la specie umana si è dimostrata un parassita avido ed amorale su un pianeta che era in buona salute. Una negatività di quel genere non offre soluzioni per gli orrori inesorabili che l'attività umana sta provocando. Piuttosto, il

Movimento propone un'alternativa incoraggiante alla distruzione impietosa e completa dell'ecologia della Terra. Come fanno bene i Volontari del VHEMT, la speranza che si presenta come alternativa all'estinzione di milioni di specie vegetali ed animali è l'estinzione volontaria di una sola specie: l'*Homo sapiens* ...la nostra estinzione¹⁴.

Se oggi siamo, in genere, lontani dall'avere animali *totem*, tuttavia abbiamo senz'altro classificato diverse specie animali, le "specie protette", in categorie separate dalle altre dal divieto di uccisione, così come abbiamo separato intere aree naturali dalle altre, denominandole "riserve naturali" e proteggendole tramite speciali tutele. Certo, queste separazioni non rimandano a tabù religiosi in senso stretto, perché non si ritiene che la loro violazione possa determinare una qualche forma di sanzione per vie soprannaturali; si ritiene, piuttosto, che esse siano da proteggere dal potenziale distruttivo dell'azione umana, che provocherebbe certamente una ritorsione contro di lui, ma per opera della natura stessa, da cui egli dipende, e per vie rigorosamente empiriche, piuttosto che mistiche. Tuttavia, la natura, così protetta per il suo valore, assume una forma strutturalmente identica a quella che caratterizza un oggetto sacro, separato e protetto per il suo valore fondamentale. Così, sia pure al netto di qualunque riferimento a potenze soprannaturali, il *frame* religioso può apparire come appropriato a descrivere la considerazione che si vuole tributare alla natura, come testimonia, per esempio, la campagna "Save the Arctic" di Greenpeace (fig. 3).

Figura 3. Immagine della campagna Save the Arctic sulla pagina Facebook di Greenpeace.

¹⁴ www.vhemt.org/iaboutvhemt.htm (ultima consultazione: 29/09/2015).

Come c'è separazione, così c'è, anche, la possibilità della profanazione. Quanto accade sulle montagne è un buon campo d'osservazione su questi fenomeni, essendo, queste, uno dei simboli più puri della natura – e forse non è un caso che lo stesso Arne Naess sia un alpinista – nonché veri e propri luoghi sacri per molte culture, anche a causa della loro inaccessibilità fisica che stabilisce uno stato di naturale separazione con l'ambiente circostante e l'uomo. Tale separazione resiste a lungo nella storia umana, perlomeno fino allo sviluppo delle moderne tecniche alpinistiche e degli impianti di risalita. Recentemente è divampata una polemica intorno ad un *reality show* girato da RAI2 sul Monte Bianco e chiamato, appunto, “Monte Bianco”. *Mountain Wilderness*¹⁵, associazione impegnata nella preservazione della purezza dell'ambiente montano, già in riferimento all'imponente funivia che conduce sulla sua cima si era espressa parlando di «oltraggio imposto al Monte Bianco»¹⁶; contro l'idea del *reality show*, definito una «sconsiderata mercificazione spettacolare dell'alta montagna», essa «invita i responsabili della RAI a recedere da una simile, squallida e diseducativa profanazione». Carlo Alberto Pinelli¹⁷, regista, ambientalista ed alpinista tra i fondatori di *Mountain*

¹⁵ www.mountainwilderness.it/ (ultima consultazione: 28/09/2015).

¹⁶ www.mountlive.com/mountain-wilderness-croci-sulle-montagne-la-politica-non-interviene/ (ultima consultazione: 07/08/2015).

¹⁷ www.carloalbertopinelli.it/ (ultima consultazione: 28/09/2015).

Wilderness International, su un forum del settore interviene cercando di chiarire il senso di quella dichiarazione:

Nessuno di noi pensa che la montagna sia “sacra” di per se stessa; però crediamo che sia doveroso rispettare i sentimenti di chi, sulla montagna incontaminata, ha fatto e fa un importante investimento affettivo e morale. Anche se costoro fossero una minoranza. È curioso come molte guide professioniste abbiano perduto la consapevolezza della posta in gioco. Un tempo qualcuno aveva parlato, a tale proposito, della “sindrome del sagrestano”. Di questo passo (...) perché non suggerire a RAI2 di ambientare il prossimo “reality” nella basilica di San Francesco d’Assisi, o addirittura in San Pietro, a Roma?¹⁸

Sia pure, forse, non considerata sacra in sé, la montagna è comunque intesa come una cattedrale della natura. Difficile, altrimenti, spiegare come possa essere ritenuto calzante il paragone con gli edifici di culto, luoghi sacri per antonomasia. Tuttavia, il panorama ambientalista offre una grande varietà di posizioni, come si è detto. In ambito alpinista, queste vanno da quelle più radicali ed aristocratiche a quelle più liberali. I primi sono i “puristi” della montagna, che aborriscono, in linea di massima, ogni contaminazione da parte di ciò che è artificiale, lungo un filone che si esprime tanto in una sorta di aristocrazia alpinistica, quanto nel purismo dello stile d’arrampicata. Quest’ultimo ha visto, tra i suoi ultimi grandi esponenti, Reinhold Messner, che ha voluto cimentarsi “corpo a corpo” con le montagne, cercando la “massima esposizione” senza alcuna protezione e supporto tecnologico, cosa che lo porterà ad essere il primo uomo a scalare l’Everest senza ossigeno, nel 1978¹⁹. Quelle più tolleranti e democratiche riconoscono che “la montagna è di tutti”, sia pure con il dovuto rispetto, e apostrofano i puristi come “santi inquisitori”, crociati, aristocratici intellettuali, vanagloriosi e snob:

¹⁸ www.banff.it/ci-mancava-il-reality/ (ultima consultazione: 28/09/2015).

¹⁹ “Reinhold Messner: il mio alpinismo anarchico”, <https://www.youtube.com/watch?v=e-fLTnzwAc0> (ultima consultazione: 28/09/2015).

Esiste una élite auto-proclamata di tenutari del diritto di apprezzare la montagna (interventisti e firmatari di tutte queste ridicole petizioni). Sarebbe ora che questi personaggi si rendessero conto che non sono nessuno e che la loro vanagloria è ridicola. La montagna è di tutti, non ci sono persone ‘di bocca buona’ e altre che sulla montagna ‘hanno fatto investimenti affettivi e morali’²⁰.

Il Club Alpino Italiano, che è comunque pure critico, si esprime invece in questo modo:

Il Club alpino italiano per tradizione non è favorevole alle crociate, siamo abituati a non avere pregiudizi e a giudicare nel merito. Vale a dire oltre al cosa si fa guardiamo al come lo si fa. Le montagne sono di tutti, di conseguenza un reality televisivo girato sulle vette non è di per sé un fatto da condannare. Bisogna vedere se le Terre alte verranno raccontate in maniera corretta oppure no²¹.

L’atteggiamento di “religioso rispetto” verso l’ambiente non sembra dunque generalizzabile all’intero panorama ambientalista, almeno non nello stesso grado, ma non è neppure assente, ed anche chi esprime un atteggiamento più liberale ed una contrarietà verso i “dogmi” dell’alpinismo non sempre, in fondo, è davvero così disponibile a lasciare che ogni angolo incontaminato della montagna sia colonizzato dalla tecnologia e dal caos. Per esempio, scorrendo con un alpinista sull’importanza del silenzio in montagna, egli critica apertamente il mio snobismo quando provo ad avanzare – come stimolo per sollecitare una sua reazione – la visione secondo cui le funivie porterebbero sui monti molte persone diseducate al valore del silenzio. Questo non significava affatto, tuttavia, che egli fosse disponibile ad accettare l’invasione di schiere di cittadini chiassosi trasportati in massa dagli impianti di risalita, al contrario: la sua esperienza della montagna richiede il silenzio. Se acconsente, democraticamente, l’accesso ai

²⁰ www.banff.it/ci-mancava-il-reality/ (ultima consultazione: 28/09/2015)..

²¹ “Il Reality Monte Bianco: Monitoraggio sì, crociate no”, www.loscarpone.cai.it (ultima consultazione: 28/09/2015).

monti, è solo perché lui è un alpinista esperto che si tiene ben alla larga dai luoghi frequentati dai turisti:

(...) io non tollero nemmeno il rumore delle funivie.

D'altra parte in montagna il silenzio davvero non manca, quindi se qualcuno vuole fare chiasso nel piazzale di una funivia per me non ci sono problemi, ha diritto di vivere la montagna a modo suo. A me basta fare 10 minuti a piedi per non sentire più nessuno.

Forse, dunque, il "recinto sacro" che circonda la montagna non manca né nella visione dei più radicali, né dei più liberali, ma semplicemente si allarga o si restringe.

Per tornare nuovamente, dopo questo breve *excursus* nel mondo dell'alpinismo, alle cause ed alle conseguenze del problema ambientale, va sottolineato che esse si trovano al confine tra il pensiero scientifico e quello religioso, dal momento che hanno per oggetto fenomeni che sono empiricamente accertabili e realmente pericolosi, ma il cui oggetto ultimo è l'uomo e la sua sopravvivenza. Inoltre, come si è detto, il problema non è senza relazione con l'idea che l'uomo ha di sé in rapporto alla natura. La stessa categoria chiave del problema ambientale, ossia l'inquinamento, inoltre, è inscindibilmente fusa con una categoria che rinvia tipicamente alla sfera del sacro, ossia quella di contaminazione, giacché l'inquinamento si presenta come contaminazione dell'ambiente naturale e, di conseguenza, di quello umano. Certamente il piano empirico e quello morale dell'argomento non vanno confusi, ma se l'ambiente naturale può essere considerato dall'ottica, meramente oggettiva, della scienza, esso è pur sempre in relazione con l'uomo che vi attribuisce implicazioni morali, laddove la questione morale rinvia a quella religiosa, ontologica ed antropologica. Pur tenendo distinti tra loro il piano descrittivo e quello valutativo, dal punto di vista umano essi non possono che essere interrelati. Come esempio della relazione tra la dimensione morale e quella scientifica dell'inquinamento, si può fare riferimento al termine "pollution", che indica "inquinamento" e "contaminazione" in lingua inglese.

In America, prima del XX secolo, il termine "pollution" si riferiva primariamente al regno dell'umano e solo implicitamente a quello naturale (Nagle, 2009, pp. 6–9):

Before the Civil War, Americans rarely used the words “pollute” and “pollution” to refer to human degradation of the environment. Instead, the words spoke to violation, perversion, or corruption of moral standards. [...] Between 1865 and 1915, however, these two words began to assume meanings identified with more public concerns. By 1890, for example, the phrase “river pollution” was common in some circles, although even in 1915 Americans had no all-encompassing word for the contamination of water, air, or land. Hardly anyone used the term “air pollution” in its modern sense until the 1930s (...) (Rome, 1996, p. 6).

Con il sorgere ed il diffondersi delle città industriali il vocabolario relativo all'inquinamento va espandendosi di pari passo con l'inquinamento e con la nascita dei primi attivisti per la salvaguardia della salubrità ambientale: «To win support, these urban activists had to name and describe a host of new environmental dangers» (Rome, 1996, p. 7). Nella seconda metà dell'800 la *Citizens' Association* di New York esprime il suo “ambientalismo morale” indicando l'origine del problema ambientale delle città nella sovrappopolazione, in particolare causata da masse di poveri ed immigrati – ovvero coloro che si trovano ai “margini della struttura”, per dirla con V. Turner, e che spesso sono additati come un problema per l'ordine sociale e non raramente sono considerati simbolicamente “intoccabili” – ma l'origine della diffusione del termine, in riferimento all'inquinamento dei fiumi, andrebbe rintracciata nel contesto inglese, per esempio nel *report* del riformatore Edwin Chadwick relativo alle condizioni sanitarie della classe operaia inglese (1842), nel quale “pollution” è riferito principalmente all'azione contaminante degli escrementi e dei fluidi corporei, da sempre oggetto di tabù (Rome, 1996, pp. 9–11).

In Chadwick's view, the system for water supply, drainage, and waste disposal in a city was akin to the body's circulation system. The plumbing works, Chadwick wrote, were “the venous and arterial system of Towns”. In effect, contaminating the water that supplied a city was the equivalent of polluting the blood of an individual. The metaphor of the city as natural system was common in England during the first half of the nineteenth century, especially in the discourse of sanitary reformer (Rome, 1996, p. 11).

Gli studi scientifici sulla contaminazione, fin dal momento in cui iniziano a distinguere tra contaminanti nocivi e non nocivi – accedendo, pertanto, al piano avalutativo della descrizione empirica – hanno, in parte, sottratto le connotazioni morali al termine “pollution”: un fiume può essere contaminato senza che ciò comporti alcun rischio per la salute dell’uomo e dell’ambiente ittico. Solo in alcuni circoli il termine resta in uso con tutte le sue sfumature morali (Rome, 1996, p. 14). La storia dell’applicazione del concetto di contaminazione all’aria (*air pollution*) sarebbe invece più recente. Fino alla prima guerra mondiale, in America se ne parla con il termine “smoke”. Il nesso tra “smoke” ed “evil”, il male, è talmente stretto che questo genere di inquinamento viene additato come responsabile di svariate “malefatte”: «A dirty city is an immoral city, because dirt breeds immorality. Smoke and soot are therefore immoral» (Rome, 1996, p. 14). L’attenzione dell’opinione pubblica americana su questi temi resta alta fino al periodo tra le due guerre mondiali per poi declinare. In questo periodo, il termine “air pollution” diventa comune come quello di “water pollution”, ma la discussione si va chiudendo all’interno dei circoli professionali. Da qui, però, riemergerà in tutta la sua carica morale durante la rivoluzione degli anni sessanta e settanta (Rome, 1996, p. 22).

Le ragioni dell’ambientalismo non sono senza fondamento empirico. Gli oggetti del suo discorso non sono metafisici ma concreti. Il più scientifico degli argomenti sulla sopravvivenza e sull’estinzione dell’umanità, o sulla sua condanna a vivere in un mondo avvelenato dall’inquinamento, si presenta tuttavia come sufficientemente apocalittico da evocare il sentimento religioso. In altri termini, se non c’è motivo di cercare sfumature sacre negli oggetti empirici delle scienze ambientali, né tantomeno va ridotto l’aspetto scientifico del problema ambientale ad una suggestione mistica, l’aspetto religioso dell’argomento emerge senz’altro, se si considera che esso ha un secondo e più autentico oggetto, che lo rende così degno di interesse e lo connota con la sua stessa aura di sacralità: l’uomo e la sua vita. Se la salvaguardia dell’ambiente consente la salvaguardia dell’uomo, che, sia pure in senso generale, è certo sacro a se stesso, allora essa si può dire sacra all’uomo. Lo scenario che si prospetta all’umanità che volesse continuare a maltrattare la natura da cui dipende è apocalittico, e chi persegue avidamente

il profitto a discapito della natura, non può che apparire sotto una sinistra luce demoniaca.

Come mostrato dai fenomeni di terrorismo religioso, l'attaccamento ai valori sacri può suscitare comportamenti violenti (cfr. Righetti, 2014). La tutela dell'ambiente è un valore che similmente stimola la nascita di movimenti radicali che attuano azioni di carattere terroristico, più o meno pericolose nei confronti dell'uomo ma solitamente orientate al sabotaggio sistematico degli strumenti utilizzati per la distruzione dell'ambiente. L'FBI dà la seguente definizione di "eco-terrorismo":

The FBI defines eco-terrorism as the use or threatened use of violence of a criminal nature against innocent victims or property by an environmentally-oriented, subnational group for environmental-political reasons, or aimed at an audience beyond the target, often of a symbolic nature (Jarboe, 2012).

Uno dei gruppi storici di questo tipo è *EarthFirst!*, movimento ecologista radicale nato nel 1979 in America, che lo studioso Bron Taylor identifica come un movimento religioso caratterizzato da miti, riti e valori sacri.

Earth First!ers often speak of the need to "resacralize" nature. Indeed, the heart and soul of Earth First! resides in a radical "ecological consciousness" that intuitively, affectively and deeply experiences a sense of the sacredness and interconnection of all life. From this experience is derived the claim that all life, and even ecosystems, are intrinsically valuable (Taylor, 1991, p. 259).

La visione del mondo di questo gruppo rinvia dunque alle correnti dell'ecologia profonda, mentre le sue credenze ed i suoi rituali sono di tipo neotribale, ispirandosi alla cultura dei nativi americani e degli indigeni in generale:

EarthFirst!ers generally call themselves tribalists, and many Deep Ecologists believe that primal tribes can provide a basis for religion, philosophy and nature conservation applicable to our society. Moreover, EarthFirst!ers increasingly discuss the importance of ritual

for any tribal “warrior society”. At meetings held in or near wilderness, they sometimes engage in ritual war dances, sometimes howling like wolves. Indeed, wolves, grizzly bears and other animals functions as totems, symbolizing a mystical kinship between the tribe and other creature-peoples (Taylor, 1991, p. 259).

Le stesse azioni di sabotaggio poste in atto dal movimento (dette “monkeywrenching”) possiedono aspetti rituali, essendo volte alla preservazione del valore sacro della natura:

Leading EarthFirst!er Dave Foreman, although sometimes claiming to be an atheist, speaks nevertheless of ecotage as ritual worship: monkeywrenching is “a form of worship toward the earth. It’s really a very spiritual thing to go out and do”. Religious rituals function to transform ordinary time into sacred time, even to alter consciousness itself. Earth First rituals are no different. One Earth First!er ecstatically explains, “There’s a kind of magic that happens when you do action. [...] It’s a life experience you cherish” (Taylor, 1991, p. 260).

L’attaccamento alla natura – che si manifesta, per esempio, anche in rituali di lutto per la morte di un albero²² – spinge i militanti alla difesa del suo sacro valore tramite azioni di sabotaggio, tendenzialmente non violento. Questo è quanto scrive il sito web di Earth First! relativamente ad esso (*monkeywrenching*):

Monkeywrenching is a step beyond civil disobedience. It is nonviolent, aimed only at inanimate objects. It is one of the last steps in defense of the wild, a deliberate action taken by an Earth defender when almost all other measures have failed. Although Earth First! is often associated with the practice and mystique of monkeywrenching, the organized elements of the Earth First! movement do not engage in monkeywrenching. Any person openly spouting off about sabotage should be avoided, as they may either be a wingnut or an agent provocateur. [...] Although some individual Earth First!ers may be active

²² Documento video: “EarthFirst Mourning Loss of a Tree Crying & Screaming”, <https://www.youtube.com/watch?v=jbNK2cWgN0I> (ultima consultazione: 03/10/2015).

monkeywrenchers, the Earth First! movement officially neither advocates nor condemns monkeywrenching²³.

Il sito, pur non promuovendo esplicitamente queste pratiche, che sono chiaramente illegali, rimanda al manuale *Ecodefense: A Field Guide to Monkeywrenching*²⁴. Il manuale contiene dettagliate informazioni «on monkeywrenching techniques as well as discussions of security, safety, strategy and justification», che ciascuno dovrebbe studiare accuratamente – come viene scritto nel sito – prima di imbarcarsi in attività illegali e potenzialmente pericolose come quelle dell'*ecotage*²⁵.

Alcune di queste possono essere pericolose per chi partecipa all'attività di disboscamento. Per difendere gli alberi dal taglio, per esempio, una delle pratiche inizialmente utilizzate dai militanti è stata quella del *tree spiking*, che consiste nell'inserimento di elementi metallici, quali lunghi chiodi, all'interno dei tronchi, allo scopo di rovinare l'attrezzatura utilizzata per il disboscamento, mettendo a serio repentaglio la sicurezza dei boscaioli. A causa di ciò, il movimento subisce uno "scisma" (Taylor, 1991, p. 263), che divide, da un lato, chi continua ad approvare questo genere di pratiche e, dall'altro, chi lo rifiuta perché troppo pericoloso.

Judi Bari, una delle *leader* del movimento americano che spinge verso l'abbandono della pratica, racconta:

In May, 1987, sawmill worker George Alexander was nearly decapitated when a tree-spike shattered his saw blade at the Cloverdale Louisiana-Pacific mill in northern California. This grisly accident sent shock waves through our community, and eventually led Northern California Earth First! to renounce tree spiking. Southern Oregon and Southern

²³ www.earthfirstjournal.org/monkeywrenching/ (ultima consultazione: 02/10/2015).

²⁴ La guida può essere trovata su: www.earthfirstjournal.org/merch/product/ecodefense-a-field-guide-to-monkeywrenching (ultima consultazione: 02/10/2015).

"Monkeywrenching" è un termine che proviene da un romanzo dedicato al sabotaggio ecologico. Si tratta di *The Monkey Wrench Gang*, libro di culto dell'ambientalismo radicale pubblicato da Edward Abbey nel 1975.

²⁵ www.earthfirstjournal.org/monkeywrenching (ultima consultazione: 02/10/2015).

Willamette Earth First! joined us, as well as a few Earth First!ers from Stumptown, but that's all. The rest of Earth First! still endorses spiking, and many of them even today react to our no-spiking policy by denouncing us as traitors and dismissing us as wimps, without ever considering the reasons for our actions (Bari, 1994).

Figura 4. "Basic Spiking Techniques". Immagine tratta dal manuale di Earth First!.

Altri gruppi che rientrano nella definizione di eco-terrorismo sono *Animal Liberation Front* (ALF) ed *Earth Liberation Front* (ELF) (Leader & Probst, 2003; Loadenthal, 2013; Pellow, 2014), la cui nascita potrebbe essere connessa alle frange più estreme di EarthFirst! (Leader & Probst, 2003): «In 1992, the ELF was founded in Brighton, England, by Earth First! members who refused to abandon criminal acts as a tactic when others wished to mainstream Earth First!» (Jarboe, 2012). Si tratta di movimenti che mostrano rapporti di solidarietà reciproca e risultano molto attivi in America: «The FBI estimates that the ALF/ELF have committed more than 600 criminal acts in the United States since 1996, resulting in damages in excess of 43 million dollars» (Jarboe, 2012).

Pur non trattandosi di azioni terroristiche auto-sacrificali, si tratta pur tuttavia di azioni illegali, pericolose per i soggetti che le mettono in atto perché li espone al rischio di severe ripercussioni legali ed anche incidenti gravi, che denotano uno straordinario attaccamento al valore sacro della natura. Sul sito dell'ALF, il resoconto di

un'incursione presso una azienda produttrice di pellicce si conclude un con queste parole: «We hope and pray for the day when those who reap profits at the expense of all that is sacred will be made to stop the violence, until the last fur farm meets its end»²⁶.

Sul sito dell'*Animal Liberation Front* si trova anche una pagina commemorativa in cui si elencano i militanti detenuti e quelli morti sul campo, in azioni volte alla difesa della causa: modelli esemplari di devoto sacrificio²⁷.

Figura 5. Pagina commemorativa dedicata ai “caduti in battaglia” sulla pagina web dell'ALF.

Fallen Warriors

To my friends and supporters to help them make sense of all these events that have happened so quickly:

Certain human cultures have been waging war against the Earth for millennia. I chose to fight on the side of bears, mountain lions, skunks, bats, saguaros, cliff rose and all things wild. I am just the most recent casualty in that war. But tonight I have made a jail break — I am returning home, to the Earth, to the place of my origins.

— **Bill Rodgers**, 12/21/05 (the winter solstice)

- **William Sweet**, British anti-bloodsports activist shot dead (January 1976) during an altercation with a man shooting birds.
- **Fernando Pereira**, Greenpeace activist killed in New Zealand (July 1985) when the French secret service blew up the ship the Rainbow Warrior.
- **Bartolomeu Morais da Silva** (aka “Brasilia”) a Brazilian farmer who led the struggle against illegal logging, land fraud and destructive large-scale infrastructure projects was found murdered from shot gun wounds and his legs broken in July 2002.
- **Mike Hill**, British hunt saboteur deliberately run over by a hunter in February 1991.
- **Tom Worby**, British hunt saboteur deliberately run over by a hunter in April 1993.
- **Jill Phipps**, British activist deliberately run over whilst trying to stop live animal exports in February 1995.
- **Karel Van Noppen**, a Belgium vet who was assassinated in 1993 by hitmen after he exposed mafia connections in the meat industry.
- **David “Gypsy” Chain**, American eco-activist crushed to death in September 1998 when a tree was felled on top of him by an irate logger in California's Headwoods Forest.
- **Beth O'Brien**, an American eco-activist died in April 2002 after falling from a tree she was sitting in and protecting at the Egel Creek timber sale and camp.
- **Robert “Naya” Bryan**, an American eco-activist who died October 2002 after falling from a tree he occupied in Santa Cruz.
- **Barry Horne**, British Animal Lib prisoner starved to death in November 2001 as a result of a hunger strike protesting vivisection.

²⁶ Si veda: <https://animalliberationpressoffice.org/NAALPO/2014/03/23/breeding-records-de-stroyed-at-fraser-fur-farm-in-montana/> (ultima consultazione: 03/10/2015)

²⁷ <https://animalliberationpressoffice.org/NAALPO/prisoners> (ultima consultazione: 03/10/2015).

4. Dal movimento per i diritti animali al veganismo

Così come il movimento ambientalista, anche quello animalista è un fenomeno molto ampio. L'*Enciclopedia Treccani* lo definisce come:

Insieme dei gruppi sostenitori della tutela degli animali, che intervengono attivamente in loro difesa contro maltrattamenti e in genere comportamenti ritenuti lesivi dei loro diritti, che procurino loro sofferenze e ne limitino la libertà (per es. la caccia, la vivisezione, l'uccisione per ricavarne la pelliccia, l'impiego nei circhi ecc.)²⁸.

Il movimento può essere contestualizzato nella corrente di rivendicazione di nuovi diritti tipica della società contemporanea (Castignone, 1993), perlomeno in quel suo filone che rivendica un maggiore riconoscimento dei “diritti degli animali”, ma le posizioni interne al movimento animalista sono svariate, così come le prospettive filosofiche ecologiste relative alla vita animale. Esistono, per esempio, correnti del movimento ecologista che, pur riconoscendo il valore della vita animale, escludono l'appropriatezza dell'etichetta di “diritto”, considerata una categoria culturale specifica della società umana, la cui applicazione al regno animale tradisce una logica di dominio sulla natura, una visione antropocentrica che andrebbe invece superata radicalmente. Si traccia, ora, un necessario quadro preliminare sull'animalismo per poi concentrarsi sul veganismo, uno specifico stile di vita di matrice animalista.

Il movimento per i diritti degli animale nasce negli anni settanta in Gran Bretagna, il paese che stabilisce il suo primato in questa materia ratificando, già nel 1822, la prima legge sulla tutela degli animali (Garner, 2007, p. 138). Qui nascono, come si dirà, sia la prima società vegetariana sia la prima società vegana del mondo. Già nell'Ottocento si mostra dunque un vivo interesse per la tematica, che va smorzandosi nei primi decenni del Novecento per poi riesplodere negli anni sessanta e settanta. In questo periodo, l'animalismo si manifesta sotto forma di movimento sociale decentralizzato,

²⁸ www.treccani.it/enciclopedia/movimento-animalista (ultima consultazione: 03/10/2015).

disorganizzato e ad alta partecipazione, che si diffonde in Inghilterra, prima, ed una decina di anni dopo negli Stati Uniti (Garner, 2007, p. 139). Si tratta di un movimento caratterizzato da posizioni più radicali rispetto a quelle, che già esistevano, che vanno sotto l'etichetta di *animals welfarism*. Queste ultime mirano solamente ad una maggiore attenzione al benessere degli animali, lasciando invariato il loro status di meri strumenti a disposizione dell'uomo. Il nuovo movimento converge, invece, verso posizioni abolizioniste ed anti-anthropocentriche:

(...) this means the end of raising and killing animals for food, their use as experimental subjects, and as sources of clothing and entertainment. Animal welfare proponents, by contrast, can be characterized by a belief in eliminating the unnecessary suffering of animals. By implication, of course, this assumes that some suffering – that which provides significant human benefits – is necessary (Garner, 2007, p. 138).

Tra i meccanismi di reclutamento nel movimento, Jasper and Poulsen hanno individuato la strategia dello “shock morale”, ossia l'utilizzo di immagini ad alto impatto emotivo in cui sono rappresentate scene di abuso e violenza sugli animali, allo scopo di sollecitare atteggiamenti di condanna (Garner, 2007, p. 139; Jasper & Poulsen, 1995). Si tratta di una strategia tuttora ampiamente utilizzata, e facilmente rintracciabile nelle strategie comunicative vegane.

Figura 6. Immagine diffusa sulla pagina vegan di un *social network*.

Spiegazioni sociologiche del movimento per i diritti degli animali includono le seguenti chiavi esplicative: a) la diffusione dei valori post-materialistici secondo la teoria di Inglehart (Inglehart, 1977); b) il ruolo occupazionale, poiché si osserva che i membri del movimento svolgono per lo più professioni nell'ambito dei servizi (insegnanti, dottori ecc.) piuttosto che lavori legati alla produzione; c) il genere, riscontrandosi un maggiore attivismo per i diritti animali tra le donne piuttosto che tra gli uomini, che può dipendere sia dal ruolo culturale delle donne, che enfatizza la dimensione della cura affettiva ed anche alimentare della prole, sia da una maggiore consapevolezza del loro status politico, che può predisporre a sposare una causa sociale; d) un genuino interesse per la salvaguardia degli animali, anche stimolato da filosofie animaliste (Garner, 2007, pp. 139–140).

Animalismo e veganismo possono essere contestualizzati nel più ampio fenomeno dell'ambientalismo. Molte categorie concettuali si applicano a tutti questi fenomeni, che tuttavia non si sovrappongono tra loro. Anzitutto, il movimento per i diritti degli animali ed il veganismo hanno in genere un approccio "individualista" ai diritti animali, ovvero gli animali sono considerati come individui singoli piuttosto che come specie. Quest'approccio si accompagna solitamente ad una maggiore attenzione per quegli animali che vivono a contatto con l'uomo. Al contrario, la prospettiva degli ambientalisti, in genere, e della *deep ecology*, in particolare, è maggiormente olistica, rivolgendosi più al sistema ecologico nel suo insieme che non al singolo animale, essenzialmente irrilevante per l'equilibrio del sistema e la biodiversità. Inoltre, la visione ambientalista è più orientata verso la natura selvaggia piuttosto che verso gli animali domestici o da allevamento, e non determina necessariamente comportamenti vegetariani né vegani, come ben segnalato da David Orton (1934 – 2011), pensatore ed attivista canadese di un ramo del movimento della *deep ecology*:

There is usually an insistence by animal rights activists on being vegetarian. The statement is sometimes heard that, "Those who say they care about the environment and continue to eat meat are hypocrites". While many deep ecology supporters are also vegetarians or

vegans, they do not accept that deep ecology requires this as a mandatory belief. Some deep ecology supporters are omnivores (Orton, 2000).

Se dall'amore per gli animali debba discendere o meno la conseguenza etica dell'alimentazione vegetariana, è tema di dibattito. I commenti sulla pagina Facebook di un'organizzazione internazionale per i diritti animali, lo esemplificano con chiarezza:

Sono vegana, credo che già questo sia dimostrazione di amore per gli animali, e mi auguro che sempre più persone optino per questa scelta che non è solo alimentare. Cibarsi, vestirsi o altro a spese della vita di un altro essere vivente oggi è inaccettabile.

Non vedo perché l'uomo che è onnivoro non possa cibarsi di carne e prodotti animali. È nella sua natura (...) mangiare carne ogni tanto è giusto per nostra natura. Se un giorno ogni tanto mangio pollo non vuol dire che non rispetto gli animali.

Anche la condanna a priori della caccia differenzia i sostenitori dei diritti animali da altre correnti ambientaliste:

Some deep ecology supporters who are omnivores continue to hunt or do not oppose hunting under specific ecological and social conditions (but still oppose the hunting of animals in parks or wildlife sanctuaries), whereas most animal rights supporters would oppose all hunting. Deep ecology supporters see a difference between ecologically acceptable hunting as a basic form of subsistence, versus hunting for sport (...) (Orton, 2000).

Pur nutrendo un genuino amore per la natura, anche la corrente dell'ambientalismo ispirata al pensiero di Aldo Leopold²⁹ non è contraria alla caccia. Leopold è stato tra le figure di spicco dell'ecologismo moderno, ideatore della cosiddetta "etica della terra" ma anche appassionato cacciatore. Dalla sua prospettiva, anche il cacciatore può essere ambientalista ed animalista, qualora conduca la sua attività con autentico spirito di conservazione ed amore per la natura:

²⁹ Si veda anche "www.aldoleopold.org". Un'associazione italiana ispirata al suo pensiero è l'Associazione Italiana per la Wilderness, www.wilderness.it/index.html (ultima consultazione: 04/10/2015).

Aldo Leopold è anche l'artefice della prima Area Wilderness istituita al mondo e co-fondatore dell'americana *Wilderness Society* che ha poi ispirato Franco Zunino nel diffondere la filosofia *wilderness* in Italia e, soprattutto, il suo concetto di conservazione. Il fatto che Aldo Leopold fosse un cacciatore, in Italia è sempre stata una cosa che da fastidio agli ambientalisti, i quali, il più delle volte, hanno parlato di Leopold dimenticando questo suo interesse (...)³⁰.

5. L'ascesi intramondana del movimento vegan

Il movimento vegano non si riconosce assolutamente nella categoria di religione. Si descrive al contrario come un movimento di natura etica che ha a cuore il benessere degli animali ed anche quello degli uomini. L'industria alimentare della carne – argomentano i membri del movimento attraverso il ricorso a dati scientifici – è il principale responsabile di fenomeni d'inquinamento, effetto serra, deforestazione e consumo eccessivo di risorse idriche: le foreste vengono abbattute per far spazio alla coltivazione della soia con cui nutrire gli animali da allevamento e servono ingenti quantità d'acqua per abbeverarli. Il consumo di carne provocherebbe, quindi, un danno ambientale insostenibile. Inoltre, la carne non fa bene alla salute ed è mangiata solo dalla parte più ricca della popolazione, quando il terreno necessario all'allevamento potrebbe essere utilizzato per la coltivazione di alimenti vegetali con cui si potrebbe sfamare l'intero pianeta, in modo, dunque, ben più proficuo, moralmente nobile ed anche sostenibile per l'ecosistema globale. Quindi, il movimento si pone a cavallo tra ambientalismo, animalismo ed umanesimo, proponendo la scelta vegana come la soluzione ai grandi problemi che riguardano tutte e tre queste aree. Se il volto animalista del movimento non manca di mostrare tratti emotivi ed empatici, la scienza è comunque sempre presente come una delle sue principali fonti di legittimazione. Per questo motivo – come

³⁰ Dall'articolo "Aldo Leopold e la caccia: una polemica infinita!" sul sito dell'associazione "Associazione Italiana per la Wilderness", www.wilderness.it/doc_2.asp?p=d&key=586#.VhEZXnrtmko (ultima consultazione: 04/10/2015).

riscontrato in altri casi incontrati nel corso della ricerca – la categoria di religione e di sacro è certamente ritenuta del tutto inadeguata a descrivere il movimento ed è anzi rifiutata, giacché percepita come delegittimante. In una società attraversata dal pluralismo e dal relativismo, la scienza è considerata un fondamento ben più solido della fede: la fede è diventata materia di scelta privata, mentre la verità scientifica è considerata oggettiva. Auguste Comte, forse, non era del tutto fuori strada quando pensava alla scienza come alla fonte dei dogmi che avrebbe presto finito per occupare il posto della religione.

Ad ogni modo, non sembra mancare una venatura sacrale che percorre il movimento. Sia pure con tutte le sfumature individuali che si possono rintracciare in un movimento scarsamente organizzato, i vegani perseguono l'ideale della liberazione degli animali dalla sofferenza e del mondo dalla catastrofe ecologica, nonché dall'ingiustizia sociale. La rinuncia alla carne ed al consumo di prodotti di origine animale appare, quindi, una forma di ascetismo intramondano che cerca di cambiare il mondo, opponendosi alla logica imperante del mercato.

6. Presentazione generale del veganismo

6.1 Breve storia del veganismo

Come non si può parlare di ambientalismo come di un fenomeno unitario, omettendo di indicare le sue numerose correnti interne, così non si può parlare né di animalismo né, più specificamente, di veganismo, senza premettere che ne esistono svariate sfumature.

Il termine “vegan” è un neologismo accreditato a Donald Watson. Questi è il fondatore della *Vegan Society*, la prima e più antica società vegana, creata nel 1944 in Inghilterra. In questo Paese, già dal 1847 esisteva la *Vegetarian Society*³¹ – anch'essa la più

³¹ www.vegsoc.org(ultima consultazione: 05/10/2015).

antica associazione del suo genere – che tuttavia consentiva l’uso di alimenti di origine animale, come i latticini. La Vegan Society, invece, intende promuovere un vegetarianesimo integrale (Calvert, 2014): «Watson later says that the word ‘vegan’ was created from the first and last letters of ‘vegetarian’ because the diet grew out of vegetarianism and was seen as its natural conclusion» (Calvert, 2014, pp. 3–4). Non si tratta di un semplice “vegetalismo” e quindi, in altre parole, di un’alimentazione che esclude ogni alimento animale e di origine animale³², ma di un più complesso stile di vita che mira ad escludere, per quanto possibile, l’utilizzo di qualunque prodotto ricavato dallo sfruttamento e dalla sofferenza animale. Il veganismo è definito dalla *Vegan Society* come:

[...] a philosophy and way of living which seeks to exclude – as far as is possible and practicable – all forms of exploitation of, and cruelty to, animals for food, clothing or any other purpose; and by extension, promotes the development and use of animal-free alternatives for the benefit of humans, animals and the environment. In dietary terms it denotes the practice of dispensing with all products derived wholly or partly from animals³³.

6.2 Diffusione e organizzazione

I vegani sono una piccola percentuale dei vegetariani. Nel *Rapporto Italia 2014*, Eurispes riscontra che «il 6,5% degli intervistati è vegetariano, lo 0,6% vegano, per un totale del 7,1%. Nella precedente rilevazione i vegetariani si fermavano al 4,9%, per una quota complessiva che, con l’1,1% dei vegani, si attestava al 6%». Nel 2015, sempre secondo Eurispes, la quota di vegani sarebbe scesa infine allo 0,2%: «sembrano essere in calo negli ultimi anni, passando dall’1,1% del 2013, allo 0,6% del 2014, allo 0,2% di quest’anno»³⁴. Secondo una recente indagine Eurisko, vegani e *vegan-friendly* arriverebbero nel loro insieme al 3% della popolazione italiana³⁵.

³² www.treccani.it/vocabolario/vegetalismo/ (ultima consultazione: 04/10/2015).

³³ <https://www.vegansociety.com/society/history> (ultima consultazione: 03/10/2015).

³⁴ www.leurispes.it/vegetariani-vegani-alimentazione-futuro/ (ultima consultazione: 03/10/2015).

³⁵ “Indagine Trevalli - gfk Eurisko: vegetale e vegan, i nuovi trend dell’Italia a tavola” www.vinoe-dintorni.org/articolidintorni/489/24/Indagine-Trevalli-Gfk-Eurisko-vegetale-e-vegan-i-nuovi-trend-dell-Italia-a-tavola; “A tavola vola la dieta mediterranea ma è boom per l’alimentazione

Nel loro insieme «quasi un terzo (31%) dei vegetariani e vegani ha scelto questo tipo di alimentazione per rispetto nei confronti degli animali, un quarto (24%) perché fa bene alla salute. Un altro 9% afferma di farlo per tutelare l'ambiente» (Eurispes, 2014).

Figura 7. Stima delle ricerche per il termine “vegan” su Google dal 2004 ad oggi³⁶.

Sebbene esistano diverse Onlus ed organizzazioni che promuovono la filosofia e l'alimentazione vegana, e sia anche presente una società di rilievo internazionale come la *Vegan Society*, nessuna di queste ricopre un ruolo centrale nel movimento, che appare privo di una struttura organizzativa centralizzata ed assume piuttosto la forma di un movimento deistituzionalizzato che, dal basso, cerca di promuovere un cambiamento etico nella vita individuale così da determinare dei cambiamenti a livello globale.

7. Visione del mondo

Per rintracciare i riferimenti teorici del veganismo bisogna guardare ai filosofi morali che hanno sviluppato una riflessione sul tema animalista. Più precisamente, il nucleo fondamentale del pensiero vegano è l'antispecismo, ossia il rifiuto di considerare legittima la demarcazione morale tra uomo ed animale relativamente ai diritti

veg", www.adnkronos.com/sostenibilita/tendenze/2015/05/13/tavola-vola-dieta-mediterranea-boom-per-alimentazione-veg_5palVfnXn026ghdOC2OHM.html (ultima consultazione: 03/10/2015).

³⁶ GoogleTrend, www.google.it/trends/explore#q=vegan&geo=IT&cmpt=q&tz=Etc%2FGMT-1 (ultima consultazione: 09/11/2015).

fondamentali. “Specismo” è termine che rimanda, infatti, a razzismo, ed indica una discriminazione basata sulla differenza di specie. È un campo di discussione prettamente filosofico in cui le posizioni sono svariate, tuttavia, uno dei filosofi immancabilmente citati sul tema è Peter Singer, che nel 1975 pubblica *Liberazione animale* (Singer, 2010). In questo testo, presto divenuto un classico del pensiero animalista, Singer sostiene chiaramente che «l’idea che la vita umana, e solo la vita umana, sia inviolabile è una forma di specismo» (Singer, 2010, p. 33):

Lo specismo - la parola non è elegante, ma non riesco a pensare a un termine migliore - è un pregiudizio o atteggiamento di prevenzione a favore degli interessi dei membri della propria specie e a sfavore di quelli dei membri di altre specie. Dovrebbe risultare evidente che le fondamentali obiezioni avanzate nei confronti del razzismo e del sessismo (...) sono altrettanto valide nel caso dello specismo (Singer, 2010, p. 22).

La scelta di non nutrirsi di animali è una conseguenza di questa visione:

Diventare vegetariano non è meramente un gesto simbolico. Non è neanche il tentativo di isolarsi dalle sgradevoli realtà del mondo, di mantenersi puro e senza responsabilità per la crudeltà e per la carneficina che ci circondano. Diventare vegetariano è il passo più concreto ed efficace che si può compiere per porre fine tanto all’inflizione di sofferenze agli animali non umani, quanto alla loro uccisione (Singer, 2010, p. 172).

Come si è detto, la scelta vegana non si limita ad evitare l’utilizzo degli animali a fini alimentari, dal momento che questo è solamente uno dei tanti modi in cui l’industria sfrutta e nega loro ogni dignità. Gary Francione è un filosofo che articola in modo radicale il problema, scagliandosi contro la politica protezionista che si accontenta di proteggere il benessere degli animali mantenendone invariata la condizione ed insistendo, invece, sulla necessità di una politica culturale e legale di tipo “abolizionista”, ovvero rivolta ad abolire l’idea che gli animali possano essere ritenuti delle proprietà umane:

Animal rights theory, as it is presented on this site, concerns the use of animals and has as its central focus the abolition of animal use rather than its regulation. We have no moral justification for using nonhumans for our purposes. Moreover, as long as animals are human property, animal welfare standards will never provide adequate protection to animal interests. A shorthand way of describing the view presented here is to say that all sentient beings should have at least one right—the right not to be treated as property. If we recognized this one right, we would be compelled to abolish institutionalized animal exploitation. We would stop bringing domesticated nonhumans into existence for human use (Gary Francione)³⁷.

Il veganismo è considerato il caposaldo etico di questa prospettiva:

(...) the moral baseline of an animal rights movement is veganism. Veganism is not merely a matter of diet; it is a moral and political commitment to abolition on the individual level and extends not only to matters of food, but to clothing and other products, and to other personal actions and choices. It is important to recognize that just as an abolitionist with respect to human slavery cannot continue to be a slaveowner, an abolitionist with respect to animal slavery cannot continue to consume or use animal flesh or animal products (Gary Francione)³⁸.

7.1 Cosmologia ed antropologia morale

Il veganismo non si propone soltanto come uno stile di vita alternativo ma reclama la propria diffusione in quanto scelta etica necessaria. Nelle visioni religiose del mondo, l'etica è coerente ad un'ontologia e ad una cosmologia da cui trae senso e legittimazione. Come scrive Geertz: «Never merely metaphysics, religion is never merely ethics either. The source of its moral vitality is conceived to lie in the fidelity with which it expresses the fundamental nature of reality. The powerfully coercive “ought” is felt to grow out of a comprehensive factual “is” (...)» (Geertz, 1957, p. 421). Etica e visione

³⁷ www.abolitionistapproach.com/about/mission-statement/#.VkI9HPkveM8 (ultima consultazione: 10/11/2015).

³⁸ Ibidem.

del mondo s'implicano rafforzandosi a vicenda. Il veganismo riproduce questo schema legittimandosi, anzitutto, con il ricorso ad una vera e propria "antropologia dell'alimentazione":

Paola Maugeri spiega che la costituzione fisica dell'uomo è orientata al vegetarianismo. Condividiamo gran parte del patrimonio genetico con i primati che si alimentano di vegetali, spiega, i nostri organi di digestione ed i nostri denti sono più simili a quelli degli erbivori che dei carnivori (dalle note di campo: incontro con Paola Maugeri all'Olis Festival di Milano, 07.02.2015).

L'uomo attuale, strettamente imparentato con gorilla, scimpanzé, gibboni e urangutang, appartiene alla classe dei mammiferi, all'ordine dei primati, alla famiglia degli ominidi, al genere homo, alla specie homo sapiens ed ha con questi in comune il 98% circa del patrimonio genetico. È anatomicamente strutturato come questi avendo, infatti, due mani e due piedi, niente coda, occhi che guardano in avanti, ghiandole mammarie sul petto, milioni di pori sudoripari nella pelle, pollice della mano opponibile, adatto a raccogliere semi e frutti, apparato masticatorio come il nostro, canini poco sviluppati (...). Il fatto che questi nostri parenti siano vegetariani indica chiaramente che l'essere umano non sia stato strutturato dalla natura a mangiare la carne, e che non è, come alcuni sostengono, un animale onnivoro³⁹.

Non è vero che l'uomo per natura sia un onnivoro... per la cultura sbagliata ormai, si è convinti del fatto che sia onnivoro... (testimonianza spontanea su una pagina Facebook dedicata al veganismo).

La scelta vegetariana è considerata connaturata alla struttura originaria dell'uomo e pertanto la più legittima, autentica, naturale ed anche salutare. Inoltre, poiché l'uomo non è naturalmente predisposto a mangiare carne, questa è considerata come un alimento non naturale e dunque, in linea di principio, non salubre, anzi, intrinsecamente contaminante. Da questa prospettiva, la carne rinvia simbolicamente al cadavere di un

³⁹ www.vegan3000.info/i-472/luomo-e-un-animale-onnivoro (ultima consultazione: 04/10/2015).

animale, soggetto a putrefazione, rilasciante “cadaverina” e “putresceina”, sostanze che entrano nell’organismo e lo avvelenano. Il corpo, “tempio dell’uomo”, è visto come un organismo psico-fisico integrato, per cui, ciò che nuoce ad esso si ripercuote anche sulla mente e sull’interiorità spirituale nel suo complesso:

“Perché una pecora morta in un campo è vista come cadavere mentre molte dal macellaio appaiono come cibo?”, chiede retoricamente la Maugeri al pubblico attento, citando, dice subito, Leonardo Da Vinci. I nostri frigoriferi, continua, sono «pieni di cadaveri». Eppure non possediamo nulla se non il nostro corpo, «il nostro tempio», «massima espressione del divino», e lo dovremmo rispettare con cibo di buona qualità. Il corpo è la nostra interiorità e non va violato con cibi malsani (dalle note di campo: incontro con Paola Maugeri all’Olis Festival di Milano, 07.02.2015).

Ricordo perfettamente il momento in cui ho deciso di non mangiare più animali e derivati: ero pervasa da un desiderio di giustizia e libertà per tutti gli esseri viventi. [...] Il senso di disagio costante che mi accompagnava da sempre era scomparso... solo dopo ho capito di cosa si trattava. Il mio corpo rifiutava la morte, non digerivo mai niente, stavo male. [...] il momento in cui apriamo la porta della nostra coscienza è la vera nascita (testimonianza spontanea su una pagina Facebook).

(...) non meravigliatevi poi se non riuscite a stare bene perché in fondo sono cadaveri quelli che voi onnivori mettete nei piatti, e cosa ci può essere di salutare in un cadavere? (commento spontaneo ad un articolo sull’alimentazione).

(...) chiunque di noi dovrebbe cambiare vita diventando un vegan... motivi etici (non si uccidono gli animali, tanto meno si “producono” animali con lo scopo di ucciderli e trasformarli in cibo), per la mia salute (mi fa da sempre impressione l’idea che quello che mangiamo sono dei cadaveri, come mai non ci schifiamo all’idea?) (testimonianza spontanea su un sito web specializzato).

(...) la scelta vegan è anche molto più salutare: sentirai come si sta bene senza colesterolo nelle vene e senza cadaveri in putrefazione nell'intestino! (testimonianza spontanea su un sito web specializzato).

Le testimonianze vegan rivelano una concezione olistica della realtà. L'uomo è un essere psicofisico integrato e lo stesso vale per il sistema ecologico e per il rapporto che lega l'uomo al suo ambiente. Conseguentemente può emergere – sebbene non si trovi mai esplicitamente tematizzato – un'ideale di armonia universale che appare violato dall'attuale organizzazione sociale, culturale ed economica, che non riconosce la reciproca interdipendenza degli esseri viventi e nega a ciascuno di essi il diritto alla vita, riservandola ai fortunati esseri umani che abitano i paesi più ricchi.

8. Sacro

L'ideale antropologico e l'utopia sociale vegana sembrano riguardare l'armonia universale di tutte le creature e della società umana nel suo complesso, un mondo di pace e rispetto per la vita che non lascia spazio alle ingiustizie ed alle disuguaglianze. Tuttavia, il movimento concentra la sua attenzione soprattutto sul rispetto della vita animale e sulla diffusione di uno stile di vita *cruelty free*. La vita animale appare, dunque, "l'oggetto sacro" del movimento, e dunque merita di essere analizzata. La sacralizzazione dell'animale, secondo l'ipotesi interpretativa che viene qui avanzata, è riconducibile ad un processo di estensione della sacralità della persona, entità già ampiamente riconosciuta come sacra nella nostra società (Durkheim, 2005; Goffman, 1954). La scelta vegana sembra correlata, infatti, all'attribuzione di un valore intrinseco ad ogni singolo animale; quest'attribuzione comporta l'individualizzazione dello stesso, che viene perciò considerato dotato di un valore unico e incomparabile. Ciò, per quanto contribuisca a sottrarre la vita animale alla legge dell'equivalenza cui sottostanno le merci, non sembra tuttavia sufficiente a realizzare la sua sacralizzazione, apparendo piuttosto uno degli esiti della stessa. La sacralizzazione dell'animale si realizzerebbe, invece, per

estensione del valore assoluto della persona umana all'intera popolazione animale, considerata come insieme di singoli individui. D'altronde, stabilire l'equivalenza morale tra uomo ed animale è proprio ciò a cui mira l'antispecismo, come si è visto. All'animale viene, conseguentemente, riservato il trattamento morale previsto dall'etica kantiana, la quale prevede che, nell'azione morale, l'uomo possa essere trattato solo come fine e mai come mezzo, venendo sottratto a qualunque forma di strumentalizzazione: esattamente quanto dovrebbe valere per gli animali secondo la posizione detta "abolizionista". L'animale, in definitiva, non è considerato diverso dall'uomo, ma anch'esso una persona: nello specifico una "persona non umana".

Figura 8. Un'immagine del progetto di comunicazione antispecista: "Campagne per gli Animali".

Questo è proprio quanto appare essere efficacemente sintetizzato dalla campagna di comunicazione antispecista "Campagne per gli Animali": gli animali «provano emozioni, comunicano, decidono della propria esistenza: vogliono vivere. Sono individui (...) persone umane e non umane, e in quanto tali vanno rispettate»⁴⁰ (fig. 8). Uno dei più noti teorici contemporanei dei diritti animali, il già citato Gary Francione, in un post pubblicato sulla sua pagina Facebook sintetizza così l'errore morale dello specismo:

⁴⁰ www.campagneperglianimali.org (ultima consultazione: 04/10/2015). Si tratta di un progetto ispirato all'etica antispecista cui collaborano gratuitamente professionisti della comunicazione «Per dare una corretta informazione su tanti temi bistrattati come l'alimentazione senza carne e derivati animali o i metodi alternativi alla vivisezione. Per costruire la consapevolezza che agli Animali viene inflitta una enorme quantità di sofferenza inutile». Si tratta di campagne che sintetizzano in modo molto efficace la filosofia vegana, così come si può ritrovare nelle opinioni diffuse all'interno del movimento e nella sua filosofia guida.

Speciesism is wrong because it's like racism, sexism, heterosexism, etc., which also involve focusing on an irrelevant criterion (race or sex or sexual orientation or whatever) to justify not according equal consideration⁴¹.

Come i militanti di *Animal Liberation Front*, che pure sposano un'etica vegana, antispecista e radicalmente abolizionista, anche i vegani “non militanti” sono in genere particolarmente attenti alle condizioni di esistenza degli animali domestici o addomesticati, inclusi nella società umana e nel sistema economico industriale e capitalistico.

Figura 9. Un'immagine ricorrente sul sito dell'ANF⁴².

Se i militanti dell'ANF se ne interessano ad un livello maggiormente strutturale, prendendo di mira le industrie e le aziende che usano animali a scopo di lucro, i vegani se ne interessano modificando anzitutto il proprio comportamento privato. In entrambe queste posizioni si può, comunque, rintracciare la personificazione dell'animale, cui è correlata una spiccata empatia inter-specifica, una sensibilità alla sofferenza

⁴¹ La pagina Facebook si intitola: “Gary L. Francione: The Abolitionist Approach to Animal Rights”, www.facebook.com/abolitionistapproach/posts/513991105287315 (ultima consultazione: 04/10/2015).

⁴² www.animalliberationfront.com/ALFront/alf_credo.htm (ultima consultazione: 03/10/2015).

che si manifesta nella virtù della compassione ed anche nell'impossibilità di nutrirsi di carne.

Mangiare un'animale, dati questi presupposti, equivarrebbe ad un atto di cannibalismo. Nelle seguenti testimonianze emergono sia la dimensione empatica sia la personificazione dell'animale:

Mi costringi a riflettere su una scelta che per me é stata istintiva, e mi ritrovo a pensare a me come ad una sorta di Empatica-Anarchica. Son certa che la mia scelta di non nutrirmi di esseri senzienti derivi dalla maledizione di essere empatica. Dico maledizione perché comprendere e sentire il disagio o il dolore degli altri costringe a quotidiane scelte, difficilmente egoistiche, che portano con sé la fatica e la frustrazione di risultati sperati e impossibili. [...] Non posso nutrirmi di animali, non perché sacri, essi son sacri quanto posso esserlo io, ma perché saprei di nutrirmi del loro dolore e della sofferenza di vite terribili in condizioni innaturali (intervista online).

Figura 10. Immagine tratta da “www.campagneperglianimali.org”.

Molti non riescono a pensare che una cosa morta nel loro piatto prima era viva e felice. C'è questo aforisma che dice: un vegano guarda un hamburger e vede una mucca, un onnivoro guarda una mucca e pensa ad un hamburger (testimonianza spontanea su una pagina Facebook vegana).

(...) mangiare animali è “oggettivamente sbagliato” (...) perché la violenza è da condannare sempre e comunque, ed il pensare che un animale, quindi un essere vivente complesso e

che prova sensazioni ed emozioni, possa essere oggetto di tale sciagura... (testimonianza di un vegano su una pagina Facebook).

L'approccio individualista e la personificazione dell'animale contribuiscono a costruire un *frame* idoneo a favorire la risonanza empatica con l'animale. Una tal empatia espande agli "animali da macello" quanto è normalmente sperimentato da chi possiede degli "animali da affezione". Una delle argomentazioni frequentemente portate dai vegani a sostegno della loro pratica è proprio la contraddizione che esiste nei non-vegani che tracciano una differenza di valore intrinseco tra animali da affezione e animali da macellazione.

Paola Maugeri diventa vegana per scelta personale e lo è da diciassette anni, mentre da trentaquattro è vegetariana. Nata in Sicilia in una famiglia benestante, con padre pellicciaio, decide di diventare vegetariana senza nemmeno conoscere il termine, semplicemente ragionando sull'incoerenza tra il dedicare attenzioni affettuose a certi animali, quelli domestici, e ucciderne altri per nutrirsi (dalle note di campo: testimonianza di Paola Maugeri all'Olis Festival di Milano, 07.02.2015).

Figura 11. "www.campagneperglianimali.org".

Questa visione affettivamente carica e domestica degli animali appare tipica del movimento vegan e non si ritrova in misura così marcata nell'animalismo presente in altre correnti ambientaliste. Queste ultime tendono ad avere una visione olistica dell'ecosistema e considerano spesso la specie, il collettivo, dotato di valore superiore rispetto al

singolo individuo. Alcuni sostenitori di correnti ecologiste radicali come *Deep Ecology* muovono inoltre una profonda critica al movimento per i diritti animali, che mi sembra potersi estendere anche all'idea di personificazione dell'animale. Secondo questa critica, l'estensione della categoria di diritto al regno animale è inadeguata all'intenzione, pure espressa, di superare la concezione antropocentrica del rapporto con gli animali e di riconoscere ad essi un valore intrinseco. Infatti, nell'estensione al regno animale della categoria propriamente umana di "diritto", non è difficile scorgere un'autentica espressione d'antropocentrismo:

Most deep ecology supporters do not approve of the use of the term "rights" as in "animal rights" (For a discussion of this, see John Livingston's book *Rogue Primate: An exploration of human domestication*, 1994, Key Porter Books). Rights are seen as a human-centered extension term applied to animals, with roots in power and privilege. The use of this term overlooks the intrinsic values inhering in animals and their uniqueness, and hence the need for a movement conceptualization which expresses this - not rights as an extension of human rights (Orton, 2000).

8.1 Modelli antropologici normativi ed esemplari

Evidentemente il modello normativo da seguire è quello rappresentato dallo stile di vita vegan ed esiste anche tutta una serie di modelli esemplari a cui sovente si rinvia: personaggi storici e culturali di genio, consegnati alla storia immortale dell'umanità e rigorosamente vegetariani, tuttavia, piuttosto che vegani. In questa circostanza, difatti, non si presta particolare attenzione a distinguere tra vegani e vegetariani, ponendo l'accento, piuttosto, sul rifiuto della carne e della violenza sull'animale.

L'aspetto sacrale più evidente dell'animalismo radicale e del veganismo non emerge tuttavia nei modelli positivi ma, soprattutto, nel ruolo di primo piano attribuito al male radicale espresso dagli anti-modelli. Non tutte le filosofie animaliste sono uguali su quest'aspetto ed anche il veganismo ha in sé delle differenziazioni interne, soprattutto correlate alla sua doppia anima salutistica ed etica, che non vanno dimenticate. Come già accennato, tra coloro che si dichiarano vegani, secondo Eurispes, «Quasi un terzo

(31%) (...) ha scelto questo tipo di alimentazione per rispetto nei confronti degli animali, un quarto (24%) perché fa bene alla salute (...)» (Eurispes, 2014). Ciò tradisce una certa confusione culturale – che tuttavia appare piuttosto diffusa e pertanto non trascurabile – perché solo chi segue uno stile di vita basato sul rispetto degli animali si dovrebbe definire “vegano” in senso proprio, mentre chi segue solo un’alimentazione vegana per motivi salutisti dovrebbe definirsi semplicemente “vegetalista”.

Come si è detto l’animalismo presenta sia posizioni protezioniste, ossia di *animal welfare*, che abolizioniste. Gary Francione sostiene che promuovere il benessere dell’animale non è sufficiente, ma va affermato il più radicale principio dell’assoluta illiceità morale della proprietà e dell’utilizzo degli animali a fini umani, traendone ogni conseguenza politica e legale:

It is always better to do less harm than more. If you are going to murder someone, it’s better not to torture her as well. A concentration camp with comfortable beds is better than one without. But this approach neglects a fundamental question about the moral legitimacy of the underlying activity of treating animals as human resources. For those who support these supposed reforms, the issue is how we use animals; for me, the issue is that we use animals.

I am opposed to animal welfare campaigns for two reasons. First, if animal use cannot be morally justified, then we ought to be clear about that, and advocate for no use. Although rape and child molestation are ubiquitous, we do not have campaigns for “humane” rape or “humane” child molestation. We condemn it all. We should do the same with respect to animal exploitation (Francione, 2011).

La corrente protezionista mira all’utilizzo ed all’uccisione “umana” degli animali, quella abolizionista condanna non solo l’uccisione ma anche il semplice uso dell’animale, considerato nientemeno che come una sua schiavizzazione. Tra coloro che si definiscono vegani si possono trovare posizioni più o meno radicali a questo riguardo. Il seguente scambio di opinioni su una pagina vegan molto frequentata rende bene l’idea:

C'è una bella differenza tra mandare un cane a morire sulla Luna e addestrare un cane a salvare o aiutare gli uomini (...) così come c'è una bella differenza tra usare i ratti in laboratorio per la vivisezione e addestrare dei ratti (col metodo della ricompensa) a scovare mine anti-uomo in cui non rischiano nulla perché sono leggerissimi.

Non sto dicendo che il destino del topo che rintraccia le mine sia identico a quello di un animale al macello, bada, ma comunque col tuo discorso ti avvicini alla stessa mentalità che sta alla base di ogni altra sofferenza, vale a dire che l'animale lavora per me, che lo uso.

Figura 12. Macachi utilizzati come schiavi per la raccolta di noci di cocco. Foto diffusa su una pagina Facebook vegan.

Io sono vegano perché ho scoperto che per vivere e nutrirmi non ho bisogno di coinvolgere gli animali, che amo. Se c'è un altro modo semplice e senza rischi per togliere le mine allora ok, altrimenti i topi vanno benissimo; ma andrebbero benissimo anche cani, delfini o qualunque altro animale, fintanto che non ci sono rischi e che, orari "lavorativi" a parte, l'animale in questione conduca una buona vita.

Ragazzi qua stiamo comunque discriminando... Strumentalizzare sì, ma con dei limiti? A volte è giusto altre volte no? Sempre a nostro personale e insindacabile giudizio? Io trovo che la libertà sia libertà.

Io resto dell'opinione che non esistono gabbie più belle ma solo gabbie vuote.

Nelle parole di Francione prima citate, si può notare il riferimento al campo di concentramento, che nella cultura occidentale contemporanea rappresenta la più forte ed emblematica rappresentazione del male radicale. Se l'animale è portatore di un valore morale intrinseco del tutto indistinguibile da quello della persona umana, non stupisce che gli allevamenti intensivi appaiano sottoforma di campi di sterminio. Nel 2004 la PETA⁴³, una delle più grandi organizzazioni americane del movimento per i diritti animali (Garner, 2007, p. 138), ha lanciato su questo tema la campagna "Holocaust on Your Plate":

(...) which juxtaposes images of animals in slaughterhouses and factory farms with images of humans in Nazi concentration camps. The display was inspired by a passage from Nobel-prize-winning Jewish author Isaac Bashevis Singer's book, *The Letter Writer*: "In relation to them, all people are Nazis; for the animals it is an eternal Treblinka"⁴⁴.

La campagna, molto provocatoria, ha incontrato sia sostenitori sia detrattori, alimentato polemiche ed incontrando la censura della Germania. Per chi non condivide l'etica animalista, si tratta certo di un'analogia oscena:

Quando si maneggiano dei tabù, ogni parola può essere di troppo, assurda, blasfema: che gli ebrei siano stati uccisi come bestie - uno dei dogmi più cupi su cui si fonda la nostra identità morale - non significa che ogni giorno le bestie, per finire sotto i nostri denti, vengano uccise come ebrei. L'idea stessa che tra i due eventi possa instaurarsi una qualsivoglia forma di analogia pare oscena (Donaggio, 2008, p. 53).

Figura 13. Immagine di uno dei manifesti della campagna della PETA.

⁴³ "PETA" è l'acronimo di "People for the Ethical Treatment of Animals", fondata nel 1980 «is dedicated to establishing and defending the rights of all animals. PETA operates under the simple principle that animals are not ours to eat, wear, experiment on, or use for entertainment». <http://www.peta.org/international/> (ultima consultazione: 10/11/2015).

⁴⁴ "PETA Germany's Holocaust Display Banned", www.peta.org/blog/peta-germanys-holocaust-display-banned/ (ultima consultazione: 04/10/2015).

L'analogia nazista è, in realtà, perfettamente appropriata – perlomeno dal punto di vista animalista – perché deriva da un riconoscimento della dignità della vita animale che si oppone allo “specismo”, il razzismo contro gli animali. Allo stesso tempo, mette in chiara luce l'aspetto sacrale dell'animalismo, se è vero che, come qui si sostiene, il sacro rinvia al fondamento morale e culturale di una visione del mondo, da cui emerge tanto la concezione del bene ideale quanto quella del male radicale.

9. Cultura materiale

Nel movimento vegano la cultura materiale appare di primo acchito irrilevante. Non esistono oggetti identificabili come particolarmente sacri e ciò che è più sacro, la vita animale, assume la forma di un organismo vivente piuttosto che di un oggetto.

In realtà, il veganismo è letteralmente immerso nella cultura materiale della società dei consumi. Anzitutto presenta un'attenzione straordinaria verso il cibo che, essendo direttamente legato ai suoi valori sacri, finisce per rendere rituale l'atto stesso di scegliere, acquistare, cucinare ed assumere quegli alimenti che sono privi di relazione con lo sfruttamento e la sofferenza animale. Nella cornice ascetica intramondana del veganismo, la trasformazione del mondo passa dalla propria tavola. Come dice efficacemente Paola Maugeri, personaggio dello spettacolo straordinariamente dedito alla propaganda vegana: «la forchetta è l'arma più potente del mondo»:

Le chiedo se, a suo parere, ci sono degli aspetti sacrali nel veganismo. Risponde senza titubare: «quasi tutto», «mi sento in pace con il cosmo», «è giusto», dice. Specifica al pubblico che parla di “sacro” senza riferimento alla religione ma come connessione con la “religiosità”, in quanto «in ciascuno c’è una connessione col divino, sia che ci si creda oppure no», e continua: «dobbiamo ricominciare a nutrirci nel sacro, mentre oggi lo facciamo nel profano», facendo riferimento al cibo industriale. La vita non è più sacra: ad esempio c’è una medicalizzazione della nascita, del parto, un nascondimento della morte. Afferma che si è persa la dimensione rituale connessa ai cicli stagionali: la verdura è sempre presente nonostante le stagioni, ci si reca al supermercato invece che al mercato di paese in cui si può avere un rapporto personale con il fruttivendolo. Bisogna tornare ad avere più controllo sulle cose importanti della propria vita, dice: comprare cibo da chi si conosce, mangiare cibo di cui si conosce la provenienza, in un clima di rispetto per la vita. Le cose importanti della propria vita dovrebbero tornare sotto il controllo della persona, che dovrebbe prestare attenzione ad esse, approfondire, avere consapevolezza e pensare con la propria testa. Il problema è che ci stiamo allontanando dalla natura. «Non possediamo nulla se non il nostro corpo», che è «il nostro tempio», «massima espressione del divino», e va rispettato con cibo di buona qualità. Il corpo è espressione d’interiorità e non può essere violato da cibi malsani o diete aberranti (dalle note di campo: incontro sul veganismo con Paola Maugeri ad “Olis Festival”, Milano 07.02.2015).

Scegliere uno stile di vita vegan richiede una grande attenzione per tutto ciò che si acquista: valutarne con cura la provenienza, i materiali o gli ingredienti presenti, trasforma il comportamento d’acquisto profano in un rituale perché rafforza la propria relazione ai valori sacri ed appare efficace nel produrre un piccolo cambiamento nella realtà, contribuendo a trasfigurarla ad immagine dell’ideale. Allo stesso tempo, il mondo è pervaso da simboli del male, a cominciare dalle carni presenti sugli scaffali dei supermercati, e sui *social network* si pubblicano continuamente sconvolgenti immagini e video di animali brutalmente uccisi, maltrattati e sofferenti, che sembrano funzionare non solo come documentazione delle loro condizioni e come strategia per persuadere a cambiare il proprio stile di vita chi ancora non l’ha fatto, ma anche come simbolo sacro che rafforza l’adesione ai valori ed al progetto di vita vegano.

CAPITOLO 15

Mistica dell'identità nazionale

1. La mistica intramondana delle religioni politiche e civili

Le “mistiche collettive” prese in considerazione in questo capitolo hanno per *focus* i simboli considerati sacri da una collettività civile o politica. Nei termini usati da Kopytoff, questi simboli sono oggetti culturali che hanno subito un processo di singolarizzazione sociale:

And if, as Durkheim (...) saw it, societies need to set apart a certain portion of their environment, marking it as “sacred”, singularization is one means to this end. [...] In every society, there are things that are publicly precluded from being commoditized. Some of the prohibitions are cultural and upheld collectively. In state societies, many of these prohibitions are the handwork of the state (...). This applies to much of what one thinks of as the symbolic inventory of a society: public lands, monuments, state art collections, the paraphernalia of political power, royal residences, chiefly insignia, ritual objects, and so on (Kopytoff, 1986, p. 73).

Sono oggetti simbolicamente inerenti alla sfera politica e militare della Nazione, in definitiva strettamente legati alla sua identità. Se ne parla nei termini di mistica intramondana perché la sacralità propria di questa sfera agisce, tipicamente, cercando di provocare nel singolo il senso di una fusione nella collettività mediante canali emotivi e simbolici – aspetto mistico che si ritrova nei grandi rituali pubblici così come nelle espressioni materiali del sacro civile e politico – creando e rafforzando il suo senso di appartenenza al gruppo. A seconda della prospettiva che si assume sul fenomeno, si

possono senz'altro rintracciare anche forti aspetti di ascetismo intramondano, per esempio nella missione politica volta a realizzare la grandezza della nazione o un suo nuovo ordine – questo il caso, in particolare, della religione secolare del comunista – ma anche di ascetismo extramondano, specialmente se si considera il sacrificio richiesto agli individui, in circostanze drammatiche come le guerre, per difendere i confini e l'identità della nazione, laddove solo la morte dei singoli sembra poter permettere la salvezza o la rinascita per tutti. L'esito di questi sacrifici viene, tuttavia, sempre rappresentato sotto l'aura mistica della completezza della nazione e della fusione finale del singolo nella collettività, esaltando quell'aspetto mistico che appare essere, pertanto, caratterizzante questa fenomenologia, e specialmente quella dei suoi rituali e della sua cultura materiale. L'analisi che si presenta prende in considerazione soprattutto quest'ultimo punto, meno noto e meno studiato rispetto ai rituali ed alle concezioni del mondo tipiche delle religioni civili e politiche.

2. Religione civile e religione politica

I fenomeni religiosi di natura secolare che si manifestano nella sfera civile, politica e militare di una nazione, sono noti, nella letteratura, con il nome di religione civile, politica o secolare. La storia della categoria della religione civile risale alla Francia del Settecento. Nel 1762, Rousseau, nell'ottavo capitolo del libro quarto del Contratto Sociale (J. J. Rousseau, 1762), teorizza una religione civile che lega il cittadino in un sacro vincolo allo stato, alla legge ed al suo sovrano, una:

(...) professione di fede puramente civile, di cui spetta al corpo sovrano il fissare gli articoli, non precisamente come dogmi di religione, ma come sentimenti di sociabilità, senza dei quali impossibile essere né buon cittadino né suddito fedele. Senza poter obbligare nessuno a credere in essi, si può bandire dallo stato chiunque non vi creda; si può bandirlo, non come empio, ma come essere non sociale, come incapace di amare sinceramente le leggi, la giustizia, e di sacrificare, in caso di bisogno, la sua vita al suo dovere. Che se poi

qualcuno, dopo aver pubblicamente riconosciuto questi dogmi, si condurrà come se non vi credesse, sia condannato a morte: ha commesso il più grande dei reati, ha mentito davanti alle leggi (J. J. Rousseau, 2011 [1762]).

La sacralizzazione della politica segue «il processo generale inaugurato in epoca moderna dal costituirsi di uno Stato sovrano e assoluto, che cerca in se stesso il fondamento della propria autorità, finendo per trovarlo in una sorta di auto-sacralizzazione» (Filoramo, 2009, p. 153), ma i presupposti di questa auto-consacrazione della politica esiste *in nuce* alla dimensione sacrale della vita sociale in senso lato (Durkheim, 2005 [1912]). Le religioni civili e politiche, tuttavia, spesso non mancano di varie connessioni con la sfera religiosa in senso proprio, come si può notare nel caso del fascismo italiano o nel caso della *Civil Religion* americana analizzata da Bellah (Bellah, 1967).

La “religione politica” si distingue da quella civile prima perché «il centro della prima è l’individuo [«e la sua libertà», ndr], mentre il centro della seconda è un’idea particolare di comunità politica con le sue necessità» (Filoramo, 2009, pp. 9–10). Come sostiene Emilio Gentile, la religione politica è un’ideologia sostenuta da un movimento che assume connotazioni religiose perché pone la propria comunità politica al centro di un sistema di credenze e miti che ne definiscono i fini ultimi e la visione del bene e del male, e che lega a sé gli individui con prescrizioni morali che richiedono devozione e sacrificio. Sono movimenti messianici, con una propria liturgia politica ed una storia sacra che ne sorregge l’identità (Gentile, 2000). Tra le religioni politiche rientrano i totalitarismi d’impronta nazionalsocialista e comunista, chiamati “religioni secolari” da Raymond Aron, che collocano la salvezza dell’umanità in questo mondo, nell’avvenire, sotto forma di ordine sociale da costruire (Aron, 1946), ed il fascismo, con il suo “culto del littorio” e della personalità carismatica di Benito Mussolini (Gentile, 2001a).

3. Espressioni materiali del sacro civile e politico

Nessuno dei testimoni interpellati ha mai citato spontaneamente alcun oggetto sacro che rimandasse all'appartenenza nazionale o politica. Se sono stati citati oggetti rientranti nella classe delle "singolarizzazioni sociali" (Kopytoff, 1986), tutt'al più, si è trattato di oggetti al confine tra la sfera delle singolarizzazioni individuali e sociali. Questo potrebbe essere, forse, sintomatico di un debole senso di appartenenza nazionale che meriterebbe un approfondimento a parte. Resta tuttavia vero che alcuni oggetti pubblici sono avvolti da un'aura di sacralità e sono loro tributati gli onori che spettano agli oggetti sacri. Se ne considerano, di seguito, alcuni tra i principali che sono presenti nel panorama italiano.

Anzitutto si deve citare la Costituzione. Poche cose come la Costituzione rappresentano l'identità di una nazione. Essa contiene, per così dire, il DNA del suo ordinamento politico e la sua importanza emerge non solo nelle svariate dichiarazioni pubbliche in sua difesa, specialmente quando minacciata da modifiche che diffondono un senso d'incertezza e rischio rispetto gli esiti che ne potrebbero scaturire, ma anche nell'apparato cerimoniale delle istituzioni. Per esempio, una copia originale della Costituzione è parte dell'arredo liturgico nelle cerimonie di giuramento dei nuovi rappresentanti del Governo, giuramento che è «espressione del dovere di fedeltà che incombe su tutti i cittadini ed, in modo particolare, su coloro che svolgono funzioni pubbliche fondamentali (in base all'art. 54 della Costituzione)», e si esprime nella seguente formula: «Giuro di essere fedele alla Repubblica, di osservarne lealmente la Costituzione e le leggi e di esercitare le mie funzioni nell'interesse esclusivo della nazione»¹.

Figura 1. 22 Febbraio 2014. Un momento della cerimonia di giuramento del nuovo Presidente del Consiglio, Matteo Renzi. Alla sua sinistra, in bella vista, la copia originale della Costituzione Italiana².

¹ www.governo.it/Governo/Struttura/formazione.html (ultima consultazione: 09/10/2015).

² www.governo.it/Presidente/Fotografie/dettaglio.asp?d=74858

La stessa sacralità caratterizza altri emblemi della Nazione, come bandiere e monumenti. Tra questi ultimi spicca il Monumento Nazionale a Vittorio Emanuele II, detto anche Vittoriano o, significativamente, “Altare della Patria”, monumento ricco di simbolismi ed eretto in onore del primo re d’Italia e simbolo, dunque, dell’unità nazionale³.

Figura 2. Vittoriano. Roma.

Le bandiere della nazione sventolano ai fianchi delle gradinate. Salite queste, entrando dal portone che s’intravede sul lato destro, sollevando lo sguardo davanti a sé si

(ultima consultazione: 09/10/2015).

³ «Il nome deriva da Vittorio Emanuele II, il primo re d’Italia. Alla sua morte, nel 1878, fu deciso di innalzare un monumento che celebrasse il Padre della Patria e con lui l’intera stagione risorgimentale. [...] Il complesso monumentale venne inaugurato da Vittorio Emanuele III il 4 giugno 1911», www.quirinale.it/qnrw/statico/simboli/vittoriano/vittoriano_home-a.htm (ultima consultazione: 09/10/2015).

può leggere la scritta in latino, incisa nel nobile marmo: “Italiae limina sacra armis restituta”.

Figura 3. Interno del Vittoriano. “Italiae Limina Sacra Armis Restituta”.

I confini sacri dell'Italia erano stati ad essa restituiti con le armi: la sacralità della Patria è dunque riconosciuta in senso proprio, e non stupisce affatto che questa, come ogni cosa sacra, sia separata dal mondo profano circostante da confini tanto fisici quanto simbolici. All'interno del Vittoriano si trova anche il “Sacrario delle bandiere delle forze armate”.

Figura 4. Targa all'esterno del Sacrario delle Bandiere delle Forze Armate. Vittoriano (Roma).

Il sacrario è «custode delle bandiere, custode della memoria», associazione che non stupisce, considerato il rapporto esistente tra identità e memoria storica. Su un cartello

situato all'interno del Vittoriano viene citato il Regolamento di disciplina militare, che rispetto alla bandiera, recita quanto segue:

1. La bandiera della Repubblica è il simbolo della Patria.
2. La bandiera da combattimento affidata ad una unità militare è, inoltre, il simbolo dell'onore dell'unità stessa nonché delle sue tradizioni, della sua storia, del ricordo dei suoi caduti. Essa va difesa fino all'estremo sacrificio.
3. Alla bandiera vanno tributati i massimi onori.

Per Durkheim la bandiera è un simbolo totemico del gruppo, oggetto senz'altro sacro, materializzazione della forza religiosa ovvero del «sentimento che la collettività ispira ai suoi membri, ma proiettato fuori dalle coscienze che lo provano, e oggettivato. Per oggettivarsi, esso si fissa su oggetto che diventa così sacro» (Durkheim, 2005, p. 287).

Esattamente al centro del Vittoriano, sulla sommità delle gradinate e sotto la statua della Dea Roma, il 4 novembre 1921 è stata collocata la salma del Milite Ignoto, caduto nei combattimenti della Prima Guerra Mondiale. Al soldato è stata conferita, quello stesso anno, la medaglia d'oro al valor militare con la seguente motivazione: «Degno figlio di una stirpe prode e di una millenaria civiltà, resistette inflessibile nelle trincee più contese, prodigò il suo coraggio nelle più cruente battaglie e cadde combattendo senz'altro premio sperare che la vittoria e la grandezza della patria»⁴. La salma è stata scelta fra undici, una «per ognuna delle seguenti zone: Rovereto, Dolomiti, Altipiani, Grappa, Montello, Basso Piave, Cadore, Gorizia, Basso Isonzo, San Michele, tratto da Castagnevizza al mare». La scelta è stata affidata a Maria Bergamas di Trieste, donna del popolo, «il cui figlio Antonio aveva disertato dall'esercito austriaco per arruolarsi nelle file italiane», e che morì senza che se ne trovasse il corpo. «La bara prescelta fu collocata sull'affusto di un cannone e, accompagnata da reduci decorati al valore e più volte feriti, fu deposta in un carro» e poi portata a Roma su un treno, la cui «velocità

⁴ www.quirinale.it/elementi/DetailOnorificenze.aspx?decorato=277828 (ultima consultazione: 09/10/2015).

moderatissima (...) consentì alle folle inginocchiate lungo il percorso di esprimere sentimenti di venerazione» (Baldini, 1934). Nelle parole del Ministro della Guerra che annunciano all'esercito il conferimento della decorazione, il milite ignoto è:

Lo sconosciuto, il combattente di tutti gli assalti, l'eroe di tutte le ore, ovunque passò o sostò, prima di morire, confuse insieme il valore e la pietà. Soldato senza nome e senza storia, Egli è la storia: la storia del nostro lungo travaglio, la storia della nostra grande vittoria (cit. in Baldini, 1934).

Anche il Milite Ignoto è un simbolo della Patria, una sua "bandiera".

Figura 5. Tomba del Milite Ignoto. A sinistra e a destra, in perfetta simmetria, due soldati e le fiamme perpetue.

La sepoltura è collocata secondo una simmetria perfetta, esattamente al centro dell'Altare della Patria, e le fiamme che ardono nei due bracieri sono perpetue, così come il picchetto d'onore. Giorno, notte, senza interruzioni, si veglia in onore del Milite Ignoto, mi spiega, con tono solenne, una guardia. Si tratta di un luogo sacro ma allo stesso tempo una meta del turismo di massa. Capita, così, che alcuni turisti si siedano sulle gradinate dell'Altare per riposare. Le guardie intervengono allora prontamente e con vigore, richiamandoli e chiedendo loro energicamente di alzarsi in piedi. Interrogata una guardia sulle ragioni dei suoi richiami, mi spiega con tono di autentica devozione:

Questo è un monumento particolare: qui riposta il Milite Ignoto. Non è accettabile che le persone si siedano davanti a lui, tanto più volgendogli le spalle! Anche in chiesa si mantiene un comportamento di un certo tipo (dalle note di campo, risposta di una guardia del Vittoriano).

Rendere onore al milite ignoto non è una pratica esclusivamente italiana: «Dopo la guerra mondiale, le nazioni che vi avevano partecipato vollero onorare i sacrifici e gli eroismi delle collettività nella salma di un anonimo combattente caduto con le armi in pugno. E nelle principali capitali del mondo sorsero monumenti a gloria del simbolico eroe» (Baldini, 1934). Una tra le sepolture monumentali più note vi è quella situata a Parigi, alla base dell'Arco di Trionfo. Anche lì, una fiamma perpetua arde in memoria dei caduti non identificati della Prima Guerra Mondiale. In Italia, un'altra importante sepoltura in memoria dei caduti della Grande Guerra è il Sacrario Militare Redipuglia. Si tratta di un'opera realizzata in epoca fascista, inaugurata nel 1938.

L'opera sorge alle pendici del Monte Sei Busi, «cima aspramente contesa nella prima fase della Grande Guerra». Il complesso si presenta:

(...) come uno schieramento militare con alla base la tomba del Duca d'Aosta, Comandante della III Armata, cui fanno ala quelle dei suoi generali. Seguono disposte su ventidue gradoni le salme dei 39.857 caduti identificati. Nell'ultimo gradone, in due grandi tombe comuni ai lati della cappella votiva, riposano le salme di 60.330 Caduti Ignoti. Nella cappella e nelle due sale adiacenti sono custoditi oggetti personali dei soldati italiani e austro-ungheresi⁵.

Figura 6. Sacrario Redipuglia.

⁵ www.esercito.difesa.it/storia/pagine/il-sacrario-militare-di-redipuglia.aspx (ultima consultazione: 09/10/2015).

La tomba del Duca D'Aosta spicca su un mare omogeneo di sepolture su cui si ripete ossessivamente la scritta “presente”, che rinvia al rito squadrista di commemorazione dei camerati caduti, durante cui il capo gridava il nome del camerata defunto e la folla rispondeva: “presente!”.

Figura 7. Sacrario Redipuglia.

L'utilizzo della ripetizione omogenea delle forme per commemorare i caduti in battaglia, non è solo l'espressione del rigore disciplinare fascista e della sua tensione massificante. La ripetizione ordinata ed omogenea dell'incisione sembra piuttosto rinviare, tramite il simbolismo materiale, alla dimensione mistica della “massa”, in cui il singolo è disperso nel collettivo, in una sorta di ritualità materiale.

Figura 8. Sacrario Redipuglia.

Lo stesso ripetersi meticolosamente ordinato si ritrova, per esempio, anche nei cimiteri militari della “patria della democrazia”, l’America, dedicati ai caduti della seconda guerra mondiale e sparsi nei diversi Paesi europei in cui l’esercito statunitense ha combattuto.

Figura 9. Luxembourg American Cemetery⁶.

⁶www.en.wikipedia.org/wiki/Luxembourg_American_Cemetery_and_Memorial#/media/File:Luxembourg_American_Cemetery.jpg (ultima consultazione: 09/10/2015).

CAPITOLO 16

Sacro e mercato

1. La mistica intramondana della narrazione economica

Molti studiosi hanno osservato la presenza di analogie tra il fenomeno religioso, da un lato, ed il capitalismo, con il consumismo suo correlato, dall'altro. L'antecedente più celebre è Max Weber, che individua un rapporto genetico tra religione calvinista e capitalismo, considerando quest'ultimo come espressione dell'ascesi intramondana grazie a cui il devoto cerca la prova della propria predestinazione alla salvezza nel successo economico (Weber, 2012); anche Walter Benjamin, in un frammento degno di nota, ha tracciato una linea di continuità tra religione ed economia moderna. Altri, come per esempio G. Ritzer o Russel W. Belk, hanno individuato aspetti religiosi o quasi-religiosi nella sfera del consumo.

La dimensione economica è sempre stata fondamentale e non stupisce che possa contenere in sé i presupposti culturali capaci di condurre alla formazione di una vera propria ideologia autonoma a carattere sacrale. Il Novecento è stato il secolo del nazionalismo e delle religioni politiche, ma oggi il potere della politica sembra aver ceduto il passo a quello dell'economia e questa non appare più come un sottosistema tra gli altri, ma come quello dominante, per lo meno dal punto di vista ideologico. Se si considerano, poi, il bisogno di legittimazione proprio di ogni potere e la capacità di legittimazione propria della sfera religiosa, sembra un'ipotesi quantomeno plausibile che il secolo delle religioni politiche sia o possa essere seguito da quello della religione economica.

In questo capitolo si esplorano alcuni aspetti di questo tema. Lo si assume come campo d'espressione di una mistica intramondana entro una fenomenologia di tipo umanistico. Sicuramente non s'intravedono aspetti di rifiuto del mondo, anzi il mondo è la scena su cui circolano le merci ed il denaro. L'aspetto mistico della sfera economica è invece giustificato perché al denaro è comunemente attribuito un potere trasformativo quasi magico, ma anche perché la dimensione economica appare essere rappresentata nei mass-media – che non mancano di influenzare la cultura di massa – come una sfera impalpabile, imprevedibile e quasi dotata di vita propria, in grado di produrre effetti tanto benefici quanto malefici. Come per gli altri casi, tuttavia, si tratta di fenomeni estremamente complessi e sfaccettati, passibili di diverse letture a seconda delle angolazioni da cui li si analizza.

2. Dall'idolatria alla religione del capitalismo

L'ipotesi di una religione secolare di tipo economico non è priva di concretezza. Certo, staccandosi dall'ambito strettamente religioso è facile perdersi in metafore che rischiano di aprire la strada alla pura speculazione. Tuttavia, si può anzitutto osservare che l'idea di una dimensione sacrale *in nuce* alla sfera economica non è solo il frutto dell'immaginazione di sociologi desiderosi di individuare nuove aree del sociale cui applicare le proprie categorie interpretative. Sono le stesse religioni tradizionali che da sempre additano la sfera terrena, e quella economica *in primis*, come loro potenziale concorrente. Per esempio, Gesù disse «non potete servire a Dio e a mammona» (Mt 6,24), riferendosi implicitamente alla possibilità che l'adorazione religiosa si rivolga alla ricchezza terrena piuttosto che a Dio. “Mammona” è difatti la voce biblica di origine siriana che indica la “ricchezza”, il “guadagno”. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* scrive:

2113. L'idolatria non concerne soltanto i falsi culti del paganesimo. Rimane una costante tentazione della fede. Consiste nel divinizzare ciò che non è Dio. C'è idolatria quando l'uomo onora e riverisce una creatura al posto di Dio, si tratti degli dèi o dei demoni (per esempio il satanismo), del potere, del piacere, della razza, degli antenati, dello Stato, del denaro, ecc. «Non potete servire a Dio e a mammona», dice Gesù (Mt 6,24). Numerosi martiri sono morti per non adorare «la Bestia», rifiutando perfino di simularne il culto. L'idolatria respinge l'unica Signoria di Dio; perciò è incompatibile con la comunione divina.

2114. La vita umana si unifica nell'adorazione dell'Unico. Il comandamento di adorare il solo Signore unifica l'uomo e lo salva da una dispersione senza limiti. L'idolatria è una perversione del senso religioso innato nell'uomo. Idolatra è colui che «riferisce la sua indistruttibile nozione di Dio a chicchessia anziché a Dio».

È degno di nota che la religione cristiana – ma non è certo l'unica – indichi la sfera secolare come possibile regno del sacro. La stessa avversione verso il mondo materiale in genere e per il denaro in particolare, è tipica anche di altre religioni caratterizzate da tratti ascetici, come per esempio il buddhismo e l'induismo. I beni materiali ed il denaro, che è il loro simbolo universale, sono visti in contrapposizione ai beni dello spirito da molte religioni, ma proprio da ciò si può dedurre che essi sono considerati come concorrenti dei beni sacri da esse offerti e pertanto potenzialmente sacri anch'essi. Anche Georg Simmel lo aveva ipotizzato:

Il sospetto con cui la mentalità religiosa ed ecclesiastica considera spesso l'essenza del denaro può anche risalire all'istintiva percezione di questa somiglianza formale e psicologica tra la più elevata unità economica e la più elevata unità cosmica, come può risalire anche alla consapevolezza del pericolo di concorrenza tra l'interesse per il denaro e l'interesse religioso (Simmel, 2014, p. 296).

L'ipotesi secondo cui potrebbero esistere aspetti sacrali *in nuce* alla dimensione economica e materiale dell'esistenza appare implicitamente avanzata dagli stessi uomini di fede, prima ancora che dai sociologi delle religioni.

2.1. Capitalismo come religione

In alcune note di Walter Benjamin datate alla metà del 1921, si legge che «nel capitalismo si deve vedere una religione, vale a dire che il capitalismo serve essenzialmente all'appagamento proprio di quelle preoccupazioni, tormenti, inquietudini a cui davano risposta un tempo le cosiddette religioni» (Benjamin, 2013, p. 5). Benjamin evidenzia tre caratteristiche di questa religione. Si tratterebbe, anzitutto, di «una pura religione cultuale» che «non conosce alcuna dogmatica particolare, alcuna teologia. Da questo punto di vista l'utilitarismo assume la sua colorazione religiosa». In secondo luogo, sarebbe «la celebrazione di un culto *sans rêve et sans merci* [senza tregua e senza pietà, ndr]. Qui non c'è nessun “giorno feriale”, nessun giorno che non sia un giorno di festa nel senso terribile del dispiegamento di tutte le pompe sacrali, dell'estremo impegno dell'adorante». Infine, si tratterebbe di un culto «generatore di colpa. Il capitalismo è, presumibilmente, il primo caso di un culto che non toglie il peccato, ma genera la colpa». Così scrive il filosofo tedesco, nella cui lingua madre il termine “Schuld” sta ad indicare sia la colpa che il debito (Benjamin, 2013, p. 5).

Il filosofo Giorgio Agamben, in un commento al brano, articola quest'ipotesi arricchendola di alcune considerazioni. Il capitalismo, osserva, è davvero una religione puramente cultuale perché vive *sola fide*, di pura fede. Agamben traccia poi quella che gli sembra essere la linea di continuità concettuale tra fede religiosa e credito economico. Il termine greco utilizzato da Gesù ed i discepoli per fede, infatti, è *pistis*. Il filosofo racconta l'aneddoto secondo cui lo studioso di religioni David Flüsser, che stava lavorando su questo termine, durante un viaggio in Grecia vide davanti a sé la scritta “Trapeza tes pisteos”: “banco di credito”. Analogamente, «*Creditum* è il participio passato del verbo latino credere: è ciò in cui crediamo, in cui mettiamo la nostra fede». Ecco dunque la religione cultuale, fondata sulla sola fede: il capitalismo, infatti, si fonda sul

credito, osserva Agamben. Questo è sempre più vero mano a mano che il capitalismo si sviluppa. Egli inizia la sua argomentazione riferendosi al 15 agosto del 1971, giorno passato alla storia per l'abolizione, da parte di Richard Nixon, della convertibilità del dollaro in oro:

Il denaro si era svuotato di ogni valore che non fosse puramente autoreferenziale [...]. Il processo di smaterializzazione della moneta era cominciato molti secoli prima, quando le esigenze del mercato indussero ad affiancare alla moneta metallica, necessariamente scarsa e ingombrante, lettere di cambio, banconote, juros, goldschmith's notes, eccetera. Tutte queste monete cartacee sono in realtà titoli di credito e vengono dette, per questo, monete fiduciarie. La moneta metallica, invece, valeva – o avrebbe dovuto valere – per il suo contenuto di metallo pregiato (peraltro, com'è noto, insicuro ...) (G. Agamben, commento a Benjamin, 2013, pp. 7–8).

Pertanto, prosegue Agamben:

Il capitalismo non ha alcun oggetto: crede nel puro fatto di credere, nel puro credito (*believes in the pure belief*) – cioè: nel denaro. Il capitalismo è, cioè, una religione in cui la fede – il credito – si è sostituita a Dio: detto altrimenti, poiché la forma pura del credito è il denaro, è una religione il cui Dio è il denaro. Ciò significa che la banca, che non è nient'altro che una macchina per fabbricare e gestire credito (Braudel, 368), ha preso il posto della chiesa e, governando il credito, manipola e gestisce la fede – la scarsa, incerta fiducia – che il nostro tempo ha ancora in se stesso (G. Agamben, commento a Benjamin, 2013, p. 9).

Con la distruzione di ogni relazione tra denaro ed oro, ma anche con il nuovo “capitalismo finanziario”, il capitalismo distrugge “il vitello d'oro”. Da questo punto di vista il capitalismo avanzato è tutt'altro che materialista, giacché il credito: «è un essere puramente immateriale, la più perfetta parodia di quella *pistis* che non è che “sostanza di cose sperate”. [...] La “cosa sperata” non c'è più, è stata annientata e deve esserlo, perché il denaro è l'essenza stessa della cosa, la sua *ousia* in senso tecnico» (G. Agamben,

commento a Benjamin, 2013, p. 10). Il capitalismo finanziario contemporaneo segna quindi una discontinuità con quello del passato, per il quale era ancora importante il concetto di solvenza. Le aziende ricorrono sempre più al credito bancario, ipotecando in anticipo la produzione futura, in un vortice senza possibile conclusione:

Il capitale produttore di merci si alimenta fittiziamente del proprio futuro. La religione capitalista, coerentemente alle tesi di Benjamin, vive di un continuo indebitamento, che non può né deve essere estinto. Ma non sono soltanto le aziende a vivere, in questo senso, *sola fide*, a credito (o a debito). Anche gli individui e le famiglie, che vi ricorrono in maniera crescente, sono altrettanto religiosamente impegnati in questo continuo e generalizzato atto di fede sul futuro. E la Banca è il sommo sacerdote che amministra ai fedeli l'unico sacramento della religione capitalista: il credito-debito (G. Agamben, commento a Benjamin, 2013, p. 10).

La circolazione della ricchezza è permessa dalla fiducia, dal capitale sociale o dall'elemento non contrattuale del contratto, ossia morale, come definito dal Durkheim de *La divisione del lavoro sociale* (1893). L'antropologa Mary Douglas osserva che «la moneta è inutile se ne viene messo in dubbio il valore» e le funzioni del denaro presentano così tante omologie con quelle del rituale che si può definire il denaro stesso come «un tipo estremo e specializzato di rituale», la cui funzione riposa sul «trucco della fiducia» (Douglas, 2013, pp. 121–122). Da questa prospettiva, le banche amministrano davvero il sacramento del credito, come delle chiese.

Svariati anni prima di Walter Benjamin, Georg Simmel, in *Filosofia del Denaro* (1900), descrive la tendenza alla smaterializzazione della moneta su cui insiste Agamben. Il denaro, osserva Simmel, è più una funzione astratta di scambio che non un oggetto materiale:

La forma nella quale il denaro esiste per noi è quella di mediazione negli scambi e di misurazione dei valori. Un metallo diventa denaro acquisendo questa forma (...). È vero che anche questo valore del denaro deve certamente avere un supporto; ma è determinante il fatto che tale valore non scaturisca più dal suo supporto materiale, ma, al contrario, il

supporto materiale risulti l'elemento secondario e la sua reale configurazione risulti rilevante soltanto alla luce di motivi tecnici che non hanno nulla a che fare con la percezione del valore (Simmel, 2014, pp. 254–255).

É tanto vero che il denaro non è un oggetto ma una “forma”, un simbolo, che si assiste oggi al perfezionamento del processo di smaterializzazione della moneta attraverso la “moneta elettronica” che circola tra le reti informatiche del “villaggio globale”, permettendo scambi istantanei indifferenti alla dimensione spaziale e temporale che vincolano la materia (Secondulfo, 2012, pp. 215–217).

2.2 Sacralità secolare del denaro

In numerosi passi dell'opera simmeliana il denaro è rapportato al sentimento religioso (A. Cavalli ed L. Perrucchi, introduzione a Simmel, 2014). Appare soprattutto interessante l'osservazione secondo cui il denaro avrebbe alcuni notevoli rassomiglianze con l'idea di Dio:

(...) il denaro, in quanto è il mezzo assoluto, e, per questo, il punto che unisce infinite serie di fini, ha, nella sua forma psicologica, importanti connessioni proprio con l'immagine di Dio. [...] Il pensiero di Dio trova la sua essenza più profonda nel fatto che tutte le varietà e tutti i contrasti del mondo raggiungono in esso l'unità: secondo la bella espressione di Niccolò Cusano è la *coincidentia oppositorum*. All'idea che in esso si trova l'unità e la conciliazione di tutto ciò che è estraneo all'essere e di tutte le sue contraddizioni, risale la pace, la sicurezza, la ricchezza onnicomprensiva del sentimento che aleggia intorno alla rappresentazione di Dio e al suo possesso. Indubbiamente, le sensazioni che il denaro suscita hanno, nel loro campo, un'affinità psicologica con quello che precede. Nella misura in cui diventa l'espressione sempre più assolutamente sufficiente e l'equivalente di tutti i valori, il denaro raggiunge un'altezza astratta al di sopra dell'intera e immensa molteplicità degli oggetti, e diviene il centro in cui le cose più opposte, estranee, lontane trovano un elemento comune, il loro punto di contatto. In questo modo, di fatto, il denaro genera quell'innalzamento al di sopra della singola cosa e induce a confidare nella sua onnipotenza come nell'onnipotenza di un principio superiore, capace in ogni momento di procurarci

ogni singola piccola cosa e di potersi, in un certo senso, trasformare in essa. [...] Il denaro diviene troppo facilmente un fine ultimo, conclude definitivamente per troppe persone le serie teleologiche e fornisce ad esse un grado così elevato e astratto di unificazione degli interessi, e di sovranità sui singoli particolari della vita, che attenua il bisogno di ricercare nell'istanza religiosa l'innalzamento di queste stesse soddisfazioni (Simmel, 2014, pp. 295–297).

Non solo l'essenza del denaro è ideale, dunque, ma appare inoltre analoga a quella dell'ente religioso per eccellenza, Dio, in quanto si presenta capace di sussumere in sé tutti gli altri valori come una sorta di fine ultimo. Il denaro può inoltre evocare «la pace, la sicurezza, la ricchezza onnicomprensiva del sentimento che aleggia intorno alla rappresentazione di Dio e al suo possesso» (*ibidem*). Soprattutto questa descrizione mette in luce alcune caratteristiche che avvicinano il denaro a quello che lo psicanalista Christopher Bollas (Bollas, 1979) definisce *oggetto trasformatzionale*, che ha la sua origine nelle cure materne rivolte all'infante e che ipotizza essere il fondamento psichico dei fini ultimi religiosi e religioso-secolari:

(...) I would add that the mother is less identifiable as an object than as a process that is identified with cumulative internal and external gratifications. (...) I want to identify the first object as a transformational object (...) identified by the infant with the process of the alteration of self experience (...). As the mother integrates the infant's being (instinctual, cognitive, affective, environmental) the rhythms of this process, from unintegration(s) to integration(s), informs the nature of this 'object' relation (...). [...] It is in adult life that I think we have failed to take notice of the wide-ranging collective search for an object that is identified with the metamorphosis of the self. In many religious faith, for example, the subject believes in the deity's actual potential to transform the total environment (...). In secular worlds, we can see how the hope invested in many object (a new job, a move to another country, a vacation, a change of relationship) (...). We know that the advertising world makes its living on the trace of this object; as the advertised product usually promises to alter the subject's external environment and thus change internal mood (Bollas, 1979, pp. 97–98).

L'oggetto trasformatore porta con sé una promessa d'integrazione, completezza, appagamento profondo che in quanto stato di cose promesso, e non attuale, è sempre situato nel futuro, fornendo così una spinta motivazionale all'azione.

This anticipation of being transformed by an object - itself an ego memory of the ontogenetic process - inspires the subject with a reverential attitude toward the object, so that, even as the transformation of the self will not take place on the scale it did during early life, the adult subject tends to nominate the object as sacred (Bollas, 1979, p. 99).

Il potere trasformatore del denaro emerge in modo esemplare in quel miracolo, del tutto secolare, che è la vincita alla lotteria, l'arricchimento improvviso che cambia la vita. Il denaro è, in ogni caso, sempre potenzialmente trasformatore perché ha il potere di realizzare innumerevoli desideri. Il senso comune vuole che il denaro non possa comprare beni spirituali quali la felicità, l'appagamento esistenziale profondo, tuttavia, esso può tranquillamente rappresentare la porta d'accesso a questi beni. Infatti, può consentire di compiere le esperienze necessarie a conseguirli, eventualmente liberi dalle fatiche del lavoro quotidiano che, peraltro, alcune narrazioni religiose rappresentano come l'opposto dello stato di beatitudine tipico del paradiso perduto. Il denaro, dunque, può favorire il ritorno al paradiso originario, liberare l'uomo dalla schiavitù del lavoro o permettergli, in ogni caso, di espandere e sviluppare quella sfera del tempo libero che rappresenta il reame sacrale in cui solitamente l'individuo contemporaneo persegue la propria autorealizzazione. Conferme di quanto detto vengono anche dalle osservazioni di R. Belk, che ha studiato approfonditamente ed empiricamente il rapporto tra sacro e mondo dei consumi in una vasta etnografia condotta sul territorio americano (R.W. Belk et al., 1989). Egli osserva che una delle ragioni per cui il denaro può essere talvolta trattato come appartenente al regno del sacro è appunto il suo potere trasformatore: «A more specific reason that money is capable of being regarded as sacred is because it possesses transformative power; such extreme power is never merely ordinary» (Russell W Belk & Wallendorf, 1990, p. 44). Tale potenziale, ricorda, viene espresso in forma mitologica della fiaba di Cenerentola:

In some cases, the acquisition of money is hoped for because it is seen to promise a ritual transformation of the individual. The Cinderella tale is a story of such hopes in which the individual sees money (acquired in this case through the acquisition of a wealthy prince for a husband) as promising not only riches, but a new self who ‘would be stronger, less fearful, more charming, wiser, less vulnerable, and so on. Money is endowed with magical powers’ (Wiseman 1974: 10) (Russell W Belk & Wallendorf, 1990, p. 42).

In generale, Belk ritiene che il denaro, di per se stesso, non sia né sacro né profano, ma sia piuttosto una forma neutra che riflette la natura del processo cui partecipa (Russell W Belk & Wallendorf, 1990, p. 61). Tale processo può essere sacro in senso benefico, come il denaro di una donazione, oppure in senso malefico, come il denaro “sporco” che deriva da commerci criminali, ma anche prettamente profano. Analogamente, il sociologo dei consumi ed esperto di cultura materiale Domenico Secondulfo, osserva che, talvolta, il denaro appare caratterizzato da aspetti sacrali:

Solitamente, al denaro nella sua veste materiale vengono (...) riservati tutta una serie di rituali quotidiani, nella sua conservazione e nella sua esposizione, che lo individuano come oggetto di rilevante importanza, in taluni casi venato di un’aura di sacralità. Ad esempio, la conservazione delle banconote, in casa o nel portafoglio, molto spesso avviene in ordine di taglio e il fatto che si presentino ben distese, senza grinze e senza pieghe ci fa capire che gli deve essere riservata una certa attenzione. Sono cure di questo genere che suggeriscono una qualche venatura di sacralità riconosciuta a questi oggetti (Secondulfo, 2012, p. 219).

Il denaro, quindi, potrebbe non essere sacro in senso assoluto, ma sicuramente non è nemmeno profano. Allo stesso modo la transazione economica non è necessariamente dissacrante. Nel prossimo paragrafo si mostra come il denaro possa essere utilizzato a fini devozionali, utilizzo che dimostra l’importanza attribuita al denaro e la concezione culturale, qui ipotizziamo, della sua sostanziale purezza simbolica. Successivamente, si mettono in evidenza alcuni importanti confini che separano la sfera del sacro da quella della transazione commerciale.

2.3 Sacralità religiosa del denaro

Il denaro non è poi così impuro come si potrebbe credere. Se così fosse, non potrebbe essere nemmeno accostato alla sfera sacrale, caratterizzata da una purezza che non ammette contaminazioni. Sembra esistere un'armonia culturale fondamentale tra la sfera del sacro e quella del denaro, che le pratiche religiose, appartenenti al regno del sacro di là da ogni ragionevole dubbio, possono rendere evidente.

Per iniziare, è risaputo che sul dollaro americano compare il motto statunitense “In God We Trust”. Il motto si trova inciso su alcune monete americane già dal 1865. Sebbene il presidente Roosevelt abbia cercato di fermare la pratica nel 1905, la forte opposizione di una coalizione di *leader* religiosi, organizzazioni patriottiche e politiche, fa fallire il suo tentativo.

Figura 1. Banconota americana da un dollaro.

Nel 1955 il Congresso ufficializza l'iscrizione e l'anno successivo viene proclamato motto nazionale degli Stati Uniti d'America. Che questo “God” sia riconducibile alla *Civil Religion* americana (Bellah, 1967), è più che una possibilità, ma essa stessa è una vera e propria sfera sacrale che articola un sentimento tipico del contesto americano, in cui il termine “God”, per quanto sia ampio e variamente interpretabile, rimanda inequivocabilmente alla dimensione religiosa. Si potrebbe mai scrivere una parola tanto sacra, anzi, la più sacra di tutte, su qualcosa che contrasta intrinsecamente con il sentimento religioso.

Le immagini successive (fig. 2 e 3) riguardano invece il culto italo-americano della Madonna del Sacro Monte. Si tratta di fotografie scattate in occasione della festa ad essa dedicata a Clifton, in New Jersey¹. Un santuario ad essa dedicato si trova a Novi Velia nel Cilento, Lucania occidentale (provincia di Salerno) sul monte sacro Gelbison.

Figura 2. Locandina della festa

Che il denaro sia utilizzato in rituali benaugurali è noto: le fontane sono colme di monetine lanciate per questo motivo. L'immagine in figura 4, riguarda però la ben più sacra tomba di Papa Martino V, ricoperta da monete e banconote. Siamo nella Basilica di San Giovanni in Laterano (Roma), «la *mater et caput* di tutte le chiese di Roma e del mondo»². Certo non si può dire che “i soldi sono del Diavolo”, perlomeno nell'ambito di una religiosità popolare comunque ampiamente ammessa all'interno della Chiesa.

Figura 3. “Feast of Madonna del Sacro Monte”, Clifton, NJ (USA).

¹ <http://magnagrece.blogspot.it/2013/06/a-look-at-2013-festa-della-madonna-del.html> (ultima consultazione: 28/12/2015).

² www.vatican.va/various/basiliche/san_giovanni/it/basilica/storia.htm (ultima consultazione: 12/09/2015).

Figura 4. Tomba di Papa Martino V. Basilica di San Giovanni in Laterano, Roma.

Il denaro, è dunque chiaro, non si oppone per nulla al sacro. Non è dissacrante in sé, ma anzi partecipa al sacro come solo un'armonia valoriale di fondo può permettere. Certo, è vero che nel caso della Madonna del Sacro Monte e della tomba di Martino V il denaro viene donato od offerto in sacrificio, così come accade per quello fatto cadere nell'offertorio durante la messa domenicale, e partecipa dunque ad un rito sacro che lo sacralizza a sua volta, come sostiene Belk. Tuttavia, questo significa esattamente che il denaro è considerato un oggetto di grande importanza: tanto, appunto, da poter essere degnamente offerto in sacrificio all'effigie della Madonna o a quella di Martino

V. Potrebbe mai rappresentare un dono di valore qualcosa che sia considerato socialmente deprecabile, malvagio, o del tutto profano? Lungi dall'essere segno di profanazione, il denaro sulla tomba papale è segno di devozione.

Certamente, tuttavia, le cose starebbero in modo diverso se le monete non fossero state lanciate con l'intenzione di fare un'offerta gratuita, per quanto benaugurale, ma con quella di pagare in anticipo l'acquisto di favori spirituali. Fino a questo punto si è mostrato l'aspetto di sintonia tra sacro e denaro, nella sezione seguente si mettono in evidenza alcuni aspetti problematici di questo rapporto.

3. Mercato della religione e religione del mercato

Il denaro in se stesso non sembra, dunque, contrapposto al sacro. Tuttavia, c'è una condizione che appare regolare il rapporto tra sfera economica e spirituale: il denaro non deve porsi come equivalente del valore sacro. Per comprendere meglio la questione può essere utile procedere rovesciando il problema, appurando i rapporti tra sacro e mercato, utilizzando ancora una volta la dimensione della religione tradizionale come banco di prova. Prima di affrontare il problema della sacralità nella sfera economica del mercato, pertanto, si affronterà quello del mercato nella sfera sacrale della religione.

3.1 Mercato della religione

Nel Catechismo della Chiesa Cattolica si legge:

2121. La simonia consiste nell'acquisto o nella vendita delle realtà spirituali. A Simone il mago, che voleva acquistare il potere spirituale che vedeva all'opera negli Apostoli, Pietro risponde: «Il tuo denaro vada con te in perdizione, perché hai osato pensare di acquistare con denaro il dono di Dio» (At 8,20). Così si conformava alla parola di Gesù: «Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date» (Mt 10,8). È impossibile appropriarsi i beni

spirituali e comportarsi nei loro confronti come un possessore o un padrone, dal momento che la loro sorgente è in Dio. Non si può che riceverli gratuitamente da lui.

2122. «Il ministro, oltre alle offerte determinate dalla competente autorità, per l'amministrazione dei sacramenti non domandi nulla, evitando sempre che i più bisognosi siano privati dell'aiuto dei sacramenti a motivo della povertà». L'autorità competente determina queste «offerte» in virtù del principio che il popolo cristiano deve concorrere al sostentamento dei ministri della Chiesa. «L'operaio ha diritto al suo nutrimento» (Mt10,10).

Il denaro, quindi, si contrappone al sacro solo qualora cerchi di estendere il suo dominio sul sacro stesso, o almeno questa è la dottrina cattolica in materia. Il denaro non può acquistare beni sacri, ma solo essere offerto “gratuitamente”, come dono, senza aspettarsi in cambio un controvalore. L'idea che il sacro possa essere comprato è dissacrante. Una delle ragioni sottostanti a questa norma potrebbe essere che il valore sacro, per definizione dotato di valore assoluto e dunque non delimitabile ed incomparabile, verrebbe delimitato nel suo valore e dunque immediatamente desacralizzato qualora si accettasse la sua convertibilità in denaro. In altri termini, accettare l'idea che la cosa sacra possa avere un equivalente in denaro significa affermare che il suo valore è limitato, ossia negare una delle sue proprietà essenziali e così profanarla. Questa norma fondamentale non comporta, tuttavia, il divieto di compravendita di oggetti sacri.

Figura 5. Alcuni articoli religiosi in esposizione alla fiera Koiné (Vicenza, 2015)³.

³ Rassegna internazionale di arredi, oggetti liturgici e componenti per l'edilizia di culto che si svolge alla fiera di Vicenza con cadenza biennale, www.koinexpo.com (ultima consultazione: 15/11/2015).

Un fiorente commercio riguarda gli strumenti rituali come i rosari, crocefissi, *mala*, icone ecc., funzionali a creare un contatto tra fedele e valori sacri. La mercificazione degli oggetti sacri dimostra che, neppure in essa, a priori, si può rintracciare una netta contrapposizione al sacro. Ciò è tanto vero che si possono trovare negozi di *souvenir* religiosi ubicati persino all'interno delle stesse chiese e dei santuari, in particolar modo, quelli divenuti meta del turismo religioso. Va osservato, tuttavia, un indizio fondamentale capace di far luce sulla natura del rapporto tra sfera economica e sacra: laddove il commercio si dia all'interno di una zona consacrata, si manifesta il tabù della compravendita, tanto che il prezzo non si trova mai indicato come tale ma sotto altri nomi, come quello di “offerta simbolica”. Eppure, è pur sempre un “prezzo”, essendo non raramente esplicitata l'indicazione del valore in denaro che ci si aspetta in cambio della merce esposta (fig. 6).

In molte chiese si possono trovare ceri devozionali “in vendita in cambio di un'offerta”, per così dire. Ceri piccoli costano solitamente meno di ceri di maggiori dimensioni, che possono bruciare più a lungo, e quelli dedicati a Santi più ricercati di altri possono avere un prezzo maggiore. Per esempio, il cero di Papa Giovanni Paolo II costa di più di altri ceri di uguali dimensioni (fig. 7).

Figura 6. Negozio all'ingresso del Santuario della Madonna della Corona⁴ (Verona).

⁴ www.madonnadellacorona.it (ultima consultazione: 12/09/2015).

Figura 7. Basilica di Notre Dame (Nizza).

La stessa logica dell'offerta si trova presso altre religioni. Per esempio, la foto successiva ritrae un monaco tibetano intento a somministrare una benedizione (fig. 8). Nell'angolo in basso a sinistra s'intravede la cassetta per le offerte, su cui è appeso un biglietto con scritto "Offerta libera per il Tibet". Per quanto libera, l'offerta è richiesta abbastanza esplicitamente e la situazione si configura come una sorta di "transazione mascherata", sebbene sia fatto chiaramente intendere che non c'è alcun fine di lucro, ma anzi il denaro raccolto è "per il Tibet" e non ad uso del monaco.

Figura 8. Monaco tibetano somministra benedizioni a chi le richiede⁵.

Da un punto di vista religioso è dunque deprecabile il mercimonio di beni sacri, materiali ed immateriali, ma il passaggio di denaro è consentito qualora non sia a scopo

⁵ Pura Festival, Verona, 15 febbraio 2015.

di lucro e sia definito come volontario (l'offerta simbolica). L'acquisto assume così la forma dell'offerta o del sacrificio devozionale, e la natura religiosa dell'oggetto o della pratica resta distinta da quella a scopo di lucro. Questa strategia permette la circolazione di grosse somme di denaro al di fuori della tradizionale logica economica profana. Si tratta di fenomeni che non mettono tanto in luce l'ipocrisia, ma mostrano, piuttosto, che il confine tra mercato e religione è meno netto di quello che si potrebbe credere, pur restando tuttavia presente e marcato da tabù invalicabili. Il fatto che la transazione appaia, per certi versi, "mascherata" sotto termini come "offerta libera" o "simbolica" è un atto comunicativo che preserva la sacralità del luogo, dell'oggetto, della persona e del sistema religioso cui tali scambi si riferiscono, e mette in evidenza l'aspetto socialmente costruito del sacro, in quanto la sacralità si costruisce e si conserva attraverso atti comunicativi che definiscono sacro l'oggetto in quanto vi si riferiscono con rispetto, deferenza e nel rispetto dei tabù. L'aspetto commerciale della transazione, anche qualora ci fosse, non può essere mostrato, pena la dissacrazione; allo stesso tempo, mantenendolo ad un livello implicito, sulla soglia tra il mostrarsi ed il nascondersi, può cooperare, in un equilibrio culturalmente "funambolico", alla conservazione della sacralità dell'oggetto, in quanto manifesta il rispetto per l'ingiunzione repressiva del tabù e riafferma, così, la natura sacra dell'oggetto.

Cercando di capire come possa darsi vendita di oggetti sacri senza che il sacro venga dissacrato, si giungono a tracciare alcune importanti distinzioni concettuali all'interno della cultura materiale sacra. Anzitutto, si è sufficientemente mostrato che anche qualora ci sia passaggio di denaro in un contesto religioso, tale passaggio non avviene mai nella logica dello scambio impersonale e prettamente utilitaristico espresso dal motto *do ut des*, così come accade nelle transazioni economiche profane, ma sempre all'interno della logica gratuita del dono, che alimenta intimità e solidarietà sociale. In secondo luogo, si osserva che la compravendita, in ambito religioso, è permessa solo se non riguarda il bene sacro in sé. Proprio come dice Pietro a Simone il mago: «Il tuo denaro vada con te in perdizione, perché hai osato pensare di acquistare con denaro il dono di Dio». È pertanto possibile vendere l'oggetto sacro perché ad essere venduto non è mai

il significato ideale, propriamente sacro, cui si riferisce l'oggetto, ma solo l'oggetto stesso: è venduto, in altre parole, il significante materiale e non il significato ideale, il rosario di grani e non l'ascolto della preghiera da parte di Dio, il crocifisso ma non la redenzione dell'anima ecc. Ma questo è possibile solo in alcuni casi, cioè quando è possibile mantenere distinti l'oggetto materiale ed il suo significato sacrale. Al contrario, quando l'oggetto è insieme segno e significato, il meccanismo non può più funzionare e la transazione commerciale s'incepta. Questo è dimostrato, emblematicamente, dall'ostia consacrata nella religione cattolica. Mentre, prima della consacrazione, l'ostia è liberamente vendibile, dopo la consacrazione essa diventa contemporaneamente particola materiale e Cristo in persona e, di conseguenza, la sua compravendita appare blasfema ed è rigorosamente vietata. In realtà, solo quest'ultimo genere di oggetti sembra essere propriamente sacro: i feticci (dimore materiali del dio), in quanto, in essi, c'è una coincidenza indissociabile tra materialità e divinità o una strettissima relazione tra esse, per quanto possa essere una relazione stabilita non *ab origine* ma a posteriori. Casi di questo genere se ne incontrano raramente: alcuni esempi sono la particola cattolica, il *Gohonzon* della Soka Gakkai, ed anche, in un certo qual modo, le immagini e le statue sacre (*murti*) viste trattando gli Hare Krishna. Nella stessa categoria possono essere inclusi anche quegli oggetti che, pur non essendo sacri in se stessi, *ab origine*, vengono consacrati, "per contagio", da una persona, od anche da un evento, cui viene già riconosciuto un carattere sacro. Per esempio, questo è il caso degli oggetti posseduti o talvolta anche solo toccati da celebrità, che divengono, per i *fan*, veri e propri feticci. Per lo più, tuttavia, si possono trovare oggetti che non sono propriamente sacri in se stessi, ma lo sono piuttosto perché rappresentano simbolicamente i valori sacri (per esempio la bandiera) o perché sono strumenti funzionali alla trasformazione rituale e dunque al raggiungimento del contatto con il sacro (rosari, *mala*, ecc.). Si possono pertanto individuare tre distinte categorie di oggetti sacri: oggetti sacri in senso proprio, oggetti sacri in senso simbolico e quelli sacri in senso rituale. I primi sono sacri per il loro essere, i secondi per il loro significato e gli ultimi per la loro funzione. Le tre categorie non sono nettamente distinte e gli oggetti delle ultime due sono sempre

suscettibili di trapassare nella prima, qualora il rapporto con i valori sacri diventi più stretto, modificandosi da mera associazione ad identificazione.

3.2 Religione del mercato

In un articolo del 1999 apparso sul giornale *The Atlantic Daily* intitolato *The Market as God*, lo studioso di religioni Harvey Cox, autore del libro *La Società Secolare* (1965), notava che il lessico e le strutture narrative utilizzate sui quotidiani economici erano sorprendentemente vicine a quelle che gli erano ben note grazie ai suoi studi religiosi:

The lexicon of The Wall Street Journal and the business sections of Time and Newsweek turned out to bear a striking resemblance to Genesis, the Epistle to the Romans, and Saint Augustine's City of God. Behind descriptions of market reforms, monetary policy, and the convolutions of the Dow, I gradually made out the pieces of a grand narrative about the inner meaning of human history, why things had gone wrong, and how to put them right. Theologians call these myths of origin, legends of the fall, and doctrines of sin and redemption. But here they were again, and in only thin disguise: chronicles about the creation of wealth, the seductive temptations of statism, captivity to faceless economic cycles, and, ultimately, salvation through the advent of free markets, with a small dose of ascetic belt tightening along the way, especially for the East Asian economies. [...] There were even sacraments to convey salvific power to the lost, a calendar of entrepreneurial saints, and what theologians call an "eschatology"—a teaching about the "end of history" (Cox, 1999).

L'apice del sistema teologico è occupato da Dio, spiega Cox, che in questo caso è il mercato. Carico di mistero ed oggetto di riverenza, il mercato ha anche i suoi ministri di culto: i banchieri, gli analisti economici che si applicano in una sorta di divinazione in grado di interpretare gli umori mutevoli del mercato (imprevedibile come un Dio greco), e coloro che si dedicano a raccogliere le preghiere dei fedeli per sottoporle alla divinità affinché essa possa soddisfarle (i ricercatori del settore marketing). La descrizione di Cox non è meramente metaforica. Quanto egli scrive può apparire eccessivo, ma ciò potrebbe essere l'effetto sortito dall'esplicitazione di ciò che agisce nella nostra

cultura in modo implicito. In ogni caso, è vero che alcune strutture narrative utilizzate per raccontare gli eventi economici appaiono analoghe a quelle religiose ed è anche possibile trovare altri esempi che integrano e convalidano quando scrive Cox. Consideriamo la metafora della “mano invisibile” proposta da Adam Smith, esempio di intervento provvidenziale ed automatico che ricompensa la società che segue le leggi profonde della realtà economica e, al contrario, punisce quella che se ne discosta. L’ordinamento economico è dunque sacro? Anche alla luce dei recenti accadimenti economici, possiamo osservare che nella narrazione della punizione che ricade sul malcapitato sotto forma di debito da scontarsi con grandi sacrifici non manca di essere tematizzata anche la sua colpa, “Schuld”, come dice Benjamin. Inoltre e soprattutto, si tratta di salvaguardare il sistema economico nel suo insieme: il contagio potrebbe colpire tutti a causa della colpa di qualcuno. Appare notevole il parallelismo che si può scorgere tra il fenomeno del contagio religioso e quello del contagio economico, parola chiave dell’economia contemporanea così come veicolata sui mass media. Per il pensiero religioso, l’essere impuro è capace di trasmettere la sua impurità e deve quindi essere sottoposto a preliminare purificazione rituale prima del contatto, affinché non risulti pericoloso. In modo analogo, lo Stato che versa in condizioni economiche precarie rappresenta una minaccia per l’intero sistema economico: deve quindi essere messo in sicurezza, anche ponendo a capo del governo quei “tecnici” che appaiono rivestire il ruolo di sacerdoti capaci di purificare il sistema economicamente contaminato e salvaguardare così la comunità circostante, esorcizzando il rischio del contagio. In questo quadro non stupisce che il sacrificio appaia un importante fattore purificante, permettendo l’espiazione della colpa che consiste nella perturbazione del corretto andamento della vita del mercato e mette a repentaglio il rapporto con il sacro valore della ricchezza.

Quello che s’intende mettere in luce, prima ancora che una possibile sacralizzazione della dimensione economica nella cultura contemporanea, è che gli stessi fenomeni possono essere narrati secondo strutture narrative differenti, anche secondo gli scopi comunicativi che s’intendono raggiungere. La struttura religiosa e mitologica è una tra

le possibili scelte. “Il mercato”, cui si attribuiscono “umori” e “reazioni”, è una prosopopea, personificazione che reifica azioni che hanno origine in attori concreti che restano tuttavia ampiamente sconosciuti alle masse. Il timore del “contagio” è utile, invece, a far accettare azioni politiche che altrimenti potrebbero scuotere le coscienze, giacché paventa il rischio di pagare in prima persona problemi che possono essere risolti, in tutta comodità, semplicemente accettando che una nazione, in fin dei conti lontana, sia ridotta in miseria. La narrazione degli eventi economici secondo strutture narrative di tipo religioso, dunque, può essere inteso come una strategia comunicativa volte alla ricerca di legittimazione, prima ancora che alla credenza collettiva in una dimensione autenticamente religiosa del mercato. D’altro canto, una continua attività comunicativa intesa a descrivere la sfera economica come sacra potrebbe, alla lunga, contribuire a costruire un’aura di effettiva sacralità attorno ad essa. Un secondo aspetto da ricordare è che, così come si è visto nel caso dell’ambien-talismo, anche le dimensioni culturali del mondo economico sono sfaccettate, e presentano aspetti sia tecnico-matematici e pragmaticamente politici, sia morali, dal momento che l’oggetto ultimo cui si riferiscono è la vita umana.

3.3 Una religione può essere dissacrante?

Harvey Cox mette in luce un aspetto singolare della religione del mercato. Mentre le religioni sacralizzano ciò che si trova in rapporto ad esse, la religione del mercato procederebbe, al contrario, verso una sistematica dissacrazione del mondo. L’ambiente naturale è il primo a farne le spese, ma la logica espansiva della merce lascia prevedere che potrebbe essere presto conquistato anche il tempio dell’uomo, il suo corpo, ancor’oggi, in parte, sacralmente protetto. Se tutto deve potersi trasformare in bene economico, infatti, ne consegue che niente può essere sacro, se è vero che il sacro, in senso proprio, congela le possibilità di utilizzo che non siano puramente rituali, e lo sfruttamento economico non figura tra queste. Tuttavia, secondo Cox il mercato non è onnipotente, o perlomeno non lo è ancora:

It is sometimes said that since everything is for sale under the rule of The Market, nothing is sacred. But this is not quite true. [...] In principle, however, in the theology of The Market, there is no reason why any relic, coffin, body, or national monument – including the Statue of Liberty and Westminster Abbey – should not be listed. Does anyone doubt that if the True Cross were ever really discovered, it would eventually find its way to Sotheby's? The Market is not omnipotent – yet. But the process is under way and it is gaining momentum (Cox, 1999).

Analogamente, Russel W. Belk, che ha studiato il consumo anche in rapporto alla dimensione sacrale, osserva che esistono limiti alla mercificazione:

A consumable commodity is normally fungible and we may do with it as we please. But an inherited family heirloom has strings attached that link us to the donor. We cannot give it away or sell it with impunity. Viviana Zelizer (*Pricing the Priceless Child*, 1985) suggests that US child labor prohibitions were an attempt to decommodify the sacralized realm of childhood. Human organs, infants, and stem cells continue to resist commodification despite willing buyers. Those who resist allowing such commodification cling to a distinction between the more impersonal process of consuming and the more intimate process of being. However much we may come to believe that we are what we consume, we nevertheless continue to believe that there is something more to our existence than consumption (Russell W. Belk, 2007, p. 738).

Se è vero che oltre i confini del mercato esistono ancora cose sacre, resta ancora da chiarire una contraddizione più fondamentale che sembra minare alla sua base un'interpretazione del sistema economico come sistema autenticamente religioso. Se la religione è definita come sistema culturale e sociale che articola valori sacri e la mercificazione si contrappone alla sacralizzazione, infatti, non può esistere alcuna religione del mercato per necessità logica. In questo caso, “religione del mercato” è solo una metafora, un'iperbolica e critica evidenziazione di quanto la nostra società sia materialista e dipendente dal sistema economico. Se al contrario fosse davvero definibile come una religione, allora dovrebbe contemplare qualcosa di sacro. È dunque l'interpretazione

della mercificazione come dissacrazione ad essere scorretta? Se l'ideologia del mercato fosse una religione, la mercificazione (dell'ambiente naturale, dell'uomo e di ogni settore della sua vita) e la distruzione che ne consegue potrebbe essere intesa, piuttosto che come dissacrazione, come sacrificio. Tutto ciò che non è merce, sarebbe sacrificato per renderla tale, diventando sacro in quanto dedicato a quel *summum bonum* che è la pura e incontrastata ricchezza e benessere, restaurazione del paradiso terrestre perduto. Mercificazione e consumo sarebbero i riti trasformativi per raggiungere il fine ultimo, gli oggetti di culto che rappresentano materialmente e simbolicamente l'ideale sarebbero il denaro e le merci sue corrispettive, ed infine il Dio, inteso come generatore dell'ordine desiderato, sarebbe il mercato. Una visione di questo tipo appare astratta ma potrebbe essere analizzata più nel dettaglio. Un'ipotesi che sfida meno l'immaginazione è invece quella che considera il sistema economico come profano ma caratterizzato da alcuni tratti sacrali, come la narrazione religiosa dei fenomeni economici.

FENOMENOLOGIE PERSONALI

Capitolo 17

APPLE

1. L'ascesi intramondana di Apple

Tra i tanti *brand* presenti sul mercato, Apple è caratterizzata da una identità eccezionalmente forte. Il *design* dei prodotti è seducente e rappresenta uno dei fattori che hanno contribuito a farne dei feticci tecnologici, ma il posizionamento valoriale di quest'azienda permette anche di considerarla come un esempio di ascetismo intramondano entro una fenomenologia personale, nei termini che si vanno ora a spiegare. Si premette che non mancano affatto, come accertato dalla letteratura in materia, gli aspetti comunitari, dal momento che attorno al *brand* si sono riunite, come intorno ad un *totem*, delle vere e proprie comunità di consumatori, composte sia da consumatori devoti alla marca, che per nulla al mondo lascerebbero, sia da professionisti nel cui ambiente di lavoro, Apple, rappresenta uno standard diventato anche simbolo di competenza ed appartenenza. Inoltre, si tratta di un *brand* con forte valore di distinzione, sia per il prezzo generalmente più elevato dei prodotti della concorrenza, sia per la qualità che i consumatori vi attribuiscono. Indicativa, a questo proposito, è l'indiscrezione, più o meno intenzionalmente lasciata trapelare, in merito alla scelta di utilizzare dispositivi Apple, piuttosto che di altre marche, nell'ultimo film di James Bond, personaggio divenuto un'icona del cinema. I giornali raccontano che Daniel Craig, l'attore scelto per impersonare lo 007 più celebre del grande schermo, avrebbe rifiutato un'offerta milionaria per utilizzare un prodotto Sony o Samsung nel film, perché «James Bond utilizza solo il meglio». Pertanto, se guida un'Aston Martin ed indossa un Rolex,

avrà con sé un dispositivo Apple¹. Si sa che il denaro non può nulla, in confronto al sacro...

Come anche quest'aneddoto evidenzia, una parte rilevante della *brand identity* di Apple ruota attorno al concetto di successo, di autorealizzazione, in particolare in campo professionale. Questo è precisamente il motivo per cui si è ritenuto di classificarla nel tipo personale del sacro e nella forma dell'ascetismo intramondano. D'altronde, negli anni ottanta e novanta, in un capitolo di quella particolare narrazione mitologica moderna che è la pubblicità, Apple utilizza lo slogan "the power to be your best", cui segue nel 1997 la celebre campagna "think different" (Shields, 2001), che pone l'accento sulla dimensione creativa individuale e professionale, sul valore dell'innovazione, della distinzione e dell'originalità individuale, in cui si può vedere, ancora una volta, il richiamo ai valori dell'autenticità e dell'autorealizzazione personale.

2. Breve storia di Apple

Apple è una società di prodotti informatici con sede a Cupertino, in California. Viene fondata nel 1976 da due giovani informatici di talento, Steve Jobs e Steve Wozniak, che fin da giovani erano impiegati in importanti aziende del settore. Jobs possiede non solo competenze tecniche, ma anche una grande motivazione al successo ed intuito per gli affari. Apple, una delle aziende che ha creato il computer come lo conosciamo oggi, arriva a porsi come rivale del colosso IBM sul mercato dei *personal computer*. Nel 1984 lancia sul mercato il primo PC dotato di un'interfaccia grafica e di un *mouse* che lo rende utilizzabile anche da un comune utente. Dopo una fase di crisi che la conduce sull'orlo del fallimento, a partire dal 2001 torna a crescere innovando il settore dell'elettronica di consumo con il lettore musicale digitale "iPod", il telefono

¹ "Daniel Craig resisted Android phone placement in 'Spectre' because «James Bond only uses the best», Apple Insider, November 01, 2015, <http://appleinsider.com/articles/15/11/01/daniel-craig-resisted-android-phone-placement-in-spectre-because-james-bond-only-uses-the-best> (ultima consultazione: 08/11/2015).

cellulare “iPhone” (dal 2007) – che verrà soprannominato anche anche *Jesus Phone* (Campbell & La Pastina, 2010) – il tablet “iPad” (dal 2010) ed altri dispositivi e prodotti informatici. Si tratta oggi di un’azienda *leader* nel settore.

Apple ha il suo volto in Steve Jobs (1955-2011). Cofondatore della società, ne viene allontanato in seguito ad una lotta interna con il CEO che lui stesso aveva chiamato in azienda, John Sculley, già presidente ed amministratore delegato della Pepsi Cola. La crisi aziendale, cui si accennava, si consuma proprio durante l’esilio di Jobs da Apple. In questo periodo Jobs fonda NeXT (1985), che dà alla luce il computer su cui viene scritto il programma del primo *web browser* della storia da Tim Berners-Lee², coinventore, con Robert Cailliau, del *World Wide Web*. Nel 1986 acquisisce e potenzia la società da lui ribattezzata *Pixar*, che nel 1995, in collaborazione con la Walt Disney Pictures, realizza “Toy Story - Il mondo dei giocattoli”, primo film d’animazione realizzato completamente in computer grafica.

Nel 1997 Steve Jobs viene richiamato alla Apple in veste di amministratore delegato, ruolo che ricopre dal 1997 al 2011. L’azienda attraversa una crisi che agli osservatori economici sembra essere irreversibile, tuttavia, Jobs realizza un “miracolo”, ottenendo un successo tale che nel 2010 il *Financial Times* lo nomina “uomo dell’anno”. In questo periodo Apple, sotto la guida di Jobs ed in collaborazione con il designer Jonathan Ive, realizza tutti i prodotti per cui oggi è famosa.

Leader caratterizzato da un perfezionismo estremo, a Jobs sono riconosciute spiccate doti carismatiche e visionarie. La sua biografia, talvolta agiografica, è oggi consacrata da svariati libri, film e documentari. In una sua lunga intervista emerge non solo il carattere deciso e l’acuta intelligenza, ma anche la sua dimensione spirituale, non priva di venature Zen, il suo lasciarsi guidare dal “gusto” nelle scelte in ambito tecnologico e commerciale, l’importanza data alla cultura intesa come *summa* delle migliori

² Tim Berners-Lee, “The WorldWideWeb browser”, <https://www.w3.org/People/Berners-Lee/WorldWideWeb.html> (ultima consultazione: 26/11/2015)

invenzioni della storia dell'umanità cui attingere, e da arricchire, per migliorare la vita umana³.

Le venature sacrali dell'azienda ed la natura carismatica di Jobs sono note e studiate anche nella letteratura scientifica. Individuo indubitabilmente geniale, intuitivo e visionario, nella sua particolare storia di fondazione dell'azienda, allontanamento e ritorno salvifico, così come narrata dai *fan*, i ricercatori Belk e Tumbat individuano la struttura narrativa tipica del “mito dell'eroe” (R.W. Belk & Tumbat, 2005, pp. 209–210). Da parte sua, Apple ha nel nome e nel logo una mela morsicata. Inizialmente il logo rappresentava Isaac Newton seduto sotto il mitico albero da cui sarebbe caduta la mela che avrebbe rivoluzionato la storia della scienza. La mela viene poi sostituita da una mela decorata con bande colorate, dal momento che Apple è stata la prima azienda a produrre un *monitor* a colori per computer. Infine, a partire dal 1998, la mela diventa monocromatica. La storia del logo e del nome dell'azienda – “Apple”, ovvero “mela” – ha varie versioni. Alcune di queste rinviano al fatto che Jobs è stato per un breve periodo “melariano”, ossia una persona che si nutre di sole mele. Tuttavia, appare ragionevole l'associazione, da un lato, alla mela di Newton e dunque il richiamo all'innovazione, e dall'altro, all'iconografia cristiana della mela del peccato addentata da Adamo ed Eva: il frutto della conoscenza e della ribellione. Inoltre, il termine inglese per “morso”, ovvero “bit”, ha una certa assonanza con il termine informatico “byte”.

Figura 1. Logo di Apple Inc.⁴

³ “Steve Jobs: The Lost Interview”. Magnolia Pictures, direzione di Paul Sen. Intervista a Steve Jobs realizzata nel 1995.

⁴ https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Apple_logo_black.svg (ultima consultazione: 08/11/2015).

3. Intermezzo: excursus sul feticismo delle merci

Accostare la categoria di sacro a quella dei beni di consumo può apparire paradossale. Il mercato rappresenta la piazza in cui si svolge il commercio, il luogo in cui tutto è rappresentato sotto la veste di valore d'uso e di scambio, e dunque come si può pensare di trovarvi anche la cattedrale del sacro? Non si rischia di "mescolare sacro e profano"? Non è forse vero che i mercanti profanano il tempio e che solo il tempio da cui sono scacciati può essere riconsacrato?

I giuristi romani sapevano perfettamente che cosa significhi "profanare". Sacre o religiose erano le cose che appartenevano in qualche modo agli dèi. Come tale, esse erano sottratte al libero uso e al commercio degli uomini, non potevano essere vendute né date in pegno, cedute in usufrutto o gravate di servitù. Sacrilego era ogni atto che violasse o trasgredisse questa loro speciale indisponibilità, che le riservava esclusivamente agli dèi celesti (ed erano allora dette propriamente "sacre") o inferi (in questo caso si dicevano semplicemente "religiose"). E se consacrare (*sacrere*) era il termine che designava l'uscita delle cose dalla sfera del diritto umano, profanare significava per converso restituire al libero uso degli uomini. "Profano", può scrivere così il grande giurista Trebazio, "si dice in senso proprio ciò che, da sacro o religioso che era, viene restituito all'uso e alla proprietà degli uomini" (Agamben, 2005, p. 109).

Le merci, caratterizzate dalla loro disponibilità all'uso, rientrano, quindi, nell'area del profano piuttosto che del sacro. Quest'ultimo è il regno dei fini, non quello dei mezzi; quello del valore morale, non quello dell'utile. Se il mercato è considerato esclusivamente come regno dello scambio economico in cui troneggia la merce, allora non vi si può rintracciare nessun aspetto sacro.

L'attuale mondo dei consumi, tuttavia, non si contraddistingue affatto per l'utilità dei suoi prodotti, anzi, appare qualcosa di molto diverso da quel sottosistema prosaicamente funzionale alla soddisfazione dei bisogni ed all'adattamento all'ambiente. In una

società che ha superato l'epoca dell'abbondanza, un elemento chiave che mostra come il mercato non sia riducibile alla categoria dell'utile è l'aspetto feticistico della merce.

Nel libro *La società dello spettacolo* (1967), Guy Debord definisce il mondo a lui contemporaneo come "società dello spettacolo". Lo spettacolo, scrive, è «il capitale a un tale grado di accumulazione da divenire immagine» (Debord, 2015, tesi 34), ma anche «la ricostruzione materiale dell'illusione religiosa» (Debord, 2015, tesi 20). In termini generali, "società dello spettacolo" è quella che ha compiuto il passaggio dall'essere all'avere e che, ormai sazia per la sovrabbondanza di beni, ha compiuto anche un secondo passaggio: quello dall'avere all'apparire. Se «la prima fase del dominio dell'economia sulla vita sociale aveva originato, nella definizione di ogni realizzazione umana, un'evidente degradazione dell'essere in avere», sostiene il filosofo francese, la fase più avanzata «conduce a uno slittamento generalizzato dell'avere nell'apparire, da cui ogni "avere" effettivo deve desumere il proprio prestigio immediato e la propria funzione ultima» (*idem*, tesi 17). Il valore d'uso degli oggetti, infatti, non appare più sufficiente ad alimentare quel meccanismo d'incessante produzione e vendita su cui si fonda un sistema economico che, come si è detto, ha superato abbondantemente la soglia del benessere inteso come soddisfazione dei bisogni fondamentali. Lo «sviluppo della potenza economica sotto forma di merce (...) porta cumulativamente a un'abbondanza nella quale la questione primaria della sopravvivenza è senza dubbio risolta, ma in modo tale che deve sempre riproporsi; essa è ogni volta posta di nuovo a un livello superiore» (*idem*, tesi 40). Le merci, allora, devono farsi veicolo di nuovi significati simbolici e il consumatore dev'essere messo continuamente di fronte all'immagine del bisogno, affinché sia stimolato il suo impulso acquisitivo:

La soddisfazione che la merce abbondante nel suo uso non può più dare continua ad essere cercata nel riconoscimento del suo valore in quanto merce: è l'uso della merce che basta a se stesso e, per il consumatore, l'effusione religiosa verso la libertà sovrana della merce (Debord, 2015, tesi 67).

Le merci si tingono di nuovi significati per farsi attraenti, incrementando il loro valore espositivo, la “qualità di vetrina degli oggetti” di cui scriveva Simmel, già nel 1896: «La produzione di merci sotto il dominio della libera concorrenza e con la normale predominanza dell’offerta sulla domanda comporta che gli oggetti tendano a mostrare un aspetto seducente a discapito della loro utilità» (G. Simmel, 1896, cit. in Mele, 2007, p. 93). Le merci sono talmente caricate di significati simbolici da parte di *designer* e pubblicitari che l’oggetto di consumo non è mai semplice oggetto funzionale ma anche simbolo, per cui si consuma tanto il valore d’uso che quello simbolico:

Owning a Mercedes automobile may signify wealth, appreciating a piece of music may reflect one’s taste, and wearing a certain style of jeans may signal sexuality to an intended audience. These meanings are jointly constructed by society, marketing and advertising, and other cultural meaning makers including designers, filmmakers, reviewers, newscasters, copywriters, artists, and musicians (Russell W. Belk, 2007, p. 737).

Preso in un inarrestabile vortice di crescita, il sistema economico ha poi bisogno di espandersi ovunque, nella vita sociale come in quella privata: ogni area dell’esistenza diventa funzionale allo sviluppo del sistema. Da questo punto di vista, il mercato non è più un mezzo funzionale all’esistenza umana, bensì sembra essere diventato il fine cui è funzionale l’esistenza stessa in ogni suo aspetto: «la merce è pervenuta all’occupazione totale della vita sociale» (Debord, 2015, tesi 42).

Tra i significati simbolici delle merci si trovano quelli notoriamente identificati dai sociologi dei consumi, come ad esempio distinzione ed identità, ma anche, forse, significati sacri. Nel 1979, il già citato psicanalista Christopher Bollas osserva che il mondo della pubblicità costruisce attorno alle merci delle narrative religiose volte a identificarle secondo le proprietà dell’oggetto trasformazionale, laddove quest’ultimo, a suo parere, rappresenta la fonte psichica del sacro: «We know that the advertising world makes its living on the trace of this (transformational, ndr) object; as the advertised product usually promises to alter the subject’s external environment and thus change internal

mood» (Bollas, 1979, pp. 97–98). Roland Barthes, nel 1957, scrive questo della nuova Citroen DS:

I think that cars today are almost the exact equivalent of the great Gothic cathedrals: I mean the supreme creation of an era, conceived with passion by unknown artists, and consumed in image if not in usage by a whole population which appropriates them as a purely magical object. It is obvious that the new Citroën has fallen from the sky inasmuch as it appears at first sight as a superlative object (Barthes, 1991, p. 88).

Se nel 1957 erano le auto a rappresentare la suprema creazione di un'era, oggi quel posto sembra a diritto occupato dalla tecnologia. Se si prova a rileggere l'estratto di Barthes sostituendo alla Citroen DS i prodotti Apple, si potrebbe ottenere una descrizione ancora calzante.

4. Mitologia di Apple

Alcuni prodotti riescono a fungere da catalizzatori di subculture di consumatori particolarmente devoti. Le comunità così caratterizzate sono definite *brand community* (A. M. Muniz & O'Guinn, 2001), *subculture of consumption* (Schouten & McAlexander, 1995) oppure *brand cult* (R.W. Belk & Tumbat, 2005). Quest'ultimo termine è stato impiegato esplicitamente per indicare la subcultura degli *Apple fan*, oggi il *brand cult* per antonomasia.

Belk e Tumbat identificano una ricca mitologia che sostiene il culto Apple, «including a creation myth, a messianic myth, a satanic myth, and a resurrection myth» (R.W. Belk & Tumbat, 2005, p. 205). Steve Jobs possiede i tratti del *leader* carismatico ed uno dei suoi responsabili marketing, Guy Kawasaki⁵, per svolgere con successo il proprio lavoro ha frequentato la scuola del famoso predicatore americano Billy Graham, la *Billy Graham's School of Evangelism*, sviluppando poi una tecnica che ha

⁵ Si veda anche il sito web “www.guykawasaki.com” (ultima consultazione: 13/09/2015).

battezzato *corporate evangelizing*. Attraverso l'analisi di una serie d'interviste somministrate ai *fan* Apple, Belk e Tumbat arrivano alla conclusione che:

The Mac and its fans constitute the equivalent of a religion. This religion is based on an origin myth for Apple Computer, heroic and savior legends surrounding its co-founder and current CEO Steve Jobs, the devout faith of its follower congregation, their belief in the righteousness of the Macintosh, the existence of one or more Satanic opponents, Mac believers proselytizing and converting non-believers, and the hope among cult members that salvation can be achieved by transcending corporate capitalism (R.W. Belk & Tumbat, 2005, pp. 207–208).

Così come si è visto per il mercato (Cox, 1999), le strutture narrative di tipo mitologico-religioso appaiono quindi anche nello *storytelling* dei *brand* (la “corporate mythology”) e contribuiscono ad alimentare la fedeltà e persino il culto della marca. I professionisti della pubblicità sono i novelli aedi che si occupano di tessere emozionanti narrazioni intorno ai prodotti. Nella storia di Apple le campagne pubblicitarie memorabili sono numerose e non è difficile rintracciare una loro venatura mitologica. Nella campagna “1984” – mandata in onda in quello stesso anno con riferimento al famoso romanzo di Orwell, citazione già significativa di per sé – il personal computer Macintosh è individuato come lo strumento di liberazione dell'umanità dal conformismo: «On January 24th, Apple Computer will introduce Macintosh. And you'll see why 1984 won't be like “1984”». Anche la campagna “think different” ripresenta con forza il tema dell'originalità, della creatività e dell'autorealizzazione, ma anche del progresso dell'umanità che avviene grazie al genio degli innovatori che hanno il coraggio di pensare fuori dagli schemi. La versione italiana, su una serie di immagini in bianco e nero di grandi innovatori del XX secolo, ha il seguente testo, recitato da Dario Fo:

Questo film lo dedichiamo ai folli, agli anticonformisti, ai ribelli, ai piantagrane, a tutti coloro che vedono le cose in modo diverso. Costoro non amano le regole, specie i regolamenti, e non hanno alcun rispetto per lo status quo. Potete citarli, essere in disaccordo con loro, potete glorificarli o denigrarli, ma l'unica cosa che non potrete mai fare è

ignorarli, perché riescono a cambiare le cose, perché fanno progredire l'umanità. E mentre qualcuno potrebbe definirli folli, noi ne vediamo il genio. Perché solo coloro che sono abbastanza folli da pensare di poter cambiare il mondo, lo cambiano davvero.

La campagna associa Apple ai grandi innovatori del secolo e promette al consumatore la possibilità di essere come loro grazie ai suoi prodotti (Shields, 2001, pp. 204–205), stuzzicando così, con il ricorso a vere e proprie icone, più il desiderio di successo e di realizzazione personale che quello di altruistica trasformazione del mondo.

Così come si osservano narrazioni di carattere mitologico, allo stesso modo si osservano svariati rituali che esprimono la devozione del consumatore. Le ricerche sull'argomento individuano, per esempio, la ricerca della vicinanza fisica all'oggetto; il divieto di farlo toccare ad altri; un certo investimento di tempo e denaro nella cura dell'oggetto; l'attenzione a mantenere separato l'oggetto sacralizzato da quelli profani circostanti per riprodurre continuamente il suo status superiore, anche collocandolo in piccoli santuari domestici (Pichler & Hemetsberger, 2008, pp. 440–441).

Se la sacralizzazione può emergere tra i consumatori come processo spontaneo, essa può senz'altro essere strategicamente alimentata dai piani di marketing:

For managers, the sacralization process and the proactive sustaining behaviors of the model are particularly important. If they can provide quintessence, or other sacralization processes, they may be able to encourage movement to affective commitment. If they can also encourage proactive sustaining behaviors, they can enjoy the benefits of highly loyal, devoted customers (Pimentel & Reynolds, 2004).

Il sacro, da sempre strumento strategico di legittimazione politica, nella società contemporanea si trasforma in strumento per conquistare i consumatori. La sacralizzazione del *brand* è senz'altro desiderabile perché consente ai prodotti di sopravvivere nonostante eventuali cadute nelle prestazioni, scandali, errori pubblicitari o scarsa pubblicità e persino, come si può ben capire, a prezzi più elevati rispetto a quelli della concorrenza (Pimentel & Reynolds, 2004).

5. Brand charisma

Si potrebbe dire che il sacro rappresenta la pietra filosofale del *marketing*, perché, in linea teorica, nessun prezzo è troppo alto per ciò che ha valore sacro. Il venditore di un negozio di elettronica lo spiega bene. Interrogato su come stessero andando le vendite dell'*i-Phone* appena messo in volantino, che per quanto in offerta manteneva comunque un prezzo elevato, risponde: «Li abbiamo già finiti. È incredibile. Non hanno soldi per comprare una lavatrice, ma possono spendere tutti quei soldi per un cellulare. Si vede che non tutti i soldi sono uguali. I soldi per la lavatrice non sono come i soldi per l'*i-Phone*» (dalle note di campo).

Se è vero che nessun prezzo è troppo alto per una cosa sacra, si è anche osservato che l'oggetto sacro si sottrae alla compravendita mediante precisi divieti. Come si può parlare, allora, di sacro? Si formula un'ipotesi. La sacralizzazione, anzitutto, non può riguardare direttamente il singolo oggetto immesso sul mercato, perché renderebbe invendibile l'oggetto; oppure, se operata dal singolo consumatore dopo l'acquisto, lo renderebbe insostituibile, riducendo il desiderio d'acquistare nuovi prodotti. In un mondo dominato dalla produzione in serie, ad ogni modo, un prodotto non è mai unico, bensì una tra le innumerevoli materializzazioni spazio-temporali di un modello astratto, che sono sostituibili l'una all'altra in quanto cloni dello stesso modello. Certo, la sacralizzazione del singolo prodotto è sempre possibile, qualora l'investimento affettivo personale ricada su quell'oggetto rendendolo unico ed insostituibile. In questi casi, la persona "contagia" con significati personali l'oggetto, e se ne appropria simbolicamente. Ciò può avvenire anche grazie a particolari segni esteriori che, applicati all'oggetto, lo personalizzano, rendendolo differente e riconoscibile in mezzo a tutti gli altri; viceversa, chi vende ed acquista un prodotto usato, si occupa solitamente di "purificarlo", preliminarmente, da ogni segno personale (McCracken, 1986; Secondulfo, 2012). Dunque, l'oggetto personalizzato, dotato di segni caratteristici e di uno speciale legame con il possessore, si contrappone a quello nuovo, identico al modello originario e privo di segni distintivi. Curiosamente, sembrerebbe che quanto più un prodotto diventa un

feticcio, come nel caso in esame, tanto più il consumatore cerchi di preservarne la purezza originaria, proteggendolo da ogni segno che potrebbe sì, degradarne la somiglianza al modello originario, ma che, allo stesso tempo, gli consentirebbe anche di appropriarsene veramente, personalizzandolo. Certo, anche i rituali di cura rivolti all'oggetto, permettono al consumatore di creare un rapporto con esso. Tuttavia, allo stesso tempo, preservando la purezza dell'oggetto, il consumatore ne preserva anche l'aderenza al modello astratto e dunque la riconducibilità al *brand* piuttosto che a se stesso. Certi oggetti sembrano stimolare processi di questa natura, forse perché rappresentano un modello di perfezione tale che chiede di essere preservato. Questa perfezione in Apple si esprime non solo nelle caratteristiche tecniche attribuite del prodotto, ma anche in quelle del *design*, come si dirà a breve. Oggetti di questa natura potrebbero, dunque, mantenere la sorgente di tutto il loro valore presso il modello originario, di cui il singolo oggetto resta un esemplare, e non presso quello concretamente presente nella vita del consumatore. Gli oggetti resterebbero allora scambiabili tra loro, il consumatore potrebbe continuare ad acquistarne ed il paradosso della compravendita del sacro verrebbe risolto: quanto verrebbe venduto, infatti, non sarebbe un oggetto sacro in sé, ma un simbolo sacro. Il sacro modello, archetipo e sorgente della sacralità, risiederebbe invece presso Apple, sotto il suo *copyright*. Apple, a sua volta, partecipa direttamente alla consacrazione dei modelli grazie ad un'identità di marca piena di carisma. Come un maestro adorato dai devoti, o una *star* adorata dai *fan*, un *brand* è in grado di consacrare tutto ciò che tocca, così che qualunque suo nuovo prodotto diventa prezioso, avvolto in un alone mistico e soprattutto desiderabile. Se tutti i *brand* possono avere un'identità, proprio come le persone, solo alcuni hanno carisma.

5. Sacro design

Apple è oggi il *brand cult* per antonomasia grazie alla mitologia creata attorno al marchio ma anche al *design* con cui ha sedotto i consumatori. Si possono individuare

alcune condizioni materiali che potrebbero aver favorito il processo di sacralizzazione di Apple?

Qualità come eleganza, leggerezza e semplicità delle forme rendono questi oggetti delle gradevoli opere di design. Il “gusto” di Apple deve molto a Steve Jobs ed al londinese Jonathan Ive⁶, scelto da Jobs come collaboratore nei suoi ultimi, rivoluzionari anni alla guida della società. Questa collaborazione ha dato alla luce i prodotti che oggi riconosciamo come tipici della marca e che tanto hanno contribuito al suo successo. Già nel 1977 Apple aveva, comunque, introdotto il nuovo personal computer *Apple II* con lo slogan: “Simplicity is the Ultimate Sophistication”⁷.

Dice Ive: «Perché riteniamo che ciò che è semplice è valido? Perché di fronte ai prodotti materiali dobbiamo sentire di poterli dominare. Ridurre all’ordine la complessità significa riuscire a fare in modo che il prodotto ti ceda» (Isaacson, 2011).

Figura 2. Alcuni prodotti Apple⁸.

Almeno tre aspetti del design di Apple sembrano rinviare a proprietà tipiche del sacro. Il primo aspetto è l’ordine, che com’è emerso nel corso della disamina teorica e della ricerca sulla cultura materiale religiosa, appare strettamente connesso alla sfera del sacro: «I think there is a profound and ingenu beauty in simplicity, in clarity, in

⁶ <https://www.apple.com/pr/bios/jonathan-ive.html> (ultima consultazione: 12/09/2015)

⁷ archive.computerhistory.org/resources/text/Apples/Apples.II.1977.102637933.pdf (ultima consultazione: 12/09/2015)

⁸ Immagini tratte da www.apple.com (ultima consultazione: 12/09/2015).

efficiency through simplicity; is derived from so much more than just the absence of cluttering ornamentation: it's about bringing order to complexity» (J. Ive)⁹.

Una seconda caratteristica connessa alla precedente è evocata da una testimone cui ho chiesto di associare liberamente alcune parole ad Apple, per cogliere alcuni spunti concernenti i significati simbolici che potevano esservi attribuiti. La sua risposta è stata: «Amore... pulizia... professionalità» (dalle note di campo). Nella visione della testimone in questione, l'amore esprime l'attaccamento al suo computer "Macbook Pro", che tratta con grande cura, e la professionalità è legata al fatto che i prodotti Apple sono diffusi tra i professionisti del suo settore, il *web-marketing*, per cui possedere un Macbook significa sentirsi inclusi nel gruppo professionale di riferimento. Ciò che appare soprattutto interessante è, tuttavia, il riferimento al concetto di "pulizia". Pulizia, essa chiarisce, anche in senso fisico, giacché grazie al materiale di cui sono fatti i prodotti, difficilmente trattengono le impronte. Si ricordi, a questo proposito, quanto in precedenza detto a proposito del mantenimento del singolo prodotto quanto più simile al modello originario e lontano da ogni personalizzazione che lo contaminino. Ma la pulizia non è una proprietà pertinente solo a questa dimensione fisica, continua la testimone, anzi, è evocata soprattutto dalle linee estetiche: si tratta della purezza delle forme. I prodotti Apple disegnati da Ive sono effettivamente semplici, lineari e trasmettono una sensazione di levità e purezza.

In un'intervista al *Time*, Jonathan Ive afferma: «It's not just about aesthetics (...). Our success is a victory for purity, integrity»¹⁰. In un articolo dedicato dal *Corriere della Sera* alla nomina di Ive a responsabile del design di Apple, si legge che questo marchio segue una sorta di "platonismo industriale":

(...) quella della purezza e semplicità sono quasi un'ossessione tanto per Steve Jobs che per Jony Ive che: "Non vuole che i suoi prodotti siano di un bianco-chiaro, ma di un bianco-

⁹ www.youtube.com/watch?v=8MlrwjqlVBQ, min. 0:50-1:11 (ultima consultazione: 13/09/2015).

¹⁰ "Jonathan Ive. Design Tomorrow" (*Time*, 17 marzo 2014) time.com/jonathan-ive-apple-interview (ultima consultazione: 13/09/2015).

puro, perché ‘in essi vi sia purezza’. Morozov chiama questa attenzione “una specie di platonismo industriale”¹¹.

(...) il volto dell’iPod sarebbe stato bianco candido (...) e si sarebbe raccordato senza alcuna giuntura a un retro in acciaio inossidabile liscio. “La maggior parte dei piccoli prodotti di consumo hanno un aspetto usa e getta” osserva Ive, “mancano di consistenza culturale. Ciò che mi rende fiero dell’iPod è che sa trasmetterti l’impressione di essere una cosa importante, non ordinaria”. Quel bianco non sarebbe stato soltanto bianco, ma bianco candido. [...] “(...) Steve capì subito e sottoscrisse la scelta del bianco” continua Ive. “Avrebbe dato un senso di purezza” (Isaacson, 2011).

Un ultimo aspetto del design Apple, che rinvia per analogia alla dimensione unificante, integrativa, completa e senza residui associata al sacro, è connesso all’integrità del prodotto Apple, composto di un’unica lastra di alluminio. Si tratta di oggetti *uni-body*, senza incollature:

“L’idea che i coltelli di cui dobbiamo servirci siano stati messi insieme con la colla ci riesce sgradevole” spiega Ive. “Steve e io siamo molto sensibili a questo genere di difetti, da cui la purezza e l’essenza di un oggetto come un utensile risultano compromesse: sul fatto che i prodotti debbano essere fabbricati in modo da apparire puri e privi di giunture siamo perfettamente d’accordo” (Isaacson, 2011).

A ciò si aggiunga che i prodotti Apple hanno un loro sistema operativo specifico e utilizzano software predisposti, fatti che contribuiscono a creare una percezione di un’identità autonoma, chiusa e separata dal mondo informatico “profano” circostante, da cui Apple mantiene un nobile distacco.

¹¹ Corriere della Sera, “Jonathan Ive a capo del design Apple”, 26 maggio 2015. www.corriere.it/tecnologia/cyber-cultura/cards/jonathan-ive-capo-design-apple/ossessione-la-purezza.shtml (ultima consultazione: 13/09/2015).

Capitolo 18

GABRIELE D'ANNUNZIO ED IL VITTORIALE

1. L'ascesi extramondana di D'Annunzio al Vittoriale

Parlare di una figura emblematica dell'estetismo italiano quale Gabriele D'Annunzio nei termini di ascetismo extramondano può apparire controintuitivo e va chiarito. Sicuramente sono pochi i poeti celebri quanto lui per una condotta di vita così dionisiaca, tutta all'insegna della mondanità e del piacere dei sensi, e certo non si può negare che tali aspetti collocano questa grande personalità storica ed artistica più all'interno che sul confine di una "mistica dei sensi". D'altronde, i suoi discorsi e la sua poesia sono carichi di trasporto mistico, così come ogni opera d'arte. Altrettanto vero è che D'Annunzio è poeta, ma anche uomo ambizioso alla ricerca del successo, oltre che soldato resosi protagonista di un'eclatante attivismo eroico, fatti che testimoniano senz'altro un vigoroso atteggiamento ascetico intramondano. Insomma, è chiaro che si tratta di una figura poliedrica.

Forse, in apparenza, è più facilmente comprensibile la sua collocazione nel tipo del sacro personale, dal momento che la sua stessa persona e la sua vita, vissuta "come un'opera d'arte", assumono, per lui, un carattere sacro. Tuttavia, non si può negare che D'Annunzio sia anche un profeta della Nazione e che la sacralità della Patria pervada l'intero Vittoriale – sua ultima dimora e sua ultima opera d'arte – ma va anche considerato che questa è legata a doppio filo alla sacralità della sua figura, come si andrà chiarendo.

Ad ogni modo, ed è quanto interessa ora, è anche vero che D'Annunzio si ritira, sul finire della vita, nella clausura di una villa situata nei pressi di Gardone Riviera

(Brescia), un «sacrario e monastero» (Terraroli, 2001, p. 69) in cui si trova confinato certo più per circostanze storiche che per propria volontà. È in particolare Benito Mussolini, con cui intrattiene un rapporto difficile, «minato dal sospetto», a “favorire” la sua permanenza nella lussuosa residenza. Dal Duce, di fatto, si vede confinato «nella dorata prigione del Vittoriale e dissuaso da qualsiasi interferenza politica, in cambio del massimo riguardo formale e di non poche concessioni» (Treccani, n.d.).

Da questo punto vista, l'extramondanità è una condizione subita più che scelta. Ma lontano da quel mondo in cui, nel corso della sua gloriosa esistenza, aveva affermato la propria inimitabile e carismatica personalità, ecco egli dedicarsi alla costruzione del Vittoriale, opera d'arte definitiva cui affida la missione di renderlo immortale nella memoria dei posteri. Seguendo le definizioni sviluppate in questo lavoro, la dimensione ascetica extramondana di D'Annunzio si può ritrovare in questo particolare aspetto della sua vita, caratterizzata da una grande operosità consacrata ad un'ideale la cui piena realizzazione si manifesterà solo dopo la sua morte, nella salvezza secolare della sua anima, finalmente assunta nell'Olimpo della memoria collettiva. Un destino di cui il poeta possiede senz'altro la certezza interiore.

2. Breve storia di D'Annunzio e del Vittoriale

Gabriele D'Annunzio nasce a Pescara il 12 marzo 1863, figlio terzogenito di un ricco proprietario terriero, Francesco Paolo, e di una donna di casata signorile, l'abruzzese Luisa de Benedictis. Le sue notevoli doti intellettuali sono presto riconosciute. Pubblica giovanissimo la prima raccolta di poesie, *Primo vere* (1879), e dà prova di grande astuzia promuovendola con la diffusione della falsa notizia della propria morte «ai giornali, pagando la pubblicazione di lacrimevoli necrologi» e smentendola in una notizia successiva, chiaramente accompagnata dall'annuncio della pubblicazione del suo libro (Carlino, 1986).

Presto s'inserisce nell'alta società e tra l'élite intellettuale romana. Scrive per quotidiani e riviste, pubblica numerosi romanzi ed intrattiene una vita amorosa complicata, non priva di scandali, fino ad incontrare nel 1894 l'attrice Eleonora Duse, con la quale intratterrà una delle relazioni più importanti della sua vita. Guadagna molto, ma spende più di quanto guadagni, così, nel 1910, è costretto a fuggire dai creditori, prima a Parigi e poi nella Gironda, dove resta fino al 1915. Allo scoppio della Prima Guerra Mondiale il poeta rientra in Italia in veste di fervente e carismatico interventista. Alle parole seguono i fatti, ed in prima persona si lancia nell'impresa bellica, rendendo mitica la sua immagine attraverso spericolate e fantasiose iniziative, come la "Beffa di Buccari" (1918), una sortita nella baia di Buccari contro gli austriaci capitanata da Costanzo Ciano, padre di Galeazzo Ciano, che ebbe notevole risonanza propagandistica per il messaggio che D'Annunzio lanciò al nemico all'interno di tre bottiglie tricolori galleggianti, e il volo su Vienna, sempre dello stesso anno:

(...) il più celebre interventista italiano, il poeta e scrittore Gabriele D'Annunzio, che già aveva partecipato a numerose azioni di ardimento sia in mare che in cielo, decise di compiere una particolarmente clamorosa e di esclusiva ma dirompente valenza propagandistica: un volo sulla città di Vienna, la capitale nemica, compiuto da una formazione di aeroplani italiani che vi avrebbero lanciato non ordigni esplosivi ma manifestini tricolori con un doppio testo in tedesco e italiano, invitante il nemico alla resa¹.

Conclusa la guerra, i trattati di pace assegnano alla Croazia la città di Fiume, sebbene essa fosse «pienamente compresa entro quel cerchio che la tradizione la storia e la scienza confermano confine sacro d'Italia» (D'Annunzio, 1920). Nella delusione generale, che il poeta definisce "vittoria mutilata", i Granatieri di Sardegna si rivolgono a D'Annunzio chiedendogli di mettersi a capo di una spedizione diretta ad occupare militarmente la città. Il poeta soldato si assicura il sostegno di Mussolini, al quale, prima di partire, scrive:

¹ [www.difesa.it/Primo_Piano/Documents/2013/OTTOBRE/Volo%20su%20Vienna\[1\].pdf](http://www.difesa.it/Primo_Piano/Documents/2013/OTTOBRE/Volo%20su%20Vienna[1].pdf)
(ultima consultazione: 25/10/2015).

(...) mio caro compagno, il dado è tratto. Parto ora. Domani mattina prenderò Fiume con le armi. Il Dio d'Italia ci assista. Mi levo dal letto febbricitante. Ma non è possibile differire. Ancora una volta lo spirito dominerà la carne miserabile (D'Annunzio, cit. in Volpe, 2015, p. 38).

D'Annunzio e i suoi procedono all'occupazione (12 settembre 1919), proclamando unilateralmente l'annessione all'Italia (Treccani, 2010a, 2010b). Il 12 agosto 1920 D'Annunzio istituisce la "Reggenza del Carnaro", e l'8 settembre 1920 ne promulga la costituzione, "La Carta del Carnaro", redatta da Alcide De Ambris e da lui stesso rielaborata (D'Annunzio, 1920). Si tratta di una costituzione libertaria agli antipodi del regime instaurato, da lì a poco, da Mussolini, che da parte sua ruberà a piene mani motti fiumani inventati dal poeta, come il "me ne frego". Nell'indifferenza di Mussolini, il Trattato di Rapallo siglato dal governo Giolitti impone a D'Annunzio di abbandonare la città, il quale, rifiutandosi di farlo, ne viene scacciato a forza durante il "Natale di sangue" del 1920. Rientrato in Italia, nel 1921 s'insedia a villa Cargnacco, sul Lago di Garda, da lui ribattezzata "Il Vittoriale degli Italiani".

Quando D'Annunzio si "ritira" nella villa di Cargnacco, nel febbraio del 1921, manca poco più di un anno e mezzo alla marcia dei fascisti su Roma. D'Annunzio, nonostante l'umiliazione di Fiume, è un mito vivente, una figura che suscita aspre polemiche e censure ma che incarna anche le aspirazioni politiche, ideologiche, estetiche ed erotiche di buona parte degli italiani alla vigilia dell'ascesa di Mussolini al potere (Re, 1987, p. 27).

Tra Gabriele D'Annunzio e Benito Mussolini, che fa visita alcune volte alla villa di Gardone, corrono rapporti amichevoli solo in apparenza. Aneddoto rappresentativo della scarsa simpatia che intercorre tra i due, quello secondo cui, in occasione della sua seconda visita al Vittoriale (1925), il poeta fa attendere a lungo il Duce nella sala d'attesa riservata agli ospiti indesiderati; qui campeggia, in una cornice seicentesca, una monumentale specchiera nella quale si può leggere la seguente iscrizione: "Al visitatore: Teco porti lo specchio di Narciso? / Questo è piombato vetro, o mascheraio. / Aggiusta

le tue maschere al tuo viso / Ma pensa che sei vetro contro acciaio” (Terraroli, 2001, p. 173).

Mussolini sembra temere la popolarità di D’Annunzio. Il poeta, d’altronde, è stato “Duce” ben prima di Mussolini, capo carismatico capace d’infocare la folla, individuando «nell’utilizzazione strategica dei luoghi comuni pertinenti alla dimensione culturale del sentimento collettivo contemporaneo, abbinati a un’organizzazione retorica del discorso, la chiave di volta per creare un consenso di massa e l’identificazione, in un individuo unico, di valori etici e comportamentali validi per tutti» (Terraroli, 2001, pp. 11–12). Prima di Mussolini, D’Annunzio aveva inteso «restaurare nella coscienza degli italiani il senso di appartenere a una grande tradizione, erede a sua volta degli splendori della civiltà greco-romana» (Re, 1987, p. 19). Nel periodo della guerra emerge la «connotazione mistica di molti discorsi» che «fa sì che spesseggino espressioni proprie del linguaggio religioso (*miracolo, martiri, messaggeri di fede, nei secoli dei secoli*, ecc.)», che eserciteranno «un’influenza molto forte sui discorsi di Mussolini e in generale sulla retorica fascista» (Matt, 2010). Mussolini capitalizza, dunque, quest’opera culturale e politica, ma:

(...) non si sentì di attribuire al poeta una funzione politicamente pregnante, che avrebbe potuto essere, alle lunghe, concorrenziale e avrebbe potuto riproporre una ideologia individualistica (quella all’origine dell’impresa fiumana) del tutto irriferribile agli organigrammi immediati del regime; e tuttavia giudicava inopportuno rinunciare completamente al D., utile e popolare *pater patriae* con giustificazione culturale di rinforzo: il vate nazionale andava dunque associato al nuovo establishment, purché rimanesse l’innocuo simulacro di un ideale totalmente sganciato dalla prassi (Carlino, 1986).

Mussolini, dunque, si mantiene con D’Annunzio in buoni rapporti quel tanto che basta per poterne sfruttare l’immagine a fini propagandistici, «pur temendo sempre un intervento diretto di D’Annunzio nella politica attiva e facendolo discretamente sorvegliare nel suo eremo gardonense» (Terraroli, 2001, p. 18). Così, il regime supporta volentieri D’Annunzio nella costosa edificazione del Vittoriale, cui il poeta finisce per

dedicarsi accettando la situazione, comprendendo di non avere «né l'energia né la volontà né le alleanze né le occasioni politiche per uscire allo scoperto» con la sua contrarietà, forse «più estetistica che ideologica», al regime (Carlino, 1986).

L'edificazione del monumento alla Patria, ma prima ancora a se stesso, prosegue anche dopo la morte di Gabriele D'Annunzio. Questa avviene a Gardone, mentre il poeta si trova seduto alla sua scrivania, la sera del primo marzo 1938 (cfr. Terraroli, 2001, pp. 229–230).

3. Visione del mondo

La visione antropologica e sociale di D'Annunzio è comunemente sintetizzata sotto l'etichetta di “superomismo dannunziano”, sia pure con tutte le possibili distinzioni che possono essere tracciate, all'interno del panorama della critica letteraria, su un autore tanto importante. È verosimile che alcuni aspetti di tale “superomismo” provengano da Nietzsche, ma «importa poco ora se il suo è un fraintendimento, una volgarizzazione fastosa ma povera di vigore speculativo», in quanto D'Annunzio trova in Nietzsche qualcosa come «una mitologia dell'istinto, un repertorio di gesti e di convinzioni che permettono al dandy di trasformarsi in superuomo» (Raimondi, 1980, p. 57). Questo superomismo:

(...) presenta alcune caratteristiche che potrebbero così riassumersi: culto della energia dominatrice sia che si manifesti come forza (e violenza) o come capacità di godimento o come bellezza; ricerca della propria tradizione storica nella civiltà pagana, greco-romana, e in quella rinascimentale; concezione aristocratica del mondo e conseguente disprezzo della massa, della plebe e del regime parlamentare che su di essa è fondato; idea di una missione di potenza e grandezza della nazione italiana da realizzarsi soprattutto attraverso la gloria militare; giudizio totalmente negativo sull'Italia post-unitaria e necessità di energie nuove che la sollevino dal fango; concetto naturalistico basato sul sangue e sulla stirpe

ed altri elementi fisici, sia della nazione che del superuomo destinato a incarnarla e a guidarla (Salinari, 2006, p. 142).

Anche se si tratta di aspetti culturali «che non hanno un'origine soltanto individuale, psicologica o addirittura sessuale, come mostrano di credere alcuni critici», ma al contrario sono il frutto «dell'elaborazione e dell'esperienza storica (...) di alcuni gruppi intellettuali della generazione post-unitaria» (Salinari, 2006, pp. 143–144), D'Annunzio li incarna in modo esemplare. Egli si erge, distinguendosi, sopra la massa: «fu indubbiamente un essere d'eccezione, negato alla vita mediocre, pronto a trasformare in mito ogni fatto ed incidente della propria esistenza» (Pietrosi, 1963, p. 209).

Emerge, da questi brevi cenni, un dualismo antropologico su cui s'installa un dualismo sociale. L'uomo può essere debole o forte, plebeo o nobile, mediocre o capace di gesti eroici, a seconda che manchi o possieda una superiore volontà e padronanza di sé:

(...) il vero «nobile» non somiglia in nulla agli slombati eredi delle antiche famiglie patrizie. L'essenza del «nobile» è la sovranità interiore. Egli è l'uomo libero, più forte delle cose, convinto che la personalità supera in valore tutti gli attributi accessorie. Egli è una forza che si governa, una libertà che s'afferma e si regola sul tipo della dignità. Egli ha l'occhio infallibile quando guarda in sé medesimo. E in questa aristocrazia della coscienza è il principal segno dell'aristocrate nuovo (D'Annunzio, cit. in Pupino, 2002, p. 200).

Come si vede, sebbene D'Annunzio fosse amante del lusso e del vizio, ciò non si combina affatto ad uno spirito debole ed incontrollato. Superuomo è quindi anzitutto D'Annunzio stesso, il vero protagonista del romanzo della sua vita e della sua opera: «L'opera dannunziana, nelle sue varie forme, è fondamentalmente drammaturgica, fondamentalmente «teatrale» e articolata, come Michelstaedter l'ha ben notato, sulla messa in scena di un unico personaggio, D'Annunzio stesso, nei panni di un eroe (l'individualista, l'esteta, il superuomo)» (Perli, 1999, p. 90).

Su tale dualismo antropologico è naturale che si stabilisca una differenza nella dignità sociale tra una classe aristocratica, per spirito e non per nascita, ed una inferiore,

destinata a comporre una massa indifferenziata che deve essere guidata. Ed a guidare, carismaticamente, è D'Annunzio stesso, "il primo duce":

D'Annunzio gained control over the political rhetoric of Italy at a moment of chaos and crisis, and he mastered the emotions of those who filled Italy's piazzas to listen to his speeches. His heroism during the war made it possible for D'Annunzio to bridge the chasm between intellectuals and the masses, for he had demonstrated that his bravado was more than a verbal facade. People believed D'Annunzio when he spoke of reviving the glory of Italy's Roman days and of leading a civilizing mission through the Western world. Few other were so credible in the political arena of postwar Italy (Ledeen, 2009, p. 3).

Non stupisce che il carisma di D'Annunzio si esprima in un linguaggio dai toni mistici, religiosi, che fa apparire l'impresa nazionalista sotto la luce del sacro (Ledeen, 2009, pp. 8–9). Per esempio, ecco la conclusione del discorso "Agli uomini milanesi, per l'Italia degli italiani", pronunciato tra le acclamazioni della folla la notte del 3 agosto 1922 a Milano, dalla ringhiera di palazzo Marino, occupato dai fascisti:

Uditemi. Ascoltatemi, Italiani.

Ascoltatemi, o giovani, amore d'Italia, «primavera di bellezza».

I nostri padri, quando erano per intraprendere un viaggio avventuroso, solevano recare un'ampolla d'olio del Santo Sepolcro, considerato dai devoti e dai convertiti come tutela contro ogni periglio e come rimedio contro ogni male.

La nazione era al bivio.

La nazione ha interrogato il suo fato e ha scelto la sua via.

La nazione ha intrapreso il suo nuovo cammino.

La grande nazione italiana è in marcia.

Ciascuno di noi, ciascun uomo di buona volontà, porti seco in essenza ideale un'ampolla di sangue dei nostri martiri, che ci illumini nel buio e nel dubbio, che ci sani da ogni pensiero impuro, che ci rinnovi in ogni ora il coraggio, che c'ispiri in ogni ora il sacrificio, che ci prepari in ogni ora a ben morire, che in ogni alba ci infonda una nuova speranza, che ogni sera evochi su la nostra passione su la nostra miseria su la nostra stanchezza di figli fragili il soffio divino dell'Italia eterna (D'Annunzio, 2013a).

Il poeta-duce è il profeta della religione politica italiana ben prima di Mussolini, capo carismatico che incanta la folla all'idea di un nuovo Rinascimento, completamento della missione storica dell'unificazione d'Italia:

(...) restaurare il corpo "originale" della nazione nella sua integrità e nella sua bellezza, il tema fondamentale del nuovo Rinascimento. Il mitico corpo d'Italia, rappresentato, secondo un topos o luogo comune della poesia patriottica da Petrarca a Carducci, come una figura femminile la cui bellezza e virtù sono deturpate, mutilate, violate, umiliate dalle catene del potere straniero, deve essere liberato e restaurato alla sua integrità originaria (Re, 1987, p. 21).

4. Sacro

Dall'impressionistico quadro finora tracciato, emerge con chiarezza la dimensione sacrale presente in D'Annunzio. Certamente si tratta di un profeta di quella religione secolare che ha il suo cuore sacro nella Patria, per realizzare la cui unità ogni sacrificio appare santificante:

Nonostante il carattere frammentario dell'opera [il "Notturmo", ndr], la guerra vi è ritratta realisticamente nei suoi aspetti più crudeli e brutali. Tuttavia, le sofferenze fisiche e la morte dei soldati, ed anche la cecità e la prostrazione dell'autore, sono esaltate come sacrifici di tipo religioso, con allusioni ricorrenti al linguaggio delle scritture e soprattutto alla passione di Cristo, la cui morte in croce per salvare l'umanità è paragonata alla morte dei soldati per l'Italia (Re, 1987, p. 25).

A D'Annunzio, così come a Caillois (Caillois, 2001), la guerra appare «come un'esperienza estetica e religiosa che restaura la dimensione del sacro nella società contemporanea», e la meditazione sulla sofferenza, sulla morte e sulla dissoluzione dei corpi, «assume i caratteri di un esercizio spirituale attraverso la scrittura che riprende

alcuni motivi tradizionali della meditazione religiosa, della *imitatio Christi* e dell'ascesi mistica medievale e barocca» (Re, 1987, p. 25).

Al polo sacrale collettivo ed impersonale della Nazione, in cui le masse partecipano al sacrificio, si accompagna, venendone anche adombrato, la dimensione sacrale della figura di coloro che ne sono artefici: i “padri” della Patria, tra cui spicca D’Annunzio. Non è una semplice coincidenza, credo, che il Vittoriale degli Italiani sia l’abitazione personale di D’Annunzio, prima ancora che museo degli italiani, della guerra e della Patria. Si può considerare la Patria, dunque, come un emblema della personalità di D’Annunzio, così come D’Annunzio è un emblema della Patria: «il Vittoriale è una Cittadella (...) monumentale da contrapporre – come traspare dall’onomastica – al Vittoriano: è lui, il Vate, con il petto coperto di medaglie, il vero padre della patria unita, il salvatore delle terre irredente, che ha riscattato l’Italia dall’onta di Lissa» (A. M. Andreoli, prefazione a Terraroli, 2001).

Da questa prospettiva, dunque, il nazionalismo appare come il *frame* nel quale D’Annunzio crea una personale rappresentazione di sé con i magistrali artifici retorici dei suoi discorsi e gli inimitabili gesti eroici compiuti sul teatro di guerra; allo stesso modo, crea il Vittoriale come scenografia della sua vita vissuta come un’opera d’arte. Quindi, la sacralità appartiene alla dimensione personale, artistica, di D’Annunzio, prima ancora che a tutto ciò che egli consacra con le sue parole ed azioni. Egli, infatti, «si propone costantemente di assimilare il sacro all’esperienza estetica, opponendosi alla secolarizzazione che il poeta associa alla volgarità e alla vacuità del mondo moderno» (Re, 1987, p. 25). Se il sacro coincide, come afferma anche Eliade, con la realtà assoluta, allora, in D’Annunzio, il sacro coincide davvero con la creazione e l’esperienza estetica: «Non esiste distinzione fra dato oggettivo e fittizio, fra realtà e artificio, anche perché, come afferma D’Annunzio nella lettera inviata ad Hérèlle, in data 5 maggio 1895, “la poesia è la realtà assoluta. Quanto più una cosa è poetica, tanto più è reale”» (Caburlotto, 2008, p. 370). Ma se il sacro coincide con l’esperienza estetica, allora il poeta – artefice di tale esperienza che crea la sua vita secondo la stessa logica – è la sorgente di ogni sacralità, ovvero un Dio. Da questa prospettiva egocentrica,

narcisistica, o meglio “divistica”², la meta finale non è rappresentata dalla vita eterna in un paradiso religioso, ma da quell’eternità secolare che è garantita dall’accesso all’empireo della memoria culturale in cui riposano i grandi uomini: «Come la morte darà la mia salma all’Italia amata, così mi sia concesso preservare il meglio della mia vita in questa offerta all’Italia amata» (D’Annunzio, cit. in Mazza, 1985, p. 15). Uno dei motti di D’Annunzio, d’altra parte, è “Non est mortale quod opto”, ovvero “non desidero cose mortali, ma immortali”:

Ricordo che ancora da ragazzo l’amore del gioco e del rischio e della disfida quasi forsennata cedeva d’improvviso a non so che ratto dell’anima. Fra tanti gridi e scherni e clamori e singulti e aneliti e sospiri una voce imperiosa, se bene velata, dominava il tumulto della mia pubertà. Ed ecco che, di sopra a quel mio ardimento sottile e crudele, riudivo a un tratto quella voce della mia anima inebriata di sé e del suo implacabile miracolo. Immortale quod opto (D’Annunzio, cit. in Mazza, 1995, p. 79).

D’Annunzio si definiva “lebbroso” e battezza anche una delle stanze del Vittoriale con il nome di “stanza del lebbroso”, in quanto «nel Medioevo il lebbroso era persona sacra, toccata da Dio, e in questo senso d’Annunzio si definiva lebbroso: “I vecchi nostri cristiani onoravano il lebbroso come un confessore della fede. Io sono lebbroso e confessore: Il lebbroso ‘malato del buon Dio’ (malato della Patria grande?)”» (Mazza, 1995, p. 94).

5. Il Vittoriale. Uno specchio del poeta

Il Vittoriale sorge all’ex Villa Cargnacco, che il Governo italiano, in seguito alla dichiarazione di guerra del 1915, sequestra al cittadino tedesco Henry Thode, critico d’arte imparentato, da parte della moglie, con le famiglie dei musicisti Liszt e Wagner. D’Annunzio vi entra il 14 febbraio 1921, a 58 anni, stipulando prima un contratto di

² “Divismo”: der. di “divo”, lat. *divus*, “dio”.

locazione annuale, per poi acquistarla il 9 novembre dello stesso anno. Vi abita negli ultimi diciassette anni della sua vita (Mazza, 1985, pp. 9–10). Nel corso degli anni, D'Annunzio espande la proprietà ai terreni circostanti e crea, con la collaborazione dell'architetto Gian Carlo Maroni (1893-1952) il magnifico, monumentale Vittoriale, trasfigurando esteticamente quella che era una semplice villa di campagna.

Figura 1. Il motto dannunziano “io ho quel che ho donato”, all'ingresso del Vittoriale.

La collaborazione con l'architetto è proficua e senz'altro il Vittoriale è opera anche del Maroni. D'Annunzio lo chiama “Magister de vivis lapidibus”, ovvero “Maestro delle pietre vive”, ma questo è un titolo che attribuisce contemporaneamente anche a se stesso, “con un'evidente sovrapposizione di responsabilità progettuali e di competenze” (Terraroli, 2001, p. 57). Il poeta scrive a Mussolini:

Ti mando alcune foto dei recentissimi lavori nel Vittoriale. Tutto quello che vedi, nelle immagini, è *da me* inventato e costruito: tutto è nuovo. Ma, per ammirarmi come “maestro di pietre vive, *magister de vivis lapidibus*” bisogna venire a visitare il dominio (lettera del 9 febbraio 1925 di D'Annunzio a Benito Mussolini, cit. in Terraroli, 2001, p. 57)

È solo il 22 dicembre 1923 ed i lavori sono da poco iniziati, quando D'Annunzio firma la donazione allo Stato del Vittoriale, ultimo degli atti finalizzati all'auto-consacrazione nella memoria dei posteri: «(...) ardisco offrire al popolo italiano tutto quel

che mi rimane (...) non pingue retaggio di ricchezza inerte ma nudo retaggio di immortale spirito» (cit. in Mazza, 1985, p. 15).

Certo si tratta di una donazione, ma “l’io” del poeta spicca fin dal motto che accoglie il visitatore all’ingresso della villa: “Io ho quel che ho donato”. Inoltre, la donazione allo Stato della villa, determinando una musealizzazione della stessa, garantisce al “retaggio di immortale spirito” un’adeguata cura istituzionale anche dopo la sua morte, nonché svariate sovvenzioni durante la sua costruzione.

La donazione del Vittoriale viene effettivamente perfezionata il 6 novembre del 1930, dopo che già il 28 maggio 1925 era stato dichiarato monumento nazionale, mentre il 17 luglio del 1937 viene trasformato in una Fondazione amministrata da un Presidente ed un Consiglio nominati dal Capo dello Stato (Mazza, 1985, p. 15).

Figura 2. Scritta all’ingresso del Vittoriale.

Che si tratti di un’opera consacrata, anche, alla vita della Nazione, emerge inequivocabilmente da quanto si legge all’ingresso, subito sotto l’incisione prima citata. Si tratta di un’emblematica frase tratta dal *Libro Segreto*: “dentro da questa cerchia triplice di mura, tradotto è in pietre vive quel libro religioso ch’io mi pensai preposto ai riti della patria e dai vincitori latini chiamato Il Vittoriale”.

La “cerchia triplice di mura” «fa riferimento al tema ternario/trinitario che spesso ritorna nella Cittadella, così come le “pietre vive” definiscono la funzione di reliquia salvifica di tutto l’insieme del complesso squadernato davanti agli occhi del pubblico

come “libro religioso”» (Terraroli, 2001, p. 75), un libro i cui caratteri sono cimeli patriottici. Tuttavia, questo “libro sacro” fatto di pietra, prende forma solo grazie dall’ingegno artistico del Vate, ed è quindi il riflesso materiale del suo spirito:

Tutto, infatti, è qui da me creato o trasfigurato. Tutto qui mostra le impronte del mio stile, nel senso che io voglio dare allo stile. Il mio amore d’Italia, il mio culto delle memorie, la mia aspirazione all’eroismo, il mio presentimento della Patria futura si manifestano qui in ogni ricerca di linea, in ogni accorso o disaccordo di colori (cit. in Mazza, 1985, p. 15).

È pertanto museo della Patria così come di se stesso, casa degli italiani così come la sua, in un gioco di specchi in cui si finisce sempre per ritrovare il volto del poeta. Così continua l’atto di donazione, citando alcune delle reliquie sacre della Patria, della guerra e sue:

Non qui risanguinano le reliquie della nostra guerra? E non qui parlano o cantano le pietre superstiti delle città gloriose? Ogni rot-
tame rude è qui incastonato come una gemma rara. La grande prora tragica della nave “Puglia” è posta in onore e in luce sul poggio, come nell’oratorio il brandello insanguinato del compagno eroico ucciso. E qui
non a impolverarsi ma a vivere sono collocati i miei libri di studio, in così gran numero e di tanto pregio che superano forse ogni altra biblioteca di solitario studioso (cit. in Mazza, 1985, p. 15).

Figura 3. Panoramica sul complesso monumentale del Vittoriale³.

Reliquie del poeta e della Patria si trovano, dunque, simbioticamente unite nella cornice del Vittoriale. Si tratta, dunque, di un museo della Patria o piuttosto dell'ultima sua opera d'arte, specchio della sua anima come ognuna delle sue opere? Entrambe, certo, ma in primo luogo si tratta di una delle opere dannunziane: «creazione immaginifica, delirio narcisistico che coscientemente si fa ambiente, architettura, teatro, monumento, il Vittoriale andrebbe annoverato a tutti gli effetti tra le creazioni letterarie di Gabriele D'Annunzio» (V. Sgarbi, prefazione a Terraroli, 2001). Come dichiara il poeta nell'atto di donazione: «Tutto qui è dunque una forma della mia mente, un aspetto della mia anima, una prova del mio fervore» (cit. in Mazza, 1985, p. 15).

Ma il Vittoriale, per le circostanze in cui D'Annunzio si trova a vivere, peraltro negli ultimi anni della propria vita, sembra anche essere un'esplicita espressione del sacro ideale extramondano di un'immortalità secolare: «così mi sia concesso preservare il meglio della mia vita in questa offerta all'Italia amata», per l'appunto (cit. in Mazza, 1985, p. 15).

5.1 Struttura del Vittoriale

Il complesso architettonico del Vittoriale appare come un intreccio di livelli simbolici. Seguendo l'analisi di Valerio Terraroli, si possono individuare due livelli principali, situati «in una virtuale mescolanza tra l'acropoli delle città greche e i Santi Monti della

³ Immagine tratta da www.vittoriale.it (ultima consultazione: 26/10/2015).

tradizione italiana postridentina» (Terraroli, 2001, p. 65). Il primo si articola tra «sculture, are sacrificali (i pili, i luoghi della meditazione) ed *ex voto* (i massi provenienti dai monti della guerra, le armi, i proiettili)», mentre il secondo fa sorgere l'idea «dei percorsi diversificati, ascensionali, che promuovono al contempo un atto di devozione e un percorso interiore» che ottiene di «fondere l'individuo con la massa e la massa con lo spirito profetico e tragico del Vate» (Terraroli, 2001, pp. 65–66). Su questi due modelli di base, poi, si articolano altri quattro motivi: quello rurale e medievale della rocca, della «cittadella isolata dal mondo esterno per mezzo di un'alta muraglia»; quello cristiano del Golgota e del Santo Sepolcro, «con la tipologia sepolcrale dei mausolei imperiali romani (...) ovvero un tumulo circolare delimitato da mura possenti» che dava vita alla Collina degli Eroi su cui ora sorge il Mausoleo, realizzato dopo la morte di d'Annunzio, tra il 1938 ed il 1944; si trova, poi, il motivo celtico, nell'Arengo, bosco sacro di magnolie in cui sono collocati «i monoliti sacri (le ventisette colonne simboliche) e il cerchio di pietra (l'Arengo appunto) nel quale si compiono i riti notturni di iniziazione e di memorizzazione rituale (i riti dannunziani del ricordo dei legionari caduti a Fiume e dei martiri della guerra)». Infine, l'ultimo tema individuato dal Terraroli è quello «legato al tema della nave e, *tout-court*, del viaggio, del naufragio, dell'eterna partenza, in fondo di un ulteriore “mondo a parte”, aristocraticamente isolato e autonomo» (Terraroli, 2001, p. 66).

Uno studio approfondito del Vittoriale è impossibile in questa sede, considerata la miriade di cimeli disseminati ovunque (se ne contano circa diecimila nella sola abitazione) e la sua complessa articolazione architettonica. Si prendono dunque in considerazione alcuni degli elementi che, dal punto di vista sacrale e della loro struttura, appaiono particolarmente degni di nota: l'Arengo, il Mausoleo, ma anche l'Auditorium in cui è esposto l'aereo utilizzato per compiere il volo su Vienna, e l'edificio reliquiario in cui è custodito il MAS 96, utilizzato durante l'episodio della Beffa di Buccari. Si prende poi in considerazione il luogo in cui la materializzazione della personalità del d'Annunzio si fa, se possibile, ancora più intensa e vibrante, ovvero la sua abitazione, da lui significativamente battezzata come “Prioria”, straordinariamente ricca di oggetti

e di riferimenti simbolici, di cui si presenteranno solo alcuni ambienti ed elementi ritenuti significativi per gli scopi della ricerca.

5.2 L'Arengo

La suggestiva sacralità dell'Arengo appare evidente anche ad una prima visita, ignara del significato proprio della costruzione.

Figura 4. Arengo⁴.

[Il, ndr] luogo più misterioso e inquietante del Vittoriale, l'Arengo: un recinto sacro a croce greca costituito da sedili in pietra con al centro un rocchio di colonna con leggio e torchiere in ferro per la celebrazione di riti in onore dei legionari caduti. Alle spalle del marmoreo trono bizantineggiante sul quale si sedeva il Vate, perennemente ornato di festoni d'alloro, Gian Carlo Maroni innalza, come una foresta pietrificata, i fusti di ventisette colonne, di provenienza veneta, emiliana e toscana, e di epoche diverse, dal XIV al XVIII secolo. Le colonne, simbolo delle battaglie vinte dall'esercito italiano estese fino all'impresa di Fiume, alcune sormontate da proiettili in ferro donati da Armando Diaz e ornate da iscrizioni, comprendono anche la colonna con l'urna contenente la terra di Caporetto: la dodicesima battaglia, una grave sconfitta, rappresentava per il Comandante una

⁴ Immagine tratta da www.vittoriale.it (ultima consultazione: 26/10/2015).

vittoria morale poiché da quel momento i soldati italiani presero il coraggio per giungere alla vittoria (Terraroli, 2001, p. 90).

Si tratta di un vero e proprio bosco sacro in cui alle colonne arboree di magnolie (pianta sacra delle terre nordiche), si uniscono antiche colonne in pietra sormontate da proiettili, una cattedrale a cielo aperto in cui D'Annunzio celebra i rituali della memoria relativi all'impresa di Fiume: la sua impresa.

Figura 5. D'Annunzio sul trono dell'Arengo⁵.

Qui trova conclusione «l'itinerario spirituale ed epifanico» del cammino all'esterno del Vittoriale, «che unisce la bellezza al sacrificio, la poesia alla morte e al perenne rinnovarsi della grazia attraverso la memoria» (Terraroli, 2001, p. 169). Sulla “colonna del Giuramento” si trovano incisioni significative come “Undique fidus/undique firmus” (ovunque fedele/ovunque fermo) e, sotto essa, alla base di un piccolo crocifisso, “Juro ego” (lo giuro), mentre dall'altro lato si legge “Me/sodalibus/credo”. Il seggio di D'Annunzio è ornato da due sfingi che simboleggiano il sapere infinto ed al suo fianco si trova una «*Vittoria*, alata, nuda e con le spalle avvolte dalla pelle del serpente e coronata di spine (...) con l'iscrizione “Et haec spinas amat Victoria” (...)» (Terraroli, 2001,

⁵ Immagine tratta da www.viittoriale.it (ultima consultazione: 12/12/2015).

p. 172). Ma al di là dei rimandi simbolici, dal punto di vista prettamente formale appare evidente la struttura circolare e chiusa, protetta dagli arbusti e delle colonne, che creano uno spazio misterioso ed intimo, e dotata di un centro preciso che è occupato dalla “colonna del Giuramento”.

Figura 6. L'Arengo in una foto del 1930⁶.

L'Arengo è il recinto sacro appositamente predisposto ai rituali della memoria, ma l'intero Vittoriale è un memoriale in cui si svolgono rituali sacri:

I riti, a ricordo dei compagni d'arme defunti, furono sempre celebrati solennemente al Vittoriale, con bandiere sui molti pennoni, colpi di cannone dalla nave «Puglia» e fuochi, come si arguisce anche dalle lettere a Maroni: «Per Ognissanti desidero avere un rogo a me e ai miei eroi del Veliki (7° anniversario)»; «ti prego di far radunare una sola bracciata di sterpi, da ardere sul masso del Grappa, stanotte verso le undici, in solitudine». E pochi mesi prima di morire, nel dicembre del 1937, per la festa della Madonna di Loreto, così ancora informò Maroni: «ho telegrafato agli Aviatori che stanotte il Vittoriale — il Reliquiario delle vittorie celesti — resta illuminato e veglia. Ti sarei grato se tu accendessi un fuoco alla porta di Riva — e anche un fuoco alla Porta Vittoriale — Grazie ti abbraccio» (Mazza, 1995, p. 73)

⁶ Riproduzione da Terraroli, 2001, p. 172.

5.3 Il Mausoleo degli Eroi, l'Auditorium ed il MAS 96

Anche il Mausoleo, luogo di sepoltura di D'Annunzio e dei suoi compagni legionari di Fiume, riprende la struttura circolare. Si tratta di un «ampio cerchio sacrale, vera e propria moderna Stonehenge italica, costituita dalle arche dei legionari fiumani che fanno da corona al sarcofago di Gabriele d'Annunzio, domina dal punto più alto di tutto il complesso del Vittoriale e un'ampia porzione di lago» (Terraroli, 2001, p. 82).

Il progetto del Mausoleo è opera del Moroni e viene edificato dopo la morte del Vate. Tuttavia la sua tomba si trova, come nelle intenzioni del poeta, al centro di quelle dei suoi compagni e su una collina sopraelevata, che nelle intenzioni del poeta era piantumata ad olivi, con un chiaro riferimento religioso:

(...) il progetto del Mausoleo viene approntato dopo la morte del poeta (1938) (...). In origine il Mastio era stato immaginato da d'Annunzio come uno spazio naturale piantumato a ulivi sul quale, in forma di croce greca, erano disposti sarcofagi romani in pietra grigia donati dalla città di Vicenza e in mezzo ai quali egli voleva vedere montato il proprio, proveniente da Roma, su quattro colonne (ricordando così i mausolei degli Scaligeri a Verona e dei "Glossatori" al San Francesco di Bologna (Terraroli, 2001, p. 97, nota 9).

Figura 7. Sommità del Mausoleo, con la tomba di D'Annunzio sopraelevata, al centro.

Figura 8. Mausoleo degli Eroi⁷.

Nei giardini del Vittoriale si trova il “reliquiario” in cui viene custodito il MAS 96 su cui D’Annunzio si è reso protagonista della celebre Beffa di Buccari. Anche questa è opera postuma, dal momento che il MAS era ormeggiato nel porticciolo della Torre San Marco sul Lago di Garda ed utilizzato da D’Annunzio finché era in vita.

Figura 9. MAS 96 in esposizione al Vittoriale

Nell’Auditorium, sospeso al centro del soffitto, si trova l’aereo – “velivolo”, per usare il termine inventato da D’Annunzio – utilizzato nel volo su Vienna, anch’esso esposto dopo la morte del poeta, nel 1938, anno di completamento dell’edificazione dell’Auditorium, iniziata però nel 1927 (Terraroli, 2001, p. 56). Il riferimento del complesso è «il mausoleo di Diocleziano a Spalato, sia nella struttura poligonale sia nella copertura

⁷ Riproduzione da Terraroli, 2001, p. 87

lapidea, un riferimento simbolico ulteriore alla costa Dalmata e un richiamo alle radici imperiali della storia italiana» (Terraroli, 2001, p. 53).

Figura 10. Lo SVA di D'Annunzio nell'Auditorium⁸.

Il montaggio dell'aereo SVA, impiegato dal poeta nel volo su Vienna, sotto la cupola interna rivela un altro gioco di rimandi simbolici: il leggero velivolo è incatenato al soffitto come una reliquia, un ex voto offerto all'Italia, secondo le modalità impiegate nelle chiese medievali e rinascimentali nelle quali oggetti “maravigliosi” erano offerti alla divinità, come i fanoni o le ossa di balena nelle chiese veneziane o il coccodrillo impagliato, incatenato e sospeso nella navata del Santuario delle Grazie a Mantova (Terraroli, 2001, p. 53).

5.4 La Prioria

La “Prioria” è l'abitazione di D'Annunzio. Come spiega il vocabolario Treccani, “prioria” è la sede del “prior”, «dal latino prior-oris “precedente”, compar. dell'avv. e prep. pri “davanti”, da cui anche il superl. primus “primo”», che indica il «superiore di una comunità religiosa, e in particolare di una comunità monastica», così come è, anche, un «titolo di particolare dignità in alcuni ordini cavallereschi»⁹. Entrambi i significati si prestano bene a D'Annunzio, “primo degli italiani”, ma quello religioso appare particolarmente calzante. Il poeta, certo, contamina ironicamente sacro e profano, chiamando “frati” alcuni compagni d'armi e “clarisse” o “badesse” le donne del Vittoriale

⁸ Foto tratta da: nuovo.vittoriale.it/auditorium (ultima consultazione: 31/10/2015).

⁹ www.treccani.it/vocabolario/prior/ (ultima consultazione: 31/10/2015).

(Mazza, 1995, p. 70), ma ciò non cancella la presenza di una più profonda idea sacrale connessa a se stesso ed alla Patria.

Figura 11. Ingresso della Prioria.

Sulla sinistra, rispetto all'ingresso, si trova una citazione delle *Laudi* di San Francesco D'Assisi, figura ricorrente al Vittoriale, cui il poeta aggiunge la frase "E beati quelli ke morranno a buona guerra" (Terraroli, 2001, p. 113).

L'arco di pietra che sormonta il portone d'ingresso reca l'incisione "Sia pace a questa casa spirito di vittoria dia pace a questa casa d'uomo prode", mentre sul portone ligneo dell'ingresso si legge il motto: "clausura fin che s'apra, silentium fin che parli". Così D'Annunzio accoglie il visitatore che si reca a trovarlo nel suo "esilio dorato".

Figura 12. Portone della Prioria. In basso la "Vittoria alata mutila", con due monconi al posto delle braccia.

Il rimarcato senso del claustro monastico si collega al desiderio di pace accompagnato dalla vittoria, la quale tuttavia per il poeta-soldato è monca: infatti sul battente viene affissa una *Vittoria alata mutila* (...) e crocifissa su una croce stilizzata (Terraroli, 2001, p. 113).

Degno di nota è quanto si presenta davanti agli occhi una volta aperto il portone. Ci si trova davanti ad un piccolo e scuro pianerottolo che conduce a due porte mediante la salita di sette gradini, numero simbolico corrispondente alle Virtù ed ai Vizi.

Figura 13. Ingresso della Prioria¹⁰.

L'accesso a questa scala – che già di per sé rimanda simbolicamente all'ascensione spirituale – è sbarrato da un cancelletto, che appare rimarcare ancora una volta la separazione sacrale tra il visitatore ed il poeta. Appena oltre questo cancelletto, si trovano

¹⁰ Foto tratta da: nuovo.vittoriale.it/prioria (ultima consultazione: 31/10/2015).

un pastorale settecentesco, a sinistra, ed un'acquasantiera, a destra, mentre sulla sommità ed al centro della scala si innalza una colonnina realizzata in pietra proveniente da Assisi, sulla cui sommità si trovano melagrane, frutti dal significato benaugurale. La colonnina appare avere un ruolo salvifico, come chiarito dal rilievo in cui compaiono i tre chiodi della Crocifissione, la cui posizione, allo stesso tempo, «evoca sottilmente l'emblema dannunziano del "Dare in brocca" (tre frecce che attraversano un cerchio)» (Terraroli, 2001, pp. 114–115).

Allo sommità della scala due porte, collocate l'una specularmente all'altra. A destra, la porta che conduce alla "stanza del Mascheraio", parte profana della casa in cui vengono accolti gli ospiti indesiderati, mentre, a sinistra, una porta sormontata dalla scritta "Nihil conquinatum", ovvero "niente è contaminato", che permette l'accesso alla parte sacra della casa. Sul rovescio di questa porta si legge: "Ego sum Gabriel qui asto ante deos / alitibus de fratribus unus oculus / Postverta alumnus / arcani divini minister / humanae dementiae sequester / volucer demissus ab alto / princeps et praeco", ovvero: "Io sono Gabriele che mi presento innanzi agli dei / fra gli alati fratelli il più veggente / alunno di Postverta [divinità preposta alla predizione del futuro, ndr] / sacerdote dell'arcano e del divino / interprete dell'umana demenza / volatore caduto dall'alto / principe e indovino [da cui deriva l'appellativo di Vate, ndr]" (Mazza, 1995, pp. 90–91; Terraroli, 2001, p. 223, nota 14). Da questa porta si accede all'Oratorio Dalmata, stanza d'attesa degli ospiti, che ancora una volta risultano separati dall'ingresso vero e proprio della casa mediante un pesante drappeggio (Terraroli, 2001, p. 111): un altro confine, un'altra soglia da superare per accedere alla visione del poeta. Nella stanza, il tema dominante:

(...) è quello del raccoglimento religioso e meditativo, già suggerito dalla scala d'ingresso, in attesa dell'incontro con il Vate, tema che viene sottolineato dalla presenza di preziose edizioni di esercizi spirituali, messali e libri di preghiere, candelabri sacri, incensieri, aspersori, calici (...) ma soprattutto di immagini sacre, che non compaiono in una raccolta così cospicua nel resto dell'abitazione (Terraroli, 2001, pp. 118–119).

Le figure religiose e le statue sacre sono presenti ovunque nell'abitazione, consapevolmente utilizzate per dare tono religioso alla dimora. Tuttavia, come appare ormai chiaro, il riferimento sacro cui tutte rimandano non è altri che D'Annunzio stesso, la cui presenza aleggia nell'atmosfera mistica di ogni stanza.

Il rimando all'ambiente della Capponcina descritto da d'Annunzio nel *Compagno dagli occhi senza cigli*, è immediato: «La stanza è rivestita d'un legno corale di sacrestia. Due vasti leggi a muro, provenienti da Santa Maria Novella, fiancheggiano il camino. Sorge nel mezzo uno stupendo leggio di coro, trovato nel Senese a miracolo: veramente il più sensuale piacere ch'io m'abbia nella mia casa composta a mia somiglianza, la più saporosa delle dovizie simoniache ancor calde di officio divino: materia ambigua tra il legno dell'Occidente cattolico e il bronzo dell'Oriente estremo» (Mazza, 1995, p. 91).

Accanto ad oggetti religiosi, nell'Oratorio Dalmata si trova anche una fontanella immurata con un'iscrizione dal *Cantico delle Creature* ed una lampada votiva perennemente accesa alla memoria della madre, Luisa D'Annunzio, una memoria che si può dire sacra anch'essa, semplicemente a partire dal contesto in cui è inserita. D'Annunzio scrive così a Gian Carlo Maroni, in una lettera del 1937:

Caro caro mio Gian Carlo, da più giorni, dal principio della decade sacra [l'anniversario della morte della madre, ndr], io mi dibatto nel fondo estremo della disperazione umana. [...] Ormai da venti anni io vivo nel respiro di mia Madre vivente e presente. E, come più gli anni passano, più la presenza diventa reale e attiva. Stanotte son rimasto abbattuto nella Stanza del Lebbroso, davanti alle Reliquie, struggendomi in pianto. [...] Il 27 cade il Vigesimo anniversario del Tràsito di mia Madre santa (...) (lettera di D'Annunzio a G.C. Maroni, in Mazza, 1995, pp. 93-94).

Appesa al centro del soffitto si trova la gigantesca elica in legno dell'idrovolante con cui, negli anni '20, Francesco De Pinedo aveva eroicamente coperto 55.000 chilometri (Sesto Calende - Melbourne - Tokio), reliquia di un gesto ardito e rischioso, oggetto sacro a quel culto del rischio che caratterizza, come si è precedentemente detto, il

superuomo dannunziano. Come si legge nel *Libro Segreto* (1935), diario autobiografico e sua ultima opera:

(...) quando il rischio non è mortale, non è se non un fantasma femineo. non per ottenere tutto ma per ottenere una qualunque più lieve cosa è necessario ogni volta dare la vita come posta del gioco, sentirsi e mostrarsi ogni volta pronto a morire per un fiore scempio come per la più alta causa. ogni bene, e pur l'ombra del bene, si compera con la moneta che nel diritto ha la volontà di vivere e nel rovescio la volontà di morire, non dissimili di figura e di rilievo ma coniate d'un sol conio di bonissimo acciaio (D'Annunzio, 2013b, p. 16).

Sebbene l'intera Prioria e tutto il Vittoriale sia un enorme reliquiario, nella Prioria si trova anche una "stanza delle Reliquie". Si tratta di una «sorta di cappella, in cui il poeta volle raccogliere le reliquie della propria vita e quelle religiose». Di questa stanza «D'Annunzio fu l'ideatore» e la «curò (...) con attenzione tutta particolare» (Mazza, 1995, p. 92). Emerge qui un sincretismo religioso caratteristico dell'intera dimora del poeta:

Dianzi, nel Cenacolo delle Reliquie, fra i Santi e gli Idoli, fra le immagini di tutte le credenze, fra gli aspetti di tutto il Divino, ero quasi sopraffatto dall'èmpito lirico della mia sintesi religiosa. Santo Francesco apparito, dritto sul collo formidabile dell'Elefante sacro, apparito ai Testimonii del Budismo, ai Legislatori del Budismo, ai mostri della mitologia asiatica! Una creatura divina dalle otto braccia ha due – delle otto mani – giunte nell'attitudine dell'Ave, nell'attitudine eguale a quella della Vergine quattrocentesca di legno dorato, che giunge le mani dell'amore sopra l'Infante adagiato nel serrame de' ginocchi! e, di contro, la sedente divinità thibetana di bronzo dorato [che tuttora porta la fascia del sacrificio a tracolla, di lino indico] ha nel cavo d'una delle mani posata su' ginocchi una medaglia ebraica con l'effigie del Nazareno! (D'Annunzio, 2013b, p. 58).

Statue cristiane e buddhiste si trovano in interazione tra loro, così come, ancora una volta, si ritrova, in posizione preminente, una reliquia della superomistica "religione

del rischio”: il volante spezzato del motoscafo con cui, nel 1930, il pilota automobilistico e motonautico inglese Henry Segrave voleva conquistare il record di velocità su acqua, trovando invece la morte: «Il collegamento tra questo oggetto e l’impresa notturna della beffa di Buccari nel medesimo impiego di un motoscafo mette sullo stesso piano eroico l’impresa sportiva e l’impresa bellica, intese come azioni, nell’assoluto, poetiche» (Terraroli, 2001, p. 151). Il volante, ammaccato, è situato in una posizione di notevole importanza, alla base ed al centro dell’altare della stanza, un ciborio cinquecentesco in legno dorato.

Figura 14. Volante di Segrave nella Stanza delle Reliquie¹¹.

Al soffitto della stanza si trova appeso:

(...) il monumentale vessillo in seta rossa (...) della Reggenza del Carnaro, al centro del quale domina la costellazione dell’Orsa maggiore (stemma di d’Annunzio) circonscritta da un serpente che si morde la coda (simbolo di eternità) e un cartiglio con l’iscrizione “Si spiritus pro nobis. Quis contra nos?” (“Se lo spirito è con noi, chi varrà contro di noi?”), reinterpretazione del versetto biblico “Si Deus pro nobis. Qui contra nos?” (Terraroli, 2001, p. 149).

¹¹ Riproduzione da Terraroli, 2001, p. 158.

Altro importante reliquia personale dannunziana è il dipinto che riproduce il Leone della Vittoria scolpito sulla porta della città istriana di Rovigno, e recante la scritta “Victoria tibi Marce, evangelista meus”, parole «pronunciate da Cristo in occasione del martirio di Marco ad Alessandria d’Egitto e motto della squadriglia veneziana “La Serenissima”» (Terraroli, 2001, p. 150). Si tratta del dipinto che si trovava nel palazzo del governo di Fiume durante il “Natale di sangue”, proprio dietro al Comandante D’Annunzio che era lì, seduto alla sua scrivania, venendo colpito da una scheggia di granata che si può ancora vedere incastonata nella tela. Quella scheggia, che avrebbe ben potuto colpirlo, è un ulteriore simbolo del rischio. L’altro “altare” principale della stanza, con il ciborio, è la piramide di idoli.

Figura 15. Stanza delle Reliquie. A sinistra il ciborio e frontalmente la “piramide degli idoli” (immagine riprodotta da Terraroli, 2001, p. 155).

Alla base il mondo terreno è reso da una gatta addormentata con i suoi cuccioli (...) e da due coniglietti in terracotta, poco più sopra due cani di Fo (i cani-drago dell’Olimpo cinese) stanno a guardia di immagini del Buddha, che via via si moltiplicano verso l’alto accompagnate da figure di uccelli, da immagini degli Otto immortali della cultura confuciana e da altaroli portatili con figurazioni del Buddha benedicente o in preghiera, fino a concludersi nella splendida *Madonna in trono col Bambino* (Terraroli, 2001, p. 155).

La piramide ha al suo apice una statua del Buddha, e sopra di essa, situata su un architrave in quercia di Slavonia (ovvero istriana), si trova una Madonna col Bambino,

centro da cui si dipartono, a destra ed a sinistra, una serie di quarantuno statue lignee raffiguranti angeli, santi e madonne.

Capitolo 19

MEMORIE PERSONALI

1. La mistica intramondana degli oggetti autobiografici

Il sacro rappresenta la “chiave di volta” della visione del mondo di una cultura, ciò che qualifica i suoi ideali più luminosi e la sua idea di male radicale, ma anche ciò che ne contraddistingue l'identità. Non è un caso se si rintraccia un'aura di sacralità tanto nella dimensione del futuro, in ciò che rappresenta l'utopia o l'ideale personale, quanto in quella del passato, in cui si ritrova la propria origine. Non raramente queste due rappresentazioni mostrano straordinarie analogie, finanche un rispecchiamento reciproco, tanto che il futuro da realizzare appare come il passato perduto, il più radioso orizzonte come la più autentica origine, in una circolarità riflessiva in cui ciò che davvero si è, è ciò che si era, che per varie ragioni non si è più, ma si cerca di diventare nuovamente. Il pensiero religioso, da questa prospettiva, appare spesso inserito in una struttura temporale circolare che presenta straordinarie analogie con la struttura riflessiva dell'identità, sia personale sia sociale. Nel mondo secolare contemporaneo sono numerose le esortazioni, per certi versi paradossali, a trasformarsi in chi si è veramente, così come le narrazioni religiose spesso raccontano di un'infanzia dell'umanità caratterizzata da una purezza da riconquistare in futuro. L'idea di autorealizzazione come sviluppo delle potenzialità individuali segue questa logica. L'essere in potenza che davvero siamo, pur non essendolo effettivamente, diventa l'ideale da realizzare, sia nella sfera privata sia in quella collettiva. In ogni caso, l'essere che si era, appare come quello che si è veramente e quello che si dovrà essere. Da questa prospettiva, si comprende la

natura sacrale del valore dell'autorealizzazione, una vera religione secolare e quotidiana di cui non si è generalmente consapevoli.

La struttura circolare, riflessiva, dell'essere e del tempo, sembra ritrovarsi emblematicamente nelle parole pronunciate da Dio a Mosè: «ehyeh 'asher 'ehyeh», ovvero «io sono colui che sono» (Esodo 3,14), ma anche nell'*Apocalisse*, in cui si legge: «Io sono l'Alfa e l'Omega, dice il Signore Dio, Colui che è, che era e che viene, l'Onnipotente!» (Apocalisse 1,8). Nel pensiero religioso il dover essere appare generalmente radicato nell'essere, il quale non coincide con l'essere attualizzato ma con quello potenziale, profondo, nascosto, intimamente connesso alle leggi del cosmo, da far affiorare con un lavoro ascetico su di sé od un'illuminazione mistica. Che un'aura sacrale avvolga l'essere che viene considerato esistente ad un livello profondo, più reale e più vero, contrapposto a quello che si rivela ad un livello più superficiale, meno reale e meno autentico, lo nota senz'altro Eliade, secondo cui «il *sacro* equivale a *potenza* e, in fin dei conti, alla *realtà* per eccellenza. Il sacro è saturo d'essere. Potenza sacra significa realtà, perennità ed efficacia insieme. L'opposizione sacro-profano si traduce spesso in un'opposizione tra *reale* e *irreale* (o pseudoreale)» (Eliade, 2009, p. 15). Anche Clifford Geertz nota i rispecchiamenti tipici della sfera sacrale e li descrive teoricamente come una circolarità tra *ethos*, ossia l'aspetto morale ed estetico di una cultura, e la visione del mondo, l'immagine della realtà, della natura, del sé e della società (Geertz, 1957, p. 421):

(...) the ethos is made intellectually reasonable by being shown to represent a way of life implied by the actual state of affairs which the world-view describes, and the world-view is made emotionally acceptable by being presented as an image of an actual state of affairs of which such a way of life is an authentic expression. This demonstration of a meaningful relation between the values a people holds and the general order of existence within which it finds itself is an essential element in all religions, however those values or that order be conceived. Whatever else religion may be, it is in part an attempt (of an implicit and directly felt rather than explicit and consciously thought-about sort) to conserve the fund of general meanings in terms of which each individual interprets his experience and organizes his conduct. (Geertz, 1957, p. 422)

Durkheim esamina, invece, l'antenato mitico del clan, il *totem*, figura che si trova ancora una volta inclusa in un gioco di rispecchiamenti reciproci con l'identità del gruppo sociale, ed anzi coincide con il clan stesso di cui è una proiezione:

Così, il totem è anzitutto un simbolo, un'espressione materiale di qualche altra cosa. Ma di cosa? Dall'analisi stessa che abbiamo condotto, risulta che esso esprime e simboleggia due specie di cose diverse. Da un lato, costituisce la forma esteriore e sensibile di ciò che abbiamo chiamato il principio o il dio totemico. Ma dall'altro, è anche il simbolo di questa società determinata che si chiama clan. Ne è la bandiera; è il segno in virtù del quale ogni clan si differenzia dagli altri, il segno visibile della sua personalità, impresso su tutto ciò che fa parte del clan a qualsiasi titolo, uomini, animali e cose. Se esso è dunque, nel contempo, il simbolo del dio e della società, ciò non vuol forse dire che il dio e la società fanno un tutt'uno (...)? [...] Il dio del clan, il principio totemico, non può essere dunque che il clan medesimo, ma ipostatizzato e presentato all'immaginazione sotto la forma sensibile del vegetale o dell'animale che serve da totem (Durkheim, 2005, p. 264).

In questo capitolo s'introduce la sfera degli oggetti personali, carichi di valore affettivo e simbolicamente inclusi nell'autobiografia individuale. Essi rimandano alla vita personale, al proprio "essere", e per questo sono inclusi nelle fenomenologie personali. La loro appare una mistica intramondana perché, pur esprimendosi eminentemente nella vita privata, non esclude in nessun modo la relazione con il mondo circostante, ma anzi possono supportare la persona nella sua normale vita quotidiana, e nella loro semplicità e significatività offrono la possibilità di sperimentare un'immediata fusione con i vissuti personali che racchiudono simbolicamente, e ritrovare, così, se stessi.

2. Totem personali

Tra le testimonianze raccolte in merito a possibili oggetti sacri presenti nella vita e nelle abitazioni degli individui, non se ne può trovare nessuna, neppure tra quelle più

laiche, che non includa almeno un oggetto simbolicamente associato all'identità personale. Si tratta, spesso, di oggetti simbolicamente legati al passato ed a persone care.

Gli oggetti provengono, normalmente, dalla sfera del mercato; da qui entrano nella sfera privata del consumo uscendone, comunemente, sotto forma di rifiuti od oggetti di seconda mano, secondo il ciclo della cultura materiale (Secundulfo, 2012). Tuttavia, accade, talvolta, che qualcuno non ne esca più: sono gli oggetti sacralizzati che restano custoditi nel “tempio domestico”. Questi oggetti vengono consacrati mediante processi di sacralizzazione di tipo individuale o familiare che Igor Kopytoff chiama di “singolarizzazione individuale”, tracciando così una distinzione con la “singolarizzazione sociale” che avviene quando una società sacralizza qualcosa che viene dotato di un significato simbolico pubblicamente riconosciuto (Kopytoff, 1986). Oggetti che mostrano una spiccata tendenza ad essere sottoposti a questo processo sono le eredità familiari, a loro volta sussumibili nella categoria degli oggetti caratterizzati da “valore affettivo”. Non solo durante la ricerca non si sono mai incontrati testimoni che non abbiano citato tra gli oggetti sacri qualche oggetto familiare, ma sono questi, anzi, gli oggetti più frequentemente indicati come sacri, sia pure “tra virgolette” o “per così dire”, come a voler stabilire le debite distanze da un'idea di sacro che, nel pensiero comune, rimanda a potenze soprannaturali del tutto extraquotidiane, nient'affatto domestiche. Si tratta di oggetti che rappresentano simbolicamente le relazioni importanti con figure di riferimento, per lo più di tipo genitoriale, e che puntano al passato, dove si trova l'origine o una tappa fondamentale della propria storia. Sono, per così dire, degli “oggetti-radice” dei tipi più svariati. Alcuni testimoni raccontano:

Per me sono sacri il mio primo *pelouche* e una delle foto con mia padre. Il primo *pelouche*, comprato prima della mia nascita, è un dolce ricordo d'infanzia e testimonia l'amore di mia madre. La foto con mio padre al lago è molto carina e ci sono legata perché è stata scattata dove sono cresciuta e si vede l'espressione dolce e paziente di mio padre, che ora non c'è più (intervista).

Anche oggetti quotidiani appartenuti a figure importanti della propria vita possono essere sacralizzati:

Mi vergogno un po', ma sarò sincera: gli oggetti per me "sacri" sono la spianatoia e il matterello che ha sempre usato mia nonna per fare la pasta in casa. Quando ero piccola, passavo molto tempo a casa di mia nonna. Lei mi faceva assistere alla preparazione della pasta all'uovo fatta usando un lungo matterello. Io potevo solo guardare e mi sembrava di assistere ad una magia quando alla fine la farina e le uova si trasformavano in una sfoglia sottilissima e trasparente come quella che potevano fare solo le fate delle favole. Ora che mia nonna non c'è più, se uso questi oggetti, mi sembra che lei sia con me e m'insegni e la pasta mi riesce decentemente (intervista online).

Le fotografie sono spesso citate:

(...) ho subito pensato ad una foto di mio padre da giovane, è stato un pensiero immediato e inaspettato... ho passato il resto della giornata a guardarmi in giro e a chiedermi cos'altro avrei salvato [...se la mia casa andasse in fiamme, ndr. Espediente utilizzato per aiutare il testimone ad individuare oggetti personali simbolicamente importanti]. Naturalmente ho guardato i libri, non ho saputo sceglierne uno con certezza e poi ho pensato che tanto avrei potuto ricomprarli. Ho guardato i quadri, soffermandomi su un disegno di una mia carissima amica artista, ma ho pensato che avrei comunque avuto Lei. Ho guardato sulle mensole e nella credenza, cose vecchie e antiche raccolte negli anni. Adoro le cose vecchie perché hanno un passato, quando scelgo una vecchia porcellana, mi chiedo chi, prima di me, l'ha acquistata, se la considerava "servizio buono", quante volte ha riso o pianto con quella tazza in mano... e malgrado tutto questo non ho trovato una tazza da salvare. Ho pensato che avrei potuto salvare una cosa fatta da me, e mi è parso non ne valesse la pena. Allora mi sono fermata perché mi sono resa conto di quanto sia cambiata negli ultimi anni. Non sono più legata agli oggetti, non così tanto da sfidare le fiamme. Ho salvato l'immagine di mio padre perché so che non potrò più rivederlo, e non voglio che il suo viso svanisca dalla mia memoria come la sua voce dalle mie orecchie. Ricordo ancora quando, una decina di anni fa, cambiando cellulare, mi resi conto di non poter recuperare la rubrica, e con essa il numero dell'ufficio di mio padre. Fu un dolore lancinante. Forse

mi é sacra la memoria di mio padre perché è stato fondamentale per il mio “equilibrio emotivo” durante la giovinezza (intervista online).

Le memorie oggettivate possono ben rappresentare simbolicamente il fondamento dell'identità personale e funzionare come ancoraggio della propria identità, contribuendo a stabilizzarla. Tale funzione rientra tra quelle del sacro, aspetto su cui ha insistito anche Hans Mol:

[Hans Mol è, ndr] convinto che gli uomini abbiano un insopprimibile bisogno di identità salda e rassicurante. La religione soddisferebbe funzionalmente tale esigenza di identità. [...] Alla fine ne risulta una sacralizzazione dell'identità attraverso quattro meccanismi che sono l'oggettificazione (come tendenza a mettere insieme i vari elementi dell'esistenza terrena in un quadro di riferimento che sia ordinato e duraturo, senza tempo), il coinvolgimento (come emozione concentrata su un'identità specifica, cioè su un sistema di significato), il rito (come articolazione e ripetizione del sistema di significato, onde evitarne la perdita) ed il mito (come sacralizzazione della realtà e delle esperienze personali, attraverso affermazioni sul ruolo dell'uomo (Cipriani, 2009, p. 239, sulle teorie di Hans Mol).

Anche un oggetto domestico può diventare un piccolo ed intimo reperto archeologico che, pur restando normalmente sullo sfondo della *routine* quotidiana, può contribuire a sostenere il senso d'identità diventando talvolta meta di un “pellegrinaggio” lungo solo qualche passo, ma che permette di rincontrare un sé di cui si fatica a ricomporre l'immagine:

Il PC sembra possedere per lui un valore personale ancora più grande, perché contiene foto della famiglia di origine e di quella attuale, e registrazioni delle sue canzoni. «Ricorro alle foto ed alle registrazioni, ma soprattutto alle foto», dice, «quando ne ho bisogno», per recuperare momenti del passato, non importa se tristi o felici, per ricercare una «centratura», e dunque per ritrovare se stesso o, come lui stesso dice, «per recuperare un'integrità quando perdo la bussola». L'idea di venderlo lo mette in difficoltà. Nel PC ci sono contenuti personali. Le foto rappresentano momenti rilevanti della sua vita, belli e brutti ma

sempre fondamentali, dei momenti di svolta (dalle note di campo, appunti da un'intervista).

In questo caso, i contenuti digitali associati alla propria identità finiscono per sacralizzare quel loro tabernacolo elettronico che è il *personal computer*. Anche oggetti appartenuti a genitori o nonni possono avere un valore importante:

La "cassetta verde" [una piccola cassetta di sicurezza, ndr] apparteneva al nonno e gli è stata consegnata dalla nonna quando è lui morto. Potrebbe venderla, se non fosse che la nonna gliel'ha affidata perché l'avesse lui. Durante la sua infanzia in quella cassetta il nonno teneva quelli che chiamava "i segreti", ossia dei cioccolatini che, in momenti dal fascino magico e rituale, andava con lui a prendere. Erano momenti di gioia e condivisione e la cassetta appariva "magica" ai suoi occhi di bambino. Si tratta dell'unico oggetto rimasto della sua infanzia. Ora è riposta all'ingresso del salotto, sulla mensola più alta ed è chiusa a chiave [la mensola è visibile dall'ingresso della casa, trovandosi in una stanza situata frontalmente ad esso, ndr]. Dice, ridendo, che adesso è il suo «posto segreto», ed anche la compagna lo sa e lo rispetta: non apre mai la cassetta verde. La chiave la tiene nel suo mazzo di chiavi. La apriamo insieme, e dice che non sa più nemmeno lui bene cosa contiene. Ritrova molte cose che nemmeno ricordava di avere e che riscopre con piacere, curiosità e talvolta stupore: cartoline, foto e lettere del periodo adolescenziale, il suo vecchio portafoglio al cui interno è ancora conservato un bigliettino col numero di telefono di una ragazza con cui aveva avuto una relazione. Ripete che un tempo era più attaccato a queste cose e conservava tutto. Nella cassetta si trova anche l'orologio regalatogli da suo padre ma senza cinturino. La compagna aveva trovato il cinturino rotto e l'aveva buttato via, scatenando la sua rabbia. Per rimediare l'aveva sostituito con un altro che, tuttavia, non era minimamente paragonabile all'originale, del tutto particolare. Lui, per reazione, racconta di aver tagliato il cinturino per farne una croce satanica, in preda al furore. La croce fatta col cinturino deve essere stata conservata, dice, ma al momento non sa dove. La cassetta non custodisce solo ricordi ma anche oggetti da nascondere (una pipa), e da tenere al sicuro (il libretto degli assegni). Anche se riscopre con piacere il contenuto della cassetta, allo stesso tempo ne sminuisce l'importanza, riponendola infine al suo posto. (dalle note di campo, appunti da un'intervista).

Sassi, *peluche*, foto, mattarelli e spianatoie, ma anche collanine d'oro regalate per la comunione, l'orologio del padre o del nonno, e forse anche una vecchia, logora, inutilizzabile bicicletta possono assumere un valore sacro. Dalle note di campo:

Nel garage tiene una vecchia bicicletta Bianchini, regalatagli da sua madre quando era un ragazzo. Sta lì, dice, appoggiata al muro, senza particolare cura. Ha sempre amato andare in bici. Pur essendo rovinata, arrugginita, la conserva ed ogni volta che pensa di liberarsene, alla fine, non riesce mai a buttarla. Gli chiedo se sarebbe disposto a venderla. Dice di no. Forse perché sa che non vale nulla? Gli chiedo allora di immaginare che qualcuno gli proponga di pagare mille euro per acquistarla, così com'è, rovinata. Ci riflette e dice che non la venderebbe in ogni caso. L'idea di venderla lo mette in difficoltà, non la venderebbe. Piuttosto, la regalerebbe. Pensa di liberarsene lasciandola, una sera, vicino ad alcuni cassonetti della spazzatura posti sulla strada vicino a casa sua, dove ogni sera passano delle persone bisognose per cercare di recuperare qualcosa. Pensa di donarla in questo modo, ma in realtà non si è mai deciso. Dice che «è una copertina di Linus». A casa ne è pieno, racconta. Gli chiedo cosa intenda con “copertina di Linus” e spiega: «qualcosa con cui avvolgersi per stare al sicuro, per proteggersi dal mondo, che richiama anche la protezione della madre» (dalle note di campo, appunti da un'intervista).

Il testimone appena citato non riesce proprio a definire sacra la vecchia bicicletta, anche perché, spiega, attribuisce al termine “sacro” un significato che rinvia alla manifestazione di un'entità ultramondana, eccezionale, non certo quotidiana; tuttavia le attribuisce un valore affettivo importante e, nel definirla “una copertina di Linus”, non si allontana poi molto da quell'oggetto trasformatore di cui si è scritto (Bollas, 1979); inoltre, come gli oggetti dotati di valore sacro, anche la vecchia bicicletta sembra non poter circolare in relazioni puramente economiche, ma solo in quelle a carattere gratuito e solidaristico, in altre parole, nelle relazioni strutturate in base alla logica del dono.

Molti oggetti presenti nelle testimonianze sono definiti sacri in modo spontaneo, sebbene non sempre il testimone si senta autorizzato a concedere a questo termine la pienezza del suo significato. Mentre, per alcuni, sono oggetti sacri “senza se e senza

ma”, per altri sono invece “oggetti sacri per così dire”, “sacri tra virgolette” o “in un certo senso”, forse perché, a questo termine, come si è appena visto, viene generalmente riconosciuta una qualificazione religiosa. Tuttavia, è questo genere di cose ad essere più frequentemente e spontaneamente ricondotto al sacro. Si tratta allora di oggetti “veramente sacri”, oppure tale sacralità è solo un’iperbole per significare la grande importanza affettiva di tali oggetti?

3. Il valore affettivo come caso del valore sacro

Gli oggetti dotati di valore affettivo possono essere interpretati come casi particolari della categoria degli oggetti sacri. Si tratta, infatti, di oggetti singolarizzati, sottratti alla circolazione economica e non solo perché privi di valore commerciale. Infatti, non sono nemmeno cedute collanine d’oro, che pure non mancano di valore monetario. Il valore affettivo di cui sono investiti tali oggetti, però, li sottrae al regno delle merci inserendoli nella sfera dei possessi inalienabili (Kopytoff, 1986). D’altra parte, se il denaro ha un carattere impersonale, come spiegato da Simmel, gli oggetti “affettivamente densi” hanno al contrario un valore personale e proprio quest’ultimo può rappresentare una spiegazione del rapporto tra valore affettivo e sacro.

Il valore attribuito a questi oggetti è “personale” perché riflettono simbolicamente la persona stessa, sono materializzazioni del suo vissuto affettivo e di relazioni affettivamente dense, oggettivazioni, dunque, di un nucleo intimo del sé. Tali oggetti diventano, dunque, parte della persona stessa, sue estensioni, per cui, se è vero che la persona è sacra, essi partecipano, per “contagio”, alla sacralità della persona stessa (Durkheim, 2005; Goffman, 1954). Questa è la ragione per cui il valore affettivo, per lo meno nella nostra cultura, può essere interpretato entro il quadro del sacro, e forse è questo il motivo per cui i testimoni utilizzano spontaneamente tale concetto per definire questi oggetti, sebbene poi, talvolta, lo ritrattino, in ossequio ad una sfera religiosa che sembra ancora ritenuta detenere i diritti di monopolio sul sacro o, comunque, ad un’idea di

sacro inteso come cosa seria ed importante, non paragonabile alle piccole cose della vita personale e quotidiana.

Gli oggetti sacralizzati affettivamente sono dunque consacrati dalla persona, sacerdote della propria sfera domestica, la cui chiesa è la propria abitazione. Queste reliquie sono collocate non raramente in posizioni sopraelevate, appese al muro o poste su delle mensole «in bellavista» a formare dei piccoli altari domestici.

In generale, questi oggetti appaiono essere sacri sia per essere divenuti parte della persona, sia per essere stati ricevuti mediante un dono e talvolta con la richiesta più o meno esplicita di conservarli. Per esempio, uno dei testimoni si sente molto vincolato al mandato affidatogli dalla nonna di conservare un oggetto appartenuto al nonno. Il dono e la prescrizione alla conservazione dell'oggetto non sembrano tuttavia avere potere sacralizzante in se stessi, ma solo in virtù del rapporto affettivo che lega il ricevente alla persona da cui provengono. Il dono che proviene da una persona affettivamente indifferente oppure per mere ragioni di circostanza, come quando il dono è socialmente prescritto, non sacralizzano affatto l'oggetto. Ricevuti in queste circostanze, alcuni piccoli gioielli di una testimone sono finiti senza alcuna remora al "Compro Oro", a differenza di un anello regalato dal padre, che per quanto il suo valore fosse rilevante e la sua situazione economica difficile, resta ancora saldamente con lei e mai penserebbe di venderlo.

Conclusioni

La ricerca ha evidenziato la natura polimorfa e diffusa del sacro. Non solo la società contemporanea non è priva di nicchie sacrali, come reso evidente dal proliferare di nuovi movimenti religiosi, ma il sacro si ripresenta continuamente in tutti quei fenomeni nei quali la vita personale e di gruppo è tesa verso l'affermazione di un'ideale, indifferentemente dal fatto che esso rinvii ad una dimensione ultraterrena o che non trascenda affatto l'orizzonte secolare del vivere individuale e sociale. Tracce di sacro si possono scoprire non solo nella sfera religiosa e spirituale, ma anche in quella intima degli affetti personali, nel mondo dei consumi, della politica e dell'economia, come se, una volta caduta la "sacra volta", per usare la metafora di Peter Berger (Berger, 2011), frammenti di sacro si fossero diffusi in tutti i sottosistemi della società moderna.

Quanto analizzato nel corso della ricerca lascia emergere due livelli principali in cui il sacro si manifesta nella vita, anche secolare, della società. Il primo, è quello del vissuto personale e di gruppo, che s'inserisce in un più complesso orizzonte culturale in cui si articolano simboli, valori e rituali. Il secondo livello si rintraccia nella dimensione, sempre più importante nella società contemporanea, della comunicazione. Non raramente, infatti, si mostra una narrativa sacrale che agisce come una struttura formale in grado di mettere in forma religiosa i contenuti provenienti dalle sfere culturali più diverse. È vero che il sistema simbolico religioso non svolge più una funzione prioritaria rispetto al sistema culturale e sociale nel suo complesso, e che la de-istituzionalizzazione della religione mette a disposizione degli individui temi sacri da riunire a proprio piacimento, così come osservato da Berger, Luckmann ed altri (Luckmann, 1967); ma non sono solo i temi sacri ad essere liberamente riutilizzati, bensì, anche, una struttura narrativa che articola religiosamente temi secolari, conferendo loro autorità, attrattiva e legittimazione, ovvero, sacralità. Per fare solo qualche esempio, si consideri la narrazione della "seconda venuta" di Steve Jobs, a seguito della quale Apple, apparentemente destinata al fallimento, rinasce come una delle più importanti aziende del mondo;

oppure le narrative ricorrenti nelle religioni politiche, in cui l'individuo è chiamato al sacrificio per la salvezza della Nazione, o la narrazione sacrale dell'economia descritta da Harvey Cox. Si tratta di espressioni di un "pensiero mitologico" strettamente legato alla sfera del sacro e che utilizza, non raramente, figure e forme tradizionalmente religiose, applicandole a contenuti secolari. Non si tratta, peraltro, di osservazioni nuove. Per esempio già Eliade aveva ben visto la "mitologia camuffata" ampiamente diffusa nella società contemporanea e specialmente nell'industria dello spettacolo (Eliade, 2009), ma potrebbe essere interessante indagare più nel dettaglio quest'aspetto del sacro.

Per tornare ai due livelli prima individuati, quello prettamente narrativo potrebbe anche essere indicato come l'ambito del "sacro metaforico", contrapponendolo a quello, più radicato nel vissuto sociale ed individuale, da intendersi come ambito del "sacro autentico". Tuttavia, queste due dimensioni non sono nettamente distinte e potrebbe essere un errore squalificare l'una come meramente retorica, considerando solo l'altra come autentica. Anzitutto perché, se il sacro è il risultato di un processo di costruzione sociale, la narrazione sacrale di un tema profano può, a certe condizioni, contribuire alla sacralizzazione "autentica" di quel tema nella coscienza sociale. In secondo luogo, in una società complessa, possono trovarsi subculture in cui quelle narrazioni, che ad alcuni potrebbero apparire come mere retoriche, manifestano la profondità autentica del vissuto religioso. Infine, va considerato che non è semplice tracciare una linea di demarcazione tra questi due livelli nella cultura in cui si è immersi. L'idea di sacro, infatti, così come emerso nel corso dell'indagine, appare ancora aprioristicamente connotata da tratti soprannaturali, nonché monopolizzata dalla sfera tradizionalmente religiosa, fatti che definiscono norme che limitano l'applicazione "in senso proprio" di questa categoria a certi fenomeni, piuttosto che ad altri; inoltre, se certe letture sociologiche di fenomeni secolari in chiave religiosa possono apparire, di primo acchito, dei meri espedienti retorici, ciò può anche essere dovuto al fatto che esse alzano il velo su alcuni strati profondi della cultura che non si è soliti veder esplicitati, suscitando un effetto estraniante che si unisce a quello, altrettanto estraniante, derivato

dall'applicazione di questa categoria a fenomeni per i quali viene comunemente giudicata "non del tutto appropriata".

Pur nella complessità della sua applicazione a fenomeni sia tradizionalmente religiosi sia extrareligiosi della cultura in cui si vive, lo studio del sacro può contribuire a svelare aspetti importanti, anzi, fondamentali, della cultura e della vita sociale. A questo scopo, credo che si potrebbe trarre giovamento da uno sforzo teorico diretto ad una sua maggiore chiarificazione analitica ed allo sviluppo di un *framework* flessibile ma unitario, in grado di applicarsi alle sue eterogenee manifestazioni. In questo lavoro, l'approfondimento teorico, la rassegna della letteratura e l'indagine empirica, sono state orientate da questa convinzione. Nella letteratura, infatti, sotto varie denominazioni, si trovano innumerevoli teorie della religione – ciascuna caratterizzata da elementi senz'altro validi ed originali – che sono state elaborate a partire da fenomenologie specifiche e che sono, di conseguenza, specificamente adatte ad essere applicate all'interpretazione di particolari fenomenologie sacrali, piuttosto che ad altre. Sembra non essere ancora emerso, invece, un *framework* in grado di dare unitarietà a questo panorama ricco ma frammentato. Si è, pertanto, cercato di dare un contributo in questa direzione, anzitutto provando ad individuare e ad organizzare strutturalmente le dimensioni fondamentali del sistema simbolico sacrale, avviando la definizione di un modello che si è rivelato adeguato a fornire una chiave di lettura delle sue fenomenologie sia soprannaturali sia secolari (capitolo 3), ed anche organizzando in un "quadrato semiotico", originariamente sviluppato da Algirdas Julien Greimas, alcune dimensioni essenziali del sacro (*idem*, p. 126). Le fenomenologie sacrali, inoltre, possono essere ordinate teoricamente lungo alcune dimensioni idealtipiche. In questo lavoro, i fenomeni sacrali sono stati ordinati, da un lato, contrapponendo i due poli dell'orientamento al sé ed alla collettività – dove il primo indica la tensione ad un ordine ideale dell'esistenza individuale ed il secondo ad un ordine ideale dell'esistenza sociale – e dall'altro, quelli della sfera secolare e soprannaturale. Rispetto alla struttura del fenomeno, in questo lavoro si è definito il comportamento religioso come il tentativo di trasformare l'ordine reale – sia esso individuale che sociale – ad immagine di un ordine ideale che appare articolato

secondo “leggi” ontologiche ed antropologiche. Ispirandosi al lavoro di Weber – ma prendendo una direzione differente, coerente con il quadro concettuale che si è andato via via sviluppando – si è argomentato che tale trasformazione può avvenire tramite due vie principali: quella ascetica e quella mistica, entrambe riferibili ad un ordine ideale individuale oppure collettivo. Sia la via ascetica sia quella mistica tendono alla realizzazione dell’ordine ideale, ma tra l’una e l’altra variano, in modo strettamente connesso, sia il metodo della realizzazione, sia il tipo di rapporto concettuale che s’instaura tra ordine ideale e reale. Prendendo in considerazione la via ascetica, questa corrisponde ad un lavoro finalizzato alla realizzazione di un ordine ideale che è giudicato trascendente rispetto a quello reale. La trascendenza assume spesso le sembianze del mondo ultraterreno, laddove esiste la credenza in una dimensione soprannaturale dell’esistenza, mentre laddove la realtà è ritenuta esaurirsi su questa terra, può assumere l’aspetto di un aldilà del tutto mondano, ma situato, come il primo, oltre una linea di rottura radicale con l’ordine profano dell’esistenza. Un esempio tipico di questo “al di là” terreno è il nuovo ordine atteso dal rivoluzionario. La via mistica, al contrario, cerca di trasformare l’ordine reale in un ordine ideale immanente. Ciò può avvenire, normalmente, in quanto l’ordine ideale è quello privato del singolo individuo, oppure quello sociale di un microcosmo collettivo separato dal mondo, dal momento che la trasformazione dell’intero ordine collettivo non è realisticamente perseguibile nell’*hic et nunc*.

L’asse trascendenza/immanenza che, come si vede, è sotteso alla via mistica ed a quella ascetica, stimola alcune osservazioni generali e degne di nota sull’attuale situazione socio-culturale. Sia esso mondano oppure ultraterreno, la credenza in un “aldilà” sembra avere un ruolo particolarmente importante nello sviluppo di un atteggiamento religioso improntato ad un radicale ascetismo, dal momento che permette di situare l’atteso evento della realizzazione dell’ideale sacro in una sfera nettamente distinta da quella vissuta dal devoto nel suo presente, rendendo così sensato un lavoro di auto-perfezionamento, o di perfezionamento del mondo, basato sul lavoro, il sacrificio e la rinuncia, in attesa di una ricompensa futura. Dal punto di vista qui adottato, la

ricompensa cui mira il comportamento religioso è sempre di natura mistica, perché il vissuto mistico rappresenta la realizzazione, ambita da ogni devoto, dell'ideale sacro. Tuttavia, mentre l'asceta si sacrifica per un bene futuro, il mistico cerca di realizzare il bene sacro qui ed ora, lasciando svanire la trascendenza a favore di una sfera immanente in cui egli può vivere, direttamente, nel sacro. Da un punto di vista generale, credo si possa osservare che la tendenziale scomparsa della trascendenza connessa alla caduta delle grandi narrazioni ed alla secolarizzazione generale della società, alla sua pluralizzazione, così come all'individualismo ed al materialismo contemporaneo, hanno come loro correlato naturale l'atteggiamento mistico, piuttosto che quello ascetico. L'atteggiamento ascetico, infatti, appare coerente con una società pluralistica solo qualora praticato nella propria vita privata, e dunque, solo se la trasformazione dell'ordine reale in quello ideale riguarda la propria esistenza e non la vita collettiva. L'idealtipo, in questo caso, potrebbe essere quello del *self-made man*, che lavora per realizzare se stesso e la propria vita in una forma all'altezza dei propri desideri. Ma l'ascetismo che mira ad una trasformazione ideale dell'ordine della società si scontra, inevitabilmente, con l'ormai molto ampia sfera delle libertà e dei diritti individuali. Come potrebbe essere tollerato un ordine ideale valido per tutti, quando ciascuno ambisce e pretende il diritto a vivere secondo le proprie personali aspirazioni? L'ordine morale ed ideale dell'esistenza, eccettuati alcuni generali principi sacri tipici della nostra società, è rivendicato quale giurisdizione dell'individuo. L'ascetismo intramondano a carattere collettivo, che si potrebbe identificare con l'idealtipo dell'attivista, sembra essere così relegato ai margini della società. La sua ultima grande ondata appare essere quella registrata negli ormai lontani anni Sessanta e Settanta, ed all'orizzonte non si osservano segnali di alcunché di simile. Un'eccezione, ma di piccole dimensioni, è rappresentata dai movimenti ecologisti, animalisti e vegani, peraltro eredi di tradizioni sorte proprio in quegli anni. Non a caso, il movimento vegano, caratterizzato da una spiccata vocazione morale, sembra essere da più parti osteggiato nel suo proposito di condannare il consumo di carne. Si tratta, infatti, di un proposito che non pochi giudicano illiberale e profanatorio nei confronti della libertà personale: anche la scelta del cibo preferito è pur sempre

considerata un diritto, così com'è considerato un diritto non vedersi giudicati moralmente per un comportamento personalmente scelto e perfettamente legale. Se l'ascetismo intramondano di natura sociale appare perdere d'importanza, l'atteggiamento mistico sembra occuparne il posto. Il misticismo, per sua natura un ripiegamento intimistico e personale, appare particolarmente coerente con l'atomizzazione individualista contemporanea e con la dominante logica del desiderio, e se ne può trovare traccia anche nell'edonismo e nel narcisismo diffusi. La "religione del consumo", anche nella sua "confessione" salutista "del benessere", si sposa molto bene con quest'orientamento. I suoi "sacerdoti" lavorano per sedurre il consumatore con incessanti promesse utopiche, per coinvolgerlo in esperienze d'acquisto totalizzanti dal punto di vista mentale e sensoriale, e presentano ogni prodotto come un feticcio in grado di trasformare la propria vita ad immagine dell'ideale. Un ideale, chiaramente, del tutto chiuso nella sfera privata. Se si può parlare di un misticismo diffuso e dai tratti edonistici, questo si contrappone nettamente all'ascetismo intramondano di carattere collettivo.

Anche la diffusione di forme spirituali di matrice orientale, tendenzialmente mistiche, può essere letta come un segnale di questo particolare *Zeitgeist*. Alla luce di queste considerazioni, partendo dalle tipologie elaborate e che hanno guidato la ricerca, si potrebbe operare una riduzione dei loro spazi tipologici a quelli più rilevanti,

contrapponendo tra loro gli assi dell'orientamento sociale ed individualista a quelli dell'ascetismo e del misticismo (tabella 1).

Come lo spirito dei tempi rinvia all'aumentata importanza dell'atteggiamento mistico su quello ascetico, così rinvia anche all'importanza di quel sottosistema culturale tipicamente moderno che è la scienza. Già la letteratura e la teoria del sacro presentate nel corso del lavoro conducevano a ritenere che il fenomeno religioso, lungi dall'essere del tutto irrazionale ed emotivo, avesse al contrario una rigorosa struttura razionale. D'altra parte, si è visto che esso articola una cosmologia ed un'antropologia che intendono esibire le leggi fondamentali della realtà e dell'uomo, generalmente distinguendo un piano superficiale, vissuto dall'uomo profano, ed uno profondo, a cui avrebbe accesso l'uomo religioso ed in cui risiederebbero le leggi ontologiche fondamentali del cosmo e dell'essere umano. Così, una rappresentazione della realtà viene considerata come la realtà stessa, ed è chiaro che chi ritiene di comprendere la realtà così com'è *veramente*, ritiene anche, dal proprio punto di vista, di pensare ed agire nel modo più razionale possibile. La costruzione della realtà realizzata dal pensiero religioso sembra davvero esprimere al massimo grado la tensione, tipicamente umana, alla creazione di ordine e senso, e da questa prospettiva rappresenta uno dei più autentici prodotti della ragione, sebbene non della razionalità scientifica. I devoti incontrati sul campo non sono generalmente sembrati consapevoli di questa differenza, sostenendo, spesso in modo esplicito, la natura "scientifica" delle loro credenze e del loro comportamento. Curiosamente, molti hanno anche mostrato riluttanza ad essere definiti come religiosi, indizio del fatto che questo termine, nel corso del tempo, è venuto ad assumere un significato legato ad una fede cieca che sostituisce la riflessione razionale ed il pensiero critico individuale, cosa che offende – anzi, profana – il valore sacrale assunto dalla persona umana nella società contemporanea. Il rifiuto dell'etichetta di religione e dell'idea di "sacro" appaiono massime nelle fenomenologie secolari e soprannaturali che pongono l'accento sui valori individualisti dell'autonomia, indipendenza, libertà personale ed autorealizzazione. Si tratta di visioni del mondo che considerano l'essere umano come il principio sacro dell'ordine della realtà, per cui, da queste prospettive,

la religione è vista come uno strumento di dominio sull'uomo che crea dipendenza e sottomissione, alienando da lui il potere sacro per depositarlo in un ente che, dall'esterno, finirebbe per controllarlo. Questa stessa riluttanza verso l'esteriorizzazione del sacro si esprime, anche, nel rifiuto verso le sue materializzazioni. Quanto più vanno aumentando il senso di sacralità del sé ed anche l'importanza della dimensione "spirituale" dell'esistenza – tipicamente considerata "immateriale" – tanto più sembrano svanire gli oggetti sacri, i feticci, gli oggetti di culto, che vengono considerati, talvolta sprezzantemente, come retaggi di un pensiero primitivo che offende la dignità personale. La ricerca sul campo ha dovuto spesso misurarsi con la resistenza degli attori ad affrontare questo tema. In realtà, al rifiuto dell'importanza della dimensione materiale del sacro, spesso non corrisponde per nulla l'indipendenza dalla stessa: molti devoti sono letteralmente sommersi da oggetti sacri, strumenti rituali ed altri artefatti, ambienti riccamente decorati da simboli che contribuiscono alla costruzione della realtà religiosa, ed anche laddove la cultura materiale sacra non appare esplicita, si può sempre rintracciare una qualche forma di materializzazione sacrale. La cultura materiale sacra è, infatti, un mediatore simbolico con la sfera dei valori sacri che possiede grande importanza in quanto concreto referente dei rituali, più o meno espliciti, con cui si ricrea il sacro rafforzando l'adesione ad esso e la coesione del gruppo.

La sfera del sacro, tuttavia, intrattiene un rapporto complesso con quella della cultura materiale, che rinvia alla dimensione profana dell'utile e dello scambio economico. Proprio l'analisi della relazione tra queste sfere ha permesso di identificare tre diverse categorie di "oggetti sacri": oggetti sacri in se stessi, strumenti rituali e oggetti simbolici sacri. Tra i primi si trovano i feticci e i ricettacoli del sacro in genere, ossia quegli oggetti in cui la dimensione materiale è unita in modo indissociabile a quella sacrale. Un caso esemplare è l'eucaristia cattolica, contemporaneamente particola e Cristo in persona. Tra i secondi si trovano gli strumenti religiosi, che coadiuvano il processo di trasformazione rituale con cui il devoto si avvicina ai valori sacri. I terzi includono tutti gli oggetti che rappresentano simbolicamente la dimensione del sacro. Si tratta di categorie principalmente analitiche che, nella realtà, si possono sovrapporre tra loro. Inoltre, tutti

gli oggetti sono suscettibili di divenire “sacri in sé”, qualora la loro relazione ai valori sacri si trasformi, da una relazione di associazione, simbolica o funzionale, ad una di identificazione. Sugli oggetti della prima categoria, ad ogni modo, grava con maggiore forza il tabù della compravendita, per il motivo che – questa l’interpretazione che si è proposta – in essi non si può dissociare l’aspetto materiale, liberamente scambiabile, da quello sacrale, dotato di un valore assoluto e dunque non definibile da un prezzo. Infatti, il valore economico, per sua natura limitato per quanto possa essere grande, è incompatibile con il valore sacro, d’importanza infinita e quindi non delimitabile, pena la violazione della sua stessa natura, ossia la sua dissacrazione. Gli strumenti rituali e gli oggetti simbolici che rappresentano il sacro, invece, possono essere più facilmente commercializzati, giacché in essi il valore sacro e quello economico possono essere tenuti distinti. In genere, tuttavia, i beni sacri, siano essi materiali o immateriali, possono circolare in relazioni di scambio a patto che esse siano regolate dalla logica del dono e non da quella del profitto economico. Il confine tra queste due forme di relazione è meno netto di quello che si potrebbe forse ritenere. Ad esempio, è possibile lasciare del denaro “in cambio” di una benedizione, ma quest’ultima deve essere definita come libera e formalmente dissociata dalla “prestazione” ricevuta, seppure il contesto della transazione lasci chiaramente intravedere l’aspettativa di un contraccambio economico. Tra beni sacri ed economici appare esserci non raramente un equilibrio “funambolico”, come nei casi in cui l’esposizione di un oggetto religioso nei negozi presenti nell’area, o addirittura all’interno, di basiliche e santuari, si accompagna alla paradossale indicazione del valore cui deve ammontare ciò che ci si attende in cambio, definito tuttavia non come “prezzo”, ma come “offerta libera”. A ben vedere, la semplice definizione del “prezzo” come “offerta”, infatti, permette di rispettare, con un espediente, il tabù dell’assegnazione di un valore circoscritto ad un oggetto sacro, dal momento che l’offerta non rappresenta mai, per definizione, un valore equivalente ad un bene ricevuto. Inoltre, permette di mantenere dissociate, da un lato, la persona sacra del ministro di culto o dell’organizzazione religiosa cui andranno i ricavi della vendita dei beni, e dall’altro, la sfera profana dello scambio a fine di profitto. Ciò che più appare

importante, dunque, è che la definizione condivisa della situazione, anche con l'aiuto di espedienti simbolici di vario tipo, sia tale da mantenere dissociato il valore economico da quello sacrale, sebbene, nei fatti, le dimensioni siano meno differenziate di quanto gli attori, forse, possano ritenere.

L'attenzione per la cultura materiale sacra ha permesso di individuare, infine, alcune sue ricorrenti proprietà formali. La cultura materiale religiosa può essere letta come una struttura di segni che, nelle loro combinazioni puramente formali ed estetiche, è in grado di evocare dei significati: in questo caso il significato del sacro. Molto spesso gli oggetti sacri sono collocati, nello spazio, in luoghi separati da "recinzioni" di diverso tipo, in posizioni dominanti – solitamente mediante la calibrazione della loro altezza relativa rispetto agli altri oggetti presenti nello stesso ambiente – ed in punti centrali, entro strutture estetiche ordinate ed organizzate secondo il principio di simmetria. Pertanto, quelle proprietà specifiche dei valori sacri che sono la separazione, che significa anche protezione e tabù, la dominanza, ovvero il potere e l'importanza fondamentale, si trovano riflesse al livello della cultura materiale nelle proprietà della separazione fisica, dell'altezza e della centralità, figurando come elementi estetici caratteristici del sacro entro ambienti organizzati secondo criteri che esaltano la regolarità e l'ordine. Nei templi sacri, infatti, ogni cosa è collocata con una cura che nulla lascia al caso. D'altronde, l'ordine si contrappone al caos ed il sacro è un fondamentale principio d'ordine. Come emerso nel corso della ricerca, l'ordine si ritrova dunque a tutti i livelli del fenomeno religioso: in quello culturale, nelle "leggi profonde" che sono ritenute reggere la natura della realtà e dell'uomo, ed in quello sociale, nelle strutture sociali legittimate dai principi sacri. A questi livelli d'ordine si può ora aggiungere quello della cultura materiale. Può essere interessante notare che ordine, potere ed importanza, sono proprietà che si ritrovano nella struttura delle relazioni sociali tipicamente gerarchiche. I *leader* occupano, nella struttura sociale, una posizione centrale rispetto agli altri attori – che hanno una relazione di dipendenza da essi più di quanto siano dipendenti l'uno dall'altro – come anche una posizione dominante e generatrice di ordine sociale, giacché detengono un potere che struttura l'ambiente sociale secondo un suo ordinamento

specifico. Potrebbe, allora, non essere un caso che nelle simbologie sacrali, assieme al cerchio che è simbolo di completezza, perfezione, pienezza ed unità – proprietà tipiche della realizzazione mistica dell'ordine sacro – si ritrovi, frequentemente, anche la forma geometrica tipicamente utilizzata per raffigurare questo tipo di strutture sociali, ovvero il triangolo. Considerata l'importanza della comunicazione visuale nella nostra società, gli aspetti estetici della cultura materiale sacra rappresentano un possibile campo di ricerca che può essere interessante sviluppare ulteriormente, sia con metodologie etnografiche a carattere esplorativo, come quelle utilizzate in questa sede, sia, in una fase successiva, anche tramite metodologie di tipo sperimentale.

BIBLIOGRAFIA

- Abbruzzese, S. (2001). Charisma: Social Aspects of. In *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*.
- Abbruzzese, S. (2005). *La sociologia di Tocqueville: un'introduzione*. Soveria: Rubbettino Editore.
- Acquaviva, S. S. (2007). Sacred, eclipse of the. In *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Blackwell.
- Agamben, G. (2005). Elogio della profanazione. In *Profanazioni*. Roma: Edizioni Nottetempo.
- Aguti, A. (2010). La filosofia delle religioni. Introduzione tematica e rassegna dei principali modelli contemporanei. *Isonomia*, 1–27. Retrieved from <http://goo.gl/rXd43g>
- Alberoni, F. (2014). *Movimento e istituzione. Come nascono i partiti, le chiese, le nazioni e le civiltà*. Venezia: Sonzogno (Marsilio Editori).
- Alexander, J. C. (2003). A cultural sociology of Evil. In *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology* (Italian ed., p. 312). New York: Oxford University Press.
- AMORC - Consiglio Supremo dell'Ordine. (2013). *I Rosa-Croce tolgono il velo*. Roma: Lit Edizioni.
- AMORC (2007). Il Dominio della Vita (prima monografia del percorso iniziatico nell'A.M.O.R.C.). Ornano Grande: A.M.O.R.C.
- AMORC - Antiquus Mysticusque Ordo Rosae Crucis. (2014). *Manifesto. Appellatio Fraternitatis Rosae Crucis 1614-2014*. Retrieved from www.AMORC.it/images/docs/appellatiofrc.pdf
- Aron, R. (1944). *L'avvenire delle religioni secolari*.
- Aron, R. (1946). L'avenir des religions séculières. In *L'âge des empires et l'avenir de la France*. Paris: Editions Défense de la France.
- Aron, R. (2011). *Le tappe del pensiero sociologico*. Milano: Mondadori.
- Artom, E. S. (1935). QABBALAH. In *Enciclopedia Italiana Treccani*. Treccani.
- Atran, S., & Axelrod, R. (2008). Reframing Sacred Values. *Negotiation Journal*, 24(3), 221–246.
- Atran, S., Axelrod, R., & Davis, R. (2007). Sacred barriers to conflict resolution. *Science*, 317, 1039–1040.
- Atran, S., Dehghani, M., Iliev, R., Sachdeva, S., Ginges, J., & Medin, D. (2009). Emerging sacred values: Iran's nuclear program. *Judgment and Decision Making*, 4(7), 930–933.
- Bailey, E. I. (1997). *Implicit religion in contemporary society*. Kampen, Netherlands and Weinheim, Germany: Kok Pharos Publishing House.

- Baldini, A. (1934). Milite ignoto. In *Treccani - Enciclopedia Italiana*.
- Bareau, A. (1993). The list of the asamskrta-dharma according to Asanga. In R. K. Sharma (Ed.), *Researches in Indian and Buddhist Philosophy: Essays in Honour of Professor Alex Wayman* (pp. 1–6). Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.
- Bari, J. (1994). The Secret History of Tree Spiking - Part 1. *Earth First! Journal*. Retrieved from <http://www.iww.org/history/library/Bari/TreeSpiking1>
- Barnhill, D. (2012). Deep ecology. In *The Encyclopedia of Earth*. Retrieved from <http://www.eoearth.org/view/article/151670/>
- Baron, J., & Leshner, S. (2000). How serious are expressions of protected values? *Journal of Experimental Psychology: Applied*, 6(3), 183.
- Baron, J., & Spranca, M. (1997). Protected values. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 70(1), 1–16.
- Barone, C. (2007). Back to the Future: a Neo-Durkheimian Analysis of a New Religious Movement. The Case of Soka Gakkai in Italy. *Theory and Society*, 36(2), 117–140.
- Barthes, R. (1991). *Mythologies. Books Abroad*. New York: The Nooday Press. doi:10.2307/40099594
- Bataille, G. (1989). *Theory of Religion*. New York: Zone Books.
- Bataille, G. (2000). *La struttura psicologica del fascismo - L'esistenza sociale eterogenea (1933-1934)*. (M. Baldino, Ed.). Rivista italiana di geofilosofia "Tellus", n.22/2000.
- Bauman, Z. (2011). *Modernità Liquida*. Roma - Bari: Laterza.
- Bechert, H. (1991). Buddismo. In *Enciclopedia delle Scienze Sociali Treccani*. Treccani.
- Beck, U. (2000a). *I rischi della libertà*. Bologna: Il Mulino.
- Beck, U. (2000b). *La Società del Rischio*. Roma: Carrocci.
- Beck, U. (2008). *Costruire la Propria Vita*. Bologna: Il Mulino.
- Beck, U. (2010). *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*. Roma: Carrocci.
- Belgrado, A. M. (1977). *Materialismo e origine della religione nel '700*. Firenze: G.C. Sansoni Editore Nuova.
- Belk, R. W. (2007). Consumption, mass consumption, and consumer culture. In *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Blackwell.
- Belk, R. W., & Tumbat, G. (2005). The Cult of Macintosh. *Consumption, Markets & Culture*, 8(3), 205–217.
- Belk, R. W., & Wallendorf, M. (1990). The Sacred Meanings of Money. *Journal of Economic Psychology*, 11(1), 35–67.
- Belk, R. W., Wallendorf, M., & Sherry, J. F. (1989). The Sacred and Profane in Consumer Behavior: Theodicy on the Odyssey. *The Journal of Consumer Research*, 16(1), 1–38.
- Bellah, R. N. (1996). *Le Abitudini del Cuore. Individualismo e Impegno nella Società Complessa*.

Roma: Armando.

- Bellah, R. N. . (1967). Civil Religion in America. *Daedalus*, 96(1), 1–21.
- Benedetto XVI. (2005). Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica. *Libreria Editrice Vaticana*. Retrieved June 27, 2015, from <http://goo.gl/4i8IVO>.
- Benhabib, S. (2005). *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*. Bologna: Il Mulino.
- Benjamin, W. (2013). Capitalismo come religione. *Lo Straniero*, XVII(155), 5–7. Retrieved from <http://goo.gl/Nx0ZpL>.
- Berger, P. T. (2011). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. New York: Open Road Media.
- Berger, P. T., & Luckmann, T. (1969). *La realtà come costruzione sociale*. Bologna: Il Mulino.
- Berns, G. S., Bell, E., Capra, C. M., Prietula, M. J., Moore, S., Anderson, B., ... Atran, S. (2012). The price of your soul: neural evidence for the non-utilitarian representation of sacred values. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 367(1589), 754–762.
- Berzano, L. (2009). Forme Del Sacro. In *Treccani - XXI Secolo*. Retrieved from [http://www.treccani.it/enciclopedia/forme-del-sacro_\(XXI-Secolo\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/forme-del-sacro_(XXI-Secolo)).
- Biorcio, R. (1992). *Il movimento verde in Italia*. Barcelona. Retrieved from http://ddd.uab.cat/pub/worpaper/1992/hdl_2072_1436/ICPS46.pdf.
- Blumer, H. (2008). *Interazionismo simbolico*. Bologna: Il Mulino.
- Bollas, C. (1979). The transformational object. *International Journal of Psycho-Analysis*, 60(1), 97–107.
- Borriello, L., Del Genio, E. C. M. R., & Suffi, N. (1998). *Dizionario di Mistica*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. Retrieved from <http://goo.gl/vLLG2k>.
- Boudon, R. (1970). *Strutturalismo e scienze umane*. Torino: Einaudi.
- Bourdieu, P. (1998). *Meditazioni Pascaliane*. Milano: Feltrinelli.
- Box, G. H. (1932). The Idea of Intermediation in Jewish Theology. A Note on Memra and Shekinah. *The Jewish Quarterly Review*, 23(2), 103–119.
- Bryant, E. F., & Ekstrand, M. L. (2004). *The Hare Krishna Movement. The Postcharismatic Fate of a Religious Transplant*. New York: Columbia University press.
- Buswell, R. E. J., & Lopez, D. S. J. (2014). *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.
- Caburlotto, F. (2008). Libro Segreto: D'Annunzio dall'Autobiografia all'Agiografia. *Studi Novecenteschi*, 35(76), 367–376.
- Caillois, R. (2001). *L'uomo e il sacro*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Calvert, S. (2014). *Ripened by human determination. 70 years of The Vegan Society*. Retrieved from <http://goo.gl/sg6eFJ>
- Campbell, H. a., & La Pastina, a. C. (2010). How the iPhone became divine: new media,

- religion and the intertextual circulation of meaning. *New Media & Society*, XX(X), 1–17.
- Carlino, M. (1986). D'ANNUNZIO, Gabriele. In *Treccani - Dizionario Biografico degli Italiani - Volume 32*. Treccani. Retrieved from [http://www.treccani.it/enciclopedia/gabriele-d-annunzio_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/gabriele-d-annunzio_(Dizionario-Biografico)).
- Carus, W. S. (2005). Rajneeshees. In *Encyclopedia of Bioterrorism Defense*.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Castignone, S. (1993). Diritti degli animali. In *Treccani - Enciclopedia delle scienze sociali*.
- Chalmers, T. D., & Arthur, D. (2008). Hard-Core Members ' of Consumption-Oriented Subcultures Enactment of Identity: The Sacred Consumption of Two Subcultures. *Advances in Consumer Research*, 35(1), 570–575.
- Christiano, K. J., Swatos, W. H., & Kivisto, P. (2002). *Sociology of Religion: Contemporary Developments*. Walnut Creek, CA: Altamira Press (Rowman & Littlefield).
- Cipriani, R. (1983). Religione e Politica. Il Caso Italiano: la Religione Diffusa. *Studi Di Sociologia*, 21(3), 245–271.
- Cipriani, R. (1986). Per una teoria della religione diffusa. *Studi Di Sociologia*, 24(2), 161–174.
- Cipriani, R. (1988). *La Religione Diffusa*. Roma: Borla.
- Cipriani, R. (1997). *Manuale di sociologia della religione*. Roma: Borla.
- Cipriani, R. (2009). *Nuovo Manuale di Sociologia della Religione*. Roma: Borla.
- Clarke, P. (2006). *Encyclopedia of New Religious Movements*. Oxon - New York: Routledge.
- Codrington, R. H. (1891). *The melanesians. Studies in their anthropology and folklore*. Oxford: Clarendon Press. Retrieved from <http://goo.gl/1oJN8m>.
- Coleman, J. A. (1970). Civil Religion. *Sociological Analysis*, 31(2), 67–77.
- Colozzi, I. (1999). *Lineamenti di sociologia della religione*. Padova: Cedam.
- Comte, A. (1852). *Système de politique positive (Tome Deuxieme)*. Paris. Retrieved from <http://goo.gl/PsyqW9>.
- Cook, F. H. (1994). Nirvana. In C. S. Prebish (Ed.), *Buddhism: a Modern Perspective* (pp. 131–134). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press University Park.
- Cook, J. (1821). *The Three Voyages of Captain James Cook Round the World. Vol. V*. London: Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown.
- Cook, J., & King, J. (1784). *A voyage to the pacific ocean. 1776-1780*. London.
- Cox, H. (1999, March). The Market as God. *The Atlantic*. Retrieved from <http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1999/03/the-market-as-god/306397/>
- D'Amico, R. (2004). *Diffusione e differenziazione dei modelli culturali in una metropoli mediterranea: indagine sui gruppi e i movimenti religiosi non cattolici presenti a Catania*. Milano: Franco Angeli.
- D'Andrea, A. (2007). Osho International Meditation Resort (Pune, 2000s): An

- Anthropological Analysis of Sannyasin Therapies and the Rajneesh Legacy. *Journal of Humanistic Psychology*, 47(1), 91–116.
- D'Annunzio, G. (1920). La Carta del Carnaro. Retrieved October 26, 2015, from <http://www.dircost.unito.it/cs/docs/carnaro1920.htm>.
- D'Annunzio, G. (2013a). Il libro ascetico della giovine Italia. <http://www.intratex.com>. Retrieved October 26, 2015, from <http://goo.gl/wHjZ6b>.
- D'Annunzio, G. (2013b). *Libro segreto*. Milano: e-Meridiani Mondadori.
- Daishonin, N. (1264). Opening the Eyes of Wooden and Painted Images. In *The writing of Nichiren Daishonin - Vol. I* (pp. 85–90). Retrieved from <http://goo.gl/ioDi01>.
- De Chateaubriand, F. R. (1854). *Genio del Cristianesimo*. Milano. Retrieved from <http://goo.gl/571teT>.
- De Martino, E. (1977). *La Fine del Mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi.
- De Martino, E. (2008). *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- De Martino, E. (2012). Crisis of presence and religious reintegration. *HAU. Journal of Ethnographic Theory*, 2(2), 434–450.
- de Tocqueville, A. (2012). *La democrazia in America*. (B. Rizzoli, Ed.). Milano.
- Deal, W. E., & Ruppert, B. (2015). *A Cultural History of Japanese Buddhism*. Malden, MA (USA) - Oxford (U.K.): Wiley.
- Debord, G. (2015). *La Società dello Spettacolo*. Bookclassic.
- Dehghani, M., Atran, S., Iliev, R., Sachdeva, S., Medin, D., & Ginges, J. (2010). Sacred values and conflict over Iran's nuclear program. *Judgment and Decision Making*, 5(7), 540–546.
- Demerath, N. J. I. (2000). The Varieties of Sacred Experience: Finding the Sacred in a Secular Grove. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39(1), 1–11.
- Diani, M. (2001). Ambientalismo. In *Treccani - Enciclopedia delle Scienze Sociali*.
- Diderot, D. (1765). Tolleranza. In *Encyclopédie, Diderot, d'Alembert 1751-1772*. Retrieved from <http://goo.gl/H1fXDq>.
- Dobbelaere, K. (1998). *La Soka Gakkai. Un movimento di laici diventa una religione*. Torino: Editrice ELLEDICI.
- Dobbelaere, K. (2006). Soka Gakkai in a Globalized World. *The Journal of Oriental Studies*, 16, 105–112.
- Donaggio, E. (2008). L'analogia oscena. La Shoah e lo sterminio degli animali in John M. Coetzee. *La Società Degli Individui*, 33(3), 53–67.
- Douglas, M. (2013). *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*. Bologna: Il Mulino.
- Durkheim, E. (2005). *Le forme elementari della vita religiosa*. (M. Rosati, Ed.). Roma: Meltemi.

- Eatwell, R. (2006). The Concept and Theory of Charismatic *Leadership*. *Totalitarian Movements and Political Religions*, 7(2), 141–156.
- Eliade, M. (1976). *Trattato di Storia delle Religioni*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Eliade, M. (1984). *Il sacro e il profano*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Eliade, M. (2009). *Il sacro e il profano*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Eliade, M. (2006). *Storia delle credenze e delle idee religiose. Da Gautama Buddha al trionfo del Cristianesimo*. Milano: RCS.
- Eliade, M. (2014). *Lo Yoga. Immortalità e libertà*. Milano: BUR Rizzoli.
- Esposito, R. (2008). Biopolitica e immunità nella costruzione sociale dell'identità. *Narrare I Gruppi. Prospettive Cliniche E Sociali*, 1, 1–10. Retrieved from <http://goo.gl/PtSBwI>
- Eurisko. (2014). *Eurisko Social Trends (n. 121)*. Retrieved from <http://goo.gl/IjM6s9>.
- Eurispes. (2014). *Rapporto Italia 2014*. Retrieved from <http://goo.gl/phc7oB>.
- Evald, P. (2006). Osho: The Bookman - Turned Mystic. *Library Progress (International)*, 26(2), 109–127.
- Evans, M. T. (2003). The Sacred: Differentiating, Clarifying and Extending Concepts. *Review of Religious Research*, 45(1), 32–47.
- Evans-Pritchard, E. E. (1937). *Witchcraft, oracles and magic among the Azunde*.
- Ferrarotti, F. (1983). *Il paradosso del sacro*. Roma - Bari: Laterza.
- Ferrarotti, F. (1984). The Paradox of the Sacred. *International Journal of Sociology*, 14(2), 1–108.
- Filoramo, G. (1994). *Le vie del sacro. Modernità e religione*. Torino: Einaudi.
- Filoramo, G. (1997). Sacro. In *Treccani - Enciclopedia delle Scienze Sociali*. Treccani.
- Filoramo, G. (2009). *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*. Torino: Einaudi.
- Foiera, M. (2007). *The Translation and Domestication of an Oriental Religion into a Western Catholic Country: The Case of Soka Gakkai in Italy*. University of Warwick.
- Fox, J. (2005). Secularization. In *The Routledge Companion to the Study of Religion* (pp. 291–305). Taylor & Francis e-Library.
- Francione, G. L. (2011). Interview with Gary Francione. *The Believer*, February.
- Frazer, James George, S. (1922). *The Golden Bough*. New York: Macmillan and Co; Bartleby.com. Retrieved from www.bartleby.com/196
- Frazer, James George, S. (2012). *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e sulla religione*. Roma: Newton Compton.
- Freud, S. (1995). Psicologia collettiva e analisi dell'Io. In *Freud: Opere 1905/1921* (pp. 1140–1185). Roma: Newton.
- Galimberti, U. (2000). *Orme del sacro. Il cristianesimo e la desacralizzazione del sacro*. Milano: Feltrinelli.

- Gallese, V. (2009). The Two Sides of Mimesis. Girard's Mimetic Theory, Embodied Simulation and Social Identification. *Journal of Consciousness Studies*, 16(4).
- Garner, R. (2007). Animal rights movements. In *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Blackwell.
- Geertz, C. (1957). Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols. *The Antioch Review*, 17(4), 421–437.
- Gentile, E. (2000). The Sacralisation of politics: Definitions, interpretations and reflections on the question of secular religion and totalitarianism. *Totalitarian Movements and Political Religions*, 1(1), 18–55.
- Gentile, E. (2001a). *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*. Bari-Roma: Laterza.
- Gentile, E. (2001b). *Le religioni della politica: fra democrazie e totalitarismi*. Roma - Bari: Laterza.
- Ginges, J., & Atran, S. (2014). Sacred Values and Cultural Conflict. In *Advances in Culture and Psychology (Vol. 4)* (pp. 273–301). New York: Oxford University Press.
- Giovanni Paolo II. (1992). Catechismo della Chiesa Cattolica. Retrieved June 27, 2015, from www.vatican.va/archive/catechism_it/index_it.htm.
- Girard, R. (1980). *La violenza e il sacro*. Milano: Adelphi.
- Girard, R. (2005). *Violence and the Sacred*. London & New York: Continuum.
- Goffman, E. (1954). The Nature of Deference and Demeanor. *American Anthropologist*, 58(3), 473–502.
- Goffman, E. (1981). *Relazioni in pubblico*. Milano: Bompiani.
- Goldman, M. S. (2014). Controversy, Cultural Influence, and the Osho/Rajneesh Movement. In *Controversial New Religions* (pp. 176–194). New York: Oxford University Press.
- Graham, J., & Haidt, J. (2011). Sacred values and evil adversaries: A moral foundations approach. In *The social psychology of morality: Exploring the causes of good and evil*. (pp. 1–18). New York: APA Books.
- Grim, J., & Tucker, M. E. (2009). A History of the Forum on Religion and Ecology. Retrieved from http://fore.yale.edu/files/Forum_History.pdf.
- Grint, K. (2010). The Sacred in Leadership: Separation, Sacrifice and Silence. *Organization Studies*, 31(1), 89–107.
- Guidotti, F. (2015). *Ecovillaggi e cohousing. Dove sono, chi li anima, come farne parte o realizzarne di nuovi*. Firenze: Terra Nuova Edizioni.
- Hanselmann, M., & Tanner, C. (2008). Taboos and conflicts in decision making: Sacred values, decision difficulty, and emotions. *Judgment and Decision Making*, 3(1), 51–63.
- Hazama, J. (1987). The Characteristics of Japanese Tendai. *Japanese Journal of Religious Studies*, 14/2(3), 101–112.
- Hoeckman, R. (1991). *Le sette religiose: una sfida pastorale*. Bologna: Edizioni Studio

Domenicano.

- Hollier, D. (1991). *Il collegio di sociologia (1937-1939)*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Homans, G. C. (1941). Anxiety and Ritual: the Theories of Malinowski and Radcliffe-Brown. *American Anthropologist*, 43(2/1), 164–172.
- Hubert, H., & Mauss, M. (1899). Essay sur la nature et la fonction du sacrifice. *L'Année Sociologique*, II(May), 29–138.
- Hubert, H., & Mauss, M. (1981). *Sacrifice: Its Nature and Functions*. Tylor and Francis.
- Inglehart, R. (1977). *Silent Revolution*. Princeton: Princeton University Press.
- Inglehart, R. (2000). Globalization and Postmodern Values. *The Washington Quarterly*, 23(1), 215–228.
- Inglehart, R., & Baker, W. E. (2000). Modernization, cultural change, and the persistence of traditional values. *American Sociological Review*, 65(1), 19–51.
- Inglehart, R., & Norris, P. (2007). *Sacro e secolare. Religione e politica nel mondo globalizzato*. Bologna: Il Mulino.
- Introvigne, M. (1998). The Origins of the Movement of Spiritual Inner Awareness (MSIA). Retrieved from <http://www.cesnur.org/testi/msia.htm>.
- Introvigne, M. (2007). Jehovah's Witnesses. In *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Blackwell.
- Introvigne, M. (2015). *I Testimoni di Geova. Chi sono, come cambiano*. Siena: Cantagalli.
- Introvigne, M., & Zoccatelli, P. (2014a). CESNUR. Retrieved May 10, 2015, from <http://www.cesnur.org>.
- Introvigne, M., & Zoccatelli, P. (2014b). Dagli Studenti Biblici ai Testimoni di Geova. *Cesnur*. Retrieved July 25, 2015, from <http://www.cesnur.com/i-testimoni-di-geova-e-i-loro-scismi/dagli-studenti-biblici-ai-testimoni-di-geova>.
- Introvigne, M., & Zoccatelli, P. (2014c). Gli Hare Krishna e gli altri gruppi Gaudiya. *Cesnur*. Retrieved July 27, 2015, from <http://www.cesnur.com/linduismo-e-i-movimenti-di-origine-induista/gli-hare-krishna-e-gli-altri-gruppi-gaudiya>.
- Introvigne, M., & Zoccatelli, P. (2014d). I Testimoni di Geova. *Cesnur*. Retrieved July 25, 2015, from <http://www.cesnur.com/i-testimoni-di-geova-e-i-loro-scismi/i-testimoni-di-geova>.
- Introvigne, M., & Zoccatelli, P. (2014e). La Soka Gakkai. *Cesnur*. Retrieved September 21, 2015, from <http://www.cesnur.com/il-buddhismo-in-italia/la-soka-gakka>.
- Introvigne, M., & Zoccatelli, P. (2014f). La Tradizione Rosacrociaria: l'AMORC. *Cesnur*. Retrieved July 27, 2015, from <http://www.cesnur.com/la-tradizione-rosacrociaria/lAMORC>.
- Isaacson, W. (2011). *Steva Jobs*. Milano: Mondadori.
- ISKCON. (2003). *A Manual of Vaiṣṇava Etiquette and Lifestyle*. Mumbai: Gopinath Books.
- ISKCON. (2012). Understanding ISKCON's Lines of Authority. Official GBC position paper.

Retrieved from <http://goo.gl/pDuuMF>.

- Jarboe, J. F. (2012). *The Threat of Eco-Terrorism*. Retrieved September 1, 2015, from <https://www.fbi.gov/news/testimony/the-threat-of-eco-terrorism>.
- Jasper, J., & Poulsen, J. (1995). Recruiting Strangers and Friends.pdf. *Journal of Social Problems*, 42(4), 493–512.
- Jazzin, K., Sheikh, H., Obeid, N., Argo, N., & Ginges, J. (2013). Negotiating Cultural Conflicts Over Sacred Values. In K. Sycara, M. Gelfand, & A. Abbe (Eds.), *Models for Intercultural Collaboration and Negotiation* (pp. 133–144). Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer.
- Johnston, W. M. (2015). *Encyclopedia of Monasticism*. New York: Routledge.
- Jung, C. G. (1959). *AION. Researches into the phenomenology of the self*. New York: Pantheon Books for Bollingen Foundation.
- Kalberg, S. (2012). Misticismo, ascetismo e azione nella sociologia della religione di Max Weber. *Etnografia E Ricerca Qualitativa*, 2, 163–183.
- Kearns, L. (2007). The Context of Eco-theology. *The Blackwell Companion to Modern Theology*, 466–484. doi:10.1002/9780470996768.ch29
- Ketola, K. (2004). The Hare Krishna and the Counterculture in the Light of the Theory of Divergent Modes of Religiosity. *Method & Theory in the Study of Religion*, 16(3), 301–320.
- Kiyota, M. (1967). Presuppositions to the Understanding of Japanese Buddhist Thought. *Monumenta Nipponica*, 22(3/4), 251–259.
- Kopytoff, I. (1986). The cultural biography of things: commoditization as process. In A. Appadurai (Ed.), *The social life of things. Commodities in cultural perspective* (pp. 64–91). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kurakin, D. (2013). Reassembling the ambiguity of the sacred: A neglected inconsistency in readings of Durkheim. *Journal of Classical Sociology*.
- Latkin, C. (1991). From Device to Vice: Social Control and Intergroup Conflict at Rajneeshpuram. *Sociological Analysis*, 52(4), 363–377.
- Leader, S. H., & Probst, P. (2003). The Earth Liberation Front and Environmental Terrorism. *Terrorism and Political Violence*, 15, 37–58.
- Ledeen, M. A. (2009). *D'annunzio: the First Duce*. New Brunswick & London: Transaction Publisher.
- Lévi-Strauss, C. (1979). *Il Pensiero Selvaggio*. Milano: Il Saggiatore.
- Lévi-Strauss, C. (1996). *Il Pensiero Selvaggio*. Milano: EST.
- Lewis, H. S. (2011). *Rosicrucian Manual*. New York: Cosimo.
- Loadenthal, M. (2013). The Earth Liberation Front: A Social Movement Analysis. *Radical Criminology*, 2, 15–45.
- Luckmann, T. (1967). *The invisible religion: the problem of religion in modern society*.

Macmillan.

- Luckmann, T. (1969). *La religione invisibile*. Bologna: Il Mulino.
- Luckmann, T. (1990). Shrinking Transcendence, Expanding Religion? *Sociological Analysis*, 51(2), 127–138.
- Lynch, G., & Sheldon, R. (2013). The sociology of the sacred: A conversation with Jeffrey Alexander. *Culture and Religion*, 1–15.
- Liotard, J.-F. (1996). *La condizione postmoderna: rapporto sul sapere*. Milano: Feltrinelli.
- Macioti, M. I. (1996). *Il Buddha che è in noi. Germogli del Sutra del Loto*. Roma: Edizioni SEAM.
- Malinowski, B. (1948). *Magic, Science and Religion and Other Essays*. (R. Redfield, Ed.) *The Philosophical Review* (Vol. 57). Glencoe, Illinois (USA): The Free Press.
- Malinowski, B. (1960). *A scientific theory of culture and other essays*. New York: Oxford University Press.
- Marx, K. (1975). Tesi su Feuerbach. In A. Del Noce (Ed.), *Karl Marx: scritti giovanili*. L'Aquila: Japradre.
- Massenzio, M. (1997). *Sacro e identità etnica. Senso del mondo e linea di confine*. Milano: Franco Angeli.
- Matt, L. (2010). D'Annunzio, Gabriele. In *Treccani - Enciclopedia dell'Italiano*.
- Mauss, M. (2001). *A General Theory of Magic*. London & New York: Routledge.
- Mazza, A. (1985). *D'Annunzio e il Vittoriale. Guida alla casa del poeta*. Brescia: Edizioni del Vittoriale.
- Mazza, A. (1995). *D'Annunzio e l'occulto*. Roma: Edizioni Mediterranee.
- McCracken, G. (1986). Culture and Consumption: A Theoretical Account of the Structure and Movement of the Cultural Meaning of the Consumer Goods. *Journal of Consumer Research*, 13(1), 71–84.
- McIntosh, C. (1998). *The Rosicrucians: The History, Mythology, and Rituals of an Esoteric Order*. Boston: Samuel Weiser Inc.
- McLennan, J. F. (1896). The worship of animals and plants. *Studies in Ancient History*.
- Mele, V. (2007). *Le forme del moderno: attualità di Georg Simmel*. Milano: Franco Angeli.
- Mol, H. (1979). The Identity Model of Religion: How It Compares with Nine Other Theories of Religion and How It Might Apply to Japan. *Japanese Journal of Religious Studies*, 6(1/2), 11–38.
- Moore, G. F. (1922). Intermediaries in Jewish Theology: Memra, Shekinah, Metatron. *The Harvard Theological Review*, 15(1), 41–85.
- Muniz, A. M. J., & Schau, H. J. (2005). Religiosity in the Abandoned Apple Newton Brand Community. *Journal of Consumer Research*, 31(March), 737–747.
- Muniz, A. M., & O'Guinn, T. C. (2001). Brand Community. *Journal of Consumer Research*,

24(4), 412–433.

- Naess, A. (1987). Self-realisation: an ecological approach to being in the world. *The Trumpeter*, 4(3), 35–42.
- Naess, A. (2005). The Basics of Deep Ecology. *The Trumpeter*, 21(1), 61–71.
- Nagle, J. C. (2009). The Idea of Pollution. *Scholarly Works*, 313.
- Nelson, M. P. (2008). Deep ecology. *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, 18(8), 206–211.
- Nesti, A. (1985). *Il Religioso Implicito*. Roma: Ianaa.
- Norris, P., & Inglehart, R. (2011). *Sacred and Secular. Religion and politics worldwide* (Second Edi.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Olaveson, T. (2001). Collective Effervescence and Communitas : Processual Models of Ritual and Society in Emile Durkheim and Victor Turner. *Dialectical Anthropology*, 26(2), 89–124.
- Orton, D. (2000). Deep Ecology and Animal Rights. A Discussion Paper. Retrieved from <http://home.ca.inter.net/~greenweb/DE-AR.html>
- Osho. (2000). *Autobiography of a Spiritually Incorrect Mystic*. New York: St. Martin's Press.
- Osho. (2004). *Meditazione dinamica. L'arte dell'esasi interiore*. Roma: Edizioni Mediterranee.
- Osho. (2006). *La mente che mente. Commenti al Dhammapada di Gautama il Buddha*. Milano: Feltrinelli.
- Osho. (2010). *Una risata vi risveglierà. Commenti al Dhammapada di Gautama il Buddha*. Milano: Feltrinelli.
- Osho. (2011a). *Con te o senza di te. Una nuova visione delle relazioni umane*. Milano: Edizioni Mondadori.
- Osho. (2011b). *La via del cuore. L'Uomo Nuovo per il nuovo millennio*. Milano: Edizioni Mondadori.
- Osho. (2013). *Il libro dei segreti: Discorsi sul "Vigyana Bhairava tantra"*. Milano: Tascabili Bompiani.
- Osho. (2014). *Il tempo che non conosce tempo. Commenti al Dhammapada, il sentiero di Gautama il Buddha*. Milano: Urra - IF - Idee editoriali Feltrinelli s.r.l.
- Pace, E. (2006). Presentazione a "Per una definizione dei fenomeni religiosi." In *Per una definizione dei fenomeni religiosi* (pp. 7–34). Roma: Armando.
- Pagano, P. (2004). Antropocentrismo, biocentrismo, ecocentrismo: una panoramica di filosofia ambientale. *Energia, Ambiente E Innovazione*, 50. Retrieved from <https://goo.gl/PPqWGq>.
- Palmer, S. J., & Bird, F. (1992). Therapy, Charisma and Social Control in the Rajneesh Movement. *Sociological Analysis*, 53, 71–85.
- Parsons, T. (1944). The Theoretical Development of the Sociology of Religion: A Chapter in the History of Modern Social Science. *Journal of The History of Ideas*, 5(2), 176–190.

- Pasta, R. (1998). L'Illuminismo. In I. E. Benigno, F.; Donzelli, C.; Fumian, C.; Lupo, S.; Mineo (Ed.), *Storia moderna* (pp. 487–524). Roma: Donzelli. Retrieved from <http://goo.gl/fVXaMw>.
- Pellow, D. N. (2014). Total Liberation: The Power and Promise of Animal Rights and the Radical Earth Movement. *Social Policy*, 44(4), 54–55.
- Penton, M. J. (2015). *Apocalypse Delayed: The Story of Jehovah's Witnesses (Third Edition)*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.
- Perli, A. (1999). L'Etica e l'Estetica: Michelstaedter e D'Annunzio. *Studi Novecenteschi*, 26(57), 87–107.
- Piccioli, P. (2000). I testimoni di Geova durante il regime fascista. *Studi Storici*, 41(1).
- Pichler, E. a., & Hemetsberger, A. (2008). Driven by devotion - How consumers interact with their objects of devotion. *Advances in Consumer Research*, 35, 439–443.
- Pietrosi, L. (1963). D'Annunzio nel centenario della nascita. *Italica*, 40(3), 207–214.
- Pimentel, R., & Reynolds, K. (2004). *A model for consumer devotion: Affective commitment with proactive sustaining behaviors*. *Academy of Marketing Science Review* (Vol. 2004).
- Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace. (2004). Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa. *Libreria Editrice Vaticana*. Retrieved June 27, 2015, from <http://goo.gl/5Pmkwc>
- Prabhupada, A. C. B. S. (1981). *La Bhagavad-Gita "così com'è"*. Firenze: Edizioni Bhaktivedanta.
- Prabhupada, A. C. B. S. (2013). *Il nettare della devozione. La scienza completa del bhakti-yoga. Studio riassuntivo del Bhakti-rasamrita-sindhu di Rupa Goswami*. The Bhaktivedanta Book Trust International. Retrieved from www.radiokrishna.com
- Prebish, C. S. (1994). *Buddhism: a Modern Perspective*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press University Park.
- Preisendorfer, P., & Diekmann, A. (2007). Ecological problems. In *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*.
- Pupino, A. R. (2002). D'Annunzio dal Tempo Lineare al Tempo Circolare. Incontro con Nietzsche. *Italianistica: Rivista Di Letteratura Italiana*, 31(2/3), 63–64.
- Radcliffe-Brown, R. (1945). Religion and Society. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 75(1), 33–43.
- Raimondi, E. (1980). *Il silenzio della Gorgone*. Bologna: Zanichelli.
- Re, L. (1987). Il teatro della memoria di Gabriele D'Annunzio: il Vittoriale degli Italiani. *The Journal of Decorative and Propaganda Arts*, Winter, 7–52.
- Riccardo, G. (2007). Animism. In *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Blackwell.
- Ries, J. (2007). *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità*. Milano: Jaca Book.
- Ries, J. (2008). *Le costanti del sacro. Mito e rito*. Milano: Jaca Book.
- Ries, J. (2009). *Alla ricerca di Dio: le vie dell'antropologia religiosa*. Milano: Jaca Book.

- Righetti, N. (2013). Sacredness of the book: an exploratory research. *Italian Sociological Review*, 3(1), 1–12.
- Righetti, N. (2014). The Sacred in Current Social Sciences Research. *Italian Sociological Review*, 4(1), 133–163.
- Rivière, C. (1998). *Liturgie politiche. Ritualità e simbolismo religioso di regimi, partiti, movimenti*. Como: Red Edizioni.
- Rome, A. W. (1996). Coming to Terms with Pollution: The Language of Environmental Reform, 1865-1915. *Environmental History*, 1(3), 6–28.
- Rosati, M. (2002). La grammatica profonda della società: sacro e solidarietà in ottica durkheimiana. In M. Rosati & A. Santambrogio (Eds.), *Durkheim: contributi per una rilettura critica* (pp. 82–110). Meltemi.
- Rosciano, A. V. (2011). *La mia vita con Osho*. Milano: Xenia Edizioni.
- Rosenberg, M. J., & Hovland, C. I. (1960). Cognitive, Affective and Behavioral components of Attitudes. In *Attitudes and Behavioral components of Attitudes*. New Haven: Yale University Press.
- Rousseau, J.J. (1762). *Social Contract. Or principles of political right (Book IV, Chapter 8: "Civil Religion")*. (G. D. H. Cole, Ed.). Retrieved from <http://goo.gl/mmrYaR>
- Rousseau, J.J. (2011). *Il Contratto Sociale*. BUR Rizzoli. Retrieved from <http://goo.gl/uLgHzV>
- Rousseau, J.-J. (2003). *Il Contratto Sociale*. Milano: Feltrinelli.
- Saggino, A., & Carlucci, L. (n.d.). La Misurazione della spiritualità e della religiosità in Psicologia. *AYMI*. Retrieved from <http://goo.gl/u4i3S3>
- Salinari, C. (2006). Miti e coscienza del Decadentismo italiano. In A. Mirra (Ed.), *Pascoli, D'Annunzio, Gozzano: guida alla lettura* (pp. 141–143). Milano: Alpha Test.
- Schouten, J. W., & McAlexander, J. H. (1995). Subculture of Consumption: An Ethnography of the New Bikers. *Journal of Consumer Research*, 22(1), 43–61.
- Schutz, A. (1974). *La fenomenologia del mondo sociale*. Bologna: Il Mulino.
- Schweig, G. M. (2004). Krishna. The Intimate Deity. In E. F. Bryant & M. L. Ekstrand (Eds.), *The Hare Krishna Movement. The Postcharismatic Fate of a Religious Transplant*. New York: Columbia University press.
- Secondulfo, D. (2008). *Per una sociologia del mutamento. Fenomenologia della trasformazione tra moderno e postmoderno*. Milano.
- Secondulfo, D. (2012). *Sociologia del consumo e della cultura materiale*. Milano: Franco Angeli.
- Seligman, A. B. (2002). *La scommessa della modernità. L'autorità, il Sé e la trascendenza*. (M. B. e M. Rosati, Ed.). Roma: Meltemi.
- Sennet, R. (2000). *L'uomo flessibile: le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*. Milano: Feltrinelli.
- Sennet, R. (2010). *L'Uomo Flessibile. Le Conseguenze del Nuovo Capitalismo sulla Vita Personale*. Milano: Feltrinelli.

- Session, G. (1987). The Deep Ecology Movement: A Review. *Environmental Review: ER*, 11(2), 105–125.
- Sheikh, H., Ginges, J., & Atran, S. (2013). Sacred values in the Israeli–Palestinian conflict: resistance to social influence, temporal discounting, and exit strategies. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1299, 11–24.
- Shields, R. (2001). The Force of Callas' Kiss: The 1997 Apple Advertising Campaign, "Think Different." *Text and Performance Quarterly*, 21(3), 202–219.
- Shils, E. (1965). Charisma, Order, and Status. *American Sociological Review*, 30(2), 199–213.
- Shortland, E. (1854). *Traditions and superstitions of the New Zealanders*. London: Longman, Brown, Green, and Longmans.
- Simmel, G. (2003). La religione. In M. Ruini (Ed.), *L'immanenza e il divino. Antologia di scritti di sociologia della religione. Marx, Weber, Durkheim, Simmel* (pp. 107–141). Roma: Bulzoni Editore.
- Simmel, G. (2014). *Filosofia del Denaro*. (A. Cavalli & L. Perrucchi, Eds.). Milano: Ledizioni.
- Singer, P. (2010). *Liberazione animale*. Milano: Il Saggiatore.
- Sinibaldi, M. (1992). Ecologisti, Movimenti. In *Treccani - Enciclopedia Italiana*.
- Smith, H. (2012). *Le religioni del mondo*. Roma: Fazi Editore.
- Smith, P. (2000). Culture and Charisma: Outline of a Theory. *Acta Sociologica*, 43(2), 101–111.
- Smith, R. W. (2002). *Religion of the semites*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publisher.
- Spiro, M. E. (2004). Religion: Problems of Definition and Explanation. In M. Banton (Ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (pp. 85–126). London: Routledge.
- Stark, R. (2001). Reconceptualizing Religion, Magic, and Science. *Review of Religious Research*, 43(2), 101–120.
- Stark, R., & Iannaccone, L. R. (1997). Why the Jehovah's Witnesses Grow so Rapidly: A Theoretical Application. *Journal of Contemporary Religion*, 12(2), 133–157.
- Stark, R., & Innaccone, L. R. (1994). A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33(3), 230–252.
- Swami Chaitanya Keerti, M. C. U. (2000). *Allah To Zen. An Insight into the World of Osho: The Real Man of the Millennium*. New Delhi: Diamond Pocket Books.
- Tamura, Y. (1987). Japanese Culture and the Tendai Concept of Original Enlightenment. *Japanese Journal of Religious Studies*, 14(2/3), 203–210.
- Taylor, B. (1991). The Religion and Politics of Earth First! *The Ecologist*, 21(6), 258–266.
- Terraroli, V. (2001). *Il Vittoriale. Percorsi simbolici e collezioni d'arte di Gabriele D'Annunzio*. Milano: MTC Communication.
- Tetlock, P. E. (2003a). Thinking about the unthinkable: Coping with secular encroachments on sacred values. *Trends in Cognitive Sciences*, 7, 320–324.

- Tetlock, P. E. (2003b). Thinking the unthinkable: sacred values and taboo cognitions. *Trends in Cognitive Sciences*, 7(7), 320–324.
- Tetlock, P. E., Kristel, O. V., Elson, S. B., Green, M. C., & Lerner, J. S. (2000). The psychology of the unthinkable: taboo trade-offs, forbidden base rates, and heretical counterfactuals. *Journal of Personality and Social Psychology*, 78(5), 853–870.
- Treccani. (n.d.). D'Annunzio, Gabriele. In *Treccani - Enciclopedie online*. Treccani. Retrieved from <http://www.treccani.it/enciclopedia/gabriele-d-annunzio>.
- Treccani. (2010a). D'Annunzio, Gabriele. In *Treccani - Dizionario di storia*. Treccani. Retrieved from [http://www.treccani.it/enciclopedia/gabriele-d-annunzio_\(Dizionario-di-Storia\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/gabriele-d-annunzio_(Dizionario-di-Storia)).
- Treccani. (2010b). Fiume, impresa di. In *Treccani - Dizionario di storia*. Treccani. Retrieved from [http://www.treccani.it/enciclopedia/gabriele-d-annunzio_\(Dizionario-di-Storia\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/gabriele-d-annunzio_(Dizionario-di-Storia)).
- Treccani. (2015). Charles Taze Russell. In *Enciclopedie on line*. Treccani. Retrieved from <http://www.treccani.it/enciclopedia/charles-taze-russell>.
- Turner, B. S. (2001). Charisma and Charismatic. In *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*.
- Turner, B. S. (2013). *The Religious and the Political: A Comparative Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, V. (1969). *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. New York: Aldine de Gruyter.
- Turner, V. (1974). Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbolology. *The Rice University Studies*, 60(3), 53–92.
- Turner, V. (2001). *Il Processo Rituale. Struttura e Antistruttura*. Brescia: Morcelliana.
- Tylor, E. B. (1871). *Primitive culture*. London: John Murray. Retrieved from <http://goo.gl/5MZ87n>.
- Tylor, E. B. (1871). *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. London: John Murray.
- Umehara, T. (1991). The Japanese View of the “Other World”: Japanese Religion in World Perspective. *Japan Review*, 2, 161–190.
- Urban, H. B. (2013). Zorba the Buddha: The Body, Sacred Space, and Late Capitalism in the Osho International Meditation Resort. *Southeast Review of Asian Studies*, 35, 32–49.
- Van Gennep, A. (2012). *I riti di passaggio*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Vignali, E. (2007). *Comuni, ecovillaggi e comunità familiari. Studi di caso a confronto*. Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Retrieved from <http://goo.gl/B4Cmq2>.
- Voegelin, E. (1986). *Political Religions*. Lewiston, N.Y: E. Mellen Press.
- Volpe, G. (2015). *Storia costituzionale degli italiani: II. Il popolo delle scimmie (1915-1945)*. Torino: G Giappichelli Editore.
- Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania. (2001a). Il Corpo Direttivo: distinto

- dagli enti giuridici. *La Torre Di Guardia*, 15(1), 28–31.
- Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania. (2001b). Sorveglianti e servitori di ministero nominati teocraticamente. *La Torre Di Guardia*, 15(1), 12–16.
- Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania. (2002). Avete ricevuto “lo spirito della verità”? *La Torre Di Guardia*, 1(2), 19–23.
- Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania. (2005). *Cosa insegna realmente la Bibbia?* Roma: Congregazione Cristiana dei Testimoni di Geova (2013).
- Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania. (2006). Si radunano le cose in cielo e le cose sulla terra. *La Torre Di Guardia*, 15(2), 21–25.
- Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania. (2007). *Adoriamo Dio*. Pennsylvania: Congregazione Cristiana dei Testimoni di Geova, Roma.
- Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania. (2008). Si devono usare immagini per adorare Dio? *Svegliatevi!*, 08, 20–21.
- Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania. (2012a). *Chi sta facendo la volontà di Geova oggi?* Pennsylvania: Congregazione Cristiana dei Testimoni di Geova, Roma (2015).
- Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania. (2012b). *Dio ci da una buona notizia*. Pennsylvania: Congregazione Cristiana dei Testimoni di Geova, Roma.
- Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania. (2012c). *Mantenetevi nell'Amore di Dio*. Pennsylvania: Congregazione Cristiana dei Testimoni di Geova, Roma.
- Weber, M. (1997). *La scienza come professione*. Milano: Rusconi.
- Weber, M. (2008). *Sociologia delle religioni*. Torino: Utet.
- Weber, M. (2012). *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Milano: Bur Rizzoli.
- White, L. (1967). The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science (New York, N.Y.)*, 155(3767), 1203–1207. doi:10.1126/science.155.3767.1203.
- Williams, W. (1844). *A Dictionary of the New-Zealand Language, and a Concise Grammar*. Paihia: C. M. Society.
- Wilson, B. R. (1966). *Religion in Secular Society: a Sociological Comment*. Harmondsworth: Penguin.
- Wilson, S. D. (2010). Animals and Ethics. In *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <http://www.iep.utm.edu/anim-eth>.
- Wolf, D. (2004). Child Abuse and the Hare Krishnas. History And Response. In *The Hare Krishna Movement. The Postcharismatic Fate of a Religious Transplant*. New York: Columbia University press.

Uno speciale ringraziamento a:

Domenico Secondulfo

Roberto Cipriani

Tatiana Tauro

Si ringraziano tutti coloro che hanno reso possibile questo lavoro aprendo le porte dei loro templi e delle loro case.